

# CUADERNOS DE PENSAMIENTO

REVISTA DEL SEMINARIO ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ / N° 24



Fundación  
Universitaria  
Española



*LYDIA JIMÉNEZ*  
*JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA*  
*CHRISTOPH OHLY*  
*GABRIELA SCHMIDT*  
*LUIS FERRERO CARRACEDO*  
*BEATRIZ DE ANCOS MORALES*  
*JUAN JESÚS ÁLVAREZ ÁLVAREZ*  
*CONRAD VILANOU TORRANO*  
*BEGOÑA LAFUENTE NAFRÍA*  
*TERESA CID VÁZQUEZ*  
*CARLA MORÁN*

MADRID 2011

**Directora**

LYDIA JIMÉNEZ

**Consejo Editorial**

AMANCIO LABANDEIRA (Madrid)

ANÍBAL VIAL (Santiago de Chile)

CHRISTOPH OHLY (Munich)

CONSOLACIÓN MORALES (†)

JOSÉ LUIS CAÑAS (Madrid)

JOSÉ MANUEL PRELLEZO GARCÍA (Roma)

JOSÉ T. RAGA GIL (Madrid)

LOURDES REDONDO (Madrid)

MICHAELA C. HASTETTER (Munich)

TERESA CID VÁZQUEZ (Madrid)

# Cuadernos de Pensamiento

# 24

2011

---



Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»  
de la Fundación Universitaria Española

## Sumario

Presentación	
LYDIA JIMÉNEZ .....	7
Cristo nos atrae hacia Sí y nos introduce en su mismo ser	
CHRISTOPH OHLY .....	11
Redescubrir lo sagrado (III). Notas en torno al idipsum de San Agustín	
LUIS FERRERO CARRACEDO .....	23
¿Sacralidad o idolatría de la vida?	
JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL .....	57
Cautivados por la alegría: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, G. K. Chesterton, y el encuentro con la verdad en la literatura	
GABRIELA SCHMIDT .....	87
Paul Claudel: literatura, belleza y trascendencia	
BEATRIZ DE ANCOS MORALES .....	113

Jacques Maritain, una vida en confesión de fe JUAN JESÚS ÁLVAREZ ÁLVAREZ .....	135
El Cardenal Mercier y la Universidad Católica de Lovaina. Sus ecos en España CONRAD VILANOU TORRANO y BEGOÑA LAFUENTE NAFRÍA.....	149
Familia y trabajo: proponer nuevos estilos de vida TERESA CID VÁZQUEZ.....	189
Educare all'identità sessuata nella famiglia CARLA MORÁN .....	225

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, Juan Jesús  
CID VÁZQUEZ, María Teresa  
DE ANCOS MORALES, Beatriz  
FERRERO CARRACEDO, Luis  
JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Lydia  
LAFUENTE NAFRÍA, Begoña  
MORÁN, Carla  
OHLY, Christoph  
PEREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, Juan José  
SCHMIDT, Gabriela  
VILANOU TORRANO, Conrad

SECRETARÍA:

Alcalá, 93. 28009 Madrid.  
Teléfono 914 311 193 – Fax: 915 767 352  
e-mail: [fuesp@fuesp.com](mailto:fuesp@fuesp.com)  
[Http://www.fuesp.com/](http://www.fuesp.com/)

ISSN: 0214.0284

Depósito Legal: M-37.362 - 1987



## Presentación

LYDIA JIMÉNEZ\*

En el hermoso libro titulado *Luz del mundo*<sup>1</sup>, Benedicto XVI nos invita a ser luz en estos tiempos apasionantes que nos ha tocado vivir. La metáfora de la luz nos sirve también para presentar los trabajos que se editan en este número 24 de la revista *Cuadernos de pensamiento*. “Acercándonos al misterio...”, podríamos rotular el primer apartado que comienza con el texto del profesor Dr. Christoph Ohly, «Cristo nos atrae hacia Sí y nos introduce en su mismo ser», en el que reflexiona sobre la identidad y misión del sacerdote después del Año sacerdotal<sup>2</sup>. En su dimensión más profunda, toda vocación sacerdotal es un gran misterio, un don que supera infinitamente al hombre. Como señala el autor, hablar sobre el sacerdocio exige una actitud de asombro y de reverencia pues se trata de algo profundamente divino en lo humano. Después de reflexionar sobre el fundamento ontológico (el sacerdote como “*alter Christus*”), y la misión sacerdotal, se centra en las exigencias espirituales de la vocación sacerdotal. Siguiendo los sabios y paternales consejos que Benedicto XVI dio a los sacerdotes durante el Año Sacerdotal, el Dr. Ohly elabora una regla pastoral para los sacerdotes: identificación con Cristo, vida eucarística, sacramento de la penitencia, humildad, estudio, madurez humana, vida fraterna, colaboración con los laicos, etc. El sacerdote

---

\* Directora del Seminario de Pensamiento «Ángel González Álvarez» de la Fundación Universitaria Española.

<sup>1</sup> Peter Seewald, *Benedicto XVI: Luz del mundo. El Papa, la Iglesia, y los signos de los tiempos. Una conversación Peter Seewald*, Herder, Barcelona 2010.

<sup>2</sup> Convocado por Benedicto XVI para conmemorar el 150 aniversario de la muerte del Santo Cura de Ars (19-6-2009 al 11-6-2010).

está llamado a una donación total que le convierte en mensajero de esperanza, reconciliación y paz.

El profesor Luis Ferrero Carracedo, en esta tercera parte de su trabajo «Redescubrir lo sagrado» y que tiene como subtítulo: «Notas en torno al *idipsum* de San Agustín», partiendo de sus propuestas anteriores de cómo, siguiendo la línea de M. Heidegger y R. Flórez, hemos de acercarnos al problema de lo sagrado y, en último término, al problema de Dios sobrepasando las posturas tradicionales de la llamada onto-teología (que identifica a Dios con el ser, el *ipsum esse*) y manteniendo una actitud crítica ante las posturas postmetafísicas (que postulan un Dios sin ser), nos ofrece una nueva lectura del término *idipsum*, con el que san Agustín, en varios pasajes esenciales, nombra de una forma singular a Dios. A partir de una serie de acotaciones de tipo filológico e histórico y teniendo en cuenta nuevas y recientes aportaciones bibliográficas, el autor concluye que el uso particular y único que san Agustín hace de este término no nos conduce a la llamada «metafísica de Éxodo» —del *ipsum esse*— (como postula la metafísica tradicional), ni a la postmetafísica de carácter puramente apofásico —del *idipsum* como invocación litúrgica— (como postula J.-L. Marion), sino a lo que el autor llama un «manierismo metafísico» que se sustenta en la pasión por el nombre y que puede encuadrarse en la llamada metafísica del acontecimiento. Detrás del *idipsum* reverbera el acontecimiento por antonomasia: lo que es, es. Y para pensar ese acontecimiento es necesario pensar el ser más allá del ser. Y pensando el ser más allá del ser, el entreser, nos veremos inmersos en lo sagrado mismo cuya experiencia concreta y positiva nos ofrecen las mil formas de la experiencia religiosa y que, en su creencia, el creyente vive y experimenta de forma absoluta.

Este primer apartado se cierra con el texto que nos ofrece el profesor. Dr. Juan José Pérez-Soba, titulado «¿Sacralidad o idolatría de la vida?». Tomando como modelo arquetípico de la relación vida-libertad la Alianza con Dios, el sentido de fin no se presenta de un modo racionalista-utilitario en dialéctica con el de medio, sino como proveniente del sentido de la vida. Hablar del sentido de la vida humana supone apreciar el valor de misterio para misma. La Alianza es al mismo tiempo fuente de vida y razón para vivir. El hombre no tiene solo una existencia física, sino que tiene una identidad personal que requiere un reconocimiento, el propio y el de los demás. Es lo que expresa la categoría de vocación: la vocación al amor constituye una realidad básica de



la vida de todo hombre. El horizonte de la vocación se ilumina a modo de una libre respuesta en un amor total, en un don de sí. Por el contrario, la relativización idolátrica es directamente contraria a la lógica de amor y donación. La salud física y la libertad autónoma son los nuevos ídolos. Estos nuevos ídolos impiden que el hombre puede descubrir la verdad de su existencia a la luz del amor, no son tanto prejuicios intelectuales cuanto actitudes vitales que empañan el sentido de la vida. Ante la extensión de la idolatría que penetra las estructuras sociales por imposición cultural, hay que volver a descubrir la “lógica del don” que ilumina el fundamento mismo de la sociedad en un amor trascendente capaz de configurar una cultura de la vida.

Acercándonos al misterio, “se hace la luz...”, así podríamos titular un segundo apartado. Es lo que ocurrió en la vida de algunos grandes escritores del siglo XX al recibir el don de la fe: C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, G.K. Chesterton, P. Claudel y J. Maritain, entre otros. “Cautivado por la alegría” es el título tan expresivo que eligió C.S. Lewis para el relato autobiográfico en el que narra su camino interior del ateísmo al cristianismo. Así, «Cautivados por la alegría: C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, G.K. Chesterton, y el encuentro con la verdad en la literatura», es el título del sugerente y bello texto que nos presenta la Dra. Schmidt, gran conocedora de la literatura inglesa. La desgracia del pensamiento moderno es para Chesterton intentar comprimir todos los fenómenos en el ámbito estricto de la razón lógica y excluir de una manera categórica todo lo que se salga de este ámbito. Sin embargo, la imaginación poética, en cuanto no se deja contagiar del materialismo racionalista, abre al hombre posibilidades inmensas. La sola razón analítica marchita al hombre. Por el contrario, fe e imaginación apelan a su corazón. Ellas lo hacen capaz de salir de sí y de aprender nuevamente a asombrarse a la vista de una realidad que le sobrepasa. Para Tolkien los mitos son en su esencia expresiones incompletas de la verdad divina. En oposición a la mera alegoría, el mito no crea una imagen estática sino que desarrolla una historia. El mito lleva al lector más allá de sí mismo y lo abre al diálogo con lo divino. La Dra. De Ancos Morales, se centra en la figura de «Paul Claudel: literatura, belleza y trascendencia». Su obra, impregnada de elementos simbólicos y de denso lirismo, gira en torno a una experiencia personal profunda en la que la fe ocupa un lugar prioritario. Su conversión al catolicismo supuso una irresistible invasión de Dios en su ser. Es el “poeta del simbolismo católico”, otorga a sus versos un sentido tras-

cedente, en ellos se muestran imágenes del itinerario espiritual del poeta y dramaturgo. En su obra dramática se percibe siempre la Presencia divina. «Jacques Maritain, una vida en confesión de fe», del Dr. Álvarez, es el texto que cierra este segundo apartado. Al acercarnos a su figura, lo primero que asombra es su sed de verdad y su pasión vibrante por la justicia y lo absoluto, rasgo común a todo converso. En el caso de Maritain, esa hambre de absoluto y libertad, se conjugan con un talante abierto y dialogante, y una preocupación constante por lo humano, esos rasgos son, como señala el profesor Álvarez, lo más importante de la fisonomía espiritual de Maritain.

Acercándonos al misterio se hace la luz, “que nos guía por el camino de la vida”, sería el título del tercer y último apartado de este número. La Universidad tiene un papel inestimable en esta tarea como nos lo recordó Benedicto XVI en el Encuentro con jóvenes profesores universitarios en El Escorial (19-8-2011), y muy especialmente las universidades católicas. Por ello nos alegra presentar el texto del profesor Dr. C. Vilanou, y la Dra. B. Lafuente, «El Cardenal Mercier y la Universidad Católica de Lovaina. Sus ecos en España». El Cardenal Mercier anticipó en la Universidad de Lovaina un planteamiento universitario abierto, plural e interdisciplinar, que la convirtió en modelo universitario para el mundo católico. Supo aunar en su ideario universitario, desde la perspectiva de una concepción integral y humanista, las tres grandes características básicas de la formación universitaria: profesional, intelectual y moral. Mercier no reducía su idea de Universidad a un simple centro de habilitación profesional. Hizo hincapié en la necesidad de formar hombres, una constante de su pensamiento. Los ecos del pensamiento y de las iniciativas del Cardenal Mercier dejan su impronta en España.

Para guiarnos por el camino de la vida, la familia tiene un papel insustituible, sobre ello se reflexiona en los dos últimos textos, «Familia y trabajo: proponer nuevos modelos de vida», de la Dra. Cid, y «Educare all’identità sessuata nella famiglia», de la profesora C. Morán. Solo nos resta dar las gracias a los autores e invitar a nuestros lectores a la lectura de este número que ahora presentamos.

# Cristo nos atrae hacia Sí y nos introduce en su mismo ser

CHRISTOPH OHLY\*

## SUMARIO

1.- Introducción. 2.- Fundamento ontológico: el sacerdote como “alter Christus”. 3.- Realización funcional: el sacerdote en sus tareas. 4.- Exigencias espirituales: impulsos del año sacerdotal. 5.- Anotación final.

## 1.- INTRODUCCIÓN

Hace algunas semanas visité al párroco con el que trabajé como diácono. Había interrumpido mis estudios en Roma durante un año para colaborar en su parroquia bajo su guía sacerdotal tras mi ordenación como diácono. Hoy tiene 84 años y está, por decirlo así, jubilado. Sin embargo sigue buscando el contacto con hermanos sacerdotes más jóvenes para tratar de temas espirituales, cuidar la fraternidad sacerdotal y hablar sobre la situación actual de la Iglesia. En una ocasión dijo que esta costumbre está unida a la esperanza en que la antorcha de la fe también entre los sacerdotes será transmitida de generación en generación.

Durante esta última conversación me preguntó: “¿Qué es lo que mueve hoy

---

\* Prof. Dr. D. Christoph Ohly, catedrático de Derecho Canónico de la Universidad de Treveris (Alemania).

a hombres jóvenes a ser sacerdotes?” Tras una breve reflexión me atreví a formular la siguiente tesis: “Cuando un joven hoy quiere ser sacerdote es desde la convicción de amar a Cristo, de ser llamado por él y de estar dispuesto a poner su vida a su servicio” y añadí: “Y esto con la conciencia de ser Cristo, como nuevo futuro sacerdote”. Mi párroco sonrió un poco y dijo: “Esto es distinto a cuando nosotros nos ordenamos. Yo ya de niño había abrazado alguna vez una Cruz por amor a Cristo, pero el motivo que me movió en definitiva para ser sacerdote fue para mí una tarea: ¡Yo quería enseñar, yo quería anunciar el Evangelio!”. Partiendo de la supuesta contraposición entre el ser sacerdotal y el actuar sacerdotal surgió un vivo intercambio de ideas, al final del cual traslució de nuevo lo que para mí personalmente es la quintaesencia del Año Sacerdotal convocado por Benedicto XVI. Su música de fondo se deja oír en el título de la conferencia: *Cristo nos atrae hacia Sí introduciéndonos en su ser para estar presente entre los hombres por medio de nosotros*. En las siguientes líneas quiero desarrollarla y hacerla llegar al lector. Se trata en ella del ser sacerdote “después” del Año Sacerdotal, entendiendo este “después” desde la perspectiva temporal, pero también desde la perspectiva consecutiva en el sentido de ser sacerdote “según” el año sacerdotal y las indicaciones del Papa durante el mismo. Lo acometo convencido de que las luces fascinantes, pero también las oscuridades amedrentadoras de este año nos han hecho visible la necesaria comprensión de la inseparable unidad entre ontología (esencia) y funcionalidad (tarea). La una no puede ser separada de la otra aunque sí diferenciada.

Sin embargo, no quiero comenzar esta tarea sin antes recordar las palabras de Juan Pablo II con motivo de las bodas de oro de su ordenación sacerdotal: *En su dimensión más profunda, toda vocación sacerdotal es un gran misterio, es un don que supera infinitamente al hombre. Cada uno de nosotros sacerdotes lo experimenta claramente durante toda la vida... Por eso, cuando hablamos del sacerdocio y damos testimonio del mismo, debemos hacerlo con gran humildad, conscientes de que... las palabras humanas no son capaces de abarcar la magnitud del misterio que el sacerdocio tiene en sí mismo.*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Juan Pablo II, *Don y misterio*, en: [http://www.vatican.va/archive/books/gift\\_mystery/documents/archive\\_gift-mystery\\_book\\_1996\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/books/gift_mystery/documents/archive_gift-mystery_book_1996_sp.html).

Hablar sobre el sacerdocio exige una actitud de asombro y de reverencia pues se trata de algo profundamente divino en lo humano. La llamada al sacerdocio y su realización en el ministerio sacerdotal no son evidencias cotidianas de la vida eclesial. Mucho menos se trata de algo realizable, esto es, de algo que yo u otro se pueda dar o tomar para sí mismo. La vocación al sacerdocio es de hecho un regalo valioso y un misterio, que remiten a la cercanía de Jesús en su Iglesia y a su desvelo por ésta, su Esposa. La vocación es don y misterio de la elección divina (Jn 15,16).

## 2.- FUNDAMENTO ONTOLÓGICO: EL SACERDOTE COMO “ALTER CHRISTUS”

Benedicto XVI en su escrito del 18 de octubre de 2010 a los seminaristas<sup>2</sup> mirando retrospectivamente el recorrido de su camino vocacional constata lo siguiente: *Sí, tiene sentido ser sacerdote: el mundo, mientras exista, necesita sacerdotes y pastores, hoy, mañana y siempre.*<sup>3</sup> La comprensión de la esencia del sacerdocio va unida para el Papa a la convicción de su necesidad para el mundo. Expresado de otra manera: el sacerdote no es sólo importante porque haga algo, sino por ser quién es y lo que es. Quizás lo percibamos precisamente en el encuentro con sacerdotes mayores. Probablemente puedan hacer menos que los jóvenes, en apariencia, pero su existencia oculta algo que al mismo tiempo irradia: la presencia y la solicitud divinas.

¿Por qué es esto así? La ordenación sacerdotal configura al sacerdote con Cristo por medio del *character indelebilis*. Los padres de la Iglesia utilizan el simbolismo del sello para expresar esto. Del mismo modo que el sello se estampa en la cera y el objeto a que se adhiere queda así marcado para siempre como propiedad del dueño correspondiente, así también Cris-

---

<sup>2</sup> Benedicto XVI, Carta del Santo Padre a los seminaristas, en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/letters/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20101018\\_seminaristi\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20101018_seminaristi_sp.html). En lo sucesivo: Benedicto XVI, *Seminaristas*.

<sup>3</sup> Benedicto XVI, *Seminaristas*, Introducción.

to imprime su rostro en el alma del sacerdote y habla sin palabras, pero se hace perceptible en el silencio y bajo los signos del sacramento: “Tú eres mío y me perteneces para siempre.”

La configuración ontológica con Cristo capacita al sacerdote más allá de la configuración bautismal y le da poder para actuar en nombre y en la persona de Jesucristo (*in persona Christi capitis agere*). Es transformado en *alter Christus*, otro Cristo. El axioma escolástico *agere sequitur esse* expresa precisamente esto: el sacerdote actúa porque es.

Por medio de esto el sacerdote está al mismo tiempo en relación continua y especial con la santidad de Dios. El don de la conformación con Cristo se convierte en una tarea que consiste en retomar día a día este regalo y así alcanzar la santidad. Si el Concilio Vaticano II habla de la vocación general de todo bautizado a la santidad, así también podemos hablar de una vocación específica del sacerdote a la santidad. Siendo así que por medio de la ordenación sacerdotal fue configurado con Cristo, sólo será consecuente si también asume y realiza el estilo de vida de Cristo.

Esto explica la necesidad interior y exterior de que el sacerdote esté lleno del espíritu de los consejos evangélicos que encuentran aquí su origen y fundamento en cuanto que orientados al sacerdocio sacramental. Igual que Cristo, el sacerdote vive una pobreza que en el amor de Dios se transforma en la riqueza de la entrega y del desprendimiento. Igual que Cristo obedece a su Padre también el sacerdote vive obediencia a su obispo para mayor libertad en el ministerio. Igual que Cristo vive el sacerdote el celibato por el Reino de los Cielos expresando así también corporalmente su donación total. Por este motivo en la clausura del año sacerdotal respondió Benedicto XVI a la pregunta por el testimonio del celibato argumentando de forma ontológica: *Cristo nos permite usar su ‘yo’, hablamos en el ‘yo’ de Cristo, Cristo nos ‘atrae a sí’ y nos permite unirnos, nos une a su ‘yo’. Y así, mediante esta acción, este hecho de que él nos ‘atrae’ a sí mismo, de modo que nuestro ‘yo’ queda unido al suyo, realiza la permanencia, la unicidad de su sacerdocio; así él es siempre realmente el único Sacerdote y, sin embargo, está muy presente en el mundo, porque nos ‘atrae’ a sí mismo y así hace presente su misión sacerdotal. Esto significa que somos ‘incorporados’ en el Dios de Cristo: esta unión con su ‘yo’...Y así, ..., realiza la*

*permanencia, la unicidad de su sacerdocio; así él es siempre realmente el único Sacerdote.*<sup>4</sup>

¡Se trata de una gran exigencia y de un gran “atrevimiento” por parte de Dios! Y sin embargo con la confianza puesta en su misericordia que también ayuda al sacerdote a levantarse de su debilidad en la fuerza pascual por medio del sacramento de la penitencia, el sacerdote puede atreverse a llevar un estilo de vida que le configure con Cristo. Sin lugar a dudas el mundo necesita tales sacerdotes santos que realicen todas las exigencias cotidianas con el mayor amor posible y conduzcan a los hombres no hacia sí sino hacia Cristo.

Esto abre la mirada a la relación entre los sacerdotes y los creyentes. Cristo es la cabeza de la Iglesia y el Esposo de su Esposa (Ef 5,32). En esta contraposición que al mismo tiempo expresa una profunda unidad, está fundamentado el parangón sacerdote y bautizado así como la ordenación del sacerdote al servicio del sacerdocio universal (LG 10). Esto significa: del mismo modo que Cristo ama a su Iglesia y diariamente se entrega a ella de nuevo en el amor de la cruz, así también el sacerdote sirve en la persona de Cristo a los bautizados y los conduce por medio de la Palabra, del sacramento y del amor a la cercanía de Cristo. Por esto, sacerdote y laico pueden ser diferenciados pero no separados. Juntos forman un organismo vivo que es la Iglesia. Quizás ayude en este punto la palabra del jesuita Tomás Morales para descubrir de nuevo la dignidad de ambas partes en Cristo: “El seglar sin el sacerdote *puede poco*, el sacerdote sin el seglar *puede más*; pero sacerdote con el seglar unidos a Dios lo pueden ‘*todo en Aquél*’ que les conforta”.<sup>5</sup>

En la relación entre Iglesia y Cristo está finalmente el fundamento también principalmente teológico para que sólo hombres bautizados puedan ser ordenados sacerdotes. El sacerdote representa al Esposo Cristo, la Iglesia es su Esposa. Esta doctrina de la Iglesia procedente del mismo Cristo es *quasi* la réplica del sacramento del orden frente al del matrimonio. Así como el matrimonio es una comunión de hombre y mujer que abarca toda la vida, así

---

<sup>4</sup> Benedicto XVI, *Vigilia con ocasión del encuentro con sacerdotes. Clausura del año sacerdotal*, en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2010/june/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100610\\_concl-anno-sac\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20100610_concl-anno-sac_sp.html). En adelante Benedicto XVI, *Vigilia*.

<sup>5</sup> P. Tomás Morales, *Pensamientos. Antología de textos del P. Tomás Morales, SJ*, Amábar S.L., 1999, 2ª Ed, p. 99.

también se hace visible sacramentalmente la dimensión esponsalicia en la relación entre Cristo e Iglesia, entre sacerdote y fiel. Finalmente se trata aquí de la complementariedad entre hombre y mujer, entre esposo y esposa en el orden de la creación y en el orden de la redención.

### 3.- REALIZACIÓN FUNCIONAL: EL SACERDOTE EN SUS TAREAS

Esencialmente el sacerdote ya no se pertenece a sí mismo. Es pertenencia de Dios. Tanto las actitudes humanamente maduras como también el vestido clerical, dan testimonio del Ser del sacerdote. Su “pertenecer a otro” se hace visible sobre todo en las tareas concretas que realiza.

En la oración de la ordenación sacerdotal el obispo denomina al sacerdote, entre otros, “administrador fiel de los santos misterios”. Las palabras nos conducen a los tres ministerios de Jesús, de los que participa el creyente por el bautismo y la confirmación que el sacerdote, sin embargo dispensa en la persona de Cristo gracias al poder recibido. Tal y como expresa la oración es esta una tarea de “administración”. El concepto ya no se utiliza hoy porque suena muy materialista. Y sin embargo recuerda a la palabra paulina que especifica precisamente la profundidad de este concepto en nuestro contexto: *Por lo tanto que nos tengan los hombres por servidores de Cristo y administradores de los ministerios de Dios. Ahora bien, lo que se exige de los administradores es que sean fieles* (1 Cor 4,1). Un administrador no es el dueño, sino aquél a quien el propietario confía sus bienes para que los administre con justicia y responsabilidad. Del mismo modo el sacerdote recibe de Cristo los bienes de la Fe (la salvación), Palabra y Sacramento, como “propiedad de Dios”, para repartirlos en la forma debida entre los hombres. El Señor hace presente su propio actuar en la persona del sacerdote que realiza estas acciones.

Las tres funciones del sacerdote - que la tradición ha reconocido en las diferentes palabras de envío pronunciadas por el Señor: enseñar, santificar y guiar - son expresión especial de esta representación eficaz en su diversidad y en su profunda unidad. En realidad se trata de *los tres oficios del sacerdote —que la Tradición ha identificado en las diversas palabras de misión del*



*Señor: enseñar, santificar y gobernar— en su distinción y en su profunda unidad son una especificación de esta representación eficaz. Esas son en realidad las tres acciones de Cristo resucitado, el mismo que hoy en la Iglesia y en el mundo enseña y así crea fe, reúne a su pueblo, crea presencia de la verdad y construye realmente la comunión de la Iglesia universal; y santifica y guía.*<sup>6</sup> Por esto el sacerdote es y tiene que ser un hombre de la Palabra de Dios, de los sacramentos y de la guía en el amor y en la verdad. Esto significa: en la persona de Jesucristo instruye el sacerdote al pueblo de Dios. Con el poder y la autoridad de Cristo anuncia la Palabra del Evangelio. Esto sucede sobre todo en el predicar y en la catequesis pero también en las muy diversas formas que sirven al anuncio del Evangelio. En la persona de Jesucristo el sacerdote santifica al pueblo de Dios y a sí mismo por medio de los sacramentos, pues el cuidado de las almas santifica al que lo ejerce. El jesuita Pierre Olivaint lo expresó en una ocasión en el lenguaje de su época, que no han perdido actualidad: “Por la mañana en la Sta. Misa soy el sacerdote y Cristo la ofrenda. Durante el día es Cristo el sacerdote y yo la ofrenda”. En la persona de Jesucristo guía el sacerdote al pueblo de Dios con el poder del envidado del Señor. Esto se realiza en todas partes donde el sacerdote orienta, anima, corrige, decide, acompaña, recobra, apoya. Aquí se muestra de forma especial la esencia del sacerdote: en nombre de Jesús es padre espiritual de las personas que le han sido confiadas. Él mismo se sabe dirigido por Cristo en la dirección espiritual y en la confesión para así poder profundizar y purificar este estilo de vida sacerdotal orientado a Cristo, para corresponder cada vez más a esta tarea.

#### 4.-EXIGENCIAS ESPIRITUALES: IMPULSOS DEL AÑO SACERDOTAL

Sacerdotes son expertos de Dios – así se podría formular el *leitmotiv* del pensamiento de Benedicto XVI en el año sacerdotal. Por ello es de importancia vital que no se pierdan en el activismo, sino que continuamente cer-

---

<sup>6</sup> Benedicto XVI, *Catequesis del 14 de abril de 2010*, en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100414\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100414_sp.html).

cioren y revivan su origen sacramental en la vida espiritual. Una exigencia ante la cual algunos fracasan o pierden la alegría interior y exterior de su ser y de su ministerio. El Papa conoce esta exigencia y por ello expone algunas dificultades con tacto: *Pero las tareas resultan cada vez más pesadas: llevar dos, tres o cuatro parroquias a la vez —y esto con todas las nuevas obligaciones que se han añadido— es algo que puede resultar desalentador. Con frecuencia me plantean la pregunta —y cada sacerdote se la suele plantear a sí mismo y a sus hermanos en el sacerdocio—: ¿Cómo podemos hacerlo? ¿No se trata de una profesión que nos consume, en la que al final no podemos sentir alegría, pues vemos que, por más que hagamos, no es suficiente?*<sup>7</sup>

Benedicto XVI ofreció a lo largo del Año Sacerdotal abundantes ayudas. En analogía a las reglas pastorales de Gregorio el Grande pueden ser una valiosa “Regla pastoral para el ser sacerdote hoy”:

*Regla 1: Identificación. Para el ser y actuar del sacerdote es necesaria una identificación con la tarea sacerdotal: En primer lugar, su total identificación con el propio ministerio. En Jesús, Persona y Misión tienden a coincidir... De modo análogo y con toda humildad, también el sacerdote debe aspirar a esta identificación.*<sup>8</sup>

*Regla 2: Relación personal con Dios. El sacerdote cree en Dios y entiende esa fe como un diálogo de amor constante con su Creador y Redentor: Por eso, lo más importante en el camino hacia el sacerdocio, y durante toda la vida sacerdotal, es la relación personal con Dios en Jesucristo. ... Cuando el Señor dice: ‘Orad en todo momento’, lógicamente no nos está pidiendo que recitemos continuamente oraciones, sino que nunca perdamos el trato interior con Dios. Ejercitarse en este trato es el sentido de nuestra oración.*

<sup>7</sup> Benedicto XVI, *Encuentro con los sacerdotes y los diáconos permanentes el 14 de septiembre de 2006*, en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060914\\_clergy-freising\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060914_clergy-freising_sp.html)

<sup>8</sup> Benedicto XVI, *Carta para la convocación de un Año Sacerdotal con ocasión del Dies Natalis del Santo Cura de Ars el 16 de junio de 2009*, en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/letters/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20090616\\_anno-sacerdotale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale_sp.html). En lo sucesivo: Benedicto XVI, *Carta para el Año Sacerdotal*.

*...Así nos hacemos más sensibles a nuestros errores y aprendemos a esforzarnos por mejorar; pero, además, nos hacemos más sensibles a todo lo hermoso y bueno que recibimos cada día como si fuera algo obvio, y crece nuestra gratitud.*<sup>9</sup>

*Regla 3: Vida de la Eucaristía. Si la Iglesia crece y vive de la Eucaristía lo mismo se puede decir del sacerdote. La Eucaristía es Jesús que quiere estar con nosotros y por medio de su amor actuar en nosotros. La Eucaristía necesita una buena preparación y acción de gracias prolongada: Para ser dignos ministros suyos debéis alimentaros incesantemente de la Eucaristía, fuente y cumbre de la vida cristiana. Al acercaros al altar, ..., para renovar el sacrificio de la cruz, descubriréis cada vez más la riqueza y la ternura del amor del divino Maestro.*<sup>10</sup>

*Regla 4: Recibir el sacramento de la Penitencia. Sólo quien experimenta la misericordia puede darla a los demás. Así es como el sacerdote necesita la confesión frecuente para estar al servicio de la reconciliación de los hombres con Dios: Aunque tengamos que combatir continuamente los mismos errores, es importante luchar contra el ofuscamiento del alma y la indiferencia... Es importante mantenerse en camino, sin ser escrupulosos, teniendo conciencia agradecida de que Dios siempre está dispuesto al perdón. Pero también sin la indiferencia, que nos hace abandonar la lucha por la santidad y la superación*<sup>11</sup>.

*Regla 5: Humildad para la dirección espiritual. Quien aconseja a otros ha de estar bien aconsejado. Es un signo de humildad el abrirse al director espiritual: Necesito de consejo. Y sin embargo esta humildad es característica de los grandes santos. Por ello el sacerdote ha de serlo siempre en el espíritu de María, la esclava del Señor que nos enseña el verdadero modo de ser: En realidad, se crece en la madurez afectiva cuando el corazón se adhiere a*

---

<sup>9</sup> Benedicto XVI, *Seminaristas*, 1.

<sup>10</sup> Benedicto XVI, *Homilía con motivo de las ordenaciones sacerdotales el 29-04-2007*, en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20070429\\_priestly-ordination\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070429_priestly-ordination_sp.html).

<sup>11</sup> Benedicto XVI, *Seminaristas*, 3.

*Dios. Cristo necesita sacerdotes maduros, viriles, capaces de cultivar una auténtica paternidad espiritual. Para que esto suceda, se requiere honradez consigo mismos, apertura al director espiritual y confianza en la misericordia divina*<sup>12</sup>.

*Regla 6: Amor al estudio. El hombre está siempre aprendiendo, esta tarea permanece siempre. Por eso el sacerdote necesita tiempos de estudio y de reflexión para la formación permanente: Aprovechad los años de estudio. No os arrepentiréis. ... Desde luego no se trata solamente de aprender las cosas meramente prácticas, sino de conocer y comprender la estructura interna de la fe en su totalidad, de manera que se convierta en una respuesta a las preguntas de los hombres, .... Por eso, es importante ir más allá de las cuestiones coyunturales para captar cuáles son precisamente las verdaderas preguntas y poder entender también así las respuestas como auténticas repuestas*<sup>13</sup>.

*Regla 7: Madurez humana. Ser sacerdote significa también ser una persona humana auténtica. Por ello se esfuerza el sacerdote por alcanzar una personalidad equilibrada por medio de la vivencia de las virtudes: Para el sacerdote, que deberá acompañar a otros en el camino de la vida y hasta el momento de la muerte, es importante que haya conseguido un equilibrio justo entre corazón y mente, razón y sentimiento, cuerpo y alma, y que sea humanamente 'íntegro'. ... En este contexto, se sitúa también la integración de la sexualidad en el conjunto de la personalidad. La sexualidad es un don del Creador, pero también una tarea que tiene que ver con el desarrollo del ser humano*<sup>14</sup>.

*Regla 8: Disposición para la vida fraterna. El sacerdote necesita la vida fraterna en el presbiterio y en comunidades sacerdotales: Es necesario que esta comunión entre los sacerdotes y con el propio Obispo, basada en el sacra-*

---

<sup>12</sup> Benedicto XVI, *Discurso en su encuentro con el clero en Varsovia el 25-05-2006*, en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/may/documents/hf\\_benxvi\\_spe\\_20060525\\_poland-clergy\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_benxvi_spe_20060525_poland-clergy_sp.html).

<sup>13</sup> Benedicto XVI, *Seminaristas*, 5.

<sup>14</sup> Benedicto XVI, *Seminaristas*, 6.

*mento del Orden y manifestada en la concelebración eucarística, se traduzca en diversas formas concretas de fraternidad sacerdotal efectiva y afectiva... me complace invitar particularmente a los sacerdotes, en este Año dedicado a ellos, a percibir la nueva primavera que el Espíritu está suscitando en nuestros días en la Iglesia, a la que los Movimientos eclesiales y las nuevas Comunidades han contribuido positivamente.*<sup>15</sup>

*Regla 9: ¡Sin resignación! El sacerdote puede y debe ser servidor de la alegría, distanciándose de la actitud de la lamentación y de la crítica. Tal y como Santa Teresa de Ávila acertadamente expresa, ni en la casa de la Iglesia ni en el alma sacerdotal caben tristeza ni melancolía. El sacerdote confía en el Señor y en su acción y recoge continuamente su palabra invitando a echar de nuevo las redes: Los sacerdotes no deberían resignarse nunca a ver vacíos sus confesonarios ni limitarse a constatar la indiferencia de los fieles hacia este sacramento. En Francia, en tiempos del Santo Cura de Ars, la confesión no era ni más fácil ni más frecuente que en nuestros días,.... Pero él intentó por todos los medios,...., que sus parroquianos redescubriesen el significado y la belleza de la Penitencia sacramental, mostrándola como una íntima exigencia de la presencia eucarística. Supo iniciar así un 'círculo virtuoso'.*<sup>16</sup>

*Regla 10: Colaboración con los laicos. El sacerdote puede que a veces sea un luchador solitario, sin embargo es miembro de la Iglesia como Familia de Dios. Es sostenido por ella y colabora en la construcción de esta familia en el corazón de cada hombre. Me lleva a poner de relieve los ámbitos de colaboración en los que se debe dar cada vez más cabida a los laicos, ... los presbíteros... Deben escuchar de buena gana a los laicos, teniendo fraternalmente en cuenta sus deseos y reconociendo su experiencia y competencia en los diversos campos de la actividad humana, para poder junto con ellos reconocer los signos de los tiempos.*<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Benedicto XVI, *Carta para el Año Sacerdotal*.

<sup>16</sup> Benedicto XVI, *Carta para el Año Sacerdotal*.

<sup>17</sup> Benedicto XVI, *Carta para el Año Sacerdotal*.

## 5.- ANOTACIÓN FINAL

Para concluir una pregunta: ¿Es esta visión del ser sacerdotal una exigencia excesiva? No hay lugar a duda de que nos encontramos en un momento histórico de grandes retos para la Iglesia y para los sacerdotes. Y sin embargo nunca se puede convertir la resignación en nuestro *leitmotiv*. Nunca se podrá reducir el ser sacerdotal y su ministerio, ni hablar de que se deje de vivir así. Lo que cuenta, también hoy, es el valor para la grandeza y amplitud del sacerdocio, para esa donación total que está dispuesta en humildad y en conformación con Cristo hacer no algo sino todo por ÉL. Precisamente aquí puede ser infinitamente fructífero, por supuesto, unido a la conciencia de que no se puede hacer todo: *Si los fieles ven que[el sacerdote] está lleno de la alegría del Señor, comprenden también que no puede hacer todo, aceptan sus limitaciones y ayudan al párroco. Me parece que este es el punto más importante: que se pueda ver y sentir que el párroco realmente se siente una persona llamada por el Señor; está lleno de amor por el Señor y por los suyos. Si es así, se entiende y se puede ver también la imposibilidad de hacerlo todo.*<sup>18</sup>

Benedicto XVI resume sus ideas en un deseo: *Queridos sacerdotes, Cristo cuenta con vosotros. A ejemplo del Santo Cura de Ars, dejaos conquistar por Él y seréis también vosotros, en el mundo de hoy, mensajeros de esperanza, reconciliación y paz.*<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Benedicto XVI, *Vigilia*.

<sup>19</sup> Benedicto XVI, *Carta para el Año Sacerdotal*.

## Redescubrir lo sagrado (III). Notas en torno al *idipsum* en San Agustín

LUIS FERRERO CARRACEDO\*

«Quod nomen? Quod est, *Est*»

San AGUSTÍN: *Enarrationes in psalmos*, 121

«Y el decir del relato es el acontecimiento mismo que se dice»

R. FLÓREZ: *El hombre, mansión y palabra*, 63-64

«The question of God is the question of the name»

J. DERRIDA: *Augustine and Postmodernism*, 37

### 1. LA EXPERIENCIA BORDEANTE DEL ENTRESER

Siempre, a fin de cuentas, en el borde. En el borde sin borde, como en un espacio-tiempo riemanniano. El hombre, como *res dramatica*, en su afán de absoluto —incluso cuando se entrega a la autodestrucción de sí mismo—, vive necesariamente inmerso y atrapado en una experiencia bordeante. Ya dejamos sentado en la segunda parte de este trabajo que esa experiencia bordeante —a la que tanto los filósofos como los poetas tratan de dar forma con la palabra o con la imagen, con el concepto o el precepto— no puede confundirse ni identificarse con una saturación ni con un exceso. El exceso de intuición

---

\* Prof. Dr. D. Luis Ferrero Carracedo, Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid; ex Director del Instituto E.S. Cervantes, de Madrid.

que define al fenómeno saturado, tal como Jean-Luc Marion lo expone en su fenomenología de la donación, no es, a nuestro modo de ver, una auténtica experiencia bordeante como experiencia positiva del entre, o del entreser, de lo sagrado a fin de cuentas. No se trata, por tanto, de pensar a Dios como ser, tal como ha afirmado la ontoteología en todos sus desarrollos, ni de pensarlo como no ser al modo de las corrientes místicas que identifican a Dios con el no-ser o con la nada. Ni siquiera se trata de pensar a Dios sin ser, como también ha propuesto Jean-Luc Marion a partir de una lectura crítica de Heidegger.<sup>1</sup> El entreser, tal como hemos ido perfilándolo mediante el ejercicio de una razón dramática, es decir, mediante el ejercicio de una razón que afirma la dramaticidad de la existencia lejos de todo sentido puramente trágico o cómico, no es sin-ser. No podemos decir que es, pero tampoco podemos decir que no es. El entreser entre-es, más acá o más allá del ser y del no-ser, del con-ser y del sin-ser. Trasciende la realidad en su inmanencia. Nos invade en su inalcanzable lejanía; se aleja en la más profunda cercanía. San Agustín lo decía a su manera: *interior intimo meo et superior summo meo...*(*Conf.* III, 7, 12). Y pensamos que este concepto de entreser nos abre, lejos de todo fundamentalismo y fanatismo, a la posibilidad de pensar lo sagrado, lo divino, lo que las religiones positivas han expresado o experimentado como Dios. La razón dramática, como genuina razón fronteriza, excluye de su ámbito el exceso de experiencia (o de intuición) que la llevaría a afirmar una experiencia más allá de la experiencia (o de la intuición), así como también la saturación fenoménica que la lanzaría fuera de sí misma desembocando de ese modo en una fenomenología imposible. La experiencia bordeante, en el sentido positivo, no encierra en ningún caso un des-bordamiento, no se trata de avanzar más allá del borde, de salirse del borde (al vacío), sino de experimentarlo como tal, como puro entre. La experiencia bordeante no es saturante ni excesiva en el sentido de excederse, de ir más allá de la línea, de sobrepasar una distancia. La experiencia bordeante, la experiencia del entreser entraña más bien, tomando la expresión de Heidegger, un estremecimiento,<sup>2</sup> es la experiencia positiva, vertiginosa, de lo abisal, del abismo como hendidura.

<sup>1</sup> Cf. concretamente Jean-Luc MARION, *Dieu sans l' être*, PUF, París, 2002.

<sup>2</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, G. A., 65, p. 239: «Das Seyn ist die Erzitterung des Götterns (des Vorklang des Götterentscheidung über ihren Gott). Diese



¿Cómo caracterizar esta experiencia del entreser a la hora de querer hablar de dicho entreser, de acercarnos cognoscitivamente a él? ¿Cómo visión? ¿Cómo audición? ¿Cómo palabra? ¿Cómo luz? ¿Es posible otra forma más allá de la visión y de la audición, de la palabra y de la luz? ¿Podemos conocerlo mediante el deseo o el amor? ¿Pero acaso es el amor conocimiento? ¿Acaso el deseo puede llevarnos al conocimiento del objeto? Nos ha parecido siempre claro que el conocimiento comprensivo de las cosas sólo se da mediante el ejercicio empírico y el ejercicio superior de la visión y la audición, a través de la luz y la palabra. Visión y audición, mirada y habla: eso es lo que define el conocimiento humano, pues los ojos y los oídos son los instrumentos que el hombre tiene para alcanzar el conocimiento (no meramente táctil) de las cosas.

Pero el preguntar muestra de nuevo su insistencia: ¿Es posible conocer y comprender con la sola mirada por medio de la luz? ¿Es posible conocer y comprender con la sola audición mediante la palabra? La historia del pensamiento ha sido siempre una historia pugilística entre ambas: pugna que podemos llamar audiovisual. Tanto en la tradición de Atenas como en la de Jerusalén, tanto entre los griegos como entre los semitas: es la doble modulación de la lucha que ha caracterizado nuestro pensamiento occidental. Hasta nuestros días.

Frente a la luz silente y a la palabra ciega, la razón dramática afirma la luz locuente y la palabra visiva. Y ello es posible porque apela a una expe-

---

Erzitterung erbreitet das Zeit-Spiel-Raum, in den sie selbst als Verweigerung ins Offene kommt. So "ist" das Seyn das Er-eignis der Er-eignung des Da, jenes Offenen, in den es selbst erzittert – El entreser es el estremecimiento del divinizar (del presonido de la decisión de los dioses sobre su Dios). Este estremecimiento ensancha el espacio-tiempo-de-juego, en el que él mismo como retraimiento viene a lo Abierto. De este modo el entreser "es" el acontecimiento de la apropiación acontecimental del ahí, aquella abertura en la que ella misma estremece». Me tomo la licencia de traducir *Seyn* por *entreser*, atendiendo a lo que Heidegger escribe en otros pasajes de los *Beiträge*. Por ejemplo, que la verdad «es el "entre" con respecto al esenciarse del *Seyn* y a la entidad del ente» (p. 13), de tal modo que «finalmente y en primer lugar el "acontecimiento" solo puede ser pensado (forzado ante el pensar inicial) cuando el *Seyn* mismo ha sido concebido como el "entre" para el paso del último dios y para el *Dasein*» (p. 26). Y en otro lugar: «Cuando por lo tanto el *Seyn* es pensado como el "entre"....» (p. 476). La relación entre el *Seyn* (ser) y el *Zwischen* (entre) es un tema recurrente a lo largo de toda la obra.

riencia previa. Porque antes de toda mirada, antes de todo discurso, está la experiencia originaria, intersticial, de la palabra-luz, de la palabra sin palabra y de la imagen sin imagen, y que, por eso mismo, por ser experiencia sin palabra y sin imagen, es una experiencia imposible desde el punto de vista del conocimiento óptico-lógico, del *theoreîn*, experiencia imposible que necesariamente presupone toda imagen o toda idea y toda palabra. ¿Qué otra cosa han pretendido alcanzar los pensadores y poetas, los teólogos o los místicos, cuando hablan de una escucha callada de la «palabra inefable» o de una mirada oscura del «rayo de tiniebla»?

Pero, como veremos, ni la escucha callada ni la mirada oscura resultan suficientes para dar cuenta de la experiencia bordeante. Expresan, cada una, un costado de la misma, pero encierran el riesgo de bloquearla, de actuar como barrera que o no nos permite avanzar o nos lleva a un desvío distorsionador. Antes de toda palabra y de toda idea o imagen está el pathos. La experiencia bordeante es originariamente una experiencia páthica: es la experiencia del estremecimiento. Esta experiencia es una experiencia deseante, erótica, amorosa. Los místicos de todos los tiempos han dejado el mejor testimonio de ella. María Zambrano, por citar a una pensadora en nuestra lengua, hablaba de un sentir originario. La filosofía nunca se ha olvidado de ese *pathos* originario: eros, amor, voluntad, pasión, deseo... Pero no podemos identificar ese pathos originario como algo irracional o puramente aporético. Ha de ser más bien una razón desiderativa que bien podemos entender, al modo cervantino, como una razón de la sinrazón, o al modo senequiano, como una razón mediadora, una razón entrañable, una razón cordial, un *lógos* del corazón que se sabe cargado de luz (la mirada del corazón, como dice mil veces San Agustín). Pero este *páthos* tiene una exigencia: mantenerse en el entre, en la arista, en el borde.

Quizá podamos afirmar que la gran insuficiencia de nuestra contemporaneidad a la hora de conceptualizar la experiencia bordeante ha estado en el desistimiento de mantenerse en la arista —donde la razón llega a su límite, pero sin abandonar su estatus—, ya replegándose sobre sí misma en la caverna del positivismo que caracteriza el imperialismo de la tecnociencia, ya lanzándose fuera de sí misma y más allá de sí misma a lo desconocido, reduciéndolo al vacío, a la nada, a lo neutro, al afuera, para intentar desespera-

damente mantenerse dentro de sus propios límites, o dejándolo, aceptando la inevitabilidad de su propio fracaso, en manos de la fe o del sentir poético.

Mantenerse en la arista donde la razón llega a su límite pero sin abandonar su estatus ha sido y es sin duda un asunto crucial del pensamiento. El pensamiento creativo, tanto filosófico como teológico, en el sentido amplio de ambos términos —sentido apenas discernible en ciertos casos del pensar poético—, tiene en nuestra contemporaneidad la impronta y la marca definitoria de esa experiencia-límite. ¿Acaso no era esa la pretensión de la «nueva teología» del pasado siglo como lo siguen siendo hoy en día las propuestas de la «teología postmoderna»? ¿Acaso no ha sido esa la pretensión en el terreno propiamente filosófico del camino del pensar heideggeriano con sus derivaciones y desvíos posteriores? ¿Qué es lo que a fin de cuentas pretenden los poetas y los místicos?

No ha de resultar, pues, extraño que estemos hablando de un redescubrimiento de lo sagrado. El acercamiento a la experiencia-límite, a la experiencia bordeante, no tiene otra consecuencia que ponernos frente a ese nudo gordiano con el que de algún modo nos hace topar nuestra existencia al sabernos, en nuestra credulidad o incredulidad, entre-siendo entre un nacimiento azaroso y una muerte segura.

## 2. *COGITARE DIVINA* O PENSAR LO SAGRADO

Lo sagrado: ¿cómo pensarlo? Hemos hecho una apuesta y lo que hemos puesto en juego es un sencilla tesis: a partir de Heidegger hemos intentado ir más allá de Heidegger y este ir más allá nos reclama, para poder darle cumplimiento, un paso a atrás, un re-comienzo. Ir más allá de Heidegger envuelve una serie de nombres, de recorridos múltiples, incluso divergentes: Blanchot, Levinas, Foucault, Deleuze; pero también Unamuno, Ortega y Gasset, Zambrano (*Razón dramática y pensamiento*, FUE 2008, es el testimonio de esa andadura sin duda inacabada, siempre inconclusa). Y por otro lado, ¿qué nombres, qué recorridos, qué caminos encierra el paso atrás? Ramiro Flórez en primer lugar y después de él Jean-Luc Marion, y Jacques Derrida.<sup>3</sup> Y para

---

<sup>3</sup> Ramiro Flórez, Jacques Derrida y Jean-Luc Marion son tres pensadores decisivos en este paso atrás que me ha llevado a San Agustín para, desde la singularidad y potencialidad que

nuestro regocijo, el punto de retroceso, de recomienzo en ese paso atrás, no podía ser otro: San Agustín de Hipona.

¿Por qué San Agustín de Hipona? Ha de ser consciente el lector de que tanto Flórez como Marion y Derrida son, con un pathos muy distinto y hasta muy distante, grandes admiradores de San Agustín. Y la lectura que los tres han hecho de San Agustín —eso sin duda tienen en común— ha sido posible en sus planteamientos esenciales a partir de la lectura de Heidegger: la de Flórez tomando como trampolín de lanzamiento la pregunta *¿Cómo leyó Heidegger a San Agustín?*; la de Derrida, estableciendo un contraste complejo, de cercanía y lejanía, deconstructivo, entre su experiencia vital y la experiencia vital del obispo de Hipona; y la de Marion, llevando a cabo una lectura intensa y profunda de las *Confesiones* desde su fenomenología de la donación.

Este rasgo común —la influencia heideggeriana— se caracteriza, en lo que se refiere a la lectura de San Agustín, por compartir con Heidegger, tanto Flórez como Marion y Derrida, la idea de que la experiencia vital de San Agustín es un paradigma inigualable de la experiencia religiosa dentro del cristianismo y que sus escritos son un testimonio esencial para la comprensión de esa experiencia religiosa. ¡Qué mejor para mantenernos en la arista de la experiencia bordeante que acudir a la experiencia vital de un pensador fronterizo en todos los sentidos de la palabra: africano en el Imperio Romano, a caballo entre dos épocas, y punto de confluencia de las dos grandes tradiciones que han configurado a Europa: la tradición griega y la semítica!

En ese doble aspecto, paradigmático y fronterizo, radica sin duda la importancia del punto de llegada y a la vez de partida en ese «paso atrás» en la búsqueda de la comprensión de lo sagrado.

Pensar lo sagrado tenía en San Agustín una forma propia: *cogitare diuina*. La expresión la encontramos en el Sermón 53: «Coge cor tuum cogitare diuina, compelle, urge — Obliga a tu corazón a pensar lo divino, empújalo, esti-

---

encierra, re-tomar en una nueva dimensión el camino ya emprendido en *Entre la luz y la palabra I y II* (FUE, Madrid, 1999-2001). Me remito, de forma sucinta, a R. FLÓREZ, *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, FUE, Madrid, 2003; J. DERRIDA, «Circonfession», en *Jacques Derrida par Geoffrey Benington et Jacques Derrida*, Seuil, París, 1991; J-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, París, 2008.

múlalo».<sup>4</sup> A ella acude Heidegger en su curso de 1921 en la Universidad de Friburgo sobre *San Agustín y el neoplatonismo* cuando se plantea el problema del acceso a Dios a partir de sus análisis de la «vida fáctica», ofreciendo el siguiente comentario, según queda recogido en las notas de uno de sus alumnos: «Nada más errado que interpretar esto en clave subjetivista —comenta—. Se trata de las condiciones de acceso a Dios. Dios no es hecho, sino que el sí mismo se hace con la condición de ejecución de la experiencia de Dios. En la preocupación por la vida de uno mismo Dios está ahí».<sup>5</sup> Y Flórez comenta al respecto: «Merece destacarse la frase rotunda: “Dios está ahí, en la preocupación por la propia vida” (*In der Bemühung um das selbstliche Leben ist Gott*

---

<sup>4</sup> San AGUSTIN, *Serm.*, 53, 12: «Tantis testimoniis Scripturarum, tam multiplici lectione, tam uaria copiosaque exhortatione quis agit, nisi ut uideamus nunc per speculum in aenigmate, postea facie ad faciem? Sed non iterum tu redeas ad istam faciem tuam. Faciem cordis cogita. Coge cor tuum cogitare diuina, compelle, urge. Quidquid simile corporis cogitanti occurrerit, abiice. Nondum potes dicere, Hoc est: saltem dic, Non est hoc. Quando enim dices, Hoc est Deus? Nec cum uidebis: quod ineffabile est quod uidebis. Raptum se dicit Apostolus in tertium coelum, et audisse inefabilia uerba (II Cor. XII, 2 et 4). Si sunt inefabilia uerba, quid est cuius sunt uerba? Cogitanti ergo tibi de Deo, occurrit alicui fortasse in humana specie mira et amplissima magnitudo: constituisti eam in conspectu cogitationis tuae, tanquam magnum aliquid, amplissimum, grande, ingentissima mole diffusum. Finisti alicubi. Si finisti, Deus non est. Si non finisti, facies ubi est? Cogitas molem, et ut membra distinguas, definis molem. Aliter enim membra distinguere non potes, nisi mole dederis finem. Quid agis, stulta et carnalis cogitatio? Grandem molem fecisti; et tanto grandiozem, quanto te putasti Deum amplius honorare. Addit alius unum cubitum, et facit maiorem — Con tantos testimonios de la Escritura, con una lectura tan múltiple y con una exhortación tan variada y copiosa, ¿de qué se trata sino de que ahora veamos como reflejo y enigma lo que después veremos cara a cara? No te vuelvas de nuevo hacia este rostro de tu cara. Piensa en el rostro del corazón. Obliga a tu corazón a pensar lo divino, empújalo, estimúlalo; rechaza toda imagen semejante a lo corporal. Ya que no puedes decir: esto es, di por lo menos: esto no es. ¿Cuándo podrás decir: «esto es Dios»? Ni siquiera cuando lo veas lo podrás decir, porque es inefable lo que verás. Que fue arrebatado hasta el tercer cielo, dice el Apóstol, y que oyó palabras inefables (II Cor, XII, 2 y 3). Si las palabras son inefables, ¿cómo será Aquél de quien son? Piensas tú en Dios y tal vez te imaginas una figura humana de grandor admirable y bastísimo. Hela aquí ante los ojos de tu pensamiento... En alguna parte le has fijado el entorno.... Necio y carnal pensamiento, ¿qué haces? Te has forjado una gran mole tanto más grande cuanto más digno de honor te figuraste a Dios. Pues mira, ¿no puede venir otro que le añade un codo y ya lo hace mayor?».

<sup>5</sup> Martin HEIDEGGER, GA, 60, II, 2, p. 289 (trad. cast. de Jacobo Muñoz, *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997, pp. 196-197).

da). La palabra *Bemühung* significa también esfuerzo, incomodidad, molestia, solicitud..., en fin, todo lo que pueda referirse al trajín gozoso y/o doloroso de la vida. Es el quehacer en todos los entresijos del mundo del sí mismo. Es lo que está *en el ser* de la vida fáctica: lo originante y lo originario, más atrás de lo cual no podemos ir. Es lo nuevo constante e inaplazable de la vida. Eso es lo que Heidegger, en textos y contextos posteriores llamará lo *sagrado* del ser». <sup>6</sup> Lo divino, como afirma Flórez más adelante, «está en la textura de la vida, y por eso es experienciable». <sup>7</sup> Cuando Heidegger abandone el concepto de vida fáctica y los sustituya por el concepto de ser, el acceso a lo sagrado o lo divino adquirirá una nueva problematización: «Sólo a partir de la verdad del ser puede pensarse la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado puede pensarse la esencia de la divinidad. Sólo a partir de la esencia de la divinidad puede pensarse y decirse lo que deba designar la palabra Dios», escribirá en 1941 en su *Carta sobre el humanismo*. <sup>8</sup> Como ya hemos apuntado a propósito de la lectura que Jean-Luc Marion hace de San Agustín, Heidegger no se aparta de la postura agustiniana del *est quaerere*. A lo que deba designar la palabra Dios sólo podremos llegar a partir de la *Seinsfrage*. Si bien es verdad que, abandonada ya toda posición metafísica, la *Seinsfrage* se transforma, dando paso a la nueva tarea de pensar el *Ereignis* como dimensión-límite del ser y del pensamiento a partir de un «se da», un «hay», que expresa la trascendencia en la más pura inmanencia y que acoge lo sagrado del ser antes de toda objetivación.

### 3. EL *IDIPSUM* O EL NOMBRE DE DIOS

De algún modo el problema de Dios termina siendo el problema del nombre de Dios. Nada tiene de extraño que el tema de los nombres divinos

---

<sup>6</sup> R. FLÓREZ, *Ser y advenimiento...*, *op. cit.*, pp. 105-106.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 109-110.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Über Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1949 (cito por esta edición aislada del *Platons Lehre von Wahrheit*, junto con el cual había sido publicado en A. Francke A. G., Berna, 1947), pp. 36-37 [trad. cast. de E. Cortés y A. Leyte, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 287].

haya sido un tema fundamental en el campo de la teología y, en un avance más lejos, en el campo de la ontología o, si se quiere, de la ontoteología. En nuestro «paso atrás» y yendo más allá de Heidegger en su interpretación de San Agustín avanzando por el camino, apuntado por Flórez, del *est quaerere* nos encontramos con el término *idipsum* con el que San Agustín, en pasajes decisivos, nombra a Dios.

Aunque en principio pudiera pensarse que la cuestión del *idipsum* como término con el que en múltiples ocasiones nombra San Agustín a Dios —sobre todo cuando aparece en el contexto de la llamada «metafísica del Éxodo», («Yo soy el que soy — Yhwh») <sup>9</sup>— no es sino un ejemplo más de la ontoteología que recorre toda la historia de la metafísica occidental, sostenemos que, por el contrario, dicha cuestión —la que el término *idipsum* encierra— puede significar, desde una nueva lectura interpretativa, un hito en el camino de redescubrimiento de lo sagrado como tarea crucial de nuestra contemporaneidad. Más aún, consideramos que incluso puede servirnos de trampolín a la hora de intentar abrir un nuevo camino. Jean-Luc Marion ha visto sin duda su importancia al dedicarle expresamente un añadido o apéndice en su aproximación a San Agustín.<sup>10</sup> Incluso, muy recientemente, ha tenido lugar un Coloquio Internacional de carácter fundamentalmente filosófico organizado por la Universidad de Nantes (Francia) en torno al tema de los antecedentes del *idipsum* en San Agustín.<sup>11</sup> No sin ironía nos atrevemos a dejar también constancia de que el término —¿banalización?, ¿oportunismo?, ¿puro efecto de la globalización?— ha sido registrado en Internet como marca de una empresa *on line* de *consulting*.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Un pasaje fundamental se encuentra en las *Enarr. in psalmos*, 143, 11. De los 47 comentarios que San Agustín hace al pasaje del *Éxodo* 3, 14, además del pasaje anterior, hay que destacar sobre todo los de *De civ. Dei*, VIII, 11 (aquí San Agustín supone a Platón influido por Moisés); *De uera religione*, XLIX, 97, 8; *In Johan. euang. tractatus*, 36, 6; y *De Trinitate*, I, 1, 2, 15, 90.

<sup>10</sup> Jean Luc MARION, *Au lieu de soi...*, *op. cit.*, chap. VII : «Addition. *Idipsum* ou le nom de Dieu», pp. 389-414.

<sup>11</sup> El Coloquio Internacional, organizado por la Universidad de Nantes, sobre el tema: «*Idipsum* chez Augustin: antécédents» tuvo lugar los días 27-28 de mayo de 2010.

<sup>12</sup> Puede consultarse en la web con esta dirección: <http://www.idipsum.com/>

Jean-Luc Marion, en su línea interpretativa de aproximación a San Agustín, primando el uso performativo y pragmático del lenguaje mediante el paradigma de la *confessio*, entiende que el *idipsum* tiene en San Agustín, en pasajes de las *Confesiones* que considera decisivos, un uso invocativo, litúrgico, laudatorio, pragmático y performativo en último término, avalando así, en su opinión, dos tesis interrelacionadas: por un lado, que *idipsum* es para San Agustín el término más propio para nombrar a Dios y, por otro lado, que el genuino pensamiento agustiniano sobre Dios es ajeno a la *Seinsfrage*, en resumidas cuentas al problema del ser. Para ello es necesario postular, como hace Marion, que el término *idipsum* como apelativo de Dios está exento de todo elemento platónico o neoplatónico y que, alejado de cualquier planteamiento metafísico u ontológico, se entronca, como término deíctico, en una tradición bíblica que le otorga un carácter puramente apofásico.<sup>13</sup> Pero, ¿realmente puede mantenerse ese doble postulado o esa doble tesis sin llevar a cabo ningún reduccionismo?

Ya hemos apuntado en la segunda parte de este trabajo que la estructura de la *confessio* como lenguaje performativo exige un fuera-de-lenguaje que la hace posible. No podemos prescindir del acontecer vital, de lo que Ortega y Gasset llamaba la circunstancia. No podemos prescindir del acontecimiento irreductible tanto a lo constatativo como a lo performativo. Y esa dimensión acontecimental que la hace posible es la que, al mismo tiempo, hace tambalear su consistencia o, si se quiere, su autoconsistencia. Lo cual, a propósito del *idipsum*, de la dimensión acontecimental que lo atraviesa, quiere decir dos cosas: una, que el postulado marioniano de la primacía y singularidad del dicho término para nombrar a Dios puede abrir insospechados caminos hacia la comprensión de lo sagrado, pero que en modo alguno ha de olvidarse el carácter relativo de dicha primacía y singularidad; y otra, que el postulado del uso deíctico y el carácter apofásico del término encierra un abanico de posibilidades interpretativas que pueden enriquecer ese camino hacia la comprensión de lo sagrado, pero que, al mismo tiempo, su uso excluyente puede bloquear toda posibilidad de avance dentro de un discurso propiamente filosófico o racional.

---

<sup>13</sup> Cf. Jean Luc MARION, *Au lieu de soi...*, *op. cit.*, pp. 403-404.



Afirma Marion que, en las *Confesiones*, dos son los pasajes decisivos en los que claramente San Agustín, haciendo un uso deíctico del término con carácter apofásico, nombra a Dios como *idipsum* de forma totalmente ajena o desvinculada de la cuestión del ser, es decir, de toda preocupación o planteamiento metafísico: el pasaje en el que San Agustín relata la experiencia contemplativa que junto con su madre Santa Mónica tuvo en la pequeña ciudad portuaria de Ostia Tiberina antes de partir para África y poco antes de que a su madre le llegara el fin de sus días («...erigentes nos ardiore affectu in *idipsum* — ...elevándonos con un afecto más ardiente hasta *lo-mismo*»)<sup>14</sup> y el pasaje en el que introduce el término antes de hacer una invocación litúrgica de carácter comunitario: la del *Sanctus, Sanctus, Sanctus* («Itaque, tu Domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed *idipsum et idipsum et idipsum, sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus onnipotens*»)<sup>15</sup> ¿Realmente son ajenos estos textos a todo tipo de preocupación ontológica? ¿Realmente son textos de carácter exclusivamente invocativo y apofásico? ¿No ha de pensarse que, sin olvidar el carácter invocativo, la cuestión del ser sigue estando presente, si bien de forma muy distinta —y en esto Marion acierta plenamente— a la que identifica al *idipsum* agustiniano con el *ipsum esse subsistens* de Santo Tomás? La cuestión que se nos presenta como esencial podemos, entonces, formularla así: ¿dónde está lo propio de San Agustín en relación con la cuestión del ser?

En el pasaje del éxtasis de Ostia no resulta fácil descartar, como hace Marion, cualquier rastro de neoplatonismo. El hecho de que San Agustín, cuando escribe las *Confesiones*, se haya sumergido ya en el reino de la Palabra creadora, no le impide —ya que dicha Palabra es también una Palabra-Luz— mantener aquellos elementos plotinianos y platónicos que le sirven para configurar un esquema racional de su nueva situación de creyente de la Palabra. De hecho, mantuvo dichos elementos hasta el final de sus días.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> San AGUSTÍN, *Conf.*, X, 10, 24.

<sup>15</sup> *Ibid.*, XII, 7, 7.

<sup>16</sup> Como sostiene Joseph F. O'LEARY, « El relato de las *Confesiones* lo envuelve [San Agustín] en un lenguaje de plegaria bíblica, pero las descripciones dadas en textos escritos algunos meses después del acontecimiento (*Contra Academicos*, II, 5; *De Beata Vita*, 4) sugieren que su contenido se deja articular sin resto y sin dificultad en términos plotinianos» (*Jo-*

La gran mayoría de los comentaristas ha resaltado el paralelismo que se da entre el texto de San Agustín y algunos textos de Plotino —concretamente la *Enéada V*—, si bien nos encontramos necesariamente con diferencias esenciales. Esto nos lleva a preguntarnos por qué introduce San Agustín, justo en ese pasaje del éxtasis de Ostia, el término *idipsum* para referirse a Dios. ¿Se trata de una influencia de carácter estrictamente bíblico? ¿Se trata de una nueva adquisición en el ámbito conceptual que San Agustín lleva cabo a partir de la lectura e interpretación, ciertamente arbitraria, de unos textos de la Biblia? ¿O podríamos ver, por el contrario, algún paralelismo con el planteamiento de Plotino? Es más: ¿no podríamos preguntarnos si la lectura de los textos bíblicos está mediatizada por los esquemas plotinianos que siguen operando en la mente de San Agustín? La respuesta no resulta fácil porque sería necesario saber con exactitud qué fue lo que San Agustín leyó de las *Enéadas* de Plotino y cómo era la versión latina de Mario Victorino que tuvo ante sus ojos. ¿Aparecía ya en ella el término *idipsum*? No deja de ser sintomático que dicho término lo utilice San Agustín en un contexto que sin duda tenía que traerle a la mente sus lecturas platónicas y neoplatónicas. ¿Por qué no pensar que la interpretación que hace del *idipsum* en los textos bíblicos parte de su concepción del *idipsum* tomada del texto de Plotino?

#### 4. TRADUCCIÓN Y CONCEPTISMO: DEL ADVERBIO AL NOMBRE PROPIO

Es necesaria una investigación sobre las traducciones latinas de las *Enéadas*. Y concretamente de los pasajes pertinentes. Pero faltan documentos y la tarea no es fácil. Nos queda el abordaje de forma indirecta, persiguiendo huellas cuyo valor será siempre relativo pero que pueden abrir líneas de convergencia hacia una hipótesis razonable y consistente.

---

*seph S. O'Leary homepage*. Essays on literary and theological themes. *Augustine*. March 31, 2009. *Les Extases Plotiniennes de Saint Augustin*, en : [http://josephsoleary.typepad.com/my\\_weblog/historical\\_theology/](http://josephsoleary.typepad.com/my_weblog/historical_theology/).

Después de refutar con cierta contundencia la postura de Marion en la que defiende la ausencia de conceptos platónicos y neoplatónicos en San Agustín, O'Leary afirma categóricamente: «Augustine quoted Plotinus on the last day of his life — Agustín citó a Plotino en el último día de su vida» (*Ibid.*).

Ya San Hilario de Poitiers (h. 310-367), cuya muerte tuvo lugar cuando San Agustín apenas tenía trece años, empleó el término *idipsum* para referirlo a Dios. Y así, hablando de Jesús escribe: «Nam qui natus ex uirgine homo est, erat et tum filius Dei: sed qui filius hominis est, idem erat et Dei filius. Natus autem rursus ex baptismo, et tum Dei filius: ut et in idipsum et in aliud nasceretur — Pues el que ha nacido hombre de una virgen, era al mismo tiempo hijo de Dios: y quien es hijo del hombre, al mismo tiempo era hijo de Dios. Y el nacido de nuevo por el bautismo es también al mismo tiempo hijo de Dios: para que no solo naciese en lo-mismo sino también en lo-otro».<sup>17</sup> ¿A qué se refiere con *idipsum* («lo-mismo»)? A Dios, a la naturaleza divina sin ninguna duda. ¿A qué se refiere con *aliud* («lo-otro»)? Al hombre, a la naturaleza humana, con toda probabilidad. ¿De dónde ha tomado San Hilario estos términos? Si tenemos en cuenta que fue un estudioso de los neoplatónicos en Roma, el uso de los dos términos en contraposición, que también encontraremos en San Agustín, nos empuja a pensar que los tomó de esa corriente filosófica, la cual nos lleva incluso hasta Platón. ¿No podría ser algo más que una mera conjetura suponer que poco más tarde San Agustín siguió los mismo pasos, imitando al propio San Hilario?

Aunque ya lejos en el tiempo, Dionisio Petavio (1583-1652) utiliza una traducción de las *Enéadas* que refuerza nuestros interrogantes. A propósito de la visión de Dios en la vida eterna y después de citar el Salmo 35, 10: *Apud te est fons uitae, et in lumine tuo uidebimus lumen — En ti está la fuente de la vida, y en tu luz veremos la luz*, comenta este teólogo jesuita: «Non in lumine nostro, sed in lumine tuo, non ope naturae, sed gratiae: ita enim hunc locum explanat Origenes I in *Joh.* “Quid enim, inquit, aliud lumen Dei dicendum est, in quo quis uidet lumen, nisi uirtus Dei, per quam quis illuminatur?”. Imo et Plotinus ipse *Enn.* V, lib. III, cap. xvii. “Hic uerus est animae finis, lumen illud attingere, et per ipsum, ipsum intueri. Non alterius, inquam, lumine contueri, sed per ipsummet, quod et uidet. Per quod enim illuminata est, idipsum est, quod uidere oportet. Neque enim solem per alienum lumen aspiciamus” etc. — No en nuestra luz, sino en tu luz, no por obra de la naturaleza, sino de la gracia: pues así comenta Orígenes I en *Joh.*:

---

<sup>17</sup> San HILARIO, *Tract. in Ps.* II, 29; *Act.*, 13, 12.

“¿Qué otra cosa —dice— ha de llamarse luz de Dios, en la que alguien ve la luz, sino la virtud de Dios mediante la cual ese alguien es iluminado?”. Incluso también el mismo Plotino en la *Enn.* V, Libro III, cap. 17 dice: “Este es el verdadero fin del alma: alcanzar aquella luz, y mediante ella misma verla a ella misma. No mirar, digo, con la luz de otra cosa, sino por medio de la misma que también ve. Pues por aquello por lo que es iluminada es lo mismo que conviene ver. Pues tampoco vemos el sol mediante una luz ajena”, etc.».<sup>18</sup> Es cierto que dicha traducción puede estar determinada por la utilización del nuevo sentido que le da San Agustín al término *idipsum*. Pero esto no aparece como una necesidad por parte de Petavio: aquí *idipsum est* no está lexicalizado, tiene un sentido meramente pronominal, y está traduciendo a *toútó estìn*. ¿Fue esto lo que leyó San Agustín en la traducción latina que tuvo ante sus ojos? ¿Fue ésta la razón que lo llevó a utilizar el término *idipsum*?

Otro testimonio que, a nuestro modo de ver, presenta mayor interés y parece avalar la influencia neoplatónica en la configuración del término *idipsum* en San Agustín, nos lo brinda la reciente publicación que, acompañada de una concienzuda y exhaustiva investigación sobre su forma y su fondo, ha llevado a cabo Françoise Hudry de *El libro de los veinticuatro filósofos*, presentado con el subtítulo: *Resurgimiento de un texto del siglo IV*.<sup>19</sup> Concebido o ideado como el fruto de una reunión de veinticuatro filósofos con el fin de responder a la pregunta ¿qué es Dios?, según se lee en su «prólogo», *El libro de los veinticuatro filósofos* es un opúsculo en latín que apareció de forma anónima y sin título en torno a los siglos XII y XIII. Dicho opúsculo,

<sup>18</sup> *Dogmata theologica Dionysii Petavii*, tomo IV, Apéndice al Libro II, Art. VII, §. I (Edición a cargo de J. Fournials, París, 1856, pag. 581)

<sup>19</sup> *Le livre des vingt-quatre philosophes. Résurgence d'un texte du IV<sup>e</sup> siècle*. Introduction, texte latin, traduction et annotations par Françoise Hudry, J. Vrin, París, 2009. La minuciosa, paciente y exhaustiva investigación que la archivera y paleógrafa francesa ha realizado sobre este opúsculo anónimo la ha llevado a restituir la autoría del mismo —por su forma, por su fondo, por un análisis comparativo de sus posibles fuentes— al retor romano Mario Victorino que vivió en el siglo IV y cuyas obras y «traducciones» leyó San Agustín. Esto le hace concluir a Françoise Hudry: «Por su antigüedad y su originalidad el *Liber XXIV Philosophorum* merecería un comentario doctrinal profundo así como un investigación sobre su probable influencia en San Agustín» (p. 145).

compuesto por 24 definiciones de Dios seguidas, cada una de ellas, de un breve comentario, ha de ser leído, según Françoise Hudry, como «el resurgimiento de un texto anterior debido a Mario Victorino», por lo que, al confrontarlo con sus fuentes neoplatónicas, «aporta nueva luz sobre las relaciones doctrinales de Plotino y de Porfirio con Mario Victorino». Ello no carece de importancia para nuestro asunto, y así lo hace constar F. Hudry, ya que Mario Victorino llevó a cabo la «traducción» de las obras de Plotino y de Porfirio que leyó San Agustín.<sup>20</sup>

Además de las muchas aportaciones que la labor investigadora de Françoise Hudry nos brinda para descifrar la relación de San Agustín con el neoplatonismo y otras corrientes filosóficas de su época, hay un pasaje en el opúsculo que, de una forma explícita atañe, a nuestro modo de ver y en concordancia con Françoise Hudry, al término *idipsum*. Entre las definiciones que se refieren a la incognoscibilidad de Dios se encuentra la definición VIII que se refiere al amor y dice así: «Deus est amor qui plus habitus magis latet — Dios es el amor que cuanto más se tiene más se oculta». Nuestra atención se centra en el comentario que la acompaña: «Haec definitio est per effectum. In prima causa id a quo uita et sperma quo uita tota: igitur id ipsum est fons <uitae>; fons amoris in illo. Quod si, rei creatae, Illius generantis et geniti ad illam penitus se inclinatur, reuertendo per uiam regressionis, tunc est id ipsum amor creaturae, prout ordinata est creatura ab ipsa <prima causa>, cui quanto te magis uiuificaueris, tanto exaltaberis et tanto eleuabitur. Et hoc est eius latere — Esta definición pasa por el efecto. En la causa primera está aquello de donde proviene la vida y el germen de la vida total. Por lo tanto lo-mismo es la fuente de la vida; la fuente del amor está en él, <el Entendimiento>. Ahora bien, si lo que depende de Aquel, que engendra y es engendrado, al volver por el camino de regreso, se inclina completamente hacia la cosa creada, entonces lo-mismo es el objeto del amor de la criatura en la medida en que la criatura ha sido dispuesta por la causa primera misma. Y cuanto más seas vivificado junto a ella, tanto más serás tú engrandecido y

---

<sup>20</sup> Françoise Hudry defiende la hipótesis de que *El libro de los veinticuatro filósofos* se corresponde con la descripción que San Agustín hace de los «*quidam libri platonicorum*» en *Conf.* VII, 9, 13 y en *Contra Academicos*, II, 11, 5 (Cf. *Le livre des vingt-quatre philosophes...*, *op. cit.*, pp. 127 ss., et *passim*).

tanto más será ella elevada. Y en esto está su esconderse».<sup>21</sup> Aparece dos veces la expresión *id ipsum*,<sup>22</sup> y en ambas, si nos atenemos a la investigación sobre las fuentes llevada a cabo por Hudry, se refiere a Dios.<sup>23</sup> Y aunque no tengamos todavía un término lexicalizado —por así decirlo—, sí podemos colegir que Mario Victorino utilizaba esta expresión para referirla a Dios. Ello nos llevaría a concluir que San Agustín pudo configurar el término *idipsum* como nombre propio de Dios bajo la influencia de «los platónicos» con los que entra en contacto por mediación de Mario Victorino. Hudry sostiene incluso la existencia de una relación directa del *id ipsum* como *fons vitae* (que Mario Victorino habría tomado de Filón de Alejandría y de Plotino)<sup>24</sup> con el *id ipsum* (o *idipsum*) de *Conf.* IX, 10, 24 que San Agustín utiliza inmediatamente después de haber citado la expresión *fontis uitae qui est apud te*, tomada del *Salmo* 35, 10.<sup>25</sup>

Resulta, pues, cuando menos, problemática la tesis de Jean-Luc Marion, al pretender despojar de toda huella de neoplatonismo la utilización que San

<sup>21</sup> *Le livre des vingt-quatre philosophes...*, *op. cit.*, pp. 164-167.

<sup>22</sup> Su escritura con una sola palabra (*idipsum*) aparece fijada en algunos códices de las obras de San Agustín y en otros no, por lo que aquí no resulta relevante que aparezca escrito con dos palabras (*id ipsum*) o con una (*idipsum*). Un ejemplo lo tenemos en las *Confesiones*: la edición del P. Custodio Vega nos ofrece la forma separada (*id ipsum*), mientras la de J.J. O'Donnell, entre otras, nos ofrece la forma conjunta (*idipsum*). No cabe duda que la forma *idipsum* empuja al lector a encontrar en el término una lexicalización que, como veremos, se da en el uso que hace San Agustín del término.

<sup>23</sup> *Cf. Le livre des vingt-quatre philosophes...*, *op. cit.*, pp. 68-69 y 164, n. 4 y 5.

<sup>24</sup> Según F. Hudry, la expresión «*id ipsum est fons uitae*» tiene antecedentes en Filón de Alejandría (*De fuga et inventione*, 198: «Dios es, pues, la fuente más venerable... esa fuente es la de la vida: solo Dios en efecto es... causa del alma y de la vida») y en Plotino (*En.* VI, 9 [9], 9, 1]: «fuente de vida») y se refieren a Dios o al Uno.

<sup>25</sup> El comentario de Françoise Hudry es el siguiente: «Este *id ipsum*, que representa la fuente de la vida, ha de relacionarse, según parece, con el *id ipsum* en San Agustín; así en *Conf.*, IX, 10, 24: “*Erigentes nos ardentiore affectu in id ipsum, perambulauimos gradatim... et adhuc ascendebamus interius...*”» (*Le livre des vingt-quatre philosophes... op. cit.*, p. 165, n. c.). Hudry parece hacer hincapié en la idea de afecto amoroso y de camino de ascenso que aparece en ambos pasajes. No hace alusión al Salmo 35, 10, con el que guardan también un gran paralelismo las expresiones de Porfirio y de Plotino antes citadas. Dicha alusión podría ser otro motivo más para afirmar la relación del *id ipsum* de *El libro de los veinticuatro filósofos* atribuido a Mario Vistorino con el *id ipsum* de las *Confesiones* de San Agustín. Ya hemos visto que Dionisio Petavio cita también el Salmo 35 antes de referirse a Plotino.

Agustín hace del término *idipsum* (o *id ipsum*) en la narración del éxtasis de Ostia. Pero también resulta inevitable la pregunta: ¿Por qué introduce San Agustín este término que ha leído en «ciertos libros de los platónicos», sobre los que acaba de mostrar que, aunque en ellos «se insinúa por mil modos a Dios y al Verbo»,<sup>26</sup> no han logrado alcanzar la verdad plena, pues en ellos no ha leído que «la Palabra se hizo carne»?<sup>27</sup> En realidad ya lo ha introducido momentos antes como si quisiera preparar el camino para describir esa «escena primitiva»<sup>28</sup> de la experiencia de lo sagrado. Y lo ha hecho de una forma insólita: citando el *in idipsum* («al punto») de un salmo, lo carga, acto seguido, mediante una especie de juego conceptista, del significado («lo mismo, la cosa misma») que le han dado los neoplatónicos a la vez que, en un sentido de contravuelta, el *idipsum* neoplatónico queda cargado de sentido bíblico: «Et clamabam in consequenti uerso clamore alto cordis mei: *O in pace! O in idipsum!* O quid dixit: *Obdormiam et somnum capiam!* Quoniam quis resistet nobis, cum fiet sermo, qui scriptus est: *Absorta est mors in uictoria?* Et tu es idipsum ualde, qui non mutaris, et in te requies obliuiscens laborum omnium, quoniam nullus alius tecum, nec ad alia multa adipiscenda quae non sunt quod tu, sed tu, *Domine, singulariter in spe constituisti me* — Y clamaba en el siguiente verso con un profundo clamor de mi corazón: ¡*Oh, en paz!* ¡ *Oh, al punto/en lo-mismo!* ¡Oh, qué cosa dijo: *Me acostaré y dormiré!* Porque, ¿quién nos resistirá cuando se cumpla la palabra que está escrita: *La muerte ha sido cambiada en victoria?* Tu eres en sumo grado *lo-mismo/al punto* porque no te mudas y en ti se halla el descanso que pone olvido de todos los trabajos; porque ningún otro hay contigo, ni para alcanzar aquella otra multitud de cosas que no son lo que tú; más tú solo, Señor, me has constituido en esperanza» (*Conf. IX, 4, 11*).

El verso al que San Agustín alude es el verso 9 del Salmo 4, que dice: «*In pace, in idipsum obdormiam, et somnum capiam*», cuya traducción literal es

<sup>26</sup> San AGUSTÍN, *Conf. VIII, 2, 3*: «...in istis autem insinuari omnibus modis Deus et eius Uerbum». ¿Son estos *quidam libri platoniorum* el *Liber XXIV philosophorum*, como propone Françoise Hudry, habida cuenta que en dicho opúsculo se habla en múltiples ocasiones y formas de la *unitas generantis et geniti*?

<sup>27</sup> Cf. San. AGUSTÍN, *Conf.*, VII, 9 ss.

<sup>28</sup> Sobre esta expresión véase *infra*.

del tenor siguiente: «En paz me acostaré y al punto me dormiré». ¿Qué ha hecho entonces San Agustín? ¿Un insólito contrasentido? ¿Un mero juego de palabras? ¿Una exégesis bíblica *sui generis*? La clave para entender este, a nuestro modo de ver, ejercicio genuinamente conceptista *avant la lettre* que lleva a cabo San Agustín en este pasaje, nos la ofrece, no el Comentario que hace a este verso 9 del salmo 4 en las *Enarrationes in psalmos*, sino el que, de forma extensa, desarrolla sobre el versículo 3 del Salmo 121. Acierta Marion al hacer pivotar sobre este comentario, que califica de «texto central», su interpretación del *idipsum* agustiniano, interpretación que le lleva a concluir en el origen bíblico del término y su lejanía de todo tipo de interpretación metafísica a partir de la cuestión del ser. Pero se nos presentan muchos interrogantes acerca de dicha interpretación. El primero de todos, que en cierto modo es el origen de todos los restantes, podemos formularlo como sigue: ¿realmente es legítimo afirmar, como hace Marion, que «lejos de tratarse de un “contrasentido”, esta fórmula agustiniana se basa, consecuentemente, en una exégesis bíblica literal para de-nominar estrictamente a Dios, sin imponerle ninguna otra determinación, sobre todo ninguna determinación óntico-ontológica o metafísica»?<sup>29</sup> La respuesta no es fácil. En principio sería necesaria una clarificación de qué ha de entenderse por una «exégesis bíblica literal». ¿Acaso está San Agustín utilizando la expresión *in idipsum* en el sentido literal que tiene en el texto bíblico? Más bien se ha de concluir lo contrario, como se deduce de lo hasta ahora dicho. ¿En qué sustenta entonces Marion su afirmación? El versículo 3 del salmo 121 dice así: «Jerusalem quae aedificatur ut ciuitas / cuius participatio eius in idipsum».<sup>30</sup> Según Marion, «esta traducción no debe su extrañeza sino al hecho de que calca literalmente la versión de los LXX: ἡ μετοχή αὐτῆς ἐπὶ τὸ αὐτό».<sup>31</sup> Pero, ¿realmente se puede calificar como una extrañeza la versión «literal» de ἐπὶ

<sup>29</sup> Jean-Luc MARION, *Au lieu de soi...*, *op. cit.*, p. 405. Marion comenta este «texto central» en las pp. 405-409.

<sup>30</sup> Marion da la siguiente versión «según la *Vetus Latina* utilizada por San Agustín» (*Au lieu de soi...*, *op. cit.*, nota 2, p. 404): «Hierusalem que aedeificaris est civitas / cuius participatio idipsum». Es necesario hacer notar que esta versión no es la que parece en el comentario de San Agustín, sino la versión que hemos señalado arriba en texto, que concuerda con la Vulgata Clementina.

<sup>31</sup> Jen-Luc MARION, *Au lieu de soi...*, *op. cit.*, p. 404.



τὸ αὐτό por *in idipsum* y no el hecho de que aplique el *idipsum* de esta expresión a Dios? Más bien pensamos que debe sostenerse lo contrario. Si acudimos al texto hebreo, comprobamos que ἐπὶ τὸ αὐτό es la traducción de los términos יַחְדָּו (yajdáv), יָחַד o יָחַדָּ (yajad) y יַחַדָּ (yyajad). El vocablo yajdáv cumple las funciones de un adverbio y está emparentado con el sustantivo yajad (comunidad, asamblea, reunión, congregación), que en los casos citados se adverbializa, y con el verbo yjd (juntarse, unirse con firmeza, actuar a la vez), siendo yyajad una forma igualmente adverbializada. Las tres formas lingüísticas (yajdáv, yajad y yyajad) con la raíz común יָחַד tienen, por tanto, un significado con sentido de comunidad tanto espacial como temporal: por un lado significan *juntamente, conjuntamente*, y por otro, *a la vez, al mismo tiempo*. En un análisis comparativo del texto hebreo con la versión de los LXX se puede comprobar que el término yajdáv, que aparece 95 veces en el texto hebreo, fue traducido por los LXX como ἐπὶ τὸ αὐτό en 29 ocasiones, el término yajad, de las 46 veces que aparece lo fue en 14 ocasiones, y el término yyajad, de las tres ocasiones que aparece lo fue en una.<sup>32</sup> Ello nos lleva a concluir que ἐπὶ τὸ αὐτό es tomado por los LXX,

<sup>32</sup> Hemos contrastado el texto hebreo de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Deutsche Bibelgesellschaft, Fünfte, verbesserte Ausgabe, Stuttgart, 1997) (abreviatura : BHS) con el texto griego de *The old Testament in Greek according to The Septuagint* editada por H. B. Sweete (Cambridge University Press, 1987) y de la Edición informatizada de Alfred Rahfls en formato navegable (HTML) en el sitio de *Thesaurus Indogermanischer Text und Sprachmaterialien (TITUS)* (abreviatura: LXX), y con el texto latino de la *Vulgata Clementina* editada por A. Colunga y L. Turrado en la BAC, Madrid, 1956 (abreviatura: VC). El resultado, dividido en ocho grupos, es el siguiente:

Grupo 1 (יַחְדָּו, יָחַד, יָחַדָּ, יַחַדָּ → ἐπὶ τὸ αὐτό → *idipsum*)

G1A (BHS: יַחְדָּו; LXX: ἐπὶ τὸ αὐτό; VC: *in idipsum*): *Sal* 4, 9; 34 (33), 4; 122 (121), 3.

G1B (BHS: יָחַד, יָחַדָּ; LXX: ἐπὶ τὸ αὐτό; VC: *in idipsum*): *Sal* 41 (40), 8; 62 (61), 10.

G1C (BHS: יָחַד; LXX: ἐπὶ τὸ αὐτό; VC: *in idipsum*): *Sal* 74 (73), 6.

Grupo 2 (יַחְדָּו, יָחַד, יָחַדָּ → ἐπὶ τὸ αὐτό → *simul*)

G2A (BHS: יַחְדָּו; LXX: ἐπὶ τὸ αὐτό; VC: *simul*): *Dt* 22, 10; 25, 5; *Jue* 6, 33; 19, 6; 2 *Sm* 12, 3; *Sal* 37 (36), 38; 55 (54), 15; 83 (82), 6; *Ecl*, 11, 6; *Is* 66, 17; *Jr* 3, 18; 50, 4; *Am* 1, 15.

G2B (BHS: יָחַד, יָחַדָּ; LXX: ἐπὶ τὸ αὐτό; VC: *simul*): 2 *Sm* 21, 9; *Sal* 49 (48), 3 y 11; 74 (73), 8; 98 (97), 8; *Ecl*, 11, 6; 50, 4.

Grupo 3 (יַחְדָּו, יָחַד, יָחַדָּ → ἐπὶ τὸ αὐτό → *pariter*)

G3A (BHS: יַחְדָּו; LXX: ἐπὶ τὸ αὐτό; VC: *pariter*): *Jos*, 9, 2; 1 *Cr* 10, 6; *Neh* 4, 2; 6, 2; 6, 7; *Jr* 6, 12; 46, 12; *Os* 1, 11 (2, 2); *Am* 3, 3.

sobre todo en determinados libros como el de los Salmos, como una fórmula adverbial lexicalizada para traducir en los más diversos contextos,<sup>33</sup> tanto *yajddá* como *yajad* y *yyajad* cuya raíz común יחד indica comunidad espacio-temporal.

- 
- G3B (BHS: יחד.ו יחד; LXX: ἐπὶ τὸ αὐτό; VC: *pariter*): 2 Sm 10, 15; Jr 46, 12; Miq 2, 12.  
 Grupo 4 (יחד.ו יחד, יחד.ו יחד → ἐπὶ τὸ αὐτό → *in unum*)  
 G4A (BHS: יחד.ו יחד; LXX: ἐπὶ τὸ αὐτό; VC: *in unum*): Jos, 11, 5; 2 Sm 2, 13; Sal 48 (47), 5; 70 (71), 10; 101 (102), 23.  
 G4B (BHS: יחד.ו יחד; LXX: ἐπὶ τὸ αὐτό; VC: *in unum*): Sal, 2, 2; 132 (133), 1.  
 Grupo 5 (יחד.ו יחד, יחד.ו יחד → ἐπὶ τὸ αὐτό → “varios”)  
 G5A (BHS: יחד.ו יחד; LXX: ἐπὶ τὸ αὐτό; VC: “varios”): Dt, 25, 11 (*inter se*); Sal 19 (18), 10 (*in semetipsa*); Dn 11, 27 (*ζquoque?*); Nah 1, 9 (*con-surget*).  
 G5B (BHS: יחד.ו יחד; LXX: ἐπὶ τὸ αὐτό; VC: “varia”): Esd 4, 3 (*solli*); Dn 11, 27 (*ζquoque?*); Nah 1, 9 (*con-surget*).  
 Grupo 6 (יחד.ו יחד, יחד.ו יחד → ἄμα → *simul*)  
 G6A (BHS: יחד.ו יחד; LXX: ἄμα; VC: *simul*): Gn 13,6; 22, 6; 22, 19; 36, 7; Sal 14 (13), 3; 35 (34), 26; 53 (52) 4; Is 1,28; 1, 31; 9, 20; 11, 6; 11, 7; 11, 14; 18, 6; 31, 3; 41, 1; 41, 20; 41, 23; 43, 9; 45, 20; 45, 21; 46, 2; 52, 8; 52, 9; 60, 13; Jr 6, 11; 6, 21; 31, 24; 41, 1.  
 G6B (BHS: יחד.ו יחד; LXX: ἄμα; VC: *simul*): Sal 88 (87), 18; Is 42, 14; 44, 11  
 G6C (BHS: יחד; LXX: ἄμα; VC: *simul*): Is 50, 8.  
 Grupo 7 (יחד.ו יחד, יחד.ו יחד → ὁμοθυμαδόν (unánimemente) → “varia”)  
 G7A (BHS: יחד.ו יחד; LXX: ὁμοθυμαδόν; VC: “varia”): Ex 19, 8 (*simul*); Job 2, 11 (*pariter*); 9, 32 (*pariter*); Jr 5, 5 (*simul*); Lam 2, 8 (*pariter*).  
 G7B (BHS: יחד.ו יחד; LXX: ὁμοθυμαδόν; VC: “varia”): Job 6, 2; 34, 29; 40, 13.  
 Grupo 8 (יחד.ו יחד, יחד.ו יחד → “varia” → “varia”)  
 G8A (BHS: יחד.ו יחד; LXX: “varia”; VC: “varia”): Gn 13, 6 (ἄμα, *communiter*); 28, 8 (ἄμα, *pariter*); 26, 24 (κατὰ τὸ αὐτό, ζ?); Dt 12, 22 (ὡσαύτως, *pariter*); 15, 22 (ὡσαύτως, *similiter*); 22, 11 (ἐν τὸ αὐτῶ, -que); 33, 17 (ἄμα, ζ?); 1 Sm 30, 24 (κατὰ τὸ αὐτό, *similiter*); 31, 6 (κατὰ τὸ αὐτό, *pariter*); 2 Sm 2, 16 (κατὰ τὸ αὐτό, *simul*); 1 Re 3, 18 (κατὰ τὸ αὐτό, *simul*); Prov 22, 18 (ἄμα, ζ?); Is 10, 18 (αὐτῶ?, *simul*); 22, 3 (ζ?, *simul*); 40, 5 (ζ?, *pariter*); 41, 19 (καί... και, *simul*); 43, 17 (καί... και, *simul*); 65, 16 (ζ?, *simul*); 48, 13 (ζ?, *simul*); 65, 7 (καί... και, *simul*); Jr 13, 14 (ἐν τὸ αὐτῶ, *pariter*); 31, 8 (ζ?, *simul*); 31, 13 (ζ?, *simul*); 46, 21 (ζ?, *simul*); 50, 14 (ζ?, *simul*); 50, 33 (ζ?, *simul*); 51, 38 (ζ?, *simul*); Zac 10, 4 (ἐν τὸ αὐτῶ, *simul*).  
 G8B (BHS: יחד.ו יחד; LXX: “varia”; VC: “varia”): 1 Sm 11, 11 (κατὰ τὸ αὐτό, *pariter*); 17, 10 (ἀνφότεροι, ζ?); 1 Cr 12, 18 (17) (κατ’εαντην, *ziungatur?*); Pr 27,17 (...τε..., ...et...); Is 43, 26 (δὲ... και..., *simul*)  
 G8C (BHS: יחד; LXX: “varia”; VC: “varia”): Is 27, 4 (συν..., *pariter*).

<sup>33</sup> Hay algún caso como sucede en Ex 26, 9, que ἐπὶ τὸ αὐτό aparece dos veces en correlación y significa: «por un lado.....por otro lado» y naturalmente no está en lugar de יחד.

¿Qué sucede, entonces, en la versión latina? ¿Podemos pensar que la expresión *in id ipsum* o *in idipsum* (traducción literal de ἐπὶ τὸ αὐτό) también se ha lexicalizado para significar lo mismo: *al mismo tiempo, conjuntamente, juntos, en unión*? Pensamos que es así, ya que en todos los casos en que aparece la expresión latina, en los pasajes de los Salmos en el Antiguo Testamento y en un paisaje paulino del Nuevo Testamento, está traduciendo ἐπὶ τὸ αὐτό. Que ἐπὶ τὸ αὐτό no tiene en principio otro sentido que el adverbial indicado lo muestra claramente el hecho de que las más de las veces es vertido al latín por *simul, pariter, in unum*. E incluso, cuando en el Nuevo Testamento aparece la forma τὸ αὐτό a secas, y que es traducida también por *idipsum* a secas, en ningún caso se refiere a Dios, sino que mantiene su sentido ordinario de *lo mismo, aquello mismo*.<sup>34</sup>

No parece, por tanto, pertinente concluir, como hace Marion, que, sin otros presupuestos que la simple lectura del Salmo en cuestión, «aislando aquí el τὸ αὐτό que traduce el *idipsum*, San Agustín llegue a erigir literalmente la determinación de “la cosa misma en la que es preciso participar” como denominación última de Dios». <sup>35</sup> No hay ejemplos en los Santos Padres anteriores. San Hilario de Poitiers, casi coetáneo de San Agustín, hace una interpretación correcta del *in idipsum* del Salmo entendiéndolo como *in unum* (en unión, en unidad) contrapuesto a *in diuerso* (en la diversidad).<sup>36</sup> Sin tener en cuenta la lectura de los neoplatónicos resulta poco o nada verosímil aplicar el término

<sup>34</sup> En el Nuevo Testamento la expresión ἐπὶ τὸ αὐτό aparece 10 veces. De estas, una vez es traducido por *in idipsum* (1 Cor 7, 5), 5 veces por *in unum* (Mt, 22, 34; Lc 17, 35; Hch 4, 26; 1 Cor 11, 20; 14, 23), 2 veces por *pariter* (Hch 2, 1; 2, 44), una vez por *simul* (Hch 1, 15) y una vez por *...et...* (Hch 3, 1). Inmediatamente antes de este último pasaje en el texto latino aparece la expresión *in idipsum* como traducción de ἐκκλησίᾳ. Por su parte el término *idipsum* a secas, en el Nuevo Testamento, aparece siempre como la traducción de τὸ αὐτό en función de pronombre indefinido: «lo mismo» (Cf. Mt 27, 44; Rom 12, 26; 15, 5; 1 Cor 1, 10; 12, 25; 2 Cor 3, 14; Flp 2, 2; 4, 2).

<sup>35</sup> Jean-Luc MARION, *Au lieu de soi...*, op. cit., p. 405.

<sup>36</sup> San HILARIO, *Tract. in Ps.* 121,5: «Ex consortio enim perfectae ciuitatis unanimes non possunt participationem in diuerso habere, sed in idipsum. Omnes igitur qui unum erunt, in ea erunt, ut testis est psalmus — Pues del consorcio de la ciudad perfecta no pueden unánimes participar en la diversidad sino en lo-mismo. Pues todos los que sean uno, serán en ella, como testimonia el salmo»; *Ibid.*, 121, 13: «In idipsum autem esse pax sola consequitur — La paz solo se consigue estando en la unidad».

*idipsum* a Dios. No es, por ejemplo, casual que también en este comentario del Salmo 121, como sucede en la narración del acontecimiento de Ostia, en los momentos previos a la introducción del tema del *idipsum* haga una alusión al motivo de la visión de la luz, tan esencial en Plotino, y al motivo de la *fons uitae*<sup>37</sup> que encontramos en el *Libro de los veinticuatro filósofos* atribuido a Mario Victorino. La introducción misma del tema guarda un gran paralelismo con la ascensión contemplativa hacia el *idipsum* de *Conf.* IX, 10, 24, tan marcada por motivos plotinianos de las *Eneadas*: «Iam ergo, fratres, quisquis erigit aciem mentis, quisquis deponit caliginem carnis, quisquis mundat oculum cordis, eleuet, ut uideat *idipsum* — Hermanos, todo aquel que despierte la agudeza de la mente, todo aquel que se desprenda del sombrío velo de la carne, todo aquel que limpie el ojo del corazón, que se eleve ya y vea *lo mismo*».<sup>38</sup> La genialidad de San Agustín no está, a nuestro modo de ver, en el hecho de haberse mantenido ajeno a todo lo que atañe a la *Seinsfrage* mediante una interpretación puramente bíblica del *idipsum* como denominación de Dios, sino en haber planteado —mediante un ejercicio genuinamente conceptista sobre el término *idipsum* y un dispositivo categorial tomado fundamentalmente de los estoicos y, en consecuencia, de raigambre semítica— una forma propia de acercarse al problema del ser —y, consecuentemente, al problema de lo sagrado— irreductible a esquemas puramente griegos, es decir, a esquemas categoriales platónico-aristotélicos.

## 5. LA METAFÍSICA DEL ÉXODO COMO METAFÍSICA DEL ACONTECIMIENTO

Intentando dar unas pinceladas que muestren esa forma de acercarse al problema del ser y de lo sagrado mediante esquemas estoico-semíticos señalaremos, como fundamentales, dos motivos: la idiomática del nombre propio y el manierismo metafísico.

<sup>37</sup> Cf, San AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmos*, 121, 3: «*In lumine tuo*, inquit, *uidebimus lumen*; non in lumine meo; et *Apud te*, inquit, *fons uitae* ; non apud me». Cf. *supra*.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 121, 5.

El nombre propio, como tantas veces ha dicho Jacques Derrida, no tiene traducción posible.<sup>39</sup> Ni dentro ni fuera de una lengua. No pertenece al régimen del intercambio. Es radicalmente insustituible. Pertenece al rango del puro idioma. Por eso no tiene ningún sentido pretender definirlo. Todo intento termina siendo un fracaso. ¿Qué ha hecho San Agustín a propósito del *idipsum*? Idiomatizarlo, convertirlo en nombre propio. Pero el asunto nada tiene de simple aunque lo parezca. Porque por debajo de ese proceso de conversión está actuando un conceptismo peculiar que lleva a cabo una conversión más profunda: la conversión de una frase adverbial, de un adverbio a fin de cuentas, en nombre propio: el adverbio hebreo *yajdaw*, mediante una traducción imposible, se convierte en nombre propio, *idipsum*, el nombre más propio de Dios. Pero, en realidad, ¿qué ha sucedido? Un adverbio que indica conjunto, ensamblaje, ajuntamiento, tanto desde el punto de vista del espacio como del tiempo, queda subyugado a la unidad, a la mismidad tanto espacial como temporal, y a través de este subyugamiento o torsión desemboca en la singularidad del nombre propio marcando no ya una dimensión espacio-temporal, sino otra muy distinta: la dimensión transtemporal del acontecimiento. *Idipsum*, en cuanto nombre propio, es en San Agustín el nombre de lo que a partir de Heidegger lleva el nombre de Acontecimiento.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Cf., Por ejemplo, Jacques DERRIDA, *Glas*, Galilée, París, 1974, p. 27a: «La pasión del nombre propio: no dejarse traducir nunca —según su deseo—, sino padecer la traducción, que le resulta intolerable».

<sup>40</sup> No estamos solos en esta apreciación. Aunque con un enfoque y unos propósitos distintos a los que aquí mantenemos, Jean GREISCH escribe lo siguiente: «¿Cómo podemos inscribir el *idipsum* de Agustín en una reflexión sobre la constitución ontoteológica de la metafísica? ¿El Sí-mismo da una respuesta a la pregunta “¿Quién es Dios?”, que Heidegger evita casi sistemáticamente? Aparte de unas pocas y más bien raras alusiones a la aseidad divina, nunca ha reflexionado acerca de esa invención terminológica. Para ayudar a explicar esta omisión, podemos tomar en serio una expresión de la *Carta sobre el humanismo*: en la comprensión de Heidegger, “*idipsum*” es la designación del Ser mismo, en el grado en que es entendido como *Ereignis*» («“Idipsum”. Divine Selfhood and the Postmodern Subject», en: Caputo, J. D., Dooley M. y Scanlon M. J. (edit.), *Questioning God*, Indiana University Press, 2001, p. 248. Greisch hace referencia a la afirmación de Heidegger: «Doch das Sein — Was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren muss das künftige Denken lernen — Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser es él mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro» (Martin HEIDEGGER, *Über Humanismus*, *op.cit.*, p. 19 [tr. cast., p. 272]). La pregunta de San Agustín resuena sin duda aquí: «Esse autem — Quid est

Nombre propio sin serlo, pero, como tal, inhoradable, inexpugnable, indefinible, intraducible: «Quid est *idipsum*? Quomodo dicam nisi *idipsum*? Fratres, si potestis, intelligite *idipsum*. Nam et ego quidquid aliud dixerō, non dico *idipsum* — ¿Qué es *lo-mismo*? ¿Cómo lo diré sino diciendo *lo-mismo*? Pues incluso si digo alguna otra cosa, no digo *lo-mismo*».<sup>41</sup> La pregunta por el *quid* de un nombre propio sólo es posible si el nombre propio deja de serlo. La pregunta por el *quid* del nombre propio se hace imposible al hacerla. No queda otra respuesta que el silencio. O el vacío de una tautología. ¿Qué es el nombre propio? ¿Cómo decirlo? El nombre propio sólo puede tener como predicado a sí mismo, lo cual encierra la imposibilidad de todo predicado: si digo algo otro, ya no digo lo mismo. ¿Cómo no decir, entonces? ¿Cómo formular la pregunta? ¿Qué uso podemos darle al es y al decir? Se hace necesaria otra onto-logía, otro decir del ser: «Conemur tamen quibusdam uicinitatibus uerborum et significationum perducere infirmitatem mentis ad cogitandum *idipsum*. Quid est *idipsum*? Quod semper eodem modo est; quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo *idipsum*, nisi, quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est. — Esforcémonos, con todo, en conducir la debilidad de nuestra mente, mediante ciertas aproximaciones de palabras y de significaciones, a pensar *lo-mismo*. ¿Qué es *lo-mismo*? Lo que siempre es del mismo modo; lo que no es ya de un modo, ya de otro. ¿Qué es *lo-mismo* sino lo que es? ¿Qué es lo que es? Lo que es eterno».<sup>42</sup>

Apunta Jean-Luc Marion con gran acierto que «lo que aquí establece la diferencia entre el *idipsum* y todo lo que no es la cosa misma no consiste directamente en el ser (o no-ser), sino en la oposición de las maneras de ser (de los *cómo* del ente)».<sup>43</sup> El apunte no es banal, más bien es todo un síntoma. Pero no basta con poner de telón de fondo el carácter apofásico del *idip-*

---

esse? Id est idipsum...», podríamos verter a la lengua del Santo. Pero no hay que olvidar la siguiente afirmación de Heidegger: «Das “Sein” — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund — El “ser” no es ni dios ni un fundamento del mundo» (*Ibid.*). No hay que olvidar que el pensamiento futuro ha de llegar, abandonada toda metafísica, a pensar lo que llamamos Dios a partir del pensamiento del ser (del *Ereignis*) y de lo sagrado.

<sup>41</sup> San AGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, 121, 5.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Jean-Luc MARION, *Au lieu de soi...*, op. cit., p. 406.

*sum* (que Marion reconoce como estrictamente bíblico) y la sola posibilidad de un discurso meramente negativo (neoplatonismo larvado, que Marion no reconoce pero que recorre toda su obra).<sup>44</sup> ¿Síntoma de qué? De una influencia que, como la neoplatónica, fue también decisiva en San Agustín: la influencia del pensamiento estoico.

Como hemos analizado en otro lugar (*Entre la luz y la palabra II: los semitas y nosotros*, FUE, 2001) en el pensamiento estoico, sobre todo en el del estoicismo primitivo, de profunda raíz semítica, el *logos* griego (la palabra recolectora, discutida, definidora) toma los caracteres del *dabar* semítico (la palabra sembradora, oída, demiúrgica o creadora). Y esto tiene consecuencias importantes en la historia de la *Seinsfrage*. La ontología estoica, en la que no prima el *ontos* sino el *logos*, es una ontología constructivista. Y en ella la οὐσία como expresión genuina del óv como ser-presencia y, por tanto, como ser-luz, deja paso al τί, al *quid*, al «algo» como expresión genuina del ser-palabra. La οὐσία pasa a ser, un puro elemento pasivo que necesita de la acción de un λόγος que le da la forma y, en última instancia, el ser. Lo que encontramos, pues, en los estoicos ya no es una onto-logía, o metafísica de las sustancias, sino una tino-logía o metafísica del algo. El τί o el *quid* es el supremo predicable dentro del orden puro de la predicación, de la palabra, del discurso. El τί, el *quid*, es un puro efecto de lenguaje y, como tal, está más allá del ser y del no-ser, por lo que le conviene tanto a los seres que son (*quod est*) como a los que no son (*quod non est*).<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Sobre el neoplatonismo en la obra de Marion, así como en la de otros pensadores franceses como Michel Henry (1922-2003), Emmanuel Lévinas (1906-1995), o Henry Duméry (nacido en 1920), véase Wayne John HANKEY, «Jean-Luc Marion's Dionysian Neoplatonism», en *Perspectives sur le neoplatonisme, International Society for Neoplatonic Studies, Actes du colloque de 2006*. edición a cargo de Martin Achard, Wayne Hankey, Jean-Marc Nabonne, Collection Zetesis (Quebec: Les Presses de L'Université Laval, 2009), pp. 267-280 ; «Neoplatonism and Contemporary French Philosophy», en *Dionysius* 23 (2005) pp. 161-189 ; «Augustine in the 20th century Revival of Neoplatonism in France» for «Augustine and Augustinianism», the School of Philosophy Fall 2006 Lecture Series at The Catholic University of America in Washington, D.C., November 10, 2006 to be published by Catholic University of America Press. Como indica el título del último artículo citado, el autor llega a hablar de un «revival» del neoplatonismo en Francia durante el siglo XX.

<sup>45</sup> En la *Epístola* 58, 15, escribe Séneca: «Primum genus Stoicis quibusdam uidetur “quid” — Algunos estoicos piensan que el primer género es el algo». Sobre el «quod est» recoge una

Esta sustitución de la οὐσία por el τί, de la *substantia* por el *quid*, trastoca todo el sistema categorial aristotélico y, en consecuencia, todo lo relativo a la *Seinsfrage*. Al proyectarse la palabra con su fuerza demiúrgica sobre el «algo», ya sea o ya no sea (ya exista como los cuerpos, ya sub-sista o in-sista como los incorporeales, ya no-exista como las quimeras), lo que importa no es ya el grado de ser (grado de luz), como en Platón, ni el modo de atribución (forma de la palabra, de ser dicho), como en Aristóteles, sino el matiz, el cómo. Lo que importa es lo idiomático —el λόγος es la fuente de todo idioma—, lo que constituye al individuo, la singularidad. Lo que importa no es el ser sino las maneras de ser. Tenemos en los estoicos lo que podemos llamar un manierismo metafísico. De ahí que en ese trastrueque sean dos las categorías que adquieren una importancia central: la categoría de cualidad (ποιότης) y la categoría de relación (πρός τι).

Para entender el alcance del planteamiento agustiniano sobre el *idipsum*, nos interesa ahora —dejando a un lado la categoría de relación, cuya profunda huella ha marcado la doctrina trinitaria de San Agustín— hacer un conciso acotamiento de la categoría de cualidad. La cualidad (ποιότης) es, para los estoicos, algo más que un accidente que depende de una sustancia a la que afecta de una forma adjetiva; es una cualidad constituyente, sustantiva, que se apodera del sujeto y lo transforma, que se identifica con el modo de ser integral del individuo; es la expresión de la fuerza del λόγος que toma la materia y la domina, la captura, la maneja, le da forma de sujeto. Por eso al sujeto conformado por ese λόγος-cualidad lo llaman los estoicos τὸ ἐκτόν, es decir, lo cogido, lo capturado. La ποιότης, como categoría del matiz como *intensio*, constituye la singularidad, la idiocia, que no ha de confundirse con la particularidad, que junto a la generalidad perteneciente al campo de la *extensio*. Es por lo tanto el principio de individuación, constituyente de la hecceidad o talidad irreductible a una sustancia común o específica; es la categoría que confiere a todo ser, desde la piedra hasta el hombre, pero sobre todo a este —en el caso de San Agustín también y sobre todo al *idipsum*—, su idiosincrasia propia, su *proprium*, que no es ni lo general ni lo particular,

---

interesante discusión que pone de manifiesto la gran distancia que hay entre los estoicos y Platón-Aristóteles. Un estudio comparativo entre el «quod est» estoico y el agustiniano podría con toda seguridad deparar más de alguna sorpresa.



sino el *singulare tantum*, el universal concreto. La ποιότης es, por tanto, principio diferencial.<sup>46</sup> La pregunta por el *quid* se transforma así en la pregunta por el *quo modo*.

Y esto será justamente lo que hace San Agustín. Y ¿cuál esa cualidad en el *idipsum*? La *aeternitas*: «Quid est quod est? Quod aeternum est?».

San Agustín no se ha apartado de la *Seinsfrage*. Lo que ha tenido lugar es un cambio de registro, un deslizamiento: del universal abstracto al universal concreto, de la generalidad a la singularidad. Del nombre común al nombre propio, del ser o no ser al entreser. Y ya le hemos dado un nombre: acontecimiento.

Siempre la cuestión del nombre: «Et quid est quod est, nisi ille qui quando mittebat Moysem, dixit illi : *Ego sum qui sum*. Quid est hoc, nisi ille qui cum diceret famulus eius, *Ecce mitis me : si dixerit mihi populus, Quis te misit ? Quid dicam ei ?*, nomen suum noluit aliud dicere, quam, *Ego sum qui sum*; et abiecit et ait, *Dices itaque filiis Israel, Qui est misit me ad uos*. Ecce *idipsum, Ego sum qui sum, Qui est misit me ad uos*. Non potes capere ; multum est intelligere ; multum est apprehendere. Retine quod pro te factus est, quem non potes capere. Retine carnem Christi [...] Quid enim debes tenere ? Quod pro te factus est Christus, quia ipse est Christus; et ipse Christus recte intelligitur, *Ego sum qui sum*, quo modo est in forma Dei. Ubi non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo, ibi est *idipsum* — Y, ¿qué es lo que es sino aquel que cuando enviaba a Moisés le dijo: *Yo soy el que soy?* ¿Qué es esto sino aquel que cuando le dijo su servidor: *He aquí que tu me envías; si el pueblo me preguntara: ¿Quién te envió? ¿Que diré de ti?*, su nombre no quiere decir otra cosa que: *Yo soy el que soy*; y añadió y dijo: *Esto dirás a los hijos de Israel: el que es me ha enviado a vosotros?* He aquí *lo-mismo: Soy el que soy; el que es me ha enviado a vosotros*. ¿Que no lo

<sup>46</sup> Así aparece reflejado en un texto de Simplicio: ««Το κοινόν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σώματων [...] διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαληκτικὴν καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς ἐννόημα καὶ ιδιότητα ἀπολήγουσαν, οὔτε χρόνῳ οὔτε ἰσχύι εἰδοποιουμένην, ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιουτότητι, καθ' ἣν ποιῶν ὑφίσταται γένεσις — Lo común de la cualidad que está sobre los cuerpos es el principio diferencial de la οὐσία, no separable por sí misma, sino que termina en una idea y en una característica propia, que no es producto del tiempo ni de ninguna fuerza, sino de su propia talidad, bajo la cual se verifica la génesis de la cualidad» (SIMPLICIUS, *In Cat.*, 222, 30-31 (SVF, II, 378)).

puedes captar? ¿Que es mucho para entender? ¿Que es mucho para aprehender? Retén lo que por ti se ha hecho aquel a quien no puedes captar. Retén la carne de Cristo [...] ¿Que debes retener? Lo que por ti se ha hecho Cristo, pues él mismo es Cristo, y el mismo Cristo es entendido rectamente como *Yo soy el que soy* en el modo en que es en la forma de Dios. Donde no consideró una presa ser igual a Dios, allí es *lo-mismo*».<sup>47</sup>

Yahvé, Cristo: la cuestión del nombre propio. *Idipsum* es como un golpe de dados, un *kairós*, un acontecimiento puro: Yahvé hablando a Moisés, Dios encarnado en Cristo. La «metafísica del Éxodo», la «metafísica de la Encarnación» no es una metafísica del *ipsum esse subsistens*, del *ens summum* como ser en cuanto ser, sino una metafísica del nombre propio, de los modos de ser; no es una metafísica del tiempo como presencia, del ha sido (presencia del pasado), del es (presencia del presente) y del será (presencia del futuro), sino una metafísica del acontecimiento, del tiempo transhistórico, del entreser.

No podemos primar sin más, como sostiene Marion, el uso invocativo, litúrgico, para dilucidar la cuestión del *idipsum*. Ni siquiera el pasaje de las Confesiones XII, 7, 7 («Itaque tu, Domine, qui non est alias aliud nec alias aliter, se idipsum et idipsum et idipsum, *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, Dominus Deus Omnipotens — Así pues, tú, Señor, que no eres unas veces una cosa y otras veces otra, sino lo-mismo y lo-mismo y lo-mismo, *Santo, Santo, Santo*, Señor Dios Omnipotente»), pasaje que el pensador francés considera decisivo, está exento de dificultades interpretativas.<sup>48</sup> Es cierto que en San Agustín, como anteriormente hemos tratado de mostrar, se da una lexicalización muy singular de la expresión, adquiriendo el término una función deíctica; pero nunca pierde su componente cualitativo vinculado al es como fuente del

<sup>47</sup> San AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmos*, 121, 5.

<sup>48</sup> El restablecimiento del triple *idipsum*, que J.J. O'Donnell propone y Marion acepta, es una opción. Pero hay otras que también permite la crítica especializada. Un ejemplo lo tenemos en la edición de la BAC realizada por el P. Ángel Custodio Vega, quien propone la mera repetición de la expresión *id ipsum*, en paralelismo con la frase anterior («qui non est alias aliud nec alias aliter, se id ipsum et id ipsum — que no eres unas veces de una manera y otras veces de otra, sino lo mismo y lo mismo») y no con la triple invocación del *Sanctus*. Si esta es la edición correcta (que aparece en el código Sesoriano, el más antiguo, y otros), está claro que no se trataría propiamente de una invocación litúrgica.

ser mismo: «Quod nomen? Quod est, *Est* — ¿Qué nombre? Lo que es *Es*».<sup>49</sup> «Lo que es es» no expresa una tautología vacía; antes bien el es-sujeto (el *subjectile*, tal vez dijera Derrida, quien toma el término de Artaud para designar algo así como la  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$  platónica, auténtico «entre» abisal) es antes de ser a la vez que no es ese es que se le atribuye. El *idipsum* como «es del es» no ha de entenderse por tanto como algo más allá del ser y ajeno a él, ya que de algún modo es, ni tampoco está más acá como si de un ente concreto se tratara, porque al ser un es-sujeto (o *subjectile*) es ajeno a la temporalidad extensiva del pasado, presente y futuro. El *idipsum* no atañe a ninguna experiencia espacio-temporal sino transtemporal. Pero así como el es-sujeto está incrustado en el es-predicado, así también lo transtemporal está incrustado en lo temporal. El tiempo del *idipsum* pertenece a la dimensión del acontecimiento, del entreser.

## 6. LA ESCENA PRIMITIVA: ENTRE EL OÍR Y EL VER

Si no pretendemos despojar a San Agustín de su «circunstancia» (*index sui et non dati*), resulta difícil aislar su pensamiento de la historia (como *Geschichte*) de la *Seinsfrage*, es decir de la metafísica como saber que pregunta por el ser. Pero también en este aspecto San Agustín fue un hombre fronterizo y, como tal, toda su experiencia vital e intelectual está marcada por esa fronteridad que hace de la misma una experiencia bordeante en el sentido más profundo de la expresión. San Agustín vivió en el entre y vivió un entre. Y en ese «paso atrás» que proclamábamos al comienzo la experiencia agustiniana del entre se conforma como un trampolín que nos relanza hacia la más viva contemporaneidad y nos abre a un pensamiento por venir.

Hemos visto, a propósito del *idipsum* —como término con el que San Agustín denomina a Dios de una forma singular y sin duda la más genuina—, cómo el problema del ser está absolutamente presente en el momento de

---

<sup>49</sup> San AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmos*, 121, 5.

intentar dar una respuesta a la pregunta por el *quid* (*quid est idipsum?*), pregunta que como tal no sería posible sin un basamento metafísico.

¿Pero por qué San Agustín vive el entre y experimenta el entre? Porque su postura intelectual bascula entre las dos modulaciones que han conformado nuestra cultura europea, occidental: la griega con su primacía de la luz y de la visión, y la semita con su primacía de la palabra y de la audición. Esto tendrá como consecuencia la dificultad de discernir el camino de acceso al *idipsum*, camino que a la vez conforma la propia comprensión del *idipsum*: la mirada o la escucha, la visión o la audición.

Kevin Hart, en un encomiable ensayo sobre Blanchot y lo sagrado, cuya lectura no dejará a nadie indiferente, y que lleva por título *La mirada oscura*,<sup>50</sup> establece una arriesgada comparación entre el escritor francés y el obispo africano. Tomando una conocida expresión freudiana que hace referencia a una experiencia originaria en la vida sexual de niño, Blanchot caracteriza como «escena primitiva» la experiencia-límite del Afuera, experiencia que Hart entiende como la forma blanchotiana de la experiencia-límite de lo sagrado. El fuerte paralelismo del relato que Blanchot hace de esta «escena primitiva», cuyo protagonista es un niño, con el relato agustiniano del éxtasis de Ostia lleva a Kevin Hart, después de caracterizar también como «escena primitiva» la experiencia del *idipsum* que San Agustín tuvo en compañía de su madre Santa Mónica, a entablar un juego contrapuntístico, de armonías y contrastes, entre ambos relatos.

Blanchot recoge su relato en *La escritura del desastre*: de pie, junto a una ventana que da a un jardín, un niño de unos siete u ocho años, corre la cortina y se pone a mirar. ¿Qué es lo que ve? El jardín, los árboles de invierno, el muro de una casa: su espacio de juego, según sus ojos infantiles. Lentamente levanta su mirada hacia el cielo ordinario, con su nubes, su luz grisácea, su claridad tenue y sin lejanía. Y a continuación, «el cielo, el *mismo* cielo, abierto de repente, absolutamente negro y absolutamente vacío, revelando (como por el vidrio roto) una ausencia tal que todo en ella desde siempre y para siempre se ha perdido hasta el punto de que en ella se afirma y se disipa

---

<sup>50</sup> Kevin HART, *The dark Gaze: Maurice Blanchot and the Sacred*, The University of Chicago Press, 2004.

el saber vertiginoso de que nada es lo que hay, y sobre todo nada más allá».<sup>51</sup> Abundan sin duda los paralelismos con *Conf.* IX, 10, 23-24: la ventana que da al jardín, los protagonistas que apoyados en su marco miran al exterior, un muro enfrente, la ascensión de la mirada, la expresión idéntica «el mismo cielo» (...ego et ipsa soli *staremus* incumbentes ad quamdam *fenestram*, unde *hortus intra domum*, quae nos habebat, *prospectabatur*.[...] *...perambulauimus gradatim cuncta sorporalia et ipsum caelum*...).<sup>52</sup> El propósito de Blanchot parece claro: relatar —re-escribiendo— esa experiencia-límite que nos acerca a lo sagrado. El niño protagonista, como recién nacido a la vida, al igual que el recién convertido Agustín junto a su madre Santa Mónica, en esa especie de «éxtasis entre el adentro y el afuera»,<sup>53</sup> experimenta el horror y la atracción de lo abisal. Pero también se dan diferencias esenciales. Frente a la soledad compartida y locuente de San Agustín y Santa Mónica, al niño sólo lo acompaña su propia soledad: soledad silenciosa o muda. La palabra está ausente porque la palabra nada tiene que ver con la visión; «hablar no es ver», afirma Blanchot.<sup>54</sup> Por eso sólo queda la mirada del niño. ¿Qué sucede con ella, con esa mirada silenciosa? Que ya no alcanza «la región de la abundancia indeficiente», de la sabiduría como palabra-luz que «solo *es* porque es eterna», sino, por el contrario, el absoluto vacío de la ausencia de un no más allá del hay que nada es. Frente al gozo esperanzador del *idipsum*, la felicidad desoladora del afuera.

No hay que olvidar que Blanchot, bajo el impacto de la teoría einsteiniana del espacio-tiempo, postulaba, invirtiendo la curvatura positiva en negativa, «un universo esencialmente no finito, desunido, discontinuo», que «se escape a toda exigencia óptica».<sup>55</sup> Antes de la luz está el Afuera, que no es el *tohu*

<sup>51</sup> Maurice BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, Gallimard, París, 1980, p. 117 (traducción: LFC).

<sup>52</sup> El subrayado es nuestro. Aparte de tratarse de un mismo escenario, la repetición literal de la expresión: «el mismo cielo» («*ipsum caelum*», «le *même ciel*»), subrayando «*mismo*», parece testimoniar que Blanchot tiene en mente el acontecimiento de Ostia a la hora de escribir su relato de «la escena primitiva».

<sup>53</sup> Jacques DERRIDA, «*Circonfession*», en *op. cit.*, p. 103.

<sup>54</sup> Cf. Maurice BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Gallimard, París, 1969, p. 39 ss. [trad. cast. de Isidro Herrera, *La conversación infinita*, Arena Libros, Madrid, 2008, p. 31 ss.].

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 514 [trad. cast., p. 449].

*vabohu* de la Biblia (Gn 1, 2), sino una exterioridad sin unidad y discontinua, que no admite ni a un dios ni a un uno,<sup>56</sup> pero que Blanchot llega a calificar como sagrado, como lo que en nosotros queda de sagrado.<sup>57</sup> Es lo sagrado como trascendencia absolutamente inmanente: no hay nada mas allá, no es un allende, pero tampoco lo que hay es más acá, tampoco es un aquende.

El hay, el “se da”, la parte no efectuada de todo acontecimiento, la acontecimentalidad del acontecimiento, entre-es. Es el abismo que habita el mismo cielo. Ahí es donde llega la mirada. ¿Y la palabra? ¿Donde ha quedado la palabra? La palabra que habita el Afuera no es otra que la palabra del otro. No hay en Blanchot otra otredad que la del otro. Ahí está lo sagrado: lo sagrado sin trascendencia; o, en palabras del propio Blanchot «lo sagrado sin lo sagrado». Contrariamente al pensador checo Jan Patočka, que en sus *Ensayos heréticos* opone la responsabilidad de la religión al carácter demoníaco de lo sagrado,<sup>58</sup> Blanchot reivindica lo sagrado y rechaza la religión, postulando «lo sagrado sin lo sagrado» que se descubre a través de palabra que le dirijo al otro o el otro me dirige a mí. Este afuera donde sólo habita la palabra de otro, la alteridad, donde sólo se ve la oscuridad —ya los estoicos, filósofos de la palabra, afirmaban que la oscuridad se ve — sólo lo alcanza la mirada oscura: es la mirada que habla, o que está «ligada a la palabra escribir».<sup>59</sup> O también la palabra ciega que no ve.

Blanchot es un testigo de nuestro tiempo, el tiempo de la ausencia de Dios. Pero también el testigo de la propia insuficiencia del relato que relata esa ausencia. ¿Nos hemos de conformar con la mirada oscura? ¿Nos hemos de conformar con la palabra ciega? ¿Nos hemos de conformar con lo sagrado sin lo sagrado como palabra del otro a mí o de mí al otro?

Apelamos de nuevo a Heidegger. El Afuera entre-es como palabra-luz. La experiencia-límite del niño blanchotiano sólo expresa una cara: la de la

<sup>56</sup> Cf. Kevin HART, *The dark Gaze...*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, p. 21.

<sup>58</sup> Cf. Jan PATOČKA, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Praga, 1975 [trad. cast. de A. Clavería, Península, Barcelona, 1988]. Véase también el comentario de Jacques DERRIDA en *Dar la muerte*, trad. cast. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 13-57.

<sup>59</sup> Maurice BLANCHOT, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Gallimard, París, 1953, p. 141 [trad. cast. de Hugo Sabino, *Aquel que no me acompañaba*, Arena Libros, Madrid, 2009, p. 72].

experiencia visiva de la luz como experiencia de un vacío que sólo se colma con la palabra; la experiencia-límite del Agustín convertido conversando con su madre expresa la otra cara: la de la experiencia auditiva de la palabra que sólo se colma con la visión. En realidad la experiencia de San Agustín es más compleja. El episodio de Ostia no fue una mera audición. Ciertamente no fue una pura visión al modo plotiniano, pero, aunque es cierto que lo guía la palabra que lo llama, la palabra verdadera que lo envuelve, San Agustín no renuncia a la meta de un *videre*, de la visión de una luz inmutable. El episodio de Ostia incluye un ver-oír que, estando más allá del simple ver y del simple oír, termina experimentándose como un tocar («Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam [Sapientiam] modice toto ictu cordis — y mientras hablábamos y suspirábamos por ella [la Sabiduría], llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón»),<sup>60</sup> como si el tocar, el tacto, encerrara esa experiencia más primaria, más originaria, que es anterior a todo ver y oír y que los hace posibles.

Ver-oír: ¿Qué encierra pues el *idipsum*? Es la expresión agustiniana de la palabra-luz, que, como nombre y como acontecimiento, nos abre al pensamiento de lo sagrado y a lo que se ha de entender por la palabra Dios. *Idipsum* como nombre y como acontecimiento. *Idipsum* es un nombre, pero no un nombre cualquiera. Es un nombre que tiene como trastienda una forma adverbial o en todo caso adjetiva. Es un nombre propio que no lo es sino en su idiomatidad, en su singularidad, singularidad unida a acontecimientos puros que no pertenecen propiamente a la historia o que la envuelven de un forma absoluta, total: Dios nombrándose, Dios encarnado; Yahvé, la luz que habla (zarza ardiente), Cristo, la palabra visible (verbo encarnado, palabra rostrificada). Aunque su efectuación sea histórica, no pertenecen a la historia, sino al orden transhistórico del acontecimiento.

Detrás del *idipsum* reverbera un acontecimiento, El acontecimiento por antonomasia: lo que es es. Pero aunque San Agustín parece un griego que hace del pensamiento un juego de visualidades, lo que ha recibido de los estoicos y de la tradición bíblica le hace retorcer su propio pensamiento: el *quid* sólo podemos capturarlo, descubrir su esencia inesencial, preguntando

---

<sup>60</sup> San AGUSTÍN, *Conf.*, IX, 10, 24.

por el cómo, el de qué modo, de qué manera es. Lo que importa es su manera de ser, su *qualitas* y su *ad aliquid*, su cualidad y su relación.

Para pensar el *idipsum* ya no nos vale el ser, porque al preguntarnos por el *quid* estamos más allá o más acá del ser. El lenguaje del ser se queda corto. Pero, ¿qué más general y último podemos decir de algo que no sea decir que es o que no es? No parece posible abandonar los dominios del ser ¿Qué hemos de hacer entonces? ¿Apuntarnos a la línea de los místicos y pensar el *idipsum* como nada, como vacío, como tiniebla que eclosiona en rayo, como negra oscuridad que estalla en un ser-luz que hace posible toda mirada, o pensarlo como palabra nunca dicha que me habla y en esa habla muda o silenciosa resuena un ser-palabra que hace posible toda habla y toda escucha?

¿Qué dice San Agustín cuando afirma «quod est, est»? ¿Qué dice cuando afirma: «Si comprehenderis, non est Deus»? Ni ontoteología ni teología negativa. La pasión por el nombre, el manierismo metafísico y la metafísica del acontecimiento pueden ofrecernos la posibilidad de abrir un camino hacia ese pensar del porvenir del que hablaba Heidegger. Pero en este caso hemos de desprendernos de toda onto-teología del *ipsum esse* y situarnos en la arista donde la razón se encuentra con el nudo gordiano de su propio estatus fronterizo. Antes de pensar a Dios, antes incluso de pensar lo sagrado, o mejor dicho, para poder pensarlos, hay que pensar el ser de otra manera, o pensar el ser más allá del ser. No basta ya la lógica, incluso puede ser un estorbo. Más bien se hace necesario pensar contra la lógica, asumiendo la sinrazón que anida en la razón misma. Y pensando el ser más allá del ser, el entreser, nos veremos inmersos en lo sagrado mismo cuya experiencia concreta y positiva nos ofrecen las mil formas de la experiencia religiosa y que, en su creencia, el creyente vive y experimenta de forma absoluta.



## ¿Sacralidad o idolatría de la vida?

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA\*

### SUMARIO

1.- La vida como un hecho y como un sentido. 2.- Consecuencias éticas.  
3.- La vida como sagrada. 3.1. La mediación epistemológica del misterio. 3.2. La exclusividad de un amor. 3.3. El sentido de la vida se descubre en la historia de una vocación. 3.4. El reconocimiento de la vida personal. 4.- La idolatría, un pecado contra la vida. 5.- Los nuevos ídolos: la salud física y la libertad autónoma. 6.- Su aceptación social.

“**H**ijos míos, guardaos de los ídolos...” (*IJn* 5,21). Con esta recomendación misteriosa San Juan termina la primera de sus cartas. Puede parecer todavía más extraña la exhortación en la medida que se dirige ya a cristianos a los que anima en un camino de perfección y que deberían tener muy asumido no solo la grave ofensa a Dios que supone la idolatría, sino, sobre todo, la falsedad de la misma según la expresión paulina: “el ídolo no es nada en el mundo y no hay más que un único Dios” (*ICo* 8,4)<sup>1</sup>. Podemos entonces presumir que en la despedida última de su epístola el discípulo amado ha querido dar un aviso que tiene un valor perenne y que afecta también a los cristianos de todas las épocas. La tentación de los ídolos está ins-

---

\* Prof. Dr. D. Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, catedrático de Teología Moral Fundamental de la Universidad “San Dámaso” de Madrid.

<sup>1</sup> Pero que está unida a la exhortación: *ICo* 10,14: “Por eso, queridos, huid de la idolatría”.

crita en el corazón del hombre y no proviene entonces de un simple error de la razón de divinizar un objeto por no conocer al verdadero Dios.

Las claves para comprender el contenido de la malicia de la idolatría no son distintas de las que recorren la carta joánica y que tiene mucho que ver nuestro tema pues constantemente nos enfrenta ante la división más radical que se le presenta al hombre: la vida y la muerte. La propuesta es de una claridad meridiana: elegir a Dios es la vida, elegir a los ídolos la muerte. Son unas razones que, evidentemente, se relacionan con la forma de presentar la Alianza con Dios en el Deuteronomio (*Dt* 30,19-20): “Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra: te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia, amando Yahveh tu Dios, escuchando su voz, viviendo unido a él; pues en eso está tu vida”. Un escenario tan magnífico se convierte en un paradigma esencial, pues formula con novedad la vieja imagen de “los dos caminos” y va a ser asumido como el prototipo para la propuesta de la moral cristiana en los documentos prenicenos como la *Didaché*, la epístola de Bernabé y la Doctrina de los Apóstoles<sup>2</sup>.

No podemos olvidar este marco de referencia porque es respecto a él cómo se configura de un modo original la relación entre los dos elementos fundamentales para la cuestión que nos corresponde atender: *la vida y la libertad*. Parémonos a considerar estos términos a la luz del panorama que nos ofrece la Alianza<sup>3</sup>.

## 1. LA VIDA COMO UN HECHO Y COMO UN SENTIDO

Respecto de la vida se impone una primera distinción que emerge naturalmente del hecho de proponerla como objeto de elección. Nadie hemos elegido vivir, pero sí que está en nuestro arbitrio *cómo* vivir y en referencia a este *có-*

<sup>2</sup> Cfr. A. ORBE, “El dilema de la vida y la muerte (Exégesis prenicena de Deut. 30,15.19)”, en *Gregorianum* 51 (1970) 305-363; G. MENESTRINA, “L’immagine delle «due vie» nei Patres Apostolici”, en *Verifische* 4 (1975) 47-63.

<sup>3</sup> Para la cuestión de la exégesis bíblica subyacente a estas consideraciones que vamos a emprender son referencias necesarias: J. L’HOUR, *La morale de l’Alliance*, Cerf, Paris 1985 y P. BEAUCHAMP, *D’une montagne à l’autre. La loi de Dieu*, Éditions du Seuil, Paris 1999.

*mo* cobra sentido el hecho por ejemplo de desear morir<sup>4</sup>, con un significado muy distinto del desear no haber nacido<sup>5</sup>. Ambas expresiones tienen en común percibir la vida como un mal, pero si la segunda de ellas apunta al hecho de la existencia como origen de la vida que no ha estado en nuestro arbitrio, la primera en cambio se refiere al futuro y a la posibilidad de quitarse la vida. Por eso, si la última lamentación es un modo de clamar al Dios que la ha concedido como un interrogante sobre su sentido, lo cual alcanza toda su dramaticidad en el caso de Job<sup>6</sup>; en cambio, en el primer caso, la pregunta está dirigida a uno mismo, a su propio deseo y a la posibilidad real de actuarlo. Es en este segundo momento donde percibimos que hay un *modo* de vivir que hace pensar como conveniente el elegir *morir*, pero que aquí la muerte no es el hecho de no existir, algo que es imposible, sino que pasa por elegir el *acto de matarse*. Se fundamenta todo ello en la distinción clásica de la filosofía entre el acto primero y el acto segundo<sup>7</sup> que, en nuestro caso, representa la diferencia entre vivir como acto, un hecho constatable, y vivir como *actuar*, una cuestión que reclama un sentido. El mismo concepto de vida no es en realidad objeto o referencia de una elección, sino en cuanto se toma en su segunda acepción.

Esta es la razón que distingue en griego la vida como fuente de sentido ζωή, esto es, la razón de vivir; de la vida como organismo objetivo y verificable en sus funciones, βίος<sup>8</sup>. Como es obvio, la Alianza, en cuanto incluye la aparición de una elección, se vincula al primero de los términos.

En consecuencia, se desprenden dos principios importantes para la comprensión de la libertad que se fundamentan en la verdad del hombre que se nos ha mostrado: no estamos aquí ante una libertad “creadora” de su objeto, sino electiva respecto de un sentido.

---

<sup>4</sup> Tal como se ejemplifica en: Ap 9,6: “En aquellos días, buscarán los hombres la muerte y no la encontrarán; desearán morir y la muerte huirá de ellos”.

<sup>5</sup> Del que, como es bien sabido, se encuentran abundantes ejemplos en la Biblia: cfr. Job 3,3; Jer 20,14.

<sup>6</sup> Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL –J. L. SICRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002.

<sup>7</sup> Cfr. p.ej. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 1, aa. 4-5.

<sup>8</sup> Cfr. L. MELINA, “Vita”, en G. TANZELLA-NITTI –A. STRUMIA (eds.), *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press-Città Nuova, Roma 2002, 1519-1529.

Toda elección cobra un sentido porque necesariamente hace referencia a una realidad anterior y es por eso mismo “preelectiva”. En nuestro caso, la misma necesidad de una elección respecto de la propuesta divina no es un hecho electivo. Ante la presentación de los dos caminos, querer no elegir es ya elegir de alguna manera. La referencia a la existencia en cuanto tal como hecho dado es siempre anterior a cualquier elección humana que no puede aducir para sí la razón última de haber sido “puesta en la existencia”.

Por otra parte, es la realidad de una vida en actuación la que permite comprender el contenido mismo de la elección. La unión íntima entre elección y vida como ζωή, nos indica de qué modo el objeto real de nuestra elección no es *una cosa*, sino un *modo de vivir*. Cuando una persona elige abortar no está eligiendo si es bueno o es malo poner en la existencia un nuevo ser humano en el mundo como un hecho del que ponderar los resultados e interrumpir un proceso vital si se juzga conveniente, sino lo que elige en verdad es vivir como el que rechaza el vínculo con un nuevo ser. Al modo de Caín, lo que rechaza es vivir como el guardián de un nuevo ser humano<sup>9</sup>; un acto que le implica en cuanto agente.

Otra cosa son entonces las “razones” que conduzcan a la elección, pero evidentemente, el objeto de la misma no admite dudas. En definitiva, el segundo elemento que se desprende de la relación entre libertad y vida en cuanto la primera no es “creadora” de su objeto, se refiere a que no son nuestras elecciones las que deciden la cuestión del sentido de la vida, sino que la comprensión de este se funda en una verdad “preelectiva”.

## 2. CONSECUENCIAS ÉTICAS

Haber tomado como modelo arquetípico de la relación vida – libertad la Alianza con Dios evita entonces caer en el reduccionismo craso de una visión “utilitarista” de la vida. Esto es, reducir la “razón” de la elección en la ponde-

---

<sup>9</sup> Cfr. *Gen* 4,9. Es el argumento que toma: JUAN PABLO II, C.Enc. *Evangelium vitae*, nn. 7-9, y a partir de ella toma el hilo de las cuestiones de la encíclica, en especial para el tema de la libertad: *ibid.*, nn. 18-20.

ración entre los medios y los fines. Se trata de un recurso ideológico que ignora la especificidad del silogismo práctico<sup>10</sup>, y quiere convertirlo en una mera decisión técnica. Para ello, necesita “cosificar” el objeto de la elección, lo que realiza mediante el artificio de considerarlo un bien “óntico” o “premoral”<sup>11</sup> por el simple hecho de ser preelectivo. Con ello, cualquier objeto, la vida misma, queda calificado directamente en la categoría de “medio”. En segundo lugar, es la elección en cuanto tal lo único que puede aparecer bajo la categoría de fin, pero que, mediante el recurso a la argucia de ocultar que se trata de un modo de razonamiento técnico (sobre los medios) y no moral (a partir de los fines), aparece ahora como directamente “creativa” de tal fin.

El salto que se produce entre los dos niveles, el de los medios y el de los fines, es precisamente el hueco que va a llenar el que se ha denominado “principio de autonomía” reclamado desde los derechos inherentes a la libertad.

Dentro de la bioética actual, una de las cuestiones que llaman más la atención al que se acerca a ella desde el campo de la ética filosófica pura, es el modo cómo la denominada “ética de los principios”<sup>12</sup> ha podido unir dos corrientes éticas que la sola filosofía había entendido como incompatibles: el utilitarismo y el kantismo. Ahora podemos responder mejor a esta cuestión, el dilema queda iluminado desde la perspectiva de la Alianza que hemos tomado desde un inicio. Lo que tienen de común las dos corrientes éticas mencionadas es la concepción de la libertad como la que llena el “hueco” existente entre el mundo de los medios y el mundo de los fines. Y esto es precisamente porque ninguna de ellas ha tomado en consideración la vida humana como fuente de “sentido” para la acción.

Es cierto que Kant, preocupado por las consecuencias morales que se desprendían del sistema humeniano que vaciaba directamente de razones el mundo de los fines al emotivizarlo de forma radical<sup>13</sup>, monta todo su sistema ético

---

<sup>10</sup> Para un primer estudio sobre este modo de razonar: cfr. M. C. NUSSBAUM, *Aristotle's 'De Motu Animalium'. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1978, 165-220.

<sup>11</sup> La referencia primera es: W. D. ROSS, *The Right and the Good*, Clarendon, Oxford 1930.

<sup>12</sup> Cfr. T. BEAUCHAMP –J. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, 2001 (1ª ed. 1979).

<sup>13</sup> Por la frase radical de que: D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book II, Part III, Sec. III, n. 28 ed. L.A. Selby Biggs, Oxford 1951, 415: “Reason is, and ought only to be the

para unir mediante el concepto de “autonomía” la libertad con la buena voluntad personal y proponerlo como el centro intangible del mundo de los fines. De aquí procede su segunda formulación del imperativo categórico que va a señalar una especie de límite moral categórico: la persona siempre es un fin<sup>14</sup>. Con ello, todo lo que es ajeno a esta trinidad ética trascendental: autonomía – libertad – persona, se reduciría a lo “natural” que no tiene que ver con la libertad en acto y queda relegado al mundo de los bienes que son medios. Tal separación se presenta en este sistema, además, como la única posibilidad para rescatar la persona y afirmar su dignidad, de ser un fin “fuera de todo precio”<sup>15</sup>. No queda duda alguna de qué lado queda la vida, incluso como “vida humana”, en la medida en que no se la califique como “vida personal”. Solo en este último caso se le podría atribuir sin duda alguna el atributo “sagrado” que Kant reserva de algún modo para la “conciencia autónoma”<sup>16</sup>.

En cambio, la perspectiva inicial que hemos tomado es muy diferente, toma el sentido de fin, no de un modo racionalista-utilitario en dialéctica con el de medio, sino como proveniente del sentido de la vida, como la felicidad al modo de una *vida conseguida*<sup>17</sup>, que da una profunda *razón de vivir* o, mejor dicho, de *vivir actuando*. Sin duda, ha sido la negación primera de la causalidad final que había obrado de forma radical Kant<sup>18</sup> la que le condujo a reducir de modo radical el concepto de fin moral, y no aceptar el propio de la auténtica racionalidad práctica basada directamente en el vivir entendido como fuente de sentido para el hombre. Un sentido que el hombre experimenta en sus acciones como bien recordaba Blondel<sup>19</sup>. Desde esta perspecti-

---

slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”.

<sup>14</sup> Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2<sup>a</sup> Abschnitt, KGS IV, 429: “*andel so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*”.

<sup>15</sup> En: I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KGS IV, 434: “*was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde*”.

<sup>16</sup> Porque considera imposible una conciencia errónea: cfr. I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, A. 38 Studienausgabe, Bd. IV, Wiesbaden, Darmstadt 1956, 532: “*dab nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sei*”.

<sup>17</sup> Cfr. G. ABBÀ, *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989.

<sup>18</sup> En su primera obra: *Kritik der reinen Vernunft*.

<sup>19</sup> En el inicio de su obra principal: M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et*

va, la cuestión del sentido configura internamente la libertad humana y en ella se resuelva su principio y su fin. Para ello, hay que tomar la vida como fuente y dirección de las acciones, alejada de cualquier interpretación biologicista que quiera después negar la misma posibilidad de la libertad a partir de las explicaciones de la neurociencia.

En todo caso, es cierto que el vaciamiento del sentido de la vida por medio del recurso ideológico a una libertad “creadora”, deja una clara impresión de insuficiencia. Posiblemente, haya sido el mismo Kant el más consciente de ello, de aquí que no le bastara la sola aparición del fin moral a modo de imperativo categórico que había realizado en los *Fundamentos para la metafísica de las costumbres*, sino que se vio impelido a recuperar la cuestión del sentido en la *Crítica de la razón práctica* que representa, por tantos motivos, un cambio real en su pensamiento<sup>20</sup>. Es aquí donde desarrolla los postulados de la *razón práctica* donde prueba, sin conexión necesaria con el fin antes expuesto, los elementos imprescindibles, en especial la existencia de Dios<sup>21</sup>, para que la misma praxis humana en cuanto tal pueda tener un sentido no contradictorio. Se trata de una difícil reconstrucción de la petición del sentido, pero, en todo caso, un reconocimiento implícito de la necesidad de este *sentido* para poder vivir humanamente<sup>22</sup>.

El punto esencial donde esto se hace notorio es la cita final de Juvenal, de un texto que sin duda Kant consideraba como un fundamento del pensamiento moral<sup>23</sup> y que hace patente con especial lucidez la cuestión del sentido como la que ilumina la vida humana: “Considera el mayor crimen preferir la supervivencia al pudor y, por amor de la vida, perder el sentido

---

*d'une science de la pratique*, in Maurice Blondel. *Œuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, 15 [VII]: “Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée? J'agis, mais sans même savoir ce qu'est l'action, sans savoir souhaité de vivre. Sans connaître au juste ni qui je suis ni même si je suis”.

<sup>20</sup> Que le obligó a rehacer su primera obra *Kritik der reinen Vernunft*. Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983.

<sup>21</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der praktische Vernunft*, en KGS, V, 226.

<sup>22</sup> En lo que se refiere a la cuestión de Dios: cfr. H. SCHOLZ, *Die Religionsphilosophie des Als-Ob. Eine Nachprüfung Kants*, Leipzig 1921.

<sup>23</sup> Lo cita justamente como el fin de su obra moral principal: cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Z. II, A 283; y se encuentra al menos otras dos veces en sus obras.

de vivir”<sup>24</sup>. En esta máxima se entrelaza la vida como hecho con la necesidad de un sentido para vivir de un modo digno y todo ello como una llamada a una elección expresada a modo de preferencia, en correlación a un amor que aparece en un puesto originario.

No se puede negar que Kant buscó con empeño la necesaria referencia de la libertad a un sentido, aunque no pudiera encontrar a este un puesto en el modo crítico de su razonamiento que debía gobernar su “racionalidad práctica pura”<sup>25</sup>. Tal vez el problema para ello estuviera entonces no en el modo de concebir la relación vida –sentido –libertad, cuanto en el modo como en Juvenal queda relacionado el amor y la vida por medio de un “propter vitam” que aparece solo como una forma parcial que debe ser libremente superada. Es decir, tal vez esta muestra del estoicismo básico del autor latino, incapaz de conceder a un afecto el valor de dirección del fin personal, fuera en definitiva la que reafirmó a Kant en su postura claramente neoestoica, y le impidió reconocer en ese amor originario algo más que un fenómeno patológico<sup>26</sup>.

### 3. LA VIDA COMO SAGRADA

Pero nos queda afrontar un tercer aspecto del paradigma de la Alianza que no está recogido en la pretensión moderna, volcada en la relación naturaleza-libertad, y que es esencial a nuestro tema. Se trata precisamente del punto que nos corresponde analizar con más detenimiento: *la sacralidad*.

Desde la perspectiva moderna, este tercer elemento nos podría parecer una forma indebida de inmiscuirse la religión en la ética racional. Esta pre-

<sup>24</sup> D. G. JUVENAL, *Satirarum libri*, VIII, 83s: “Summum crede nefas animam praeferre pudori et propter vitam vivendi perdere causas”. El texto es citado en: JUAN PABLO II, C. Enc. *Veritatis splendor*, n. 94. Un desarrollo del tema se encuentra en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “«Navegar es necesario – vivir no es necesario» Reflexión sobre el sentido de la ética”, en *Salmaticenses* 43 (1996) 365-394.

<sup>25</sup> Que es la intención fundamental de su ética: cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede, KGS, V A, 3: “Sie soll bloß Jartum, daß es reine praktische Vernunft gebe”.

<sup>26</sup> A partir de la conocida diferencia que realiza entre “amor práctico” y “amor patológico”: cfr. I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, A. 38 Studienausgabe, Bd. IV, Wiesbaden, Darmstadt 1956, 532-534.



vención es la que conduce a toda una rama de la bioética a elevar continuas sospechas sobre cualquier argumento que mencione siquiera la dignidad de la vida en cuanto *sagrada*. ¿Es esta sacralización algo racionalmente impropio y, por eso mismo, su atribución dañaría en definitiva la defensa real de la vida personal? ¿No es acaso la más clara injerencia de una heteronomía en perjuicio de la autonomía de la persona?

### 3.1. La mediación epistemológica del misterio

No nos precipitemos en las respuestas y, para ello, no anticipemos las conclusiones. En verdad, la forma como se puede proponer la referencia a lo *sacro* para la vida humana tiene la necesaria mediación epistemológica de la categoría de *misterio*. Es importante reconocer esta mediación para evitar una excesiva identificación de lo específico de la experiencia religiosa con la experiencia moral<sup>27</sup>. Existen experiencias religiosas que no son directamente morales. Es por eso, por lo que algunas religiones no han desarrollado en cuanto tales una moral correlativa.

El misterio es una dimensión propia del hombre, sin la cual es incomprendible su vida en cuanto contenido de interioridad y trascendencia<sup>28</sup>. No se trata de una categoría inadecuada del conocimiento humano, sino que exige una epistemología propia fundada en el valor personal de la experiencia<sup>29</sup>, muy diversa de la simplemente experimental que algunos sostienen como la única auténticamente científica. En referencia a la vida humana, el misterio se une a la ζωή como algo intrínseco suyo. El βίος retiene el misterio todo lo más como la resistencia de toda realidad a un conocimiento total, pues no se deja apresar por lo que el hombre le hace decir en el experimento; pero tal misterio no representa sino un límite que la ciencia siempre ha de

---

<sup>27</sup> Para comprender esta diferencia me permito remitirme a: L. MELINA –J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2010, 102-109.

<sup>28</sup> Cfr. E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil, Paris 1961, 531: “Contre le monde sans profondeur des rationalismes, la Personne est la protestation du mystère”.

<sup>29</sup> El referente primero sigue siendo: J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Aubier Montaigne, Paris 1952.

sobrepasar. En cambio, en lo que concierne a la ζωή, no se alcanza su conocimiento sin que manifieste su dimensión de misterio. Esto es, hablar del sentido de la vida humana supone apreciar el valor de misterio para la misma, unida a su apertura radical a una verdad. Ciertamente, esto se une de modo especial a su origen y a su fin, es decir, respecto de las “razones últimas” en las que lo religioso tiene algo que decir.

El hombre no se da su vida, ni es fin para sí mismo, y no le sirve como simple sentido la referencia a la especie, a la humanidad. Para comprobarlo basta con la simple referencia a la importancia decisiva en la vida humana de la *compasión*<sup>30</sup>, que tiene como objeto al ser humano concreto y que afirma en la relación con él una fuerza de unión personal que reconoce así en su cuidado un valor irreductible a la simple especie. El dolor y la sensibilidad son una llamada a la trascendencia y no a la reducción biológica. De aquí procede una consideración necesaria para el pensamiento ético que conduce de forma natural a lo religioso, a un misterio mayor que “lo humano” con el cual comunicarse y que mostraría el significado singular de ser “totalmente otro”, según la descripción de Otto<sup>31</sup>.

La forma como el misterio llega a calificarse como sagrado y con él la vida misma, pasa por la forma como el hombre es capaz de reconocer conscientemente esta dimensión. Esto significa en concreto aclarar el modo cómo el hombre discierne el *sentido* de sus acciones. Es aquí donde nuestras reflexiones pueden ser iluminadas por la luz particular que representa el acto de *adoración*, como aquél que manifiesta en su máxima expresión el significado de lo sagrado para el hombre.

### 3.2. La exclusividad de un amor

Es precisamente en referencia a este acto singular donde la experiencia de Alianza que nos ha acompañado en nuestras reflexiones nos ofrece una exi-

---

<sup>30</sup> Un intento de destacar la importancia de la misma y la relevancia del cuidado de los más débiles en la sociedad es el de: E. F. KITTAI, *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency. (Thinking Gender)*, Routledge, New York 1999.

<sup>31</sup> Cfr. R. OTTO, *Der Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H. Beck, München 1997 (original de 1917).

gencia nueva llena de valor. Se trata de la *exclusividad* con la que el Dios de Israel retiene su adoración: “Al Señor tu Dios adorarás, y sólo a él darás culto” (Mt 4,10; cfr. Dt 6,13). Es esta la diferencia radical del culto sagrado de Israel respecto del culto idólatrico de los pueblos gentiles. Así se expresa en la norma que los judíos consideran el segundo de los mandamientos del Decálogo: “No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y tengo misericordia por millares con los que me aman y guardan mis mandamientos” (Ex 20,4-6; cfr. Dt 5,8-9).

La formulación de esta exclusividad está en estrecha unión al acontecimiento de la Alianza. No se fundamenta directamente en el hecho ontológico de la unicidad de Dios, sino en los *celos* de Dios hacia el Pueblo con el que ha establecido su Alianza. Esto es especialmente significativo, porque entonces el valor de absoluto que cobra el mandamiento se vincula a la misma elección por la que el hombre ha de responder a esta iniciativa de Dios. Es esta respuesta la que ahora adquiere, a causa de la invitación divina, un nuevo valor absoluto que no tenía por sí misma y que se liga, eso sí, al sentido mismo de la vida. En esta perspectiva, lo absoluto en el acontecimiento bíblico no reside tanto en el hecho de tratarse de que Dios forme parte de la Alianza, cuanto en la forma como le exige la misma al hombre, es decir, del *modo de vivirla*, la implicación que le pide. Es esta la que ahora viene a ser *absoluta*, nada va a quedar al margen de tal exigencia.

Entre los pueblos cananeos las alianzas tenían sin duda un valor sagrado y su ratificación exigía un sacrificio y la invocación de un dios como testigo<sup>32</sup>. En el caso de Israel, el valor que se alcanza es muy diverso, porque está unido al *sentido de vivir* del Pueblo. La Alianza es al mismo tiempo fuente de vida y razón para vivir. No es solo una acción de Dios, cuanto *una revelación del mismo* respecto de la vida humana. El contenido de la Alianza bíblica que da unidad a todos otros los elementos es, entonces, el *amor* y

---

<sup>32</sup> Cfr. J. L'HOUE, *La morale de l'Alliance*, cit.

cuenta con una fuerza que se fundamenta en el mismo modo como Dios ha revelado su amor a los hombres.

Repasemos ahora brevemente el significado profundo que esto aporta a nuestras reflexiones. El Pueblo se llamará “santo” porque el sentido de su existencia es la “santidad de Dios”, la llamada divina no admite componendas respecto al imperativo propio del denominado “código de santidad”: “Sed, pues, santos porque yo soy santo” (*Lev 11,45*). No se llama al Pueblo a adorar su propia existencia, sino a vivir en *adoración* del único Dios. La misma denominación de “pueblo” (לְקָהָל) que se restringe para la nación de Israel<sup>33</sup>, tiene el sentido exacto de “asamblea de culto”, reunida para la adoración. Aparece así un nuevo significado de “sagrado” que tiene que ver, no con la naturaleza de la cosa en sí misma, ni su mero uso, cuanto con la *elección de Dios* y la respuesta del Pueblo, por lo que el sentido de la vida de Israel solo será comprensible desde la referencia a la voluntad divina.

Este nuevo significado, fundamentado en el valor concedido por una elección divina, conforma también el valor de las elecciones humanas que no pueden hacerse sino en referencia a este hecho originario<sup>34</sup>. Se trata de la aparición de una libertad infinita como explicación única de la libertad finita humana que tiene necesidad de la primera como horizonte último de existencia, tal como ha explicado con gran precisión von Balthasar<sup>35</sup>.

La elección fundamental del hombre ahora no es ya la de una cosa entre otras, ni siquiera la del fin de un camino para enderezar el rumbo. No se le da la opción de ir probando distintos dioses para ver si la adhesión que se le propone funciona o no. La elección se presenta exclusiva porque mira en el

<sup>33</sup> Cfr. H.-P. MÜLLER, “לְקָהָל, *qāhāl*. Versammlung”, en E. JENNI -C. WESTERMANN (Hrsg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, Chr. Kaiser Verlag-Theologischer Verlag, München-Zürich 1976, 609-619.

<sup>34</sup> Cfr. A. RUIZ RETEGUI, “Un Dios de elección”, en AA.VV., *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona 9-11 de abril de 1997)*, EUNSA, Pamplona 1998, 579-597.

<sup>35</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática, II: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Ed. Encuentro, Madrid 1992, 175-309. Tiene como referencia el modo de presentar el sobrenatural expresado por: H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Aubier, Paris 1946, especialmente el capítulo: “Esprit et Liberté dans la tradition théologique”, 187-321.

fondo a una definitividad, a un elemento absoluto que emerge, no desde la consideración de la vida como un hecho, siempre contingente y vulnerable, imposible de considerar como centro de la intención humana, sino de la vida como apertura a un sentido<sup>36</sup>. Se convierte así en fuente de *la gran esperanza*<sup>37</sup> que en el relato bíblico queda reflejada mediante la categoría de la *promesa* que abre a un futuro nuevo<sup>38</sup>.

### 3.3. El sentido de la vida se descubre en la historia de una vocación

El sentido de esta relación, iluminada por la novedad inmensa que aporta el acontecimiento de la Alianza, tiene como referente la *historia* que alcanza por ello el valor de historia de salvación. Pero, además, requiere el acto de adhesión por parte del hombre como elemento fundante y originario respecto de una nueva vida, ya que ahora tal acto constituye el sentido pleno de su *adoración*. En definitiva, se une de forma inseparable el sentido de la existencia con la adoración a Dios. De un modo tal, que la exclusividad divina reclama en la respuesta del hombre una *totalidad* que solo el amor puede explicar suficientemente (*Dt* 6,4-5): “Escucha, Israel: Yahveh nuestro Dios es el único Yahveh. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza”. Nada humano es ajeno a dicha adoración, lo cual la diferenciaba claramente del culto idólatrico que se contentaba con el cumplimiento de determinadas obligaciones con el fin de satisfacer a la deidad correspondiente y alcanzar su protección benevolente. El Dios de la Alianza no se satisface con algo, lo quiere todo. La adoración y el sentido de la vida quedan indisolublemente unidos.

Podría parecer demasiado, la injerencia de un Dios que no deja espacio propio al hombre, pero no es así. Desde la lógica de la intención divina, no es algo para Dios, sino en beneficio del hombre. Dios no necesita nada, pero

---

<sup>36</sup> Cfr. L. HENDRIKS, *Choosing from Love. The Concept of “Electio” in the Structure of the Human Act According to Thomas Aquinas*, Cantagalli, Siena 2010.

<sup>37</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Spe salvi*, n. 9.

<sup>38</sup> Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. I: Essai de lecture*, Éditions du Seuil, Paris 1976, 61.

busca aquello que solo el hombre le puede dar: *su corazón*. El hecho de que no se excluya cosa alguna de esta unión se debe precisamente al modo como Dios muestra su providencia respecto de la persona humana<sup>39</sup> y que pasa ahora a entenderse desde la categoría de *vocación*:<sup>40</sup> el hombre no tiene solo una existencia física, sino que tiene una *identidad personal* que requiere un reconocimiento, el propio y el de los demás y es respecto de ella como hemos de valorar la cuestión del sentido que emerge desde la vida humana. La nueva categoría de vocación, sin duda, tiene como referente bíblico principal a Abraham<sup>41</sup>. Este paradigma, si se toma desde la determinación del sentido de vivir, se presenta como problemático, parece como si la llamada de Dios a dejar a su familia y su tierra para pertenecer solo a Dios (*Gen* 12,1) y separarse así de la idolatría (*Jos* 24,2) fuera una forma de desgajarlo de aquello que da sentido a la vida de la mayoría de los hombres y los identifica en este mundo. Pero esto solo se hace desde la promesa de una “nueva tierra” y una “nueva descendencia” que procederán del don de Dios, por lo que adquieren una dimensión sagrada.

La vocación divina no niega los deseos humanos que son fuente de sentido. Dios provee en lo que el hombre necesita y por eso podemos hablar de un significado plenamente humano de *vocación al amor* que constituye una realidad básica de la vida de todo hombre, tal como nos lo enseñó Juan Pablo II en la encíclica *Redemptor hominis*<sup>42</sup> y ha vuelto a reafirmar Benedicto

<sup>39</sup> Así lo argumenta Santo Tomás en lo que es uno de los razonamientos principales de la *Summa contra gentiles*: cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 112 (nn. 2856. 2857. 2858): “Ipsa conditio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus, providentiae curam requirit qua sibi propter se provideatur. (...) Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsa. (...) Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam”.

<sup>40</sup> Como lo recuerda: PABLO VI, C.Enc. *Populorum progressio*, n. 42: “No hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre al Absoluto en el reconocimiento de una vocación que da la idea verdadera de la vida humana”; citado en BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 16.

<sup>41</sup> Cfr. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Las Nueve Tesis*, Tesis 5, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 94: “El sujeto moral (Abraham) está constituido por la llamada de Dios y por la obediencia a esta llamada (*Hb* 11,8)”.

<sup>42</sup> Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Redemptor hominis*, n. 10: “El hombre no puede vivir sin amor.

XVI en la *Caritas in veritate*<sup>43</sup>. En ambos casos se presenta la vocación como el fundamento del sentido de la vida.

### 3.4. El reconocimiento de la vida personal

Esto es básico para trazar el marco de comprensión que conlleva la exclusividad a la que hemos apuntado.

– Por una parte, el hombre puede así unir la razón de vivir a un Amor que nace de Dios y que va a ser la luz misma que convierte la Alianza en fuente de las acciones humanas. Es así como lo explica Beauchamp: “La loi est précédée par un «Tu es aimé» et suivie par un «Tu aimeras». «Tu es aimé»: fondation de la loi et «Tu aimeras»: son dépassement. Quiconque abstrait la loi de ce fondement et de ce terme, aimera le contraire de la vie, fondant la vie sur la loi au lieu de fonder la loi sur la vie reçue”<sup>44</sup>.

Solo el amor es capaz de guiar una vida, por ello, en la Alianza se trata en definitiva de la revelación *de un misterio de amor*. Es el argumento que toma Benedicto XVI como clave de toda la primera parte de la encíclica *Deus caritas est*. Dios enseña la verdad del amor del hombre en la medida en que le ha mostrado su Amor. “A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano”<sup>45</sup>. De esta forma, el misterio del hombre y el de Dios pasan a estar profundamente unidos y el vínculo principal de unión es precisamente la vida y su sentido percibido desde una comunicación de amor. “El amor de Dios por

---

Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”.

<sup>43</sup> BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 1: “Todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano”.

<sup>44</sup> P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, cit., 109.

<sup>45</sup> BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 11.

nosotros es una cuestión fundamental para la vida y plantea preguntas decisivas sobre quién es Dios y quiénes somos nosotros”<sup>46</sup>.

– Por otra parte, el Dios de la Alianza se revela a sí mismo como el *garante de la vida*. Históricamente, esta afirmación se mantiene en Israel a causa del *rechazo del sacrificio de los primogénitos* exigido por el culto idolátrico cananeo y que va a constituir la tentación más próxima del Pueblo a ser infiel a la Alianza. De aquí que la razón del sacrificio del cordero paschal esté en relación directa con la redención de los primogénitos (cfr. *Ex* 12), y que se remita como referente anterior a la alianza hecha con la descendencia de Abraham a causa del sacrificio de Isaac (*Gen* 22,1-18) y que alcance incluso un valor universal por medio del relato de la Alianza de Noé que cuenta como centro el respeto de la vida por medio de la prohibición del homicidio (*Gen* 8,20-9,7)<sup>47</sup>.

No se trata sino de un modo de afirmar algo que parece pertenecer a la experiencia humana: la necesidad de apreciar la vida por sí misma, fuera de un arbitrio exterior a ella que la amenace. Toda vida humana contiene un cierto valor singular e insustituible que es necesario respetar. Psicológicamente parece claro: el aprecio real a la vida tiene que ver con el modo como hemos sido apreciados en nuestra propia vida por los demás. Chesterton destacaba cómo uno de los fundamentos de nuestra Civilización Occidental ha sido el valor que los romanos daban al nacimiento de un hijo frente al uso del sacrificio de los primogénitos que realizaban los Cartaginenses. La expresión más esperanzada de esta vida se recoge entonces en la famosa égloga de Virgilio: “*Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem*” (el niño pequeño comienza a conocer a su madre en la sonrisa)<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 2.

<sup>47</sup> Como lo destaca: COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle: nouveau regard sur la loi naturelle*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, n. 22: “De fait, Dieu avait déjà conclu en la personne de Noé une alliance avec la totalité du genre humain qui impliquait en particulier le respect de la vie”.

<sup>48</sup> G. K. CHESTERTON, *El hombre eterno*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 206. Frente a lo que representaba Cartago: *ibid.*, 188: “Era Moloc sobre la montaña de los latinos, mirando, con su espantosa cara, la llanura. Era Baal pisoteando los viñedos con sus pies de piedra. Era la voz de Tania la invisible, tras el velo, susurrando un amor que es más horrible que el odio. El incendio de las mieses y la ruina de las vides italianas eran algo más que re-



La prohibición de dar muerte –“No matarás” (*Ex* 20,13; *Dt* 5,17)- aparece como muestra de que la vida humana es indisponible por parte de otro hombre, porque su custodia última pertenece de forma exclusiva a Dios. No se trata tanto de una cuestión de propiedad cuanto de pertenencia, es decir de un vínculo personal sostenido por la voluntad divina. El hombre, amado así por Dios, debe apreciar igualmente tal amor en todo hombre. Por eso, si “El mandamiento relativo al carácter inviolable de la vida humana ocupa *el centro de las «diez palabras» de la alianza del Sinaí*. (...) el mensaje global, que corresponde al Nuevo Testamento llevar a perfección, es una fuerte llamada a respetar el carácter inviolable de la vida física y la integridad personal, y tiene su culmen en el mandamiento positivo que obliga a hacerse cargo del prójimo como de sí mismo: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (*Lv* 19,18)”<sup>49</sup>.

La sacralidad de la vida remite radicalmente a la cuestión misma de la Alianza como don divino. Es un hecho incuestionable desde el modo histórico como Dios entra en la historia de los hombres desde una iniciativa gratuita y amorosa. Pero, además, para el mismo Pueblo de Israel, tal acontecimiento fundante se convierte en un principio de discernimiento que le va a conducir a descubrir la realidad de un plan divino referida al principio absoluto de la Creación<sup>50</sup>. La misma unidad de la historia a la que hace referencia y que incluye la revelación del Amor divino, conduce a descubrir de qué modo el amor humano es la mediación necesaria del misterio de amor que despierta nuestra conciencia y nos ofrece una primera interpretación de dicho plan divino.

Todo ello confirma y da un marco de significado a la experiencia básica de todo hombre de que la vida recibida no se agota en su significado biológi-

---

ales, eran alegóricas. Simbolizaban la destrucción de lo doméstico y lo fecundo, el marchitar de lo que fue humano antes de aparecer esa inhumanidad que está más allá de lo que llamamos crueldad”.

<sup>49</sup> JUAN PABLO II, C.Enc. *Evangelium vitae*, n. 40.

<sup>50</sup> Recordemos de nuevo: COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle: nouveau regard sur la loi naturelle*, cit., n. 22: “Plus fondamentalement, la création elle-même apparaît comme l'acte par lequel Dieu structure l'ensemble de l'univers en lui donnant une loi”. Cfr. como referencia bioética: E. SGREGGIA, “La creazione”, en ID., *Per una pastorale della vita umana. Riferimenti fondativi e contenuti dottrinali*, Cantagalli, Siena 2011, 79-97.

co, sino que su sentido se debe a su *biografía*, al modo peculiar como cada uno narra su historia en la medida en que la vive y con sus acciones se está expresando a sí mismo<sup>51</sup>. Esta forma única que tiene el hombre de realizar el propio ser se inscribe desde luego en un plan mayor que el de los padres o la sociedad. Solo la “lógica del don” parece dar respuesta adecuada al sentido de la vida humana con un valor que necesariamente toma las notas propias de una realidad sagrada<sup>52</sup>.

Entrar en dicha lógica no resuelve el problema del sentido de la vida, pero funda de modo absoluto e incondicional el hecho que “la vida humana siempre es un bien”<sup>53</sup>. La razón es clara, porque así no depende de las circunstancias contingentes ni de un reconocimiento exterior a veces problemático, sino del don inicial de amor divino que la sostiene y la dirige. El don solo se puede dirigir a personas<sup>54</sup> y expresa suficientemente la singularidad de la vida humana en una discontinuidad con el resto de los seres vivos, su sentido no se agota de ningún modo en la biología, requiere una historia y se realiza en la libertad. De hecho, el horizonte de la *vocación* que nos aparecía antes, ahora se nos ilumina a modo de una libre respuesta en un amor total, esto es, de un *don de sí*. La lógica del don se enmarca entonces dentro de la dinámica interna de un amor que se expresa como donación y de la que nos ha dejado un resumen perfecto la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II cuando dice: “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”<sup>55</sup>. Una visión tal nos hace concluir: “se puede comprender

<sup>51</sup> En el sentido profundo que tan bien ha señalado como “identidad narrativa”: P. RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995, 137-138. Cfr. M. CHIOLDI, “L’identità narrativa ed etica nell’ontologia ermeneutica di P. Ricoeur”, en *Teologia* 34 (2009) 385-415.

<sup>52</sup> En el sentido de lo que se denominó “hermenéutica del don”: JUAN PABLO II, *Hombre y Mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, Cat. 13, 2, Cristiandad, Madrid 2000, 117.

<sup>53</sup> JUAN PABLO II, C.Enc. *Evangelium vitae*, n. 31.

<sup>54</sup> Cfr. K. L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982.

<sup>55</sup> CONCILIO VATICANO II, Cons.Pas. *Gaudium et spes*, n. 24. Cfr. P. IDE, “Une Théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, §3 chez Jean Paul II”, en *Anthropotes* 17 (2001) 149-178; 313-344.

y llevar a cabo el sentido más verdadero y profundo de la vida: ser *un don que se realiza al darse*<sup>56</sup>.

#### 4. LA IDOLATRÍA, UN PECADO CONTRA LA VIDA

La cuestión de la vida y la muerte de la que partíamos alcanza ahora una nueva dimensión donde la referencia a Dios y a los ídolos es el marco prioritario de referencia. El principio guía para recorrer este camino es la *imagen* de Dios en el hombre y su relación con el valor de la vida humana<sup>57</sup>. “La fe bíblica no construye un mundo paralelo o contrapuesto al fenómeno humano originario del amor, sino que asume a todo el hombre, interviniendo en su búsqueda de amor para purificarla, abriéndole al mismo tiempo nuevas dimensiones. Esta novedad de la fe bíblica se manifiesta sobre todo en dos puntos que merecen ser subrayados: la imagen de Dios y la imagen del hombre”<sup>58</sup>. Nos apoyamos así en un principio vital, no una mera idea; una verdad que ilumina la experiencia humana. Desde luego, algo mucho más real que la concepción de “ídolo” racionalista que tiene en Bacon a su máximo representante<sup>59</sup>. Los auténticos ídolos que dañan al hombre, son los que le afectan en su totalidad personal, por ello, no son tanto prejuicios intelectuales, cuanto actitudes vitales que empañan el *sentido de la vida*.

Es este el punto radical de separación de los dos caminos, el de Dios y el de los ídolos. Tal principio queda reforzado de un modo absoluto con la renovación de la Alianza que Josué exige al Pueblo tras pasar el Jordán (*Jos* 24,1-25). Corresponde internamente a la ruptura de dos significados de sa-

---

<sup>56</sup> JUAN PABLO II, C.Enc. *Evangelium vitae*, n. 49. He reflexionado sobre este tema en: J.J. PÉREZ-SOBA, “La vita personale: fra il dono e la donazione”, en L. MELINA –E. SGRECCIA –S. KAMPOWSKI (a cura di), *Lo splendore della vita: Vangelo scienza ed etica. Prospettive della bioetica a dieci anni da Evangelium vitae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 127-141.

<sup>57</sup> Una referencia actual del *status quaestionis* sobre la “imagen de Dios” con bibliografía: cfr. A. SCOLA –G. MARENGO –J. PRADES, *La persona umana. Antropologia teologica*, AMATECA 15, Jaca Book, Milano 2000, 97-101, 183-195.

<sup>58</sup> BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 8.

<sup>59</sup> En su obra principal: *Novum Organum*.

cralidad. En una, su sentido parte del uso humano: es sagrado lo que se reserva para el culto al dios; un ídolo es por eso mismo una realidad puramente sagrada, utilizarla fuera del culto sería profanarla, pues perdería todo su misterio. En la otra, como hemos visto, el sentido de lo sagrado parte de la elección de Dios y se enmarca entonces en el sentido fuerte de la libertad divina y su don.

La fenomenología de la religión ha comprendido muy bien la relación que desde siempre une el misterio de la vida humana con un modo de relacionarse con lo trascendente. Así se llega a una comprensión *sacral* de la vida<sup>60</sup>. Esto supone, como es lógico, que el sentido último de la misma implica necesariamente la relación con Dios. Pero la inclusión de esta realidad en el marco de la Alianza, la centralidad que se revela en ella de la vida como *sentido de vivir*, y la asunción del *hecho de vivir* desde la garantía de la elección divina, concede a este nuevo marco la unión única entre *amor* y *libertad*. El mismo Mircea Eliade reconocía que el aspecto más característico de la religiosidad judeo-cristiana, aquello que la distinguía de las otras manifestaciones religiosas, era la centralidad que alcanzaba en ella la *libertad*<sup>61</sup>.

La expresión definitiva de esta diferencia reside en la idea de *imagen divina*. La prohibición judía de cualquier representación visible de Dios es tan radical que no nos permite descubrir los matices que se desprenden de este hecho respecto de los distintos sentidos de lo sagrado en torno a la vida humana. En cambio, es más clarificadora la distinción que ha hecho el cristianismo entre el *icono*, como acercamiento al misterio de Dios, y el *ídolo*, como su rechazo<sup>62</sup>.

El icono toma su realidad desde la verdad antropológica del hombre como *imagen* de Dios, en especial, en cuanto incluye en su concepción la di-

---

<sup>60</sup> Desde la famosa obra de: G. WINDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1976.

<sup>61</sup> Cfr. M. ELIADE, *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Belfond, Paris 1978, 134: "Ces expériences religieuses furent dévaluées par le monothéisme mosaïque, et surtout para les prophètes. Cela n'avait aucun sens, après Moïse et les prophètes, de retourner à una religiosité de type cosmique".

<sup>62</sup> Cfr. la conferencia de: A. MRÓWCZYNSKI –VAN ALLEN, "Literatura y el estado totalitario – el icono y el ídolo. Desde Soloviev hasta Grossman", en [www.asociacion-soloviev.es](http://www.asociacion-soloviev.es)

ensión de la libertad humana abierta al infinito<sup>63</sup> y que tiene su cumbre en Cristo. La representación del icono sirve, entonces, para dirigir la intención religiosa del hombre en su adoración hacia la dimensión contemplativa que permite una comunicación real con Dios fin único de tal acto. El ídolo, en cambio, asume en sí la re-presentación última de Dios y corta cualquier otro tipo de intención. Siendo fenomenológicamente una mediación de carácter ritual hacia lo sacro, en la aceptación de su adoración y culto, rompe con su intencionalidad real, al centrarla en su sola concreción y presencia.

El icono afirma así la Alianza con la humanidad, fundada en Cristo, como el camino único para una unión con un Dios que se ha revelado como amante del hombre. Su culto le abre a una promesa de salvación, esto es, concede un sentido para vivir. En cambio, el ídolo no representa nunca la verdad de una plenitud humana por la que vivir, sino, todo lo más, una protección respecto de lo divino que es conveniente para este hombre o comunidad concretos. Para distinguir ambas realidades en lo que concierne a la verdad del hombre que se pone en juego, los referentes más directos son el *temor* que encierra el ídolo y el *amor* que enciende el icono. Con esta visión se comprende que el legalismo judío que llega a convertir la ley divina en un simple sometimiento a una voluntad arbitraria, en la medida en que se separe de la intencionalidad última de unión íntima propia de la Alianza, conduce al final a un sometimiento de temor y no de amor, y no se la pueda considerar como “dadora de vida”, a pesar de reconocer que en sí misma es “santa”<sup>64</sup>.

Generalmente el fenómeno de idolatrización, que tiene las más variadas manifestaciones, pero que siempre se une a una representación visible y tangible que permita un culto, surge de la necesidad de repetición de una primera experiencia numinosa, una teofanía, que ha provocado una primera adoración. Se trata entonces de un modo humano de pretender dominar la manifestación

---

<sup>63</sup> Como es lo propio de la consideración patristica, ya desde San Justino: cfr. P. MERLO, *Liberi per vivere secondo il Logos*, LAS, Roma 1995, y se convierte en la afirmación rotunda del: CONCILIO VATICANO II, Cons.Pas. *Gaudium et spes*, n. 17.

<sup>64</sup> Así se ha de entender las afirmaciones de San Pablo sobre la ley: cfr. J. A. FITZMYER, “Teología de san Pablo”, en R.E. BROWN –J.A. FITZMYER –R.E. MURPHY (eds.), *Comentario bíblico “San Jerónimo”, V: Estudios Sistemáticos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 21986, 763-832.

divina para poder convivir con ella, pero de un modo que no construye una historia. De aquí que tal idolatría esté unida a un politeísmo entendido como un modo de responder a las distintas manifestaciones divinas sin un principio de unidad y, por eso mismo, sin ligarlo al sentido propio del valor de una respuesta de la libertad humana. La idolatría no niega el valor sagrado de la vida humana, pero *lo relativiza* en dirección a una experiencia en la que el hombre deja de ser dueño de sí mismo respecto del fin.

La razón profunda de la relación ídolo-muerte reside entonces no en un hecho cultural particular o una coyuntura histórica, sino en una profunda verdad antropológica: el ídolo es la expresión paradigmática de la absolutización de lo relativo, en este caso debido a la ruptura de una intencionalidad que debería acabar en Dios al cual el ídolo sustituye en vez de representar. La adoración dirigida al ídolo deja de ser expresión de un sentido y se convierte en sumisión a un arbitrio. En vez de comunicar con la libertad infinita se vuelca toda la intención religiosa en una realidad finita que no da explicación alguna de la libertad humana y que va a vivirse en definitiva como principio de esclavitud en lo que corresponde al fin de la vida como sentido.

La falsedad propia de la representación idolátrica no es neutra, se vuelve siempre contra el hombre. Al consistir el ídolo en una mera proyección de los deseos humanos, que por su mediación no alcanzan su auténtico fin, estos afectos despertados con mucha fuerza tenderán a volcarse desordenadamente en una falsa dirección y contendrán fácilmente un cierto principio de violencia<sup>65</sup>.

Constatamos entonces que la relativización idolátrica es directamente contraria a la lógica de amor y de donación que permitían la integración de lo sagrado con el sentido de la vida humana. El ídolo, por tanto, impide en definitiva que el hombre pueda descubrir la verdad de su existencia a la luz del amor. Una diferencia tan significativa, explica entonces la centralidad que el amor ha alcanzado en la tradición cristiana en comparación con otras tradiciones religiosas<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Es el fenómeno que se denomina “religión de sustitución” como ha ocurrido con el marxismo o con el terrorismo: cfr. I. SÁEZ DE LA FUENTE, *El movimiento de liberación nacional vasco: una religión de sustitución*, Bilbao, Desclée, 2001.

<sup>66</sup> Cfr. TH. OHM, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der*

El fenómeno de absolutización del ídolo es, sin duda, de carácter social. Se extiende bajo la forma de un fenómeno cultural, pero, por eso mismo, tiende fácilmente a convertirse en principio de poder político por la fuerza inmensa de sujeción que se obtiene si se llega a practicar un cierto “dominio” sobre la experiencia “numinosa” representada por el ídolo. Su primer efecto es producir una sujeción máxima al poder, lo que contiene un germen de esclavitud extrema y que alcanza el caso límite en el que el poderoso se atribuye a modo de arbitrio divino la capacidad de determinar quién es digno de vivir y quién no.

Ahora la idolatría es un principio de interpretación de fenómenos sociales muy importante para comprender el nivel de aprecio a la vida que extiende una cultura. Así, desde el romanticismo, ha existido una cierta idolatría hacia el Estado como si fuera la representación del destino de los hombres<sup>67</sup>. De tal asunción de un poder absolutizado, han surgido una y otra vez los más diversos totalitarismos. Por tanto, se puede decir: “La idolatría confiere su verdadera dignidad al culto de la personalidad –la de una figura familiar, domesticada (inocua y terrorista) de lo divino. Para el Israel antiguo, la tentación idolátrica dependía siempre de las necesidades políticas. A la inversa, nuestro tiempo debe a la política el que no falten nuevos ídolos”<sup>68</sup>.

## 5. LOS NUEVOS ÍDOLOS: LA SALUD FÍSICA Y LA LIBERTAD AUTÓNOMA

Una vez puestas estas aclaraciones, llegamos al núcleo de la cuestión. Esta ponencia no quiere sino señalar cómo se ha llegado a “idolstrar la vida humana” y cómo su resultado inevitable es paradójicamente una “cultura de muerte” que reclamará “como derecho” elegir morir y elegir quién puede vivir.

---

*Religiengeschichte und die christliche Theologie*, Erich Wewel Verlag, München 1950.

<sup>67</sup> Destaca este aspecto idolátrico del romanticismo: I. BERLIN, *Le radici del Romanticismo*, Adelphi, Milano 2001, 85-86.

<sup>68</sup> J.-L. MARION, *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca 1999, 20.

Todo comienza por el modo problemático como la vida se presenta en la conciencia actual. No se trata ahora de la cuestión del sentido que reflejaba la “*magna quaestio*” agustiniana<sup>69</sup>, sino de la dificultad de responder a las exigencias del propio deseo que encuentra un hombre emotivo. Cuando uno no vive como desearía vivir, la misma vida se convierte en un problema. No se trata aquí de la vida como un hecho bruto, sino de la cuestión de cómo encontrar una razón para vivir en plenitud. La sola satisfacción que ofrece una cultura consumista es incapaz de responder a dicha pregunta y las esperanzas que despierta la técnica resultan al final amenazadoras, porque solo abren posibilidades que pueden volverse contra las personas. Considerar la vida como un problema sin misterio hace irresoluble su sentido, obliga a dejar sin responder las cuestiones más básicas que despiertan tal sentido y volcarse solo en aquellas que el hombre puede dominar.

Estas dimensiones de posible “control” de la vida, son dos tal como se ofrecen a la conciencia humana: el hombre experimenta un dominio directo<sup>70</sup> sobre el cuerpo físico al que le se impone obediencia, y lo mismo ocurre en la decisión voluntaria que es expresión inmediata de su libertad. Son estos los puntos en los que la tentación de idolatría será decisiva. Podrían parecer dos elementos opuestos, pues ocupan los dos polos extremos del dualismo antropológico característico de la modernidad: el “puro” mecanicismo del cuerpo, y el “puro” espiritualismo de la libertad; pero la idolatría los hace muy semejantes.

Ante el temor que despierta la cuestión del sentido censurada por una sociedad que calla la referencia a los fines, se idolatra la vida como un hecho, por ser el bien palpable más cercano, fuente de seguridad y satisfacción. Eso sí, una vida que responda en la medida de lo posible a nuestros deseos, una vida de *calidad*. De aquí que la salud pase a ser el bien fundamental de nuestra sociedad, el contenido primero de la *Welfare Society* y se la idolatre en tantos sentidos haciéndola el fin de nuestras acciones. La manifestación más clamorosa al respecto es la misma definición de salud que ha dado la OMS: “La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no

---

<sup>69</sup> Cfr. S. AGUSTÍN, *Confessiones*, l. 4, 4, 9 (CCSL 27,44): “Factus eram ipse magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me ualde, et nihil nouerat respondere mihi”.

<sup>70</sup> En la terminología clásica un dominio “despótico”.



simplemente la ausencia de afecciones o enfermedades” (1948). Un primer análisis de la misma, conduce a ver que quiere asumir en sí todos los bienes del hombre en su máxima manifestación. Servir a esta salud sería entonces el mejor modo de asegurarse la felicidad en esta vida. Desde luego, es un claro ejemplo de idolatría actual y ejercido directamente por un ente internacional!<sup>71</sup>.

Pero este bien concreto magnificado de este modo, es un ídolo muy débil, la esclavitud del deseo que despierta se vuelve muy rápidamente contra el ídola. La vulnerabilidad de la vida física representa de por sí una falta de sentido que no se sabe afrontar. El recurso a la técnica como posible salvación es del todo insuficiente, porque es ambiguo e incluso puede pedir el sacrificio de la propia vida en bien de una esperanza falsa, la de un progreso indefinido de la investigación que conduciría al mito del bien definitivo para todos: una salud perpetua. No son otros los argumentos que se exhiben para justificar la clonación, la investigación con embriones y otra serie de atentados contra la vida que se califican inmediatamente como “terapéuticos”<sup>72</sup>.

El segundo ídolo es más fuerte, se trata de idolatrar la libertad entendida como libre albedrío, la posibilidad constante de elegir como se quiera sin presión alguna. Parecería que esto es la expresión más clara de una autonomía que niega cualquier dependencia, y que concedería al hombre el dominio de sí; pero esto es solo el modo superficial de entender las cosas. Este supuesto imperio de la libertad, parte una idea de “conciencia” divinizada que luego ha sido desmitificada a partir de Freud: “El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tal como aparecen; pero no duda que la conciencia no sea tal como se aparece a sí misma (...); después de Marx, Nietzsche y Freud lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, hemos entrado en la duda sobre la conciencia”<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “The Good of Life and the Good of Health: The Duty to Preserve them”, en E. SGRECCIA –J. LAFFITTE (eds.), *Alongside the Incurably Sick and Dying Person: Ethical and Practical Aspects. Proceedings of the Fourteenth Assembly of the Pontifical Academy for Life*. (Vatican City, 25-27 February 2008), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 92-116.

<sup>72</sup> Como lo explica: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Inst. *Dignitas personae* (8-IX-2008). Enumera estos peligros: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 75.

<sup>73</sup> P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil

No podemos extrañarnos por ello, la idea “moderna” de libertad ha nacido sobre la contradicción luterana del “servo arbitrio”<sup>74</sup> que no es sino la constatación de la sensación de esclavitud que imprime en la conciencia la presión de las pasiones y que hace exclamar: “no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero” (*Rom 7,9*). Idolatrar la libertad como libre elección es perder el fin de la vida como luz.

Los políticos han sido desde luego los más conscientes de esta idolatría, porque han comprendido que el emotivismo como fenómeno social escondido permite una manipulación de las conciencias muy directa y que el que tiene el poder sobre la información puede muy fácilmente cambiar la opinión pública según sus propios intereses.

Que el libre arbitrio funcione como un ídolo es algo evidente a nivel social, ocupa todo el espacio cultural y pide pleitesía. Su impacto negativo contra la vida también se ha comprobado innumerables veces en la medida en que se han pretendido leyes que supusieran una despenalización muy restrictiva sobre determinadas prácticas que afectan a la vida humana, su aplicación práctica ha supuesto en la inmensa mayoría de los casos una liberalización total, sin barreras, siempre en nombre de la libertad.

## 6. SU ACEPTACIÓN SOCIAL

¿No son demasiados ídolos los que nos atenazan? ¿No entran en contradicción entre ellos y tienden a eliminarse? Todo lo contrario, la aceptación de un ídolo abre el camino a una multitud que está llamando a la puerta. Al haber relativizado el absoluto, los candidatos a ocupar su puesto se ponen en fila prepotentes y comienzan a tentar a los posibles adoradores, rivalizan

---

1969, 149-150: “Le philosophe formé à l'école de Descartes sait que les choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle apparaît à elle-même (...); depuis Marx, Nietzsche et Freud nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience”.

<sup>74</sup>Cfr. M. LUTERO, *De servo arbitrio. 1525*, en ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol 18, Weimarer Lutherausgabe, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1908, 600-786.

entre sí, pero se respetan por un interés común. La idolatría “refinada” es muy *tolerante* con los demás ídolos y consiente en una cierta paz que beneficia a todos.

Aceptar un ídolo es aceptar la absolutización subjetiva de algunas referencias vitales de las que se tiene la creencia de poder dominar. Esto es, por medio de una cierta justificación social, el ídolo trasmite al adorador una impresión de seguridad y de autodominio, pero, en la medida en que le son debidas al ídolo, este guarda para sí el poder de exigir vivir en su servicio. Detrás de la aparente inocencia del ídolo como un objeto de libre elección, se esconde una esclavitud final de la que es muy difícil salir. Esto es un principio de interpretación de la violencia y fanatismo con los que actúan de algunos grupos de presión sociales que tienen sus propios ídolos.

En cambio, esta idolatría secularizada será muy severa con cualquier alusión a la sacralidad de la vida, porque supone su inmediata falsificación. Para ello va a servirse del recurso sociológico del que llama Max Weber el “politeísmo ético”. Se trata de la necesidad de asegurar por medio de un relativismo ético radical la absolutización práctica de un método público de resolver los problemas éticos mediante el recurso a la mayoría. De esta forma el auténtico poder se sirve de la presión cada vez más fuerte de una “corrección política” que oculta el efecto de la desprotección real de la vida. Así se puede defender de la acusación de atacar la vida humana mediante la referencia al triunfo de la libertad absolutizada y la capacidad de defender en un estado de derecho el bienestar y la salud de los votantes. Pero de este modo taimado se excluyen *a priori* las razones profundas del sentido de la vida y su incondicionalidad, las que en verdad sostienen el aprecio a la dignidad de la vida humana.

Por ejemplo, Horkheimer y Adorno comprendieron bien esta real desprotección y su raíz ilustrada, cuando escribieron que contra el homicidio en realidad sólo hay un argumento religioso<sup>75</sup>.

Ante la extensión de la idolatría, que penetra las estructuras sociales por imposición cultural, no queda sino el recurso al testimonio, al martirio como

---

<sup>75</sup> Cfr. T. ADORNO –M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1971, 107.

expresión de una plena libertad<sup>76</sup>. Es el testimonio de un amor que concede la existencia y es fuente de sentido para vivir.

Soloviev vio claro que un cierto cientificismo conducía a una clara idolatrización de la vida, subordinada a una idea de progreso indefinido de la evolución. Contra ello destacó que el valor sagrado de la vida humana aparece en cuanto nos reclama un amor que nos hace salir de nosotros mismos y nos salva, dentro de un orden virtuoso establecido por el pudor, la piedad y la reverencia<sup>77</sup>. Esto es fundamental para superar el círculo vicioso de una vida que se quiere replegar sobre sí misma, y que entonces relativiza el sentido de vivir envuelto en el círculo del eterno retorno de la vida y de la muerte: “El dios de la vida y el dios de la muerte son uno y el mismo dios. (...) En los niveles inferiores del reino animal esto es absolutamente claro; aquí los individuos existen solo para poner en el mundo una descendencia y después morir (...) para el individuo queda siempre la necesidad de servir de medio para la continuación de la especie y después morir tras haber llevado a cumplimiento su obligación”<sup>78</sup>.

Igualmente, es la exigencia del amor la que impide la idolatría de la libertad, porque da a entender que esta debe nacer de un amor y dirigirse a amar. Si la libertad no es para amar, parece obvio que ha perdido su sentido huma-

---

<sup>76</sup> Que tal como se nos recuerda en: JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 92: “En el martirio, como confirmación de la inviolabilidad del orden moral, resplandecen la santidad de la ley de Dios y a la vez la intangibilidad de la dignidad personal del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios”.

<sup>77</sup> V. SOLOVIEV, *La justification du bien. Essai de Philosophie Morale*, Aubier, Paris 1939, 38: “Les sentiments fondamentaux de *pudeur*, de *pitié* et de *révérence* rendent complètement compte de toutes les attitudes morales de l’homme à l’égard de *ce* qui lui est inférieur, égal et supérieur. La *maîtrise* sur la sensualité matérielle, la *solidarité* avec les autres êtres vivants et la *soumission* intérieure et volontaire au principe surhumain –tels sont les fondements éternels et immuables de la vie morale de l’humanité”.

<sup>78</sup> ID., *Il significato dell’amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, 82: “Il dio della vita e il dio della morte sono uno stesso e identico dio. (...) Ai livelli inferiori del regno animale questo è assolutamente chiaro; qui gli individui esistono soltanto per mettere al mondo una discendenza e poi morire (...) per l’individuo resta pur sempre la necessità di servire da mezzo per la continuazione della specie e poi morire dopo aver portato a compimento questo suo obbligo”.

no y que será destructiva para el hombre y para la vida tal como Juan Pablo II, por eso la denominaba una “idea perversa de libertad”<sup>79</sup>.

Así lo expresa de nuevo Soloviev: “La verdad, como fuerza viva que se apodera de la interioridad del hombre y lo libera efectivamente de la falsa autoafirmación, se llama amor. El amor, como efectiva eliminación del egoísmo, es la real justificación y la efectiva salvación de la individualidad. El amor es superior a la conciencia racional, pero sin ella no podría actuar como fuerza salvífica capaz de promover la individualidad en vez de suprimirla. Solo gracias a la conciencia racional (o, lo que es lo mismo, la conciencia de la verdad), el hombre puede distinguirse a sí mismo, esto es, su auténtica individualidad, del propio egoísmo y, por ello, únicamente cuando sacrifica este egoísmo y se abandona al amor puede encontrar en este último una fuerza no solo viva sino vivificante”<sup>80</sup>.

Para superar definitivamente la alienación propia de la idolatría esclavizante, hay que volver a descubrir la “lógica del don” que ilumina el fundamento mismo de la sociedad en un amor trascendente capaz de configurar una “cultura de la vida”<sup>81</sup>. Frente a la tentación constante de los ídolos, siempre latente para ofrecer una aparente fortaleza a las debilidades humanas bajo el pago de su verdadera libertad, se alza la buena noticia de la liberación, de que existe el Evangelio de la vida que llena de esperanza. Esto se traduce a nivel social en la necesidad de reconocer la vida como el *bien común básico de la sociedad*, el bien primero y principal que todos hemos

---

<sup>79</sup> Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Evangelium vitae*, nn. 18-20.

<sup>80</sup> V. SOLOVIEV, *Il significato del'amore e altri scritti*, cit., 66: “La verità, come forza viva che si impossessa dell'interiorità dell'uomo e lo libera effettivamente dalla falsa autoaffermazione, si chiama amore. L'amore, come effettiva eliminazione dell'egoismo, è la reale giustificazione e l'effettiva salvezza dell'individualità. L'amore è superiore alla coscienza razionale, ma senza di essa non potrebbe agire come interiore forza salvifica capace di promuovere l'individualità invece di sopprimerla. Solo grazie alla coscienza razionale (o, ciò che è lo stesso, la coscienza della verità), l'uomo può distinguere se stesso, cioè la propria individualità autentica, dal proprio egoismo e, perciò, unicamente sacrificando questo egoismo e abbandonandosi all'amore egli può trovare in quest'ultimo una forza non solo viva ma vivificante”.

<sup>81</sup> Tal como lo ha reclamado: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 34. Cfr. J. L. LORDA, “Claves teológicas para una lectura de *Caritas in veritate*”, en *Scripta Theologica* 42 (2010) 101-20.

recibidos y que nos hace hermanos. Hemos de reconocer aquí un modo práctico de aceptar la vida como un don en la medida en que este ha de ser la razón profunda que sostenga la misma sociedad. “Éste es un ámbito muy delicado y decisivo, donde se plantea con toda su fuerza dramática la cuestión fundamental: si el hombre es un producto de sí mismo o si depende de Dios”<sup>82</sup>. Se da así el reconocimiento de una dimensión trascendente que apunta a la cuestión del sentido, la verdadera sacralidad de la vida, y no la apaga en las conciencias de las personas abandonándolas a la tentación de los ídolos.

---

<sup>82</sup> BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 74.

# Cautivados por la alegría: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, G. K. Chesterton, y el encuentro con la verdad en la literatura

GABRIELA SCHMIDT\*

## SUMARIO

- 1.- Cautivado por la alegría. 2.- Ni cerebro ni viscera, sino hombre.
- 3.- Mitopoeia – el hombre como “sub-creador”. 4.- Retorno a un mito.

Cuando entre los años 2001-2003 apareció en la gran pantalla la versión cinematográfica en tres partes de la novela *El señor de los anillos*, de J. R. R. Tolkien, fue considerada como uno de los mayores éxitos de todos los tiempos. Con algo menos de impacto público, pero a pesar de todo con éxito se desarrolló el estreno de la producción de Peter Adamson de la primera parte de las *Crónicas de Narnia, El león, la bruja y el armario*, de C.S. Lewis, llegando a ser el DVD más vendido del año en los Estados Unidos du-

---

\* Prof. Dra. D<sup>a</sup>. Gabriela Schmidt, doctora en Filología inglesa por la Ludwig-Maximilians-Universität (LMU), profesora contratada doctora de filología inglesa de la Universidad de Munich (LMU). La autora expresa su gratitud a María Altagracia Góngora Rodríguez, María Ana Rodríguez, Sara Gallardo González y Miriam Ramos por su ayuda indispensable al traducir el borrador alemán del texto y las citas inglesas al español; también a María Consolación Isart y los participantes del 55º Encuentro de Universitarios Católicos por sus útiles y certeros comentarios.

rante el 2006. Ambos autores han gozado siempre de grandísima popularidad en todo el mundo, considerados unos clásicos de la literatura infantil, o fundadores de la literatura fantástica. Algunos críticos de la literatura han visto en *El señor de los anillos* una analogía política en relación a los terrores de la Segunda Guerra Mundial o incluso una huida idealizante de la realidad.<sup>1</sup> Lo que en ello se pasa por alto la mayoría de las veces es el hecho de que ambos autores se consideraron cristianos activos, dando testimonio en el ambiente cultural e intelectual de su tiempo, y entendieron la fe como un elemento fundamental en sus obras. Precisamente quisiera en lo que sigue detenerme en este aspecto y contemplarlo más de cerca.

“*El señor de los anillos* es ciertamente un trabajo fundamentalmente religioso y católico”,<sup>2</sup> escribió Tolkien en 1953 al jesuita Robert Murray. ¿Dónde hallar realmente lo cristiano en su trabajo? Nada le hubiera sido a él y a Lewis más lejano que el pretender una mera alegoría didáctica, una serie adoctrinante de contenidos religiosos y espirituales. Con todo veían ambos autores en la imaginación literaria – y justamente en ella– un medio de expresión prioritario y un camino para el encuentro con la verdad sobrenatural de lo divino. Esta poética de lo sobrenatural, de la “Mitopoeia”, que al mismo tiempo es una poética del encuentro con la belleza y que hace abrir al hombre a una dimensión de la realidad que le sobrepasa, es la que querría desvelar en lo que sigue. En cierto modo es una herencia de Chesterton y con ello en contraposición señalada con las corrientes materialistas y escépticas de la filosofía europea de entreguerras. El que esta herencia fue y sigue siendo actual para nuestro tiempo, se puede leer en una conferencia titulada “La contemplación de la belleza” dada por el cardenal Joseph Ratzinger en el año 2002. Al comienzo de esta reflexión quisiera poner una idea suya: “El verdadero conocimiento se produce al ser alcanzados por el dardo de la belleza que hiere al hombre [...]. Nosotros debemos volver a encontrar esta forma de

<sup>1</sup> Véase p. ej. Rossi 1984, 4s. y Moseley 1997, 70-74. El mismo Tolkien, en su prefacio a la segunda edición de *El señor de los anillos*, rechaza la idea de que la novela se pueda leer como alegoría política (cf. Tolkien 1994, XVII-XIX).

<sup>2</sup> “*The Lord of the Rings* is of course a fundamentally religious and Catholic work” (Carpenter, ed. 1981, 172). Todas las traducciones, a no ser que se indique otra cosa, son de la autora.



conocimiento Se trata de una exigencia apremiante para nuestro tiempo.”<sup>3</sup>  
¿Cómo han podido encontrar Lewis y Tolkien este “ser-alcanzado por el dardo de la belleza” en la literatura?

## 1. “CAUTIVADO POR LA ALEGRÍA”

Cuando C.S. Lewis en 1955, ante el ruego reiterado de sus lectores, publicó un relato autobiográfico sobre su camino interior del ateísmo al cristianismo, eligió para el libro el título fuertemente expresivo de *Surprised By Joy* (‘Cautivado por la alegría’). Quien como lector suponga en un principio, que con *joy* (‘alegría’, o quizá mejor ‘gozo’) sólo se quiere nombrar la alegre sorpresa que un hombre experimenta, cuando tras una larga búsqueda de años, después de la experiencia del sinsentido y del vacío, ha alcanzado finalmente la meta de su búsqueda, advertirá rápidamente el engaño. *Joy* es para Lewis mucho más que sólo un consuelo sensible al fin de su camino. Es algo que lo acompaña a través de todo el camino; algo que, cómo él lo expresa en un lugar, le ha servido como decisivo poste indicador durante su búsqueda, y que sin embargo, debe retroceder, a la vista del gran fin encontrado.<sup>4</sup>

Cuán estrechamente unida está la experiencia de *joy*, para Lewis con su experiencia de la literatura, se ve claramente si uno piensa que el título de su libro es en realidad una cita. Toma las primeras palabras de un soneto del poeta romántico William Wordsworth. “Surprised by joy – impatient as the wind” (‘Cautivado por la alegría – impaciente como el viento’). El poema de Wordsworth, que según su propia declaración, ha sido inspirado por el pensamiento de su difunta hija Catalina<sup>5</sup>, representa una experiencia del todo típica para los románticos de felicidad extática y dolor amargo al mismo

---

<sup>3</sup> Ratzinger 2003. En una homilía, pronunciada en 1941 y publicada en 1942 bajo el título “The Weight of Glory”, Lewis establece explícitamente una conexión entre el anhelo romántico y la belleza como su fuente y meta: “Our commonest expedient is to call it [i.e. the object of this desire] beauty and behave as if that settled the matter” (citado en Gray 1998, 7).

<sup>4</sup> Cf. Lewis 1977, 185.

<sup>5</sup> “This was in fact suggested by my daughter Catherine, long after her death” (Wordsworth 1984, 334 y n.720).

tiempo. En un momento de alegre entusiasmo siente de repente el orador a su amado Tú en una cercanía palpable; pero al mismo tiempo debe reconocer lleno de dolor que este Tú se ha alejado inalcanzablemente para él a través de la muerte. Justamente esta paradójica experiencia de ansia incallable y dulcemente amarga según un Otro misterioso, la toma Lewis en el primer capítulo de su autobiografía como la clave para la comprensión de su camino de conversión interior.<sup>6</sup> Él escribe sobre ella: “Considerado sólo en su naturaleza, [...] se le podría casi llamar una particular especie de desazón o dolor. Pero también una especie que queremos. Dudo si alguno que la haya probado [...] lo cambiaría por todos los placeres del mundo.”<sup>7</sup>

Lewis siempre vuelve a encontrar *joy* en el correr de su vida: leyendo libros de cuentos o contemplando la naturaleza, cuando aún era un joven muchacho; en el mundo germano de las sagas de Richard Wagner y en las tragedias de Eurípides. Él anda a la caza de ella como un tesoro lleno de valor y nunca puede, no obstante, producirla desde sí. No la encuentra ni en los deseos sexuales, ni en ávidas lecturas de un libro emocionante, ni en el afán sensacionalista de entrar en contacto con lo sobrenatural a través del ocultismo y la magia. En el prólogo a la segunda edición de su escrito autobiográfico alegórico *El regreso del peregrino* llega por ende retrospectivamente a la siguiente conclusión: “Existe un misterio peculiar sobre el *objeto* de este Deseo. Personas sin experiencia [...] suponen, cuando lo sienten, que conocen lo que desean. [...] Pero cada una de [sus] impresiones es equivocada. Cada uno de [sus] supuestos objetos para el Deseo es inadecuado para éste”.<sup>8</sup>

Con lo que, sea como sea el modo como un hombre busque saciar este deseo misterioso, estará continuamente decepcionado alcanzando su supuesto fin propuesto.

---

<sup>6</sup> “How far the story matters to anyone but myself depends on the degree to which others have experienced what I call ‘joy’” (Lewis 1977, ix).

<sup>7</sup> “[C]onsidered only in its quality, it [i.e. joy] might almost [...] be called a particular kind of unhappiness or grief. But then it is a kind we want. I doubt whether anyone who has tasted it would ever [...] exchange it for all the pleasures of the world” (Lewis 1977, 12s.).

<sup>8</sup> “[T]here is a peculiar mystery about the *object* of this Desire. Inexperienced people [...] suppose, when they feel it, that they know what they are desiring. [...] But every one of [their] impressions is wrong. [...] Every one of [their] supposed objects for the Desire is inadequate to it” (Lewis 1950, 7-9).

Aun así le parece a Lewis el camino al que se sabe guiado, un todo otro como sin sentido ni meta: “A mí me parecía [...] que si un hombre siguiera diligentemente este deseo, persiguiendo los falsos objetos hasta que apareciera su falsedad y entonces los abandonara decididamente, debía llegar por fin al claro conocimiento de que el alma humana estaba hecha para disfrutar de algún objeto que nunca se le da del todo [...] en nuestro modo actual de experiencia subjetiva y espacio-temporal. Este deseo sería, en el alma, [...] la cátedra que sólo uno podría ocupar. Y si la naturaleza no hace nada en vano, Aquél que puede sentarse en esta cátedra debe existir”.<sup>9</sup>

Fielmente seguido, el camino del anhelo romántico lleva para Lewis al hombre al último fin, al reconocimiento de Aquel de cuya fuente nace. “La dialéctica del Deseo, fielmente seguida, salvaría todos los errores, te desviaría de todos los falsos caminos, y te forzaría [...] a pasar por una especie de prueba ontológica.”<sup>10</sup> “Romantic experience” (‘experiencia Romántica’), con la que Lewis identifica la alegría en *El regreso del peregrino*, no conlleva como consecuencia en el pensamiento de Lewis ni una huida al esteticismo ni una pseudoreligión, sino un camino precisamente a la religión: “Un [pensador] describía el Romanticismo como ‘religión derramada’. [...] ¿Y si hubiera un hombre para quien esas relucientes gotas en la tierra fueran el comienzo de un sendero que, seguido debidamente, le condujera al final a gustar de la copa misma?” Y Lewis cierra con la pregunta provocativa: “¿Qué pasaría si ninguna otra senda, humanamente hablando, fuera posible?”<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> “It appeared to me [...] that if a man diligently followed this desire, pursuing the false objects until their falsity appeared and then resolutely abandoning them, he must come out at last into the clear knowledge that the human soul was made to enjoy some object that is never fully given [...] in our present mode of subjective and spatio-temporal experience. This desire was, in the soul, [...] the chair in which only one could sit. And if nature makes nothing in vain, the One who can sit in this chair must exist” (Lewis 1950, 10).

<sup>10</sup> “The dialectic of Desire, faithfully followed, would retrieve all mistakes, head you off from all false paths, and force you [...] to live through, a sort of ontological proof” (Lewis 1950, 10).

<sup>11</sup> “One [thinker] described Romanticism as ‘spilled religion’. [...] How if there is a man to whom those bright drops on the floor are the beginning of a trail which, duly followed, will lead him in the end to taste the cup itself? [...] How if no other trail, humanly speaking, were possible?” (Lewis 1950, 11).

## 2. NI CEREBRO NI VÍSCERA, SINO HOMBRE

La “Dialéctica del Deseo” de Lewis, que caracteriza no sólo su camino de fe personal, sino que además atraviesa todo su pensamiento y obra, se enlaza ciertamente a una larga serie de filósofos y místicos precristianos y cristianos, desde Platón a través de Agustín, Dante y Juan de la Cruz hasta Hans Urs von Balthasar.<sup>12</sup> Pero a pesar de todo, detrás de la “teología romántica”<sup>13</sup> de Lewis no se esconde más y otra cosa que una expresión literaria de la experiencia mística de Dios de todos los siglos. Con ella Lewis se coloca conscientemente en una tradición filosófica de su tiempo, comprendida como movimiento contrario al racionalismo dogmático de fines del siglo XIX y de la modernidad. Muchos de los pensadores y literatos, en los cuales Lewis se inspiró, querían abrirse camino frente al materialismo reduccionista y al escepticismo del pensamiento moderno occidental, y abrirlo hacia una mirada más amplia e integradora del mundo y del hombre, un nuevo humanismo. El darwinismo, el freudianismo, el nihilismo y el marxismo – por nombrar sólo algunas de las ideologías corrientes de fines del XIX – intentaron reducir al hombre al ámbito de lo experimentable en lo intramundano, mientras desacreditaban cada vez más todo lo que pudiera ir más allá de esta visión del mundo estrictamente inmanente – sobre todo la imaginación romántica – tanto en el arte como en la filosofía.<sup>14</sup>

Uno de aquellos autores de fin de siglo, que formula su descontento con el racionalismo dogmático del espíritu del tiempo con la mayor claridad posible, fue G.K. Chesterton. El joven periodista londinense había consegui-

<sup>12</sup> Aunque Lewis rechaza explícitamente el paralelismo en el prefacio a *Surprised by Joy*, parece casi resonar en sus páginas el famoso pasaje de las *Confesiones* de San Agustín (X 27, 38): “Y ver que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. [...] [E]xhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed [...]” (Agustín 1963, 410). Sobre Lewis y Balthasar véase Morrow 2004; sobre las implicaciones del motivo de *joy* en general cf. Kranz 1974, 34-47.

<sup>13</sup> Lewis alguna vez describe a su amigo y colega Charles Williams como “teólogo romántico”, citado en Duriez 2001.

<sup>14</sup> Es significativo que unas de las corrientes artísticas que más influyó sobre el joven C.S. Lewis, fue precisamente aquella que se opuso con mayor vehemencia al imperativo realista de finales del siglo XIX: William Morris y los prerrafaelistas.

do hacerse un nombre desde hacía algunos años como controvertido autor de ensayos y críticas, cuando apareció en 1905 su recopilación de artículos *Herejes*, en el que arremete con aguda ironía contra lo que él llamaba “el espíritu negativo” de prestigiosos pensadores y literatos contemporáneos como H. G. Wells, George Bernard Shaw y otros. Lo que él criticaba en ellos ante todo no era sólo el irreflexivo echar por la borda normas tradicionales y pautas en pro de una vaga idea de progreso, sino sobre todo la pérdida absoluta de la metafísica y un profundo escepticismo ante cualquier clase de ideas. El resultado era esencialmente, ante los ojos de Chesterton, un espíritu de pequeño burgués: “Hace cien años nuestros negocios para bien o para mal eran ejercidos triunfalmente por retóricos. Ahora son embrollados por [...] hombres que callan. Y lo mismo que este repudio de largas palabras y grandes visiones ha engendrado una raza de enanos en política, ha engendrado una raza de enanos en las letras”.<sup>15</sup>

La crítica de Chesterton al pragmatismo burgués de su tiempo, que ha olvidado mirar más allá de sus narices, es aún más atinada en la colección de ensayos, que apareció tres años después bajo el título *Ortodoxia*. A través de su juego característico con paradojas consigue finalmente presentar al optimismo del cristiano como la postura propia del progreso y al racionalismo de los modernos como manía que gira sin cesar sobre sí misma. Lo que caracteriza las tesis abstrusas de un loco según Chesterton, es la precisión metódica, con la que trata de casar todos los aspectos de la realidad con su tesis. La lógica de un loco es incorruptible – con sólo una cortapisa: que se dé sólo dentro de la esfera limitada de sus propios pensamientos y experiencias. Precisamente ambas características, el deseo de una lógica omniabarcante y la estrecha frontera espiritual, se encuentran – así lo cuenta Chesterton – en una buena parte las nuevas corrientes filosóficas de su tiempo. Y él concluye con la paradoja: “Loco no es el que ha perdido la razón sino el que lo ha perdido todo, todo menos la razón”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> “A hundred years ago our affairs for good or evil were wielded triumphantly by rhetoricians. Now our affairs are hopelessly muddled by [...] silent men. And just as this repudiation of big words and big visions has brought forth a race of small men in politics, so it has brought forth a race of small men in the arts” (Chesterton 1986, 43).

<sup>16</sup> “The madman is not the man who has lost his reason. The madman is the man who has lost

Es significativo que Chesterton recomiende no sólo la religión como medicina contra el mal espíritu de los “doctores locos”<sup>17</sup> de la filosofía moderna, sino que además alista para su causa a la imaginación poética: “Por todas partes se oye decir que la imaginación, y especialmente la imaginación mística, es un peligro para el equilibrio mental del hombre. [...] Pero semejante juicio queda plenamente rectificado por los hechos y las enseñanzas de la historia. [...] La imaginación nunca arrastra a la locura; lo que arrastra a la locura es precisamente la razón. [...] El poeta no pide más que tocar el cielo con su frente. Pero el lógico se empeña en meterse el cielo en la cabeza, hasta que la cabeza le estalla”.<sup>18</sup>

La desgracia del pensamiento moderno queda para Chesterton justamente en intentar comprimir todos los fenómenos en el ámbito estricto de la razón lógica y excluir de una manera categórica todo lo que se salga de este ámbito. El racionalismo hace al hombre incapaz de vivir sin tenerlo todo claro y con ello también incapaz de creer.<sup>19</sup>

---

everything *except his reason*.” (Chesterton 1986, 221s.; traducción según G.K. Chesterton. *Ortodoxia*. Barcelona: Alta Fulla, 2000, 16).

<sup>17</sup> La expresión “mad doctors” que usa Chesterton contiene un doble juego de palabras: por una parte alude a la ambigüedad de “mád doctor” (= ‘psiquiatra’) vs. “mád dóctor” (= ‘un doctor que se a vuelto loco’); por otra piensa en el doble sentido de la palabra “doctor” como ‘médico’ o ‘doctor académico’.

<sup>18</sup> “There is a notion adrift everywhere that imagination, especially mystical imagination, is dangerous to man’s mental balance. [...] Facts and history utterly contradict this view. [...] Imagination does not breed insanity. Exactly what does breed insanity is reason. [...] The poet only asks to get his head into the heavens. It is the logician who seeks to get the heavens into his head. And it is his head that splits” (Chesterton 1986, 218-220; traducción según G.K. Chesterton. *Ortodoxia*. Barcelona: Alta Fulla, 2000, 13s.).

<sup>19</sup> Cf. Chesterton 1986, 230s.: “Mysticism keeps men sane. [...] The ordinary man has always been sane because the ordinary man has always been a mystic. He has permitted the twilight. He has always had one foot in earth and the other in fairyland. [...] He has always cared more for truth than for consistency. [...] The whole secret of mysticism is this: that man can understand everything by the help of what he does not understand.” Es importante tener en cuenta que no se trata aquí de una espiritualidad sentimentalista, es decir, un rechazo de la razón humana como tal o de la reflexión teológica intelectual. Lo que rebate Chesterton es la exaltación de la razón como casi autosuficiente que pretende el racionalismo. Por lo cual el anti-racionalismo de Chesterton y sus seguidores no se puede entender fuera del contexto polémico de su tiempo.

Sin embargo, la imaginación poética, en cuanto que no se deja contagiar del materialismo racionalista, abre al hombre posibilidades, que exceden el cómodo ámbito de lo experimentable y lo esclarecible y le hace con ello capaz de salir de sí mismo. Chesterton recoge esto en el antiguo concepto de “romanticismo”: “[P]rométome establecer los artículos de mi fe cual si se tratara de responder a [...] la necesidad de mezclar lo familiar y lo desconocido; a lo cual, y no sin razón, ha dado la cristiandad el nombre de “romanticismo”. [...] necesitamos considerar el mundo de tal suerte que podamos fundir la idea del asombro con la idea del bienestar; que, en suma, necesitamos ser plenamente felices en esta tierra de las maravillas, sin conformarnos con pasarlo medianamente”<sup>20</sup>.

Con esta idea volvemos de nuevo a Lewis y quizá queda ahora un poco más claro lo que quiere decir con su apología del romanticismo en *El regreso del peregrino*. También Lewis comprende su concepto de “experiencia Romántica” en contraposición a las corrientes filosóficas de su tiempo, tanto a aquellas que, como Freud, la quieren reducir a una necesidad biológica, como a aquellas otras que la quieren abolir como nostalgia antirracional y enemiga del progreso.<sup>21</sup> Ambos extremos yerran según Lewis, pues olvidan la verdadera naturaleza del hombre y lo alienan: “No hemos sido hechos ni para ser hombres cerebrales ni viscerales, sino Hombres. Ni bestias ni ángeles sino Hombres –criaturas a la vez racionales y animales.”<sup>22</sup> El racionalismo anti-romántico de los modernos genera por contra, como Lewis lo for-

---

<sup>20</sup> “I wish to set forth my faith as particularly answering [...] the need for that mixture of the familiar and the unfamiliar which Christendom has rightly named romance. [...] We need so to view the world as to combine an idea of wonder and an idea of welcome. We need to be happy in this wonderland without once being merely comfortable” (Chesterton 1986, 213; traducción según G.K. Chesterton. *Ortodoxia*. Barcelona: Alta Fulla, 2000, 4s). Es interesante destacar aquí que el movimiento literario modernista inglés, aunque desembocará en una visión del mundo muy distinta – radicalmente subjetiva y antiautoritaria –, sin embargo procede en sus orígenes de una insatisfacción similar frente al positivismo extremo del XIX. Así, Virginia Woolf en su trabajo programático “Modern Fiction” (1919) considera a Joyce y a otros como escritores “espirituales” en contraposición a los “materialistas” del período eduardiano (cf. Woolf 1962, esp. 185-190).

<sup>21</sup> Véase Lewis 1950, 10s.

<sup>22</sup> “We were made to be neither cerebral men nor visceral men, but Men. Not beasts nor angels but Men – things at once rational and animal” (Lewis 1950, 13).

mula en otro lugar, “Hombres sin Pecho” – es decir, sin corazón – privando así al hombre de su dimensión esencial: Pecho – Magnanimidad – Sentimiento; ésta es la coordinación indispensable entre el hombre cerebral y el hombre visceral. Se podría incluso decir que es por este elemento intermedio por lo que el hombre es hombre: por su intelecto es mero espíritu y por su instinto es mero animal. La operación que pretende [el racionalismo moderno] es la de producir lo que se podría llamar Hombres sin Pecho.<sup>23</sup>

Lewis defiende aquí un humanismo integral, como también el jesuita español P. Tomás Morales lo hizo, con respecto a la educación, en su trabajo *Hora de los laicos*: “La razón no es más que el satélite del corazón. Sólo comprendemos bien lo que amamos. El hombre, más que lógica, en la que la idea debería mandar, es psicología en la que el corazón es el que gobierna. Sus grandes ideas proceden, la mayoría de las veces, del corazón. El corazón aguza el ingenio, pero el ingenio no da corazón”.<sup>24</sup>

La sola razón analítica marchita al hombre. Por el contrario, fe e imaginación apelan a su corazón. Ellas lo abren, lo hacen capaz de salir de sí y de aprender nuevamente a asombrarse a la vista de una realidad que le sobrepasa. “Un importante tema ‘espiritual’ en la obra de Lewis”, reconoce por tanto Colin N. Manlove, “es el salir de la persona de sí misma hacia la realidad.”<sup>25</sup>

### 3. MITOPOEIA – EL HOMBRE COMO “SUB-CREATOR”

Ahora bien, se podría pensar: ¿qué tiene que ver todo aquello con el concepto cristiano de la literatura que utilizan Lewis y Tolkien? Para contestar esta pregunta hay que tener en cuenta otro concepto: el de Mito. La imagina-

---

<sup>23</sup> “The chest – Magnanimity – Sentiment – these are the indispensable liaison officers between cerebral man and visceral man. It may even be said that it is by this middle element that man is man: for by his intellect he is mere spirit and by his appetite mere animal. The operation of [modern rationalism] is to produce what may be called Men without Chests” (Lewis 1946, 21).

<sup>24</sup> Morales 2003, 285.

<sup>25</sup> “A central ‘spiritual’ theme in Lewis’s work is coming out of the self towards reality” (Manlove 1987, 216).



ción literaria representa tanto para Chesterton como para Lewis uno de los instrumentos más importantes para llevar al hombre más allá tanto de la esfera de lo material y de lo puramente racional como también de la del pensamiento puramente subjetivo. En un Ensayo crítico literario titulado *La herejía personal* Lewis describe el encuentro con la Literatura como “un viaje más allá de los límites del punto de vista personal [tanto del lector como del escritor]”, “una aniquilación del hecho bruto de su propia psicología particular más que su afirmación”<sup>26</sup>.

Literatura – podríamos decir de otra forma – nos permite percibir el Mundo con otros ojos distintos de los que habitualmente utilizamos. La literatura provoca que nuestra realidad común nos parezca extraña y precisamente por medio de ese proceso de “alienación” la redescubrimos de una forma nueva.<sup>27</sup> También Chesterton describe esto en un capítulo de *Orthodoxia* con el título “La ética en tierra de duendes” como un conocimiento esencial, que él ha obtenido a partir de la lectura de cuentos: “Desde luego me encontré con que las gentes a la moderna no se preocupaban más que en hablar de fatalismo científico. [...] La hoja el árbol – decían – es verde porque no hubiera podido ser de otro modo. Ahora bien, precisamente el filósofo de mis cuentos se complacía en pensar que la hoja es verde por lo mismo que pudo haber sido escarlata. Él siente que la hoja acaba de adquirir su color un instante antes de que él la contemple [...]. Parece que cada color contiene algo como una espontaneidad de elección sobre los objetos a que se aplica, [...]. Cada fenómeno le parece una creación nueva”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> “[...] a voyage beyond the limits of [the reader’s as well as the writer’s] personal point of view”, “an annihilation of the brute fact of his own particular psychology rather than its assertion” (citado en Gray 1998, 17).

<sup>27</sup> Tolkien, en su ensayo “On Fairy Stories”, habla de este proceso como “recuperación” de una vista clara que nos permite percibir las cosas como tales, y no como dependientes de nuestro propio punto de vista: “Recovery [...] is a re-gaining – regaining of a clear view. [...] We need in any case to clean our windows; so that the things seen clearly may be freed from the drab blur of triteness or familiarity – from possessiveness. [...] This triteness is really the penalty of ‘appropriation’: the things that are trite, or (in a bad sense) familiar, are the things that we have appropriated, legally or mentally. We say we know them [...] and we laid hands on them, and then locked them in our hoard, acquired them, and acquiring ceased to look at them” (Tolkien 1966, 57s.).

<sup>28</sup> “I found the whole modern world talking of scientific fatalism [...]. The leaf on the tree is

Como consecuencia, el encuentro con lo imaginario redime al espíritu de su propia estrecha cárcel de lo perceptible de forma meramente empírica. Nos permite ver el mundo con ojos más agradecidos, porque ya no lo ve como mera evidencia lógica. La creación ya no se nos aparece como un producto determinado por leyes, sino mucho más como el resultado de una elección entre muchas opciones diferentes e igualmente posibles. Y con este pensamiento ya no nos encontramos lejos de Aquél seguramente que hizo esta elección.

Ese poder visionario de la imaginación literaria Lewis, Tolkien y Chesterton lo ven realizado del modo más puro en los mitos.<sup>29</sup> La idea que acabamos de citar de Chesterton parece repetirse de nuevo en una conversación sobre la verdad de los mitos que una tarde tuvieron Tolkien y Hugo Dyson con C.S. Lewis en el jardín de su colegio en Oxford.<sup>30</sup> Esta conversación fue decisiva para el último paso de Lewis de puro teísmo al cristianismo. A la observación de Lewis de que los mitos fueran mentiras y por ello atractivos estéticamente pero en definitiva carentes de valor, respondió Tolkien: “Miras a los árboles [...] y los llamas ‘árboles’, y probablemente no le das más vueltas a la palabra. [...] Para ti un árbol es simplemente un organismo vegetal [...]. Pero los primeros hombres que hablaron de ‘árboles’ [...] veían las cosas de muy distinta manera. Para ellos, el mundo estaba lleno de seres mitológicos”.<sup>31</sup>

---

green because it could never have been anything else. Now, the fairy-tale philosopher is glad that the leaf is green precisely because it might have been scarlet. He feels as if it had turned green an instant before he looked at it. [...] Every colour has in it a bold quality as of choice; [...]. He feels that something has been *done*” (Chesterton 1986, 262; traducción según G.K. Chesterton. *Ortodoxia*. Barcelona: Alta Fulla, 2000, 65s.).

<sup>29</sup> En lo que quizás sea una de sus definiciones más certeras, Lewis califica al mito como aquella instancia que nos revela la verdad de todas las cosas, liberándolas de “del velo de la familiaridad”: “The value of myth is that it takes all the things we know and restores to them the rich significance which has been hidden by ‘the veil of familiarity’” (*Fern-Seed and Elephants*, 308, citado en Duriez 2001, 308). Con esto Lewis se muestra una vez más como directo heredero del romanticismo inglés, pues cita explícitamente una frase de Shelley que escribe sobre la poesía en el año 1821: “[Poetry] strips the veil of familiarity from the world, and lays bare the naked and sleeping beauty, which is the spirit of its forms” (Shelley 1991, 230).

<sup>30</sup> La conversación está parafraseada en Carpenter 1978, 42-45. De ella resultó el poema “Mythopoeia” de Tolkien.

<sup>31</sup> “You look at trees [...] and call them ‘trees’, and probably you do not think twice about the word. [...] To you a tree is simply a vegetable organism [...]. But the first men to talk of

Para Tolkien los mitos en su esencia son expresiones incompletas de la verdad divina tras las cosas y por eso en cualquier caso más verdaderas que la negación total del positivismo. El hombre, como creador de mitos, participa de la fuerza creadora de Dios mismo. Actúa como “sub-creador”: “Probablemente cada escritor que crea un mundo secundario, [...] todo sub-creador, desea en cierta medida ser un creador real, o espera que [...] la calidad peculiar de su mundo secundario [...] sea derivada de la Realidad misma [...]. La cualidad peculiar de la ‘alegría’ que se encuentra en la literatura fantástica eficaz puede ser pues explicada como un vislumbramiento fugaz de la realidad o la verdad subyacente”.<sup>32</sup>

Como consecuencia Tolkien entiende el cristianismo como un mito, como el mito por antonomasia “inventado” por Dios mismo, que, en el acto de la encarnación, se ha convertido en un hecho histórico: “El viejo mito”, dijo dirigiéndose a Lewis, “se ha convertido en un hecho.”<sup>33</sup> Sin embargo el cristianismo sigue conservando su carácter de “mito” y ha de ser aceptado como tal. “¿No podría darse cuenta él [Lewis] de que *es* un mito y disponerse a aceptarlo? Pues, decía Tolkien, si Dios es mitopoeico, el hombre debe volverse *mitopaciente*.”<sup>34</sup>

Con esto Tolkien ciertamente no equipara el cristianismo a los mitos antiguos precristianos (como había hecho el antropólogo escocés James Frazer).<sup>35</sup> De haber sido así no hubiera dado pie esta conversación con Lewis a su conversión. Más bien, Tolkien conduce la atención de Lewis a algo mu-

---

‘trees’ [...] saw things very differently. To them, the world was alive with mythological beings” (Carpenter 1978, 43).

<sup>32</sup> “Probably every writer making a secondary world, [...] every sub-creator, wishes in some measure to be a real maker, or hopes that [...] the peculiar quality of this secondary world (if not all the details) are derived from Reality [...]. The peculiar quality of the ‘joy’ in successful Fantasy can thus be explained as a sudden glimpse of the underlying reality or truth” (Tolkien 1966, 70s.).

<sup>33</sup> “The old myth has become a fact” (Carpenter 1978, 44).

<sup>34</sup> “Could he [Lewis] not realise that it *is* a myth and make himself receptive to it? For, Tolkien said, if God is mythopoeic, man must become *mythopathic*” (Carpenter 1978, 45).

<sup>35</sup> En su libro *La rama dorada* (1890) Frazer desarrollaba la tesis de que todas las religiones y mitologías mundiales se podían reducir a un culto de fertilidad de una deidad solar que en un matrimonio místico se vinculaba a la diosa de la tierra, la cual moría en la cosecha y se reencarnaba en la primavera.

cho más fundamental: se trata de la analogía profunda entre el acto de fe y el encuentro con el mito – podríamos decir – con lo imaginativo en general. “Un mito”, escribirá Lewis más tarde en *El regreso del peregrino*, “[...] tiene que ser captado con la imaginación, no con el intelecto.”<sup>36</sup> Del mismo modo la verdad de la fe sólo es accesible para aquél que supera el querer explicar las cosas de modo meramente racional; para aquel que, recurriendo de nuevo a Chesterton, no quiere encerrar el cielo en su cabeza, sino que como el poeta eleva su cabeza al cielo. Como dice Lewis, “[p]ara ser verdaderamente cristianos debemos ambos asentir con el hecho histórico y además recibir el mito (aunque se haya convertido en hecho) con el mismo imaginativo abrazo que concedemos a todos los mitos”.<sup>37</sup>

Precisamente también en esto consiste en definitiva la oposición decisiva entre el concepto de mito que utilizaron Lewis y Tolkien, y el de alegoría. La alegoría es, según Lewis, la explicación de un contenido espiritual ya conocido revistiéndolo de imágenes. La alegoría ha de ser entendida racionalmente, ha de ser descifrada. El significado del mito, por el contrario, es esencialmente abierto y conduce precisamente al conocimiento: “[Un] buen mito (es decir, una historia de la cual nacen siempre cambiantes significados para distintos lectores y diferentes edades) es algo superior a una alegoría (en la cual se ha depositado *un* significado). En una alegoría un hombre puede depositar sólo lo que ya conoce; en un mito pone lo que todavía no conoce y no podría adquirir de ninguna otra manera”.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> “[M]yth [...] must be grasped with the imagination, not with the intellect.” (Lewis 1950, 13)

<sup>37</sup> “To be truly Christian we must both assent to the historical fact and also receive the myth (fact though it has become) with the same imaginative embrace which we accord to all myths” (“Myth became fact”, citado en Duriez 2001, 320). Es preciso otra vez destacar que Lewis no pretende de ninguna manera equiparar el cristianismo con los mitos paganos. Quizá aquello que él llama el “mito” del cristianismo se podría describir mejor como su “calidad mítica” que exige ser captado, no con el intelecto sino con la capacidad imaginativa y afectiva del hombre. Como aportación excelente sobre lo que Lewis consideró “la verdad del mito” véase Searle 2007, esp. 230-233.

<sup>38</sup> “[A] good myth (i.e. a story out of which ever varying meanings grow for different readers and different ages) is a higher thing than an allegory (into which one meaning has been put). Into an allegory a man can put only what he already knows; in a myth he puts what he does not yet know and could not come by in any other way” (Letters #271, citado en Wheat

Por eso la alegoría remite normalmente a una interpretación teológica, política o psicológica muy concreta del acontecer en imágenes. Por el contrario el mito cae en las manos del lector como una misteriosa “llave maestra”, que permite muchas interpretaciones diferentes y que abre “muchas puertas distintas”.<sup>39</sup> Por este motivo Tolkien, en su prólogo a la segunda edición del *Señor de los anillos*, se opone vehementemente a una interpretación de su obra como alegoría: “Odio la alegoría en todas sus manifestaciones, y siempre ha sido así desde que he sido lo bastante astuto para detectar su presencia. Prefiero mil veces más la historia, real o fingida, con su variada aplicabilidad al pensamiento y la experiencia de los lectores. Creo que muchos confunden ‘aplicabilidad’ con ‘alegoría’; pero la primera reside en la libertad del lector y la segunda en la determinada dominación del autor”.<sup>40</sup>

En oposición a la mera alegoría el mito no crea una imagen estática sino desarrolla una historia. El mito no despierta la pregunta “¿Qué representa el qué?”, sino “¿Qué hubiera pasado si...?”.<sup>41</sup> De esta manera el lector se ve envuelto en el acontecer imaginativo que le impulsa a penetrar nuevos niveles de significado con ayuda de la imaginación. Precisamente aquí – en su calidad mítica – encuentran Lewis y Tolkien lo específicamente cristiano de sus textos que llevan al lector más allá de sí mismo y lo abren al diálogo con lo divino.

Para concluir, me gustaría mostrar cómo puede funcionar esto en concreto con un ejemplo. He querido, a propósito, elegir un texto de C.S. Lewis

---

1998, 23). Véase también el contraste que pone Lewis entre alegoría y símbolo en su estudio de la literatura alegórica medieval (*The Allegory of Love*, citado en Wheat 1998, 24s.).

<sup>39</sup> Cf. *Fern-Seed and Elephants*, 85, citado en Duriez 2001, 308.

<sup>40</sup> “I cordially dislike allegory in all its manifestations, and always have done so since I grew old and wary enough to detect its presence. I much prefer history, true or feigned, with its varied applicability to the thought and experience of readers. I think that many confuse ‘applicability’ with ‘allegory’; but the one resides in the freedom of the reader, and the other in the purposed domination of the author” (Tolkien 1994, xviii).

<sup>41</sup> Cierto es que la oposición entre mito y alegoría en el pensamiento de Lewis es de hecho mucho menos destacada de lo que sugieren las frases que acabo de citar; pues también el mito pretende señalar una realidad que no se puede captar conceptualmente (cf. *An Experiment in Criticism*, 45; citado en Gray 1998, 19). Por lo tanto escribe Lewis que el mito “debe sugerir alegorías incipientes al lector” (de una carta a Tolkien, citado en Carpenter 1978, 30).

bastante desconocido, pero que personalmente tengo por uno de sus mejores trabajos y espiritualmente más profundos: su última novela *Mientras no tengamos rostro*.

#### 4. RETORNO A UN MITO

El mismo Lewis escribe en un breve prólogo a la edición británica de su novela: “Esta reinterpretación de una vieja historia ha permanecido en el pensamiento de su autor, adquiriendo con los años mayor densidad y solidez, desde antes de su licenciatura.”<sup>42</sup> Se trata en la narración de una nueva interpretación del mito antiguo de Cupido y Psyche, que ha llegado hasta nosotros en la obra *Metamorfosis* del autor romano Apuleyo. El mito cuenta la historia de las tres hijas de un rey, de las cuales una – llamada Psyche – es tan bella, que los hombres la veneran como a una diosa. Por celos induce la diosa Venus al padre de Psyche, por medio de un oráculo, a ofrecer su hija en sacrificio en una montaña (como Agamemnón lo hace con Ifigenia en la tragedia de Eurípides), y le ordena a su hijo Cupido que se ocupe de que ella se enamore eternamente del peor de todos los hombres. Pero Cupido se enamora de ella nada más verla y la lleva a un palacio de cuentos, donde la hace su mujer, aunque con una condición, que ella nunca pueda verlo cara a cara. Cuando Psyche, a petición suya, es visitada por sus hermanas, estas se recomen de envidia y deciden hacerle perder su felicidad. Convencen a Psyche de que bajo la intención de Cupido de no mostrarse nunca, sólo se puede esconder la maldad de un monstruo. Siguiendo su consejo, una noche Psyche se lleva una lámpara de aceite y un cuchillo a su dormitorio, para domeñar al supuesto “monstruo” en el sueño. Cuando en lugar de eso contempla la belleza del dios durmiente, queda dominada por el amor y deja caer sin darse cuenta una gota de aceite en el hombro de Cupido. Irritado por su desobediencia, él la repudia y la expone a la venganza de Venus, su celosa madre. Sin embargo, después de que Psyche ha conseguido superar con éxito con

---

<sup>42</sup> “This re-interpretation of an old story has lived in the author’s mind, thickening and hardening with the years, ever since he was an undergraduate” (Lewis 1998b, x).

una ayuda sobrenatural una serie de deberes al parecer imposibles, es admitida por Júpiter en el círculo de los dioses y Cupido la recibe solemnemente como esposa.

El potencial alegórico de este mito, sugerido ya sólo con el nombre Psyche (la palabra griega que significa “alma”), ha sido conocido en todas las épocas. El poeta renacentista Giovanni Boccaccio por ejemplo ha entendido a Psyche en el sentido neoplatónico como la parte racional del alma, a la que se deben someter las demás potencias inferiores, para llegar a la más elevada forma de amor.<sup>43</sup> Ahora bien, la nueva narración de C.S. Lewis va mucho más allá de asignaciones parciales de este género. Las modificaciones que introduce en contraposición con Apuleyo, se resumen en tres puntos principales.

Primero: Lewis proporciona al mito un escenario realista, casi histórico. La acción se desarrolla unos siglos antes del nacimiento de Cristo, en Glome, un pequeño reino ‘bárbaro’ en la frontera con el mundo helénico (es decir, impregnado de la cultura griega).<sup>44</sup> Lewis hace que sea un esclavo griego (que por su color rojizo de pelo es llamado “el Zorro”), quien enseñe a las tres hijas del rey la filosofía estoica y, de este modo consigue con éxito crear un tenso conflicto entre el racionalismo griego y la fe del pueblo autóctono.

Segundo: Lewis modifica la perspectiva de la narración. Experimentamos los acontecimientos retrospectivamente por boca de Orual, la hermanastra mayor de Psyche, más inteligente pero de aspecto poco agradable. En el momento culmen de la acción, es precisamente ella quien empuja a Psyche a romper fatalmente su confianza en su amante divino, y ella, por una parte, pretende justificar su conducta ante el lector, por otra acusa a los dioses de que, embaucándola, la hayan obligado a dar ese paso. La credibilidad de Orual como narradora resulta crecientemente dudosa, según se desarrolla el relato, y el lector se ve obligado en adelante a tomar constantemente nueva postura ante los hechos transmitidos.

---

<sup>43</sup> Cf. Schakel 1984, 5.

<sup>44</sup> Sobre el realismo de la novela véase Myers 2004, 3s. y 163-167, aunque no estoy de acuerdo con su tesis de que los elementos realistas excedan a los mitológicos y de que el texto, como consecuencia se deba, leer como una novela histórica moderna.

Tercero: Lewis adjudica a los personajes de la historia unos motivos totalmente distintos de los de Apuleyo. Por un lado el motivo de Orual para incitar a su hermana a la desobediencia no es ni mucho menos la simple envidia ante su felicidad. Orual adora a su hermana, pero a diferencia de ella no puede ver el palacio de Cupido y tiene por una alucinación toda su historia. Lewis da forma al conflicto entre ambas en términos de una lucha dramática por la fe, el amor y la confianza. Psyche, por su parte, nunca cede al plan de Orual con la lámpara, por desconfianza ante su esposo, sino porque primero ha sido forzada a ello. En cierto modo incluso carga sobre sí la ira de Cupido conscientemente, con la esperanza de ayudar a Orual a creer.

Justo este último punto revela con claridad los rasgos alegóricos que están presentes con seguridad en el texto de Lewis. Psyche puede, en muchos sentidos, sobre todo en la primera parte de la novela, ser interpretada no sólo como una nueva Ifigenia sino como una imagen de Cristo. Así aparece por ejemplo tras su nacimiento como la suma de la belleza y del bien: “Ella era [...] lo que cada mujer, o cada cosa, debía haber sido y estaba destinada a ser [...]” – “En ella [...] la Virtud misma había tomado forma humana.”<sup>45</sup> Cuando en la ciudad se corre el rumor de que la hija del rey tiene poderes curativos, todos los enfermos y moribundos se aprietan en torno suyo, sólo para dejarse tocar por ella. Este tipo de veneración provoca pronto la resistencia de la autoridad religiosa establecida, en este caso el sacerdote de la diosa Ungit, el equivalente bárbaro de Lewis a la Venus de Apuleyo. El sacerdote convence al padre de Psyche, el rey de Glome, de que la cólera de Ungit (que da la cara en una peste y hambruna) sólo se puede ver calmada si “la maldita”, como llama a Psyche, es ofrecida como víctima en una antigua ceremonia llamada “el Gran Sacrificio”, al dios de la Gran Montaña. En ese momento Lewis pone en sus labios incluso una frase parecida a la del Sumo Sacerdote Caifás en el Evangelio de San Juan: “Es simplemente lógico que una muera por muchos”.<sup>46</sup> Psyche misma comprende su papel como “rescate por todo Glome”<sup>47</sup> cada vez más como su auténtica vocación. Le confiesa a

---

<sup>45</sup> “She was [...] what every woman, or every thing, ought to have been and meant to be [...]”  
– “[I]n her [...] Virtue herself had put on a human form.” (Lewis 1998b, 17s. y 21).

<sup>46</sup> “It’s only sense that one should die for many” (Lewis 1998b, 46).

<sup>47</sup> “How can I be the ransom for all Glome unless I die?” (Lewis 1998b, 54).



su hermana Orual su oculto deseo que ha sentido siempre: “Ese anhelo ha sido lo más dulce de mi vida: alcanzar la Montaña, encontrar el lugar de donde vino toda la belleza [...], mi país, el lugar donde debía haber nacido. [...] El dios de la Montaña ha estado cortejándome toda la vida. [...] Voy al encuentro de quien me ama”.<sup>48</sup> De nuevo *joy* – aquella inexplicable “nostalgia” de un Otro misterioso y extrañamente atractivo...

Ahora bien, como muy tarde es en este lugar donde termina la evidencia de la analogía entre Psyche y Cristo. Psyche es igualmente aquí la encarnación del hombre que tiende hacia Dios como a un Dios que se hace hombre, y en la novela de Lewis los ecos de los evangelios parecen por lo menos tan numerosos como los del Cantar de los Cantares. En la segunda parte de la trama está justo aquel “cortejo” del amor de un dios, que se convierte en el punto central de la discusión entre Psyche y Orual y que provoca la envidia de esta. De este modo la “escena de la tentación” con las dos podría ser interpretada como una alegoría del pecado original – siendo Orual Satanás que envidia al hombre por la felicidad de su comunidad con Dios –, pero sobre todo parece simbolizar la lucha de dos hombres, de los cuales uno siente una llamada especial de Dios (sea a la fe, sea a una entrega total), que el otro con su mejor voluntad no puede ni quiere entender.<sup>49</sup>

Sin embargo, visto en el conjunto de la novela, todas estas analogías resultan insuficientes. Ninguna de ellas es falsa, pero cada una sólo capta un aspecto parcial del texto complejo de Lewis. Sólo se puede ser realmente justos con este texto, si se toma distancia ante todo modo de alegorizar y se contemplan las “alegorías incipientes”<sup>50</sup> de Lewis como indicadores de dimensiones de significado más fundamentales y más profundas. Sólo leyendo de esta forma, el texto se convierte en una fuente de verdades espirituales profundas acerca de la esencia del amor, de la fe, del hombre y finalmente la

<sup>48</sup> “The sweetest thing in my life has been the longing – to reach the Mountain, to find the place where all the beauty came from [...], my country, the place where I ought to have been born. [...] All my life the god of the Mountain has been wooing me. [...] I am going to my lover” (Lewis 1998b, 56).

<sup>49</sup> Lewis parece favorecer esta última interpretación cuando escribe en el prólogo a la edición británica que uno de los temas de la novela es “the havoc which a vocation, or even a faith, works on human life” (Lewis 1998b, x).

<sup>50</sup> Cf. arriba, n. 42.

esencia de Dios mismo. La lucha continua de la narradora Orual con los dioses, con la cual el lector hasta cierto punto se tiene que identificar, exige estas preguntas de manera casi provocadora.

La primera provocación la representa el amor de Orual por Psyche. Al principio parece que este amor es desinteresado y perfecto casi en grado heroico. Orual acepta insultos y golpes por defender a Psyche, incluso le ofrece su propia vida en prenda por salvarla.<sup>51</sup> Pero pronto se descubre que Orual sólo está satisfecha cuando Psyche se deja proteger por ella como un niño indefenso. En cuanto advierte que ella mira a la muerte (y con ello la separación de Orual) con un deseo alegre, se siente profundamente herida y experimenta hacia ella amargura y aún odio.<sup>52</sup> Esta discrepancia se agudiza más cuando Orual se encuentra en la montaña con Psyche como la presunta esposa de un dios, en un palacio que ella no puede ver. En un intento desesperado, Orual, que ahora ve escurrirse definitivamente de las manos su influencia para llevársela a su lado, se hiere el brazo con un puñal y amenaza con suicidarse y matar a Psyche si esta no la escucha y no desvela la verdadera identidad del horrible amante. La reacción de Psyche es una mezcla de asco y espanto:

“La mirada que se asomó entonces a su rostro no pude comprenderla. Creo que un amante podría mirar de este modo a una mujer que le hubiera sido infiel. [...] Al fin, dijo ella: –Ciertamente gracias a ti he descubierto variedades desconocidas de amor. Ha sido como mirar en un pozo sin fondo. No estoy segura de que me guste más el amor que tú me ofreces que el odio.”<sup>53</sup>

Aquí Psyche ha reconocido algo instintivamente que muchos años después Orual resignada tiene que confesar: “Un amor puede desarrollarse de tal forma que puede llegar a ser, de diez partes nueve, odio y llamarse todavía amor.”<sup>54</sup> El amor de Orual es en realidad un egoísmo disfrazado, su

<sup>51</sup> Cf. Lewis 1998b, 41-46.

<sup>52</sup> “I would have died for her [...] and yet, the night before her death, I could feel anger. [...] The parting between her and me seemed to cost her so little” (Lewis 1998b, 53).

<sup>53</sup> “The look in her face now was one I did not understand. I think a lover [...] might look so on a woman who had been false to him. At last she said: ‘You are indeed teaching me about kinds of love I did not know. It is like looking into a deep pit. I am not sure whether I like your kind better than hatred. [...]’” (Lewis 1998b, 124).

<sup>54</sup> “A love can grow to be nine-tenths hatred and still call itself love” (Lewis 1998b, 201).

supuesto desinterés un deseo oculto de posesión. Ella simboliza aquella tendencia contenida en todo amor humano tras el pecado original, que confunde el sí del regalo con el sí del querer poseer.<sup>55</sup> En este contexto, puede resultar muy ilustrativo un comentario de C.S. Lewis sobre *Mientras no tengamos rostro*, en una carta: “Los temas principales son (1) El afecto natural, si se lo deja a la mera naturaleza, se convierte fácilmente en una particular especie de odio, (2) Dios es, para nuestros afectos naturales, el objeto último de los celos.”<sup>56</sup>

Por otra parte, Lewis nos pone de manifiesto en las distintas figuras de su novela a diversas actitudes – o malas actitudes – ante la fe. Así está por un lado la fe popular vaga de los habitantes de Glome, que ha conservado una especie de veneración y también temor apático ante lo divino, pero ve a los dioses como celosos señores feudales a los que hay que calmar. Los lugares santos para esta fe son cualquier cosa menos atractivos, sino “oscuros”, “terribles”, “malos”.<sup>57</sup> Por su parte, la fe ilustrada del “Zorro” da una impresión como muy humana. Él se sonríe ante las supersticiones de los Glomos, que hacen sentir celos a Ungit: “La naturaleza divina no es así. Desconoce la envidia.”<sup>58</sup> El final real del hambre tras el “sacrificio” de Psyche lo declara una mera casualidad y añade enfadado: “Maldita casualidad, maldita casualidad [...]. Son estas casualidades las que alimentan las creencias de los bár-

---

Véase también una frase de la obra tardía de Lewis sobre la naturaleza del amor humano titulada *Los cuatro amores* que fue escrita aproximadamente al mismo tiempo (pero después de *Mientras no tengamos rostro*) y, como dice Karen Rowe (2007, 136), se lee en muchos sitios como un comentario sobre la novela: “[N]atural loves that are allowed to become gods do not remain loves. They are still called so, but can become in fact complicated forms of hatred” (Lewis 1998a, 8).

<sup>55</sup> Por una parodia excelente de esta tendencia véase el supuesto cariño de Mrs Fidget por su familia en *Los cuatro amores* (Lewis 1998a, 46-48).

<sup>56</sup> “The main themes are (1) Natural affection, if left to mere nature, easily becomes a special kind of hatred, (2) God is, to our natural affections, the ultimate object of jealousy” (de una carta al Padre Peter Milward SJ del 24 de septiembre 1959, Lewis 2006, 1090). También en *Los cuatro amores* Lewis escribe: “The rivalry between all natural loves and the love of God is something a Christian dare not forget. God is the great Rival, the ultimate object of human jealousy” (Lewis 1998a, 36).

<sup>57</sup> Véase p. ej. Lewis 1998b, 38, 74, 76.

<sup>58</sup> “The divine nature is not like that. It has no envy” (Lewis 1998b, 19).

baros.”<sup>59</sup> El sacerdote de Ungit, por el contrario, somete a la increencia racionalista de los griegos a una severa crítica: “Exigen ver tales cosas [las cosas sagradas] con claridad, como si los dioses no fuesen más que la letra de un libro. [...] El lugar de lo sagrado es oscuro. De él no sacamos conocimientos ni palabras, sino fuerza y vida.”<sup>60</sup> En estas palabras resuena el eco de una frase de Chesterton: “[el cristiano] planta la simiente del dogma en medio de una oscuridad central”.<sup>61</sup> Y con esto también queda claro que las divergencias culturales entre Helenismo y fe popular en la novela de Lewis aluden a un tiempo al drama del racionalismo moderno. Ninguna posición, ni la de los estoicos ilustrados ni la de las supersticiones irracionales, se muestra por supuesto dentro de la novela como la verdadera. Con todo, ambas contienen en sí elementos de verdad, contemplada una en oposición a la otra.

Orual misma se siente dividida en una tensión entre estas dos posturas. Por una parte no puede sustraerse a la veneración de lo sobrenatural,<sup>62</sup> pero por otra parte sólo esta dispuesta a creer lo que puede ver y tocar. Esto sólo sería posible en “un mundo en el que los dioses se muestran a las claras y no atormentan a los hombres con atisbos, [...] ni exigen de ti fe alguna en aquello que contradice a tus ojos y tus oídos, tu nariz, tu lengua, tus dedos. En un mundo tal (¿existe acaso? No es el nuestro, por descontado) mi camino hubiera sido recto.”<sup>63</sup> Sin embargo, al lector otra vez le queda claro muy rápidamente que Orual, también aquí y precisamente aquí, es presa de una ilusión. En verdad no es la falta de “signos” lo que le impide creer, sino ella misma que descarta categóricamente lo que pueda poner en cuestión su pro-

---

<sup>59</sup> “Cursed chance, cursed chance [...]. It is these chances that nourish the beliefs of barbarians” (Lewis 1998b, 63).

<sup>60</sup> “They demand to see such [i.e. holy] things clearly, as if the gods were no more than letters written in a book. [...] Holy places are dark places. It is life and strength, not knowledge and words, that we get in them” (Lewis 1998b, 37s.).

<sup>61</sup> “[The Christian] puts the seed of dogma in a central darkness” (Chesterton 1986, 231).

<sup>62</sup> “You don’t think [...] there might be things that are real, though we can’t see them?” (Lewis 1998, 106).

<sup>63</sup> “[I]t’s a story belonging to a different world, a world in which the gods show themselves clearly and don’t torment men with glimpses, [...] nor ask you to believe what contradicts your eyes and ears and nose and tongue and fingers. In such a world (is there such? it’s not ours, for certain) I would have walked aright” (Lewis, 1998b, 183).

pia imagen del mundo y sobre todo su derecho a poseer a Psyche: “Mi corazón entero se cerró inmediatamente ante algo que se estaba desarrollando de un modo monstruosamente aberrante; algo que no debía tolerarse.”<sup>64</sup> Cuando finalmente, hacia el final de la novela, llega a sus oídos en una visión su propia acusación contra los dioses con su verdadera voz, se hace plenamente consciente de su propio egoísmo: “Que deba haber dioses siquiera, he aquí nuestra miseria, nuestro más craso error. O vosotros o nosotros: no hay sitio para los dos en el mismo mundo. [...] Queremos ser dueños de nosotros mismos. Yo era mi dueña y Psyche era mía, y nadie más tenía derecho a ella.”<sup>65</sup> Lo que en realidad le ha impedido creer ha sido el hecho de que no quería reconocer el derecho que tenía el amor de Dios a ella y a la vida de Psyche. Un símbolo de esta cerrazón interior a Dios y a sí misma era el velo con que se había cubierto tras el destierro de Psyche, para ocultar a los hombres su propio feo rostro. Ahora tiene que admitir que ese ha sido su fallo principal, pues: “¿Cómo pueden [los dioses] encontrarnos cara a cara mientras no tengamos rostro?”<sup>66</sup> Únicamente en la sinceridad interior con uno mismo y la apertura sin reserva al amor, es posible en definitiva el encuentro con Dios para Orual – como para cualquier hombre. Y sólo para una fe que se funda en tal encuentro interior con el amor, son superfluos todos los signos y explicaciones: “Ahora sé, Señor, por qué no me respondes. Tú mismo eres la respuesta. Ante tu rostro los interrogantes se desvanecen.”<sup>67</sup>

La novela de Lewis ¿es, pues verdad o ficción, mito pagano o alegoría cristiana? Quisiera en lugar de dar una respuesta a esta cuestión, acabar con una cita que Lewis pone en boca de Dios mismo en *El regreso del peregrino*: “Hijo, si quieres, es mitología. No es sino la verdad, no el hecho: una imagen, no lo muy real [...]: no es sino invención del hombre. Pero esto es Mi invención, este es el velo bajo el cual he escogido aparecer desde el prin-

<sup>64</sup> “My whole heart leapt to shut the door against something monstrously amiss; not to be endured” (Lewis 1998b, 87).

<sup>65</sup> “That there should be gods at all, there’s our misery and bitter wrong. There’s no room for you and us in the same world. [...] We want to be our own. I was my own and Psyche was mine and no one else had any right to her” (Lewis 1998b, 221).

<sup>66</sup> “How can [the gods] meet us face to face till we have faces?” (Lewis 1998b, 223).

<sup>67</sup> “I know now, Lord, why you utter no answer. You yourself are the answer. Before your face questions die away” (Lewis 1998b, 234).

cipio hasta ahora. Con este fin hice tus sentidos y con este fin tu Imaginación, para que puedas ver mi rostro y vivas”.<sup>68</sup> (PR, 171)

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN. 1963. *Obras de San Agustín*. Tomo II: *Las Confesiones*. Ed Angel Custodio Vega. 4ª ed. Madrid: B.A.C.
- CARPENTER, HUMPHREY. 1978. *The Inklings: C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams, and their friends*. London et al.: Allen & Unwin.
- , ed. 1981. *The Letters of J. R. R. Tolkien*. Boston: Houghton Mifflin.
- CHESTERTON, GILBERT KEITH. 1986. *The Collected Works of G.K. Chesterton*. Vol. 1: *Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*. Ed. David Dooley. San Francisco: Ignatius Press.
- DURIEZ, COLIN. 2001. “C.S. Lewis’s Theology of Fantasy”. *Behind the Veil of Familiarity: C.S. Lewis (1898-1998)*. Ed. Margarita Carretero González/ Encarnación Hidalgo Tenorio. Berlin et al.: Lang. 301-326.
- GRAY, WILLIAM. 1998. *C.S. Lewis*. Plymouth: Northcote House.
- LEWIS, CLIVE STAPLES. 1946. *The Abolition of Man: Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Bles.
- . 1950. *The Pilgrim’s Regress: An Allegorical Apology for Christianity, Reason and Romanticism*. 7<sup>th</sup> ed. London: Bles.
- . 1977. *Surprised by Joy: The Shape of my Early Life*. London: Harper Collins.
- . 1998a. *The Four Loves*. London: Harper Collins.
- . 1998b. *Till We Have Faces: A Myth Retold*. London: Harper Collins.
- . 2006. *The Collected Letters of C. S. Lewis*. Vol. 3: *Narnia, Cambridge, and Joy, 1950-1963*. Ed. Walter Hooper. London: Harper Collins.
- MANLOVE, COLIN N. 1987. *C.S. Lewis: His Literary Achievement*. Basingstoke: Macmillan Press.
- MORALES, TOMÁS SJ. 2003. *Hora de los laicos*. 2ª ed. Madrid: Ediciones Encuentro.
- MORROW, JEFFREY L. 2004. “J. R. R. Tolkien and C. S. Lewis in light of Hans Urs von Balthasar”. *Renascence* 56:3. 181-196.

---

<sup>68</sup> “Child, if you will, it is mythology. It is but truth, not fact: an image, not the very real [...]: and it is but of man’s inventing. But this is My inventing, this is the veil under which I have chosen to appear from the first until now. For this end I made your senses and for this end your Imagination, that you might see my face and live” (Lewis 1950, 171).

- MOSELEY, CHARLES. 1997. *J.R.R. Tolkien*. Plymouth: Northcote House.
- MYERS, DORIS T. 2004. *Bareface: A Guide to C.S. Lewis's Last Novel*. Columbia/London: University of Missouri Press.
- RATZINGER, JOSEPH Cardenal. 2003. "La contemplación de la belleza". *Humanitas: Revista de antropología y cultura* 29. 9-14 [citado de la edición web <<http://humanitas.cl/html/biblioteca/articulos/d0450.html>> ultimo acceso 10 mar. 2010].
- ROSSI, LEE D. 1984. *The Politics of Fantasy: C.S. Lewis and J.R.R. Tolkien*. Ann Arbor, MI: UMI Research Press.
- ROWE, KAREN. 2007. "Till We Have Faces: A Study of the Soul and the Self". *C.S. Lewis: Life, Works, and Legacy*. Vol. 2: *Fantasia, Mythmaker, and Poet*. Ed. Bruce L. Edwards. Westport, CT: Praeger. 135-156.
- SCHAKEL, PETER J. 1984. *Reason and Imagination in C.S. Lewis: A Study of Till We Have Faces*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- SHELLEY, PERCY Bysshe. 1991. *Selected Poetry and Prose*. Ed. Alasdair D.F. Macrae. London/ New York: Routledge.
- SEARLE, ALISON. 2007. "Narrative, Metaphor, and Myth in C.S. Lewis's Testimonial Novel *Till We Have Faces*". *Oral and Written Narratives and Cultural Identity: Interdisciplinary Approaches*. Ed. Francisco Cota Fagundes/ Irene Maria F. Blayer. Frankfurt et al.: Lang. 225-244.
- TOLKIEN, JOHN RONALD REUEL. 1966. "On Fairy Stories". *The Tolkien Reader: Tree and Leaf*. New York: Ballantine Books. 3-84.
- . 1994. *The Lord of the Rings, Book One: The Ring Sets Out*. Boston/ New York: Houghton Mifflin.
- WHEAT, ANDREW. 1998. "The Road Before Him: Allegory, Reason and Romanticism in C.S. Lewis' *The Pilgrim's Regress*". *Renascence* 51:1. 21-39.
- WOOLF, VIRGINIA. 1962. "Modern Fiction". *The Common Reader: First Series*. London: Hogarth Press. 184-195.
- WORDSWORTH, WILLIAM. 1984. *The Major Works*. Ed. Stephen Gill. Oxford: Oxford University Press.





# Paul Claudel: literatura, belleza y trascendencia

BEATRIZ DE ANCOS MORALES\*

*Y es que la belleza es la gran necesidad del hombre; es la raíz de la que brota el tronco de nuestra paz y los frutos de nuestra esperanza. La belleza es también reveladora de Dios, porque, como Él, la obra bella es pura gratuidad, invita a la libertad y arranca del egoísmo.*

Benedicto XVI en la consagración del templo de  
La Sagrada Familia (7 noviembre 2010)

## SUMARIO

1.- Introducción- 2.- Retazos de su vida (1868-1955). 3.- Significado de la obra de Paul Claudel en su contexto literario. 4.- Obra poética. 5.- Obra dramática. 6.- Los grandes dramas.

## 1. INTRODUCCIÓN

La figura de Claudel como poeta, dramaturgo y ensayista francés se dibuja en el horizonte de las Letras francesas en la primera mitad del s. XX. Contemporáneo de G.K. Chesterton, Peguy, Bernanos, André Gide, Giovanni Papini, Stefan Zweig, Miguel de Unamuno, Azorín, los hermanos Machado,

---

\* Prof. Dra. D<sup>a</sup>. Beatriz de Ancos Morales, doctora en Filología Hispánica por la UCM; profesora IES *El Greco* de Toledo.

Pío Baroja, Rubén Darío y otros escritores de las primeras década del s. XX, su debut en el arte literario viene marcado por el ambiente de París fin de siglo, capital de la cultura en la que se daban cita artistas de todo el mundo.

Al acercarnos a su trayectoria vital, descubrimos un hombre de talla excepcional: diplomático, embajador en las principales capitales del mundo, doctor “honoris causa” por la Universidad de Cambridge en 1939, miembro de la Academia de Francia; y al tiempo, un humilde siervo de Dios, que tras pasado por la gracia divina, sólo quiso hacer Su Voluntad -como de continuo confiesa en sus versos y en su abundante correspondencia- ejerciendo su función de poeta, entendida como una *auténtica misión*. Claudel fue un ejemplo de rendimiento intelectual cristiano y de dócil reciprocidad a Dios de los talentos que le fueron confiados.

El acercamiento a su creación literaria nos obliga a hacer una reflexión previa sobre el misterio de la creación artística. Escribe el novelista austriaco Stefan Zweig:

“De todos los misterios del universo, ninguno más profundo que el de la creación. Nuestro espíritu humano es capaz de comprender cualquier desarrollo o transformación de la materia. Pero cada vez que surge algo que antes no había existido –cuando nace un niño, o de la noche a la mañana germina una planta entre grumos de tierra- nos vence la sensación de que ha acontecido algo sobrenatural, de que ha estado obrando una fuerza sobrehumana, divina. Y nuestro respeto llega a su máximo, casi diría que se torna religioso, cuando aquello que aparece de repente no es cosa precedera. Cuando no se desvanece como la flor, ni desfallece como el hombre, sino que tiene fuerza para sobrevivir a nuestra propia época y a todos los tiempos por venir. [...]

A veces nos es dado asistir a ese milagro, y nos es dado en una esfera sola: la del arte.”<sup>1</sup>

Por medio del artista, lo inmortal se ha hecho viable a nuestro mundo transitorio. En el caso del poeta, deslumbrado por la Suma Belleza (Dios), vive para contemplarla y se convierte en fuente inagotable del acto creador. Proyecta en su obra lo Contemplado como a través de un prisma, en distintas perspectivas para elevar al hombre hacia Su Creador. El papa Benedicto XVI en el encuentro celebrado en 2005 en la Capilla Sixtina recordaba a los artis-

---

<sup>1</sup> Zweig, Stefan. *El misterio de la creación artística*. Madrid, ed. Sequitur, 2010.

tas cuál es su misión en un mundo marcado por la desesperanza y desconfianza en las relaciones humanas:

“El mundo en el que vivimos, corre el riesgo de cambiar su rostro a causa de la acción no siempre sabia del hombre, quien en lugar de cultivar su belleza, explota sin conciencia los recursos del planeta a favor de unos pocos y con frecuencia desfigura las maravillas naturales. ¿Qué es lo que puede volver a dar entusiasmo y confianza, qué puede animar al alma humana a encontrar el camino, a levantar la mirada hacia el horizonte, a soñar una vida digna de su vocación? ¿No es acaso la belleza? [...] la experiencia de lo bello, de lo auténticamente bello, de lo que no es efímero ni superficial, no es accesorio o algo secundario en la búsqueda del sentido y de la felicidad, porque esa experiencia no aleja de la realidad, más bien lleva a afrontar de lleno la vida cotidiana para liberarla de la oscuridad y transfigurarla, para hacerla luminosa, bella”.

Sus palabras son elocuentes: “Una función esencial de la verdadera belleza, de hecho, ya expuesta por Platón, consiste en provocar en el hombre una saludable "sacudida", que le haga salir de sí mismo, le arranque de la resignación, de la comodidad de lo cotidiano, le haga también sufrir, como un dardo que lo hiere pero que le "despierta", abriéndole nuevamente los ojos del corazón y de la mente, poniéndole alas, empujándole hacia lo alto”. “El camino de la belleza nos conduce, entonces, a tomar el Todo en el fragmento, el Infinito en lo finito, Dios en la historia de la humanidad.” –continúa diciendo el Papa. “En este sentido, Simone Weil escribía: ‘En todo aquello que suscita en nosotros el sentimiento puro y auténtico de lo bello, está realmente la presencia de Dios. Hay casi una especie de encarnación de Dios en el mundo, del cual la belleza es un signo’ ”.

Estas palabras del Papa describen bien lo que representa hoy día el legado literario de Paul Claudel: un impulso hacia la trascendencia.

## 2. RETAZOS DE SU VIDA (1868-1955)

Trataré de presentar la vida de Claudel en unas coordenadas que nos ayudarán a situarnos ante su creación literaria:

- *Un bautizado descreído*

No estamos ante un ateo radical, ni ante un renegado de la fe de nuestra sociedad occidental. La catedral de Nôtre Dame será testigo de su “vuelta a Dios” -tomando el significado etimológico de la palabra “conversión”-. Es decir, había un punto de partida del cual el poeta se había alejado. Su itinerario de vida cristiana no dista, quizá, mucho del nuestro y del de nuestros contemporáneos. Paul Claudel recibió las aguas bautismales el 6 agosto 1868. El 23 de mayo 1880 recibió su Primera Comunión, que supuso, al tiempo, el fin de sus prácticas religiosas: “una buena primera comunión que, como para la mayor parte de los jóvenes, fue a la vez el coronamiento y el fin de mis prácticas religiosas”<sup>2</sup>. Es aquí, por tanto, donde comienza su andadura como “bautizado descreído”, que se acrecentará en los años de universidad al cursar Derecho por la enseñanza materialista que se respiraba en las aulas, un deprimente ambiente moral y la lectura de *La vida de Jesús* de Renán.

- *Un desinstalado permanente*

Durante su infancia y primera juventud Claudel experimentó continuos cambios de domicilio debido al trabajo de su padre: funcionario francés, registrador de la propiedad. Aprendió en carne aquello de que “No tenemos aquí morada permanente”. Pero, además, ejerció su profesión de diplomático francés durante 46 años de Oriente a Occidente (New York, China, Japón, Praga, Hamburgo, Frankfurt, Roma, Brasil, Dinamarca, Washington, Bruselas). El poeta se consideró sometido a un doble exilio: el de su patria y otro más profundo aún, el del Reino de los cielos. Esta experiencia de vida le facilitó el vivir más pendiente de las realidades eternas que de las temporales, más abierto a la trascendencia.

- *En formación constante*

Paul Claudel conservará el gusto por la lectura, el estudio y la formación intelectual como forma de ennoblecer el espíritu durante toda su vida. Como

---

<sup>2</sup> “Ma conversión” citado en la biografía de Louis Chaigne: *Paul Claudel*.

joven universitario se apasiona leyendo a los clásicos griegos y latinos, a Shakespeare. Tras su primer paso de conversión en 1886, busca lecturas que afiancen su andadura espiritual: santo Tomás, Newman, Dante, Bossuet, que le aclaró los conocimientos filosóficos sobre Aristóteles; los relatos de Anne-Catherine Emmerich sobre la Pasión del Señor, el Kempis y, fundamental, el catecismo de la Iglesia católica. Más adelante tendrá en él una notable influencia la lectura de Bergson y sus interpretaciones del tiempo.

En los últimos días, retirado ya de su responsabilidad diplomática, se entregará con entusiasmo a la lectura y profundización de la Sagrada Escritura, de la que brotarán sus últimos ensayos: *Presencia y profecía* (1942), *Introducción al Apocalipsis* (1946), *Paul Claudel interroga el Cantar de los Cantares* (1948).

- *Tocado por la gracia*

No podemos omitir la alusión al “hecho extraordinario” si queremos acercarnos a comprender la creación literaria del poeta, pues toda ella es un eco permanente de este hecho singular de su existencia. Fue ese “toque que a vida eterna sabe”<sup>3</sup> del que habla san Juan de la Cruz. Se había acercado a la catedral de Nôtre Dame el día de Navidad a la hora de vísperas para encontrar en la belleza de las ceremonias litúrgicas algún motivo de inspiración para sus versos. Allí fue tocado en las raíces de su ser y, dio comienzo un enderezamiento del alma a Dios progresivo y dócil.

“Fue entonces cuando se produjo el acontecimiento que domina mi vida. De repente mi corazón se sintió tocado y creí. Creí con tal fuerza de adhesión, con tal arrebatamiento de todo mi ser, con una convicción tan poderosa, con tal certeza, que no me quedaba la menor duda, y que, después, todos los libros, todos los razonamientos, todos los azares de una vida agitada no podrían quebrantar mi fe ni, a decir verdad, tocarla siquiera.”<sup>4</sup>

Aunque estaba apoderado por la Verdad, le retenía el miedo de sacrificar todos los placeres, renunciar a sí mismo, los respetos humanos –“yo vivía en la inmoralidad” escribe-, y no estaba dispuesto a rendirse:

---

<sup>3</sup> *Llama de amor viva*, Juan de la Cruz.

<sup>4</sup> “Ma conversión” en *Revue de la jenesse*, 10 octubre 1913.

“Emoción dulcísima en la que, sin embargo, se mezclaba un sentimiento de espanto y casi de horror. Porque mis convicciones filosóficas permanecían inmovibles. Dios, desdeñosamente, las había dejado donde estaban; y no veía nada que cambiar [...] El edificio de mis opiniones y de mis conocimientos seguía en pie y no veía en él ningún fallo.”<sup>5</sup>

Dios le había visitado en un momento de humildad, al sentir la infancia de Dios-Niño, pero la conversión no era completa, pues le faltaba la rendición intelectual a Dios, que vino después de cuatro años de resistencias. Su inteligencia estaba alimentada de Kant y Renan; en la universidad había aprendido que todo se explica por las leyes científicas y que no hay lugar para el misterio. La conversión supone un nuevo nacimiento, pero también “una muerte en pequeño”, le confesará a su amigo André Gide. Dios da la gracia, pero respeta la libertad humana. Cuatro años después realiza unos días de Ejercicios Espirituales buscando la voluntad de Dios en su vida, pues la atractiva vida de diplomático no llena todo su espíritu, ávido de lo Absoluto. Como un nuevo san Pablo se preguntará: “Señor, ¿qué quieres que haga?”

- *Un laico militante, contemplativo en la acción*

Desde sus años de conversión sentirá Claudel la urgencia de llevar a Dios a sus amigos y compañeros de trabajo, de los que no se desentenderá nunca. Con aquellos que conociera en el círculo literario de Mallarmé continuará una larga amistad, a veces sin resultado aparente, como la mantenida con el novelista anticlerical André Gide. Con el escritor Francis Jammes (1868-1938) realiza una peregrinación a Lourdes, a la vuelta de su estancia en Oriente. Jammes le había escrito a China: “Claudel, tengo necesidad de Dios”. Un año después se convierte al catolicismo. Intentará acercar a la fe a las personas con las que se relaciona en los consulados y embajadas, incluso grandes personalidades políticas. No teme presentarse como católico, no disimula.

Funda, además, la “Cooperación de oraciones”, curiosa asociación de fieles católicos –sacerdotes y laicos- para ayudar por el intercambio de oraciones a sus miembros en el itinerario espiritual cristiano en cuestiones de historia, literatura y teología, al mismo tiempo que a los jóvenes a quien “la edu-

---

<sup>5</sup> Ibid.

cación moderna coloca y mantiene en horribles tinieblas intelectuales y morales” (Claudel). A petición del propio Claudel, fue aprobada por el entonces cardenal de París, mons. Amette en 1913. De ella formaron parte unas cien personas, entre otros el P. Garrigou-Lagrange, Jacques Maritain, Mauriac, Francis Jammes y Gabriel Frizeau. Editaban, además, un boletín semestral.

Entregado a su profesión y su familia, Claudel vivió en una profunda soledad y unión con Dios en medio de sus múltiples ocupaciones, relaciones humanas, viajes, como manifiesta en su correspondencia:

“Cuando hemos escrito algunos artículos, compuesto como yo algunos dramas llenos de sentimientos fácticos, qué es esto al lado de la eternidad? [...] ¡Qué don permite Dios que hagamos si nosotros le queremos, si nos damos a nosotros mismos dejándole ocupar en nuestro corazón nuestro propio lugar que abandonamos?”

La participación en la misa era su primera actividad en la mañana, y por la tarde dedicaba una hora a la oración, a la adoración. “Una hora para estar allí” decía él. Se disgustaba cuando encontraba las iglesias cerradas.

- *Fidelidad al Vicario de Cristo y a la Iglesia*

Claud del disfrutó del encuentro con dos papas importantes para Europa: Benedicto XV y Pío XII. Con el primero tuvo en 1915 una audiencia de 20 minutos la víspera de Pentecostés en un momento tenso en las relaciones diplomáticas entre París y la Santa Sede. Su Santidad Pío XII le rindió homenaje en 1950 como poeta católico con un breve discurso tras la lectura de sus poemas. Claudel defendió siempre a la Iglesia. “Nunca se obedece demasiado ni bastante a la Iglesia”, había escrito. “La Iglesia ha sido creada y puesta en el mundo para escándalo de los hombres cultos y las personas ilustradas” –le responderá al escritor André Gide en uno de sus despiadados ataques anticlericales.

- *Un amante del misterio eucarístico*

A un amigo que intenta alentar en sus luchas contra una vida vulgar le escribe:

“Se dice que la juventud es la edad de las pasiones; no es cierto, es la edad del heroísmo. Y si queréis amar y ser amados, nada tenéis en vuestro poder comparable a la debilidad de ese sarmiento que Dios os da para la eternidad en el momento de la comunión. No es su corazón solamente quien se une al nuestro, es su carne preciosa, es su sangre, incluso, que penetra en nuestra sangre como el sol a través de un vaso de vino brillante. ¡El amor de ninguna criatura humana es comparable a su lado; qué penas, qué asfixia cuando se deja esta fuente de vida que brota por los terrible mares estancados...!”<sup>6</sup>

En 1910 escribe a su amigo Louis Massignon alabando el decreto pontificio de san Pío X sobre la comunión de los niños: “La eucaristía no es una recompensa sino un seguro contra la fragilidad humana. Esto aparta muchos escrúpulos y muchas angustias de corazón”<sup>7</sup>.

En 1952, a tres años de su muerte y lleno de achaques físicos, no dudó en aceptar la invitación a participar en el 35º Congreso eucarístico internacional celebrado en BCN, con un discurso como presidente del Certamen Poético en honor al Santísimo Sacramento en el Palau de la Música catalana titulado “Los escritores al pie de la eucaristía”. Con sus palabras llenas de fervor, profundizó en el misterio del sacramento eucarístico como fuente básica de la vida cristiana y manjar nutritivo de la mente e inspiración de los escritores.

Entre sus ensayos se encuentra la obra *La misa aquí* (1919), transcripción poética de su vivencia profunda del misterio eucarístico.

### 3. SIGNIFICACIÓN DE LA OBRA DE PAUL CLAUDEL EN SU CONTEXTO LITERARIO

Paul Claudel toma el movimiento simbolista francés como punto de partida. Pero, con el paso de los años, se desmarca de la poesía de su tiempo por su trayectoria vital, que le hizo escribir en solitario y lejos de Francia. Sus obras, impregnadas del elemento simbólico y denso lirismo, girarán en torno de una experiencia personal profunda en la que la fe ocupa un lugar prioritario.

---

<sup>6</sup> A Louis Masignon, 6 febrero 1911.

<sup>7</sup> En Paul Claudel, Louis Chaigne, pág. 117.



rio. La crítica literaria ha calificado, por ello, a Claudel como “poeta del simbolismo católico”. ¿Qué es el Simbolismo?

En 1890 comienza a hablarse de Simbolismo en Literatura como tendencia artística dominante en las artes. Se pasa del impresionismo sensualista y materialista al espiritualismo y al predominio de la idea. Los artistas se proponen ir más allá de lo sensible: la realidad encierra, tras sus apariencias, significaciones profundas y la misión del poeta es descubrirlas y transmitir las al lector. En su seno nace la “poesía pura”, que se opone a una interpretación lógica de la realidad. En Francia triunfa el poeta Mallarmé, cuyos círculos literarios frecuentaba Claudel en los últimos años del s. XIX, sobre Verlaine (sensualismo) y los parnasianos (frialdad de la belleza formal). Particularmente, Claudel quedará impresionado en 1886 por la lectura de unos poemas llamados *Iluminaciones* de A. Rimbaud (1854-1891), uno de los denominados “poetas malditos” del círculo literario de Paul Verlaine en el barrio latino de París. Para Rimbaud el poeta es un vidente y su misión es percibir el Absoluto en el mundo real. Sus versos son un conjunto de destellos, de imágenes, que evocan la vida interior del autor y sus experiencias autobiográficas. No llevan un mensaje de fe, pero Claudel aprende de él la rebeldía, en su caso, contra el mundo materialista que le rodea. Esto hace posible que surja la fe. “Estos libros abrían una brecha en mi mazmorra materialista y me daban la impresión viva y casi física de lo sobrenatural” (Claudel).

El *símbolo*, por tanto, para el poeta se convierte en parte esencial de la pieza literaria: se trata de la expresión indirecta de un significado, un conocimiento, que es imposible de describir directamente, que es indefinible e inagotable. Esto no es algo nuevo en la Literatura; lo encontramos, por ejemplo, en los textos de los grandes místicos españoles: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Es el recurso para la expresión del encuentro con lo “inefable”: el Dios Uno y Trino.

#### 4. OBRA POÉTICA

En el seno de esta corriente simbolista nacen los grandes versos de Claudel. Los más conocidos son sus *Cinco grandes odas*, escritas entre 1904 y

1908, inspiradas por la lectura de las Odas de Píndaro, aunque se alejan formalmente de ellas. Se separa, en efecto, de las estructuras griegas escogiendo como molde el versículo, verso libre de desigual medida, desarrollado en función del pensamiento o la emoción. Encontramos un lenguaje sorprendente e inesperado, un tono enérgico, vibrante, insólito para el arte poético del momento.

Paul Claudel otorga a sus versos un sentido trascendente. En ellos se muestran imágenes del itinerario espiritual del poeta, las claves de su existencia como creador. Las cinco odas: *Las Musas*, *El espíritu y el agua*, *Magnificat*, *La musa que es la Gracia* y *La puerta cerrada*, se despliegan en un “crescendo” hacia la unidad del mundo interior; desde las tinieblas del exterior a la luz que brilla en el alma. De ellas destacamos la 3ª, *Magnificat*, cuyos versos contienen un canto de agradecimiento a Dios, de sumisión y de entrega. En efecto, tomando el molde del *Magnificat* de María con cuyo primer verso -“Mi alma glorifica al Señor”- comienza la oda, el poeta va desgranando su acción de gracias porque Dios le ha liberado de los ídolos, de la muerte, de la filosofía embrutecedora y homicida.

*Mi alma glorifica al Señor.*

*¡Oh, los otrora largos caminos amargos y el tiempo en que  
Yo era solo y único!*

*¡La marcha por París y aquella interminable avenida  
Que desciende hacia Nuestra Señora!  
Entonces, como el atleta joven que se dirige hacia la meta  
En medio del grupo apretado de amigos y entrenadores,  
Y oye las voces que le hablan al oído mientras abandona  
El brazo para que le aprieten la cinta que ha de comprimir  
Los tendones,  
Así marchaba yo en medio de los pasos precipitados  
De mis dioses.*

*[...]*

*Me habéis llamado por mi nombre como a quien bien se*

*Conoce  
Y escogido entre los de mi edad.*

*Dios mío, bien sabéis en qué forma el corazón del párvulo  
Está lleno de afectos y cómo no atiende  
Sino a su pecado y a su vanidad.*

*Y he aquí que Vos os hacéis presente de repente.  
Fulminasteis a Moisés con vuestro poderío,  
Mas sois para mi corazón  
Como un ser sin pecado.*

*Oh, que yo sea en verdad el hijo de la mujer.  
Porque ni la Razón, ni la lección de los maestros,  
Ni el absurdo, pueden nada contra la violencia de mi corazón  
Ni contra las manos tendidas de este Niño.*

*¡Oh, lágrimas! ¡Oh corazón débil en demasía!  
¡Oh manantial de lágrimas brotado!  
¡Venid, fieles, y adoremos a este recién nacido!*

*No me creáis vuestro enemigo. Ni os comprendí ni os veo  
Y menos puedo saber en dónde estáis.  
Pero hacia Vos dirijo mi rostro bañado en llanto.  
¿Quién no amará a quien os ama?  
Mi espíritu se goza en el Salvador,  
¡Venid, fieles y adoremos  
Al pequeño que nos ha nacido!*

A continuación, Claudel traza su nuevo programa de vida:

1. Adherirse al deber poético que consiste en encontrar a Dios en todas las cosas y de hacerlas asimilables en el Amor.
2. Someterse pura y simplemente a la voluntad divina.

3. Finalmente descubre su vocación: la santidad en medio del mundo.

*Señor, os he encontrado.  
Quien os halla no tolera la muerte y en Vos interroga  
A todas las cosas y padece esta intolerancia de la llama  
Que habéis puesto en él.*

*Señor, no me habéis colocado aparte, como a  
Flor de invernadero, ni como al negro monje  
Bajo la cogulla y el capuchón, cuando se abre  
Todas las mañanas en doradas floraciones para  
La Misa del alba, mas me habéis plantado en lo  
Más espeso de la tierra, como la seca y  
Tenaz grama invisible que atraviesa el  
Arcaico limo calcáreo y las capas de arena  
Superpuestas.  
Señor, me habéis sembrado un germen,  
No de muerte sino de luz.*

*Tened paciencia conmigo porque  
No soy como vuestros Santos  
Que muelen en la penitencia su corteza amarga y dura,  
Comidos de obras por todas partes como una cebolla  
Por sus raíces.*

*[...]  
Porque no sólo me hace triunfar del cuerpo sino también  
De este tosco mundo facilitándome la comprensión  
Para disolverlo y asimilarlo en Vos,  
No viendo nada que en mí sea refractario a vuestra luz.*

*Porque hay quienes ven y oyen por los ojos  
Y por los oídos,  
Mas yo solo miro y escucho ayudado por el espíritu.*

*Yo veré con esta luz tenebrosa.*

En la Quinta oda, *La puerta cerrada*, Claudel se cuestiona el carácter hermético de su arte. Descubre la necesidad de “mirar hacia dentro”, donde está la luz. El poeta hace una bellísima descripción del alma encerrada en sí misma, en silencio, y custodiada por las cuatro virtudes cardinales: la prudencia al Norte, la Fortaleza en medio, la templanza al oriente y la justicia al occidente. De nuevo, recuerda su conversión en París.

*Escucha el Evangelio que aconseja cerrar  
La puerta de tu cuarto.  
Porque las tinieblas son exteriores,  
Pero la luz está adentro.  
Para mirar necesitas del sol como para  
Conocer, Dios ha de estar dentro de  
Ti.*

*Haz entrar toda la Creación en el Arca  
Como el antiguo Noé,  
En esta morada bien cerrada de la palabra,  
Como el padre de familia al importuno  
Que golpea en la noche para pedir tres panes  
Ya quien se le responde  
Que reposa con sus hijos,  
Sordo y profundo.*

*Bendígoos, Dios mío, porque no dejáis incompletas  
Vuestras obras  
Y porque habéis hecho de mí un ser finito, a imagen de vuestra  
perfección.  
Por eso soy capaz de comprender, siendo  
Igualmente capaz de cumplir y de  
Medir.  
Habéis colocado en mí la referencia y la  
Proporción, una vez para siempre.*

Estas Odas fueron publicadas de forma conjunta en 1910 bajo el título de *Procesional para saludar el nuevo siglo*, pues Claudel defiende su unidad de inspiración. Guardan relación con la música, al ser concebidas como una “sinfonía”: los temas se entrelazan, se pierden, se vuelven a encontrar con variaciones, de manera que la unidad no viene dada por el pensamiento sino por el movimiento, el ritmo.

*A los mártires españoles.* Oda escrita en 1937 al conocer la tragedia de los primeros fusilamientos de católicos en la Guerra Civil española. Unido al pueblo español por el que siempre sintió gran admiración escribe unos versos que rezuman conmoción, fe ardiente y esperanza en la vida eterna.

*Santa España, cuadrado en el extremo de  
Europa, concentración de la fe, maza dura y trinchera  
De la Virgen Madre,  
Y la zancada última de Santiago, que solo  
Termina donde acaba la tierra.  
Patria de Domingo y de Juan, y de Francisco el  
Conquistador y de Teresa.  
Arsenal de Salamanca y pilar de Zaragoza,  
Y raíz ardiente de Manresa  
Inconmovible España, que rehúsas los términos  
Medios, jamás aceptados,  
Golpe de hombro contra el hereje, paso  
A paso contenido y rechazado,  
Exploradora de un firmamento doble, razonadora  
De la plegaria y de la sonda,  
Profetisa de aquella otra tierra bajo el sol,  
Allá lejos, y colonizadora del otro mundo,  
Santa España, en esta hora de tu crucifixión;  
Hermana España, en este día que es tu día,  
¡Con los ojos llenos de entusiasmo y de  
Lágrimas te envío mi admiración y mi Amor!*

Profunda impresión producen también sus versos sobre *El camino de la cruz*, esfuerzo poético por presentar a sus contemporáneos la meditación del Via Crucis. Leamos algunos de sus versos:

*Duodécima estación*  
*Sufría hasta hace poco, es verdad, pero ahora va a morir.*  
*La Gran Cruz en la noche débilmente agitada*  
*Con el Dios que respira.*  
*Todo está ahí. Sólo hay que dejar actuar al instrumento*  
*Que de la unión de la doble naturaleza, inagotablemente*  
*De la fuente del cuerpo y del alma y de la hipóstasis*  
*Exprime y saca*  
*Toda la posibilidad que hay en él de sufrir.*  
*Está solo como Adán cuando estaba solo en*  
*El Edén,*  
*Está solo por tres horas y saborea el Vino,*  
*¡La ignorancia vencible del hombre en la ausencia e Dios!*  
*Nuestro huésped está agravado y su frente se dobla*  
*Poco a poco.*  
*No ve a su madre y su Padre le abandona.*  
*Saborea la copa y la muerte que lentamente lo envenena.*  
*No tenéis pues lo suficiente de este vino agrio*  
*Y mezclado de agua,*  
*para que os levantéis de repente y gritéis: “Sitio?”*  
*¿Tenéis sed, Señor? ¿Me habláis a mí?*  
*Tenéis acaso necesidad de mí y de mis pecados?*  
*¿Soy yo quien faltó antes de que todo sea consumado?*

## 5. OBRA DRAMÁTICA

El teatro de Claudel se inserta en la corriente estética de su tiempo: tendencia a la psicología y al lirismo, huida de la narración, sustitución del movimiento externo por otro interno de la acción, por una concepción del mun-

do y una interpretación de la vida. Tras la lectura de sus textos se comprende mejor que su teatro fue escrito más para ser leído que representado, por su concepción colosal y la gran cantidad de recursos escénicos señalados. No obstante, sus dramas más conocidos fueron representados en diversas capitales de Europa. El poeta vanguardista Guillermo de Torre, al prologar una de sus ediciones, señala en su obra teatral el contraste entre la revolución formal de los textos y el medievalismo espiritual de su contenido.

Paul Claudel, desde sus primeras piezas dramáticas, crea unos personajes de carne y hueso, sometidos al oleaje de las más fuertes pasiones, poseídos por un ardor y fuerza innegables. Son libres y responsables, pero heridos por el pecado original, lo que les hace ser frágiles delante de la carne y enfermos ante el espíritu, prontos al dolor y resistentes al bien. Se nos hacen, por ello, cercanos.

En sus dramas se percibe siempre la Presencia divina. Dios parece jugar con sus criaturas, las alimenta con el dolor para que se salven, incluso a su pesar. Bajo la fatalidad aparente de los sucesos el poeta oculta una “fatalidad” de la alegría, de la salvación. A veces, se percibe en su mensaje un eco sanjuanista: “No se turbe el alma por los casos adversos de este mundo, pues no sabe el bien que traen consigo” (Cautelas)

## 6. LOS GRANDES DRAMAS

De su abundante producción dramática, quiero detenerme en las cuatro obras mejor elaboradas, tanto por su contenido como por la innovación de su puesta en escena: *La anunciación a María*, cuyo tema central es el amor, *El zapato de raso* y *El libro de Cristóbal Colón*, que comparten el escenario del Siglo de Oro español y la última de ellas, *Juana de Arco en la hoguera*, patrona de Francia, que nos habla de la fidelidad a la vocación.

*La anunciación a María* (1912). En ella, el escritor plantea al espectador cuál es el verdadero concepto del amor. Claudel, a través de unos humildes personajes sumergidos en la Francia medieval, cuestiona al espectador acerca de la desunión de la pareja y lanza su tesis: el fallo de la constancia en el amor de pareja radica en una forma impura de entender el amor.



Mara sorprende a su hermana Violaine, prometida con el campesino Jacques de Hury por voluntad de su padre, besando a Pierre de Craon, un constructor de catedrales que sufre la lepra y contagia a Violaine. Acusada por su hermana, celosa porque ella también pretende al joven Jacques, y rechazada por su prometido, Violaine abandona su hogar. A su vez, el padre de Violaine marcha del hogar a Tierra Santa, reclamado por la difícil situación de la Iglesia y de Francia. Mara y Jacques, una vez casados, engendran una hija que muere al poco tiempo. Es entonces cuando Mara decide visitar a su hermana leprosa y ciega, refugiada en su soledad, para que cure a su hija. Es justo el día de Navidad cuando Violaine hace el milagro: la niña recobra la vida en sus brazos. (Clara alusión a la vida nueva iniciada por el propio Claudel un día de Navidad). Mara, impulsada por los celos, mata a su hermana. Será el padre de las dos hermanas, Anne Vecors, el que revelará en el acto IV y último el sentido de su muerte y la misión que ha cumplido su hija.

La obra se carga de símbolos: la piedra en el constructor de catedrales, la lepra, a la que el poeta alude como “flor de plata”, es la enfermedad que conduce a Dios, a un destino más alto, a un amor más puro.

El mensaje de *La anunciación a María* se resume en una frase que pronuncia Violaine, ya enferma de lepra, purificada por el dolor y la soledad al final del acto III: “El amor engendra el dolor y el dolor engendra el amor”. Claudel ha creado dos triángulos de personajes: Anne Vecors, Violaine y Pierre de Craon representan a las almas grandes, de corazón magnánimo, se mueven por un ideal superior (la Cruzada, la pureza, el arte sacro), Dios en última instancia. El segundo triángulo viene representado por Elizabeth, madre de las dos hermanas, Mara y Jacques, el campesino prometido. Son almas de corazón estrecho, buscan satisfacciones inmediatas de sus pasiones, de cortas miras. Simbolizan la mezquindad de un corazón pequeño y de pocos ideales.

Como música de fondo Claudel incorpora las campanas del monasterio que por cuatro veces repican: En el Ángelus de maitines durante la noche descrita en el prólogo de la obra, el Ángelus de mediodía el día de la boda de Violane, el Ángelus del alba, en la mañana de Navidad en que se producirá el milagro y en el Ángelus de la tarde, hora en que muere Violane devorada por la lepra, en el *fiat* total a la voluntad de Dios.

María aceptó a su Libertador en la Anunciación. Así, llega una hora en la vida de cada hombre en la que encuentra a Dios, debe conocer su Voluntad y vivir su particular “anunciación”.

Con *El zapato de raso* Paul Claudel ha querido subrayar el carácter sagrado del vínculo matrimonial y la trascendencia de todo amor humano al Amor absoluto, Dios, el único capaz de llenar los deseos del corazón.

El texto dramático, estructurado en dos partes con dos “jornadas” en cada una de ellas, narra la historia de un “amor imposible” en el Siglo de Oro español, caracterizado por su catolicismo y su valentía en las empresas políticas. La joven y piadosa doña Proeza, casada con el anciano gobernador D. Pelayo, ama apasionadamente a D. Rodrigo, destacado soldado del Rey de España. En ausencia de su marido tratará de encontrarse con él y consumir su pasión amorosa, pero su conciencia le acusa y, temerosa de caer en el abismo, ofrece a la Virgen su zapato de raso como prenda para que Ella nunca la olvide. El Rey de España, por su parte, envía a D. Rodrigo a América como virrey para poner distancia entre los amantes. Después de una serie de peripecias que nos recuerdan las aventuras de una novela bizantina, los dos amantes se reencuentran en varias ocasiones, pero Proeza siempre se detiene en su entrega al amante. Una fuerza interior la retiene.

Diversos personajes que dialogan con ella en las escenas que se suceden le van haciendo comprender que el vínculo matrimonial es sagrado. Es una “alianza de Dios”, “Berit”, como reconocerá también D. Rodrigo en el encuentro con su amada diez años después de su partida a América como virrey de las Indias. Ambos se han ido purificando en su amor y han comprendido que su unión está en la cruz, esa cruz desnuda que D. Rodrigo lleva en su barco y le señala a Proeza poco antes de separarse de ella para siempre.

Claudel ha querido resaltar en la obra, además, dos ideas:

#### 1.- El valor de la plegaria hecha con fe de Dña. Proeza

“Ya que no por mí, Señora, por él, impedid que yo sea en esta casa cuya puerta guardáis, causa de corrupción, que manche el nombre que me habéis concedido llevar y que cese de ser honorable a los ojos de los que me aman. [...] Ahora que es tiempo aún, sosteniendo el corazón en la mano y mi zapato en la otra, a vos me remito. Virgen Madre, os doy mi zapato. Virgen Madre,

conservad en vuestra mano mi desdichado pie. Os advierto que dejaré de miraros desde ahora y que voy a poner en obra todo contra vos. Pero cuando intente alzarme hacia el mal, que sea con un pie de menos. La barrera que habéis puesto, cuando quiera franquearla, que sea con un ala cercenada. Ya no puedo hacer más. Guardad mi pobre zapato. Guardadlo junto a vuestro corazón, ¡oh, gran Madre Terrible!”<sup>8</sup>

2.- El valor de la ofrenda del hermano de D. Rodrigo (texto 7), jesuita, que muere en el naufragio de su barco rumbo a América. Le pide a Dios que le dé a su hermano a sentir un amor de mujer tan fuerte, pero tan imposible a la vez, que despierte en él nostalgia de lo Absoluto. Claudel toma aquí la idea de Dante en su *Divina Comedia* de que la mujer es portadora del hombre hacia Dios. El camino hacia Dios. “Beatriz miraba a Dios y yo la miraba a ella” (Dante).

En este texto dramático, mucho más elaborado que los anteriores, encontramos algunos rasgos de modernidad: aparecen personajes inanimados como la luna, las sombras, y seres superiores, como el ángel de la guarda. Asimismo, incorpora un personaje extraño a la trama –el Anunciador- que será el nexo entre el público y el escenario, favoreciendo el distanciamiento y la reflexión y evitando la inmersión pasiva del espectador en la trama.

*El libro de Cristóbal Colón*. (1930) Ambientada también en el Renacimiento español. Estructurada en dos partes, con múltiples escenas en cada una de ellas, rompe los moldes convencionales de la estructura del teatro clásico.

Cristóbal Colón, ya moribundo y en una posada de Valladolid, se enfrenta a su pasado. El héroe se desdobra y se convierte en espectador y juez, al tiempo, de su epopeya marítima. Le vemos gestando su ideal de llegar al Nuevo Mundo, como respuesta a una vocación divina. Su propio nombre adquiere desde el inicio un carácter simbólico: Cristóbal (el portador de Cristo) Colón (colomba, paloma). “Yo soy la paloma portadora de Cristo” dirá el protagonista ante los sabios acusadores. Claudel, tomando el símbolo de la paloma, dibuja a un Colón que lucha por cumplir la voluntad de Dios, a pesar de los acreedores que le persiguen: la envidia, la ignorancia, la vanidad y la avaricia, a manera de personajes de un auto sacramental. Recibe toda la

---

<sup>8</sup> *El zapato de raso*, Jornada I, escena V.

ingratitude de la tierra menos de una mujer: la reina Isabel la Católica, que en su oración también ha descubierto cuál es su vocación y misión en esta epopeya española.

Se nos introduce en el drama con una plegaria en boca del Expositor, personaje que sirve de enlace entre los actores y el público, como sucedía en *El zapato de raso*. En ella, Paul Claudel nos anuncia la trascendencia de su mensaje bajo un argumento ya conocido, el descubrimiento del Nuevo Mundo: “Porque no es él solamente, todos los hombres tienen la vocación de Otro Mundo y de esa ribera ulterior a la cual quiera la gracia divina que arribemos”. La obra se cierra con la aparición del apóstol Santiago en las aguas del Atlántico indicándole a Isabel la Católica el camino hacia el Nuevo Mundo, visto en su doble plano: la eternidad. El coro canta las palabras bíblicas en latín: “Ven, paloma mía, hermosa mía, amiga mía”. “Ven, te coronaré”.

*Juana de Arco en la hoguera* (1938). Se trata de un oratorio dramático en once escenas, de gran brevedad. Escrito como homenaje a la canonización de la santa francesa tras la Primera Guerra mundial. Claudel toma como punto de mira de la heroína francesa el momento cumbre de su vida: la muerte en la hoguera de Rouen, pues –como explica el propio autor en el prólogo– “para comprender una vida, como para comprender un paisaje, hay que elegir bien el punto de vista, y para lograrlo no hay nada mejor que la cumbre”. Juana, en diálogo con el hermano Domingo, examina los acontecimientos que le han conducido a la hoguera, desde el más próximo al más lejano, desde el fin de su cuerpo al origen de su vocación y destino.

Esta pieza rinde homenaje al tema de la fidelidad a la vocación, a la llamada divina particular y a las dificultades que entraña su seguimiento. La propia Juana, en la novena escena, ya encadenada entre las llamas y calumniada por sus detractores, pronunciará una exclamación “in crescendo” que resume la razón de su obrar:

“¡Hay la esperanza que es la más fuerte!”, “¡Hay la fe que es la más fuerte!”, “¡Hay la alegría que es la más fuerte”, “¡Hay Dios que es el más fuerte!”.

El tribunal inquisidor insiste en que la liberarán de las cadenas para que firme una declaración falsa y se vea libre de la hoguera. Claudel, entonces,

trasciende del signo material –unas cadenas- al referente espiritual: las cadenas que la mantienen atada, que le impiden firmar una declaración en que todo es mentira, son “las cadenas del amor, que son más fuertes que las de hierro. Es el amor quien me ata las manos y me impide firmar. No puedo, no puedo mentir”. La obra se cierra con unas palabras evangélicas pronunciadas por una voz del cielo que se repite como un eco por voces de la tierra:

“Nadie tiene un amor más grande que el que da la vida por los que ama”.

\* \* \*

Se ha llegado decir que la producción literaria de Claudel es una “Summa religiosa y poética” como la de santo Tomás fue Teológica y filosófica. De sus páginas, la presencia de lo sobrenatural mana a borbotones, pues su conversión al catolicismo supuso una irresistible invasión de Dios en su ser.

Sólo resta lanzarse a la lectura de este poeta y a la comprensión de su mensaje, pues no debemos olvidar que la Literatura es comunicación, diálogo entre el autor y su lector. Quisiera citar de nuevo unas palabras de S. Zweig para terminar:

“Ningún deleite artístico puede ser perfecto mientras solo sea pasivo. Nunca comprenderemos una obra con sólo mirarla. Donde no preguntamos, nada aprendemos, y donde no buscamos, no hallamos nada. Ninguna obra de arte se manifiesta a primera vista en toda su grandeza y profundidad. No sólo quieren ser admiradas, sino también comprendidas”.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> *El misterio de la creación artística*. Zweig, op.cit.

## BIBIOGRAFÍA

- Historia social de la literatura y el arte. III. Naturalismo e impresionismo bajo el signo del cisne.* Arnold Hauser, ed. Guadarrama, 1969.
- Historia de la literatura francesa.* Javier del Prado (corr.). Ed. Cátedra, 1994.
- BLANC, ANDRÉ. *Paul Claudel, el punto de vista de Dios.* Madrid, 1967, ed. Studium.
- CLAUDEL, PAUL. *La anunciación a María.* Ediciones Encuentro, 1991.
- \_\_\_\_\_, *El zapato de raso.* Ediciones Encuentro, 1992.
- \_\_\_\_\_, *El libro de Cristóbal Colón.* Buenos Aires, Ediciones Losada, 1941
- \_\_\_\_\_, *Cinco grandes odas.* Siglo XXI. 1997.
- \_\_\_\_\_, *A los mártires españoles.* Ediciones Encuentro, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Discurso de Benedicto XVI en el encuentro con los artistas en la Capilla Sixtina.* Octubre 2005.
- CHAIGNE, LOUIS. *Paul Claudel.* 1963. Editorial Rialp.
- LESORT, *Paul André. Claudel visto por sí mismo.* Madrid, 1970, Emesa.
- ZWEIG, STEFAN. *El misterio de la creación artística.* Ed. Sequitur, 2010.

# Jacques Maritain, una vida en confesión de fe

JUAN JESÚS ÁLVAREZ ÁLVAREZ\*

## SUMARIO

1.- Dificultades y perspectivas de acceso al personaje. 2.- Su fisonomía espiritual. 3.- Retazos de una vida. 4.- Resonancias de un verdadero maestro.

## 1. DIFICULTADES Y PERSPECTIVAS DE ACCESO AL PERSONAJE

En un texto de 1941, a requerimiento del editor de un libro en el que colaboran distintos pensadores, Maritain expone su “*credo personal*”, “*sus convicciones y creencias sobre la naturaleza del mundo y del hombre*”<sup>1</sup>. Se trata de una especie de testimonio espiritual e intelectual que nuestro autor titula, precisamente, *Confesión de fe*, y me pareció un buen título también para este breve trabajo. Maritain no pretende allí manifestar una confesión íntima; fue siempre celoso de su intimidad. El texto es, más bien, un resumen de su experiencia intelectual y de los resultados objetivos obte-

---

\* Prof. Dr. D. Juan Jesús Álvarez, doctor en Filosofía por la UCM, profesor titular de la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid.

<sup>1</sup> *Le Philosophe dans la cité*, cap. II. *Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain*, (OEC), Tomo XI. Éds. Universitaires, Fribourg, 1991, pág. 25.

nidos. Pero sí explica, en cambio, que si se hubiera propuesto abrir su alma, “*el mejor modo de hacerlo habría sido sin duda recitar el símbolo de los apóstoles: sólo adoro a Dios*”<sup>2</sup>. Podríamos decir que este es el *leitmotiv* de su existencia.

Después del título, me preguntaba cómo estructurar este estudio. Para empezar, no me pareció adecuada la mera enumeración de datos biográficos que se pueden encontrar en cualquier enciclopedia. Sin duda que referencias biográficas debe haber en el tratamiento de una cuestión como la que nos ocupa, pero sólo en la medida en que resulten significativas para expresar la personalidad del autor y acercarnos a su proceso vital de conversión y a su testimonio posterior.

Otra cuestión que, en este caso, no he podido ni querido evitar es recurrir a los textos del propio Maritain para hacer ver algunos aspectos de su figura y de su pensamiento. No hay nada tan vivo para hablar de un personaje como sus propios escritos. De paso, espero que nos puedan servir para alcanzar otro de los humildes objetivos que me propongo: que podamos aprender algo de este gran maestro. Probablemente alguno de estos textos pueda parecer demasiado extenso. Sin embargo, no creo que sobre en ellos ni una sola palabra.

Por último, nos enfrentamos con una dificultad añadida. No es fácil hacer una breve incursión en una vida tan dilatada, intensa y rica como la de Jacques Maritain. Los obstáculos aumentan si se tiene en cuenta que, pese a su enorme producción bibliográfica, apenas hace referencias personales en alguno de sus libros. *Carnet de notes* quizás sea una excepción a esta regla, pero no se puede considerar en modo alguno una autobiografía, ni tan siquiera un diario. Por eso, si se quiere tener una visión más amplia de nuestra temática, por fuerza habrá de consultarse la obra de su esposa Raissa. Ella sí que puso por escrito la vida e inquietudes de la pareja en una obra que, de forma muy significativa, tituló *Les aventures de la grace: les grandes amitiés*. Después de su muerte, Jacques publicó también el *Journal de Raissa*. Estas obras y las cartas a amigos y conocidos, conforman el material con el que los estudiosos cuentan para sacar a la luz la experiencia vital de Maritain y su itinerario espiritual.

---

<sup>2</sup> Ibidem, pág. 26.



## 2. SU FISONOMÍA ESPIRITUAL

Lo primero que asombra cuando uno se acerca a esta insigne figura de nuestro tiempo es su sed de verdad y su pasión vibrante por la justicia y lo absoluto. Este es un rasgo común a todo converso. “¿Quién soy yo? –se pregunta Maritain ya en el atardecer de su existencia-, ¿un profesor? No lo creo, he enseñado por necesidad. ¿Un escritor? Acaso. ¿Un filósofo? Espero. Pero también una especie de romántico de la justicia, demasiado presto a imaginar tras cada combate librado, que esta y la verdad se abren paso entre los hombres. Y así mismo, acaso una especie de zahorí que pega su oído a la tierra para oír el ruido de las fuentes escondidas y de las germinaciones invisibles. Y también, quizá como todo cristiano, a pesar y en medio de las miserias, las flaquezas, y de todas las gracias rechazadas de las que cobro conciencia en la tarde de mi vida, un mendigo del cielo disfrazado de hombre de su tiempo, una especie de agente secreto del Rey de los reyes en el territorio del Príncipe de este mundo, que corre sus riesgos como el gato de Kipling, que se iba por ahí solo”<sup>3</sup>.

En el caso de Maritain, esa hambre de absoluto, esa sed de justicia y libertad, se conjugan con un talante abierto y dialogante, respetuoso con el pensamiento ajeno pero sobre todo con la verdad, y una preocupación constante por todo lo humano. Precisamente en estos rasgos, creo yo, se podría resumir lo más importante de la fisonomía espiritual de Jacques Maritain.

Toda su vida, por lo demás, fue una constante búsqueda de un puerto seguro en el que anclar. Sólo esta vitalidad puede explicar que un niño educado por su madre en el protestantismo liberal se convierta en su adolescencia en un ardiente “aprendiz de socialista”, recorra en su juventud todos los ámbitos de un pensamiento laicista, científicista y fenomenista que le hizo desesperar de la razón y le llevó al borde del nihilismo e incluso del suicidio, se transforme después en un entusiasta discípulo de Bergson y acabe recalando –tras su conversión al catolicismo y la lectura de la *Summa Theologica*- en el tomismo. También es esta inquietud la que le ha movido a dirigir su penetrante sentido intelectual hacia prácticamente to-

---

<sup>3</sup> *Carnet de notes*, OEC XII, 1992, pág. 130.

dos los ámbitos del saber. Étienne Gilson ha dicho de él: *literatura, arte, ciencia, ética, política nacional o internacional... no se ve ningún dominio de la vida o del pensamiento de su tiempo que no haya habitado, explorado y reconocido personalmente*<sup>4</sup>.

### 3. RETAZOS DE UNA VIDA

Pero echemos un vistazo a su vida. En 1882 nace Jacques. Su madre, Geneviève Favre es hija de Jules Favre, una de las figuras más importantes de la III República francesa. Su entorno familiar y social lo constituye la burguesía radical y laicista de finales del siglo XIX en Francia. El joven Jacques –influido por el marido de la cocinera en la casa familiar– encauzó inicialmente sus ideales en una dirección socialista. En un momento de su adolescencia, incluso llega a avergonzarse de su condición burguesa y decide consagrar su vida al progreso del proletariado y de la humanidad<sup>5</sup>. No se trata, de hecho, de un capricho juvenil pasajero. Aunque en ningún caso se le podrá considerar socialista, lo cierto es que Maritain siempre mostró enorme preocupación por la cuestión social. En los preámbulos de su conversión, precisamente uno de los agujones que más le punzaba y que interpretaba como un serio obstáculo para dar el paso definitivo era la desatención que entonces pensaba el cristianismo tenía para con los pobres<sup>6</sup>.

Sus inquietudes sociales, no obstante, son expresión de otra inquietud más honda. Este “*muchacho hambriento de absoluto*”<sup>7</sup>, como a sí mismo se define, busca permanentemente un sentido a la existencia. Por eso, no resulta extraño que sus estudios se orientaran a la filosofía.

Sus anhelos, sin embargo, se vieron tempranamente truncados. La filosofía dominante en la Francia de la época es una filosofía positivista, dominada

---

<sup>4</sup> “Une sagesse rédemptrice”, en *Jacques maritain, son oeuvre philosophique*, Revue Thomiste, 1948 (48), pág. 21 de la traducción española de Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950.

<sup>5</sup> Cfr. *Carnet de notes*, OEC XII, 1992, pp. 136-137.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibidem*, pág. 158.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pág. 152.

por el relativismo, que no satisfacía en modo alguno su deseo profundo de verdad. En esos duros años, encuentra alimento espiritual en largas conversaciones con sus amigos: Ernest Psichari –nieto de Rénan-, Charles Péguy y Raissa Oumançoff, joven de origen judío y nacida en Rusia, con la que contraerá matrimonio el 26 de noviembre de 1904.

Raissa ha descrito bellamente la situación vital de ambos en aquel tiempo en *Les grandes amitiés*. Un episodio concreto nos puede dar una idea muy ajustada. Una tarde, allá por el verano de 1903, pasean por el *Jardin des Plantes* haciendo balance de sus estudios universitarios en la Sorbona. Se encuentran profundamente decepcionados: el escepticismo dominante en filosofía no responde a las preguntas que interesan verdaderamente al ser humano. El mal, el dolor, el amor, son asuntos demasiado serios como para darles la espalda o refugiarse en corrientes de pensamiento que se limitan a narcotizar esa inquietud. Las alternativas se les presentan con total claridad: o todo tiene sentido, y sólo puede tenerlo si somos capaces de alcanzar un conocimiento verdadero del mundo y del propio hombre, o no lo tiene, y entonces la vida no merece ser vivida. No hay, pues, más que dos salidas: o la entrega a la verdad o el suicidio<sup>8</sup>.

En estas circunstancias, y por consejo de Charles Péguy, Jacques y Raissa comienzan a frecuentar las clases de Henri Bergson en el *Collège de France*. Es como un aldabonazo que les abre nuevas perspectivas. Junto con este acontecimiento, otro hecho fundamental sucede por esta época. Nos encontramos a finales de 1903. La lectura de una novela, *La femme pauvre* de Léon Bloy, les hace descubrir un cristianismo radicalmente distinto del que ellos habían imaginado. A esa lectura siguieron otras del mismo autor y, por fin, en 1905 se deciden a visitarlo.

Maritain ha relatado con todo detalle esta visita, que considera crucial en su vida. *El 25 de junio de 1905, dos jóvenes de veinte años subían la larga escalera que lleva hasta el Sacré-Coeur. Llevaban en sí ese desgarramiento interior que es el único producto serio de la cultura moderna, y una especie de desesperación activa, iluminada solamente por la seguridad íntima- de cuyo origen, sin embargo, no podían dar razón, de que la Verdad, de la que*

---

<sup>8</sup> Cfr. *Les grandes amitiés*, OEC XIV, 1993, pp. 689-694.

*tenían hambre y sin la que les resultaba imposible aceptar la vida, acabaría mostrándoseles algún día. Una especie de moral esteticista los sostenía débilmente, de modo que la idea del suicidio –después de haber intentado algunas experiencias, demasiado bellas sin duda para que pudieran realizarse- parecía ser la única salida. Mientras tanto, gracias a Bergson, su espíritu se limpiaba de las supersticiones científicistas recibidas en la Sorbona; pero no se les ocultaba que la intuición bergsoniana era un refugio inconsistente frente al nihilismo intelectual al que lógicamente conducían todas las filosofías modernas. Por otra parte, la Iglesia estaba oculta a sus ojos a causa de prejuicios infundados y de la apariencia de personas conformistas; la consideraban, en efecto, como el amparo de los poderosos y de los ricos, interesados en mantener a los espíritus en las tinieblas de la Edad Media. Se dirigían no obstante hacia un extraño mendigo, que despreciando toda filosofía gritaba desde los tejados la verdad divina, y que, católico de estricta obediencia, criticaba a su propia época y a los que buscan su consuelo aquí abajo, con más libertad que todos los revolucionarios del mundo<sup>9</sup>.*

El estilo de vida de Bloy, su amistad y su testimonio de fe en el contexto de una familia numerosa feliz en medio de la miseria, tocaron el corazón de la joven pareja. A través de sucesivos encuentros, de la lectura de libros de espiritualidad y de algunos místicos, fueron conociendo la fe católica. La decisión más importante de sus vidas llegó, por fin, después de superar no pocas dudas y prejuicios: el 11 de junio de 1906, Jacques, Raissa y Vera (la hermana de Raissa), reciben el sacramento del Bautismo en la Iglesia de San Juan Evangelista. Como era de esperar, su padrino no fue otro que el propio Leon Bloy.

Hemos dicho que la decisión no fue fácil. Al fin y al cabo, se trataba nada menos que de cambiar en sus vidas de fin último<sup>10</sup>. Maritain llegó incluso a abrigar la idea –después considerada como descabellada- de entrar en la Iglesia, pero separado de los demás como un mendigo que permanece en el umbral sin llegar a acceder a la nave central. Básicamente, son dos los conflictos que se presentaban a su conciencia. En primer lugar, cierta prevención

---

<sup>9</sup> *Quelques pages sur Léon Bloy*, OEC III, 1984, pp. 1021-1022.

<sup>10</sup> Cfr. *Carnet de notes*, op. cit., pp. 152-153.

—a la que ya hemos aludido— contra los cristianos y, en general, contra la Iglesia. Pero, sobre todo, la incompatibilidad que su espíritu advertía por entonces entre filosofía y fe.

Pese a su sincera conversión, este último conflicto aún continuó atormentándole durante algún tiempo hasta el punto de tentarle con el abandono de la filosofía. Fueron dos años que el filósofo pasó estudiando biología con Hans Driesch en Heidelberg (Alemania), gracias a una beca de estudios. Dos años de reflexión que acaban por vislumbrar como salida del túnel una conclusión fundamental: la incompatibilidad que tanto le preocupaba se da sólo entre la fe y una cierta filosofía que ahora considera inauténtica y alejada de la verdad: la filosofía moderna. Se trata, pues, de encontrar la filosofía verdadera, una filosofía que lejos de contradecirse con la fe, trabaje codo con codo con ella en la búsqueda de la verdad.

Pasarán otros dos años antes de que, a imitación de Raissa y por consejo del dominico P. Humbert Clérissac, Jacques comience a leer la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino. Es el 15 de septiembre de 1910, otra fecha clave de su vida. En el *Carnet de notes*, escribe: *¡Por fin! Gracias a Raissa, comienzo a leer la Summa Theologica. Como para ella, para mí también es una liberación, una inundación de luz. La inteligencia encuentra su patria*<sup>11</sup>.

Ha encontrado, finalmente, el camino de la verdad que iba a seguir durante el resto de su vida. *Yo que había viajado con tanta pasión —dice en *Confession de foi— entre todas las doctrinas de los filósofos modernos, y no había encontrado más que decepción y grandiosas incertidumbres, sentí entonces como una iluminación de la razón; mi vocación filosófica se me había devuelto en plenitud. Desgraciado de mí si no <tomistizo>, escribía en uno de mis primeros libros*<sup>12</sup>. Ya no habrá divisiones ni discordancias en su espíritu. La unidad interior ha llegado. La única condición de este equilibrio pasaba por situar cada cosa en su justo lugar.*

Con lo expuesto, podríamos decir que ha terminado la primera etapa de su itinerario espiritual, sin duda la más decisiva en la orientación de su

---

<sup>11</sup> Ibidem, pág. 207.

<sup>12</sup> *Le Philosophe dans la cité*, op. cit., pp. 27-28.

existencia: ha descubierto la fe y se ha reencontrado con su vocación filosófica. Maritain hace balance: *Pienso en los cuatro años y medio pasados desde nuestro bautismo; en esta especie de largo noviciado, en que nuestra pequeña comunidad (se refiere a sí mismo, Raissa y Vera, los tres compartieron vida e inquietudes) se ha formado sobre una base de algún modo monástica –como si no fuera del mundo, pero en el mundo-, y sobre el deseo de avanzar hacia la perfección de la caridad; en el privilegio que han supuesto para nosotros nuestros dos años de retiro en Heidelberg, -en el descubrimiento en Versalles del <capítulo> diario celebrado entre nosotros, en lo que llamábamos <Knut> o <Capitaine>, cuyas funciones semanales (pronunciar una instrucción espiritual e imponer las obediencias) eran ejercidas por cada uno por turno, -en el descubrimiento de la Suma Teológica, -en las enseñanzas del Padre Clérissac, gran maestro en la vía iluminativa... Son los años de infancia espiritual que siguen a la conversión y en los que la inteligencia se lanza sobre el mundo de la verdad divina<sup>13</sup>.*

Maritain encontró, pues, la luz de la verdad, y esa luz encandiló su vida. Lo que no quiere decir, como en cualquier otro cristiano, que no pueda haber momentos y etapas de oscuridad. *No sé si en 1911 o en 1912, -nos dice- de repente fui asaltado por violentas tentaciones contra la fe. Hasta entonces, las gracias del bautismo habían sido tan grandes que lo que yo creía me parecía verlo, era la misma evidencia. Ahora tenía que experimentar lo que es la noche de la fe. Nada más acabaron de llevarme en brazos, se me dejaba brutalmente en el suelo. Recuerdo largas horas de tortura interior, en la calle Orangerie, solo en el aposento del número 4 que yo había convertido en una especie de reducto para el trabajo. Evitaba hablar de ello. Salí de esta prueba, por la gracia de Dios, muy fortalecido; pero había perdido mi infancia. Me consolaba pensando que, sin duda, aquello había sido necesario, si es que yo iba a ser de alguna utilidad para los demás<sup>14</sup>.*

---

<sup>13</sup> *Carnet de notes*, op. cit., pp. 211-212.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pág. 218.

Ahora podemos saber que, desde luego, no se equivocaba. Maritain contribuyó de forma decisiva al resurgimiento del tomismo, de un tomismo vivo y abierto al diálogo con otras filosofías, incluso con aquellas que están alejadas o enfrentadas con la fe. Esta es otra de las características que yo querría resaltar de su aportación intelectual. Juan Pablo II dejó dicho en la *Fides et ratio* que la filosofía cristiana es el marco más adecuado en el que puede fructificar el diálogo con otros creyentes no católicos, no cristianos o incluso con los no creyentes. Pues bien, no es casualidad que Maritain pase por ser uno de los principales representantes contemporáneos de la “filosofía cristiana” y el filósofo que más aportaciones ha hecho en nuestro siglo a la iluminación de esta polémica cuestión. Frente a aquellos que piensan que el cristianismo no ha ejercido influencia alguna en el pensamiento occidental y, por tanto, no ha contribuido a su progreso sino que más bien ha actuado de rémora, o frente a los que admiten una cierta contribución, pero sólo “material” –temática-, Maritain, junto con otros eminentes intelectuales cristianos, defenderá que la fe, aun siendo esencialmente diferente de la razón, puede ejercer sobre ella un papel crítico y liberador, una influencia intrínseca y vital que la sobreeleva y transfigura para un mejor y más profundo conocimiento de la realidad en todos sus planos. La llamada “filosofía cristiana” no es otra cosa que el fruto de esta sobre-elevación.

El resto de su vida fue una permanente confesión de esa fe que en él había germinado y madurado, una auténtica “aventura de la gracia”. No vamos a extendernos aquí demasiado. Sí querría decir que su testimonio sirvió, con el de otros muchos, para adornar una de las épocas más gloriosas de la historia reciente de Francia y de su Iglesia. En torno a Jacques y Raissa surgió y se desarrolló un rico movimiento espiritual de renacimiento católico capaz de permear todas las áreas del pensamiento y de enfrentarse a las ideologías dominantes del momento: fascismo y comunismo.

Entre sus amigos y conocidos encontramos a literatos, filósofos y artistas de la talla de los ya citados Psichari, Péguy o Bloy, pero también a Paul Claudel (del que se nos hablará esta misma tarde), Georges Bernanos, Julien Green, André Maurois, François Mauriac, Jean Cocteau, Georges Rouault, Gino Severini, Maurice Blondel, Étienne Gilson, Emmanuel

Mounier, Régis Jolivet, Nikolái Berdiaev, Marc Chagall, Igor Stravinsky y otros más. La casa de los Maritain en Meudon fue objeto de visita por parte de un buen número de intelectuales, artistas y científicos, franceses y extranjeros, creyentes y no creyentes. Y, sobre todo, la sede de los llamados “Círculos de Estudios tomistas”, verdadera aula de formación filosófica y espiritual durante veinte años (1919-1939). Es un tiempo éste de gran vitalidad y fecundidad en su vida y en su producción filosófica.

Con anterioridad a la II Guerra mundial, Maritain ya había impartido cursos al otro lado del Atlántico en Canadá, EE.UU y otros países de la América Latina. El estallido bélico y la derrota de Francia le sorprenden en EE.UU. Serán cuatro años de exilio, a lo largo de los cuales se harán famosos sus mensajes radiofónicos llamando a la resistencia del pueblo francés. Al terminar el conflicto, es nombrado embajador de Francia en el Vaticano. También durante este tiempo participa como asesor en la Comisión encargada de redactar la “Declaración Universal de Derechos Humanos” de la O.N.U: su intervención fue muy importante para desbloquear el diálogo.

En 1948 dejará la embajada para volver a EE.UU como profesor emérito en Princeton. Pero acabará por regresar a Francia definitivamente en 1960, año en que muere su esposa. En 1959, un año antes, había fallecido también Vera. El mundo de Maritain, al menos en lo humano, comienza a resquebrajarse. Considerado maestro y uno de los amigos predilectos de Pablo VI, Maritain inspirará activamente –sin embargo- el Concilio Vaticano II. En el discurso de clausura, el Papa llegará incluso a mostrar de forma concreta su gratitud al pensador, que estaba allí presente. Y en una obra que provocó una enorme polémica en su momento (*Le paysan de la Garonne*), nuestro pensador advertirá de las deficientes interpretaciones que ya se apuntaban acerca de los Documentos y conclusiones conciliares. La publicación de esta obra le acarreó críticas hirientes por parte de muchos de los que antes le admiraban y le veían como proa de una renovación eclesial que ellos querían fuese toda una revolución.

Los últimos años de su vida los pasa en Toulouse, en el convento de los dominicos. Allí se albergaban también los Hermanos de Carlos de Foucauld, en cuyo Instituto profesó en 1971. Fallece el 29 de abril de 1973, a los 91 años de edad. Fue enterrado junto a Raissa en el cementerio de



Kolbsheim, pequeña localidad de Alsacia en donde pasó también largas temporadas de su vida.

#### 4. RESONANCIAS DE UN VERDADERO MAESTRO

La figura de Maritain no ha tenido demasiado eco en España, al menos un eco que no resultara polémico y falseado en alguna medida. Si durante el Régimen político del General Franco, no faltaron los intelectuales que le trataron con desdén y que lo tomaron como blanco de durísimas críticas, a menudo injustas, rechazando a quien entonces consideraban como un católico “demasiado progresista”, en los años setenta del siglo pasado –como ya ocurriera en Francia- fue casi proscrito por lo contrario: se decía que el gran Maritain había periclitado y que de él sólo quedaban restos de anti-gualla en lo ideológico y en lo personal. Todavía hoy, entre aquellos que propugnan el movimiento personalista en España se tiende a infravalorar su pensamiento enfrentándolo al de Mounier, como si para enaltecer a uno hubiese que denigrar al otro.

No seré yo, ciertamente, quien “canonice” el pensamiento maritainiano. Ni la forma de pensar es determinante en este orden, ni estoy capacitado para ello, ni me ocupo de estas cuestiones. Sé que no toda su obra es igual de valiosa y que su contribución en el ámbito de la filosofía especulativa – es mi opinión- supera a sus aportaciones en el de la filosofía práctica – campo en el que, paradójicamente, su influencia ha resultado más visible-.

También sé que sus actitudes y decisiones en el ámbito público, que eran siempre objeto de controversia por ser él quien era y por la autoridad moral e intelectual que se le reconocían, no siempre fueron acertadas; que a veces pecó de ingenuidad y de imprudencia en estos asuntos. En 1937, por ejemplo, Claudel se separó de él por haber firmado un manifiesto de intelectuales franceses a favor de la República española y en contra del Alzamiento militar del 18 de julio, cuando ya era pública y notoria la cruenta persecución religiosa. O, por citar otra decisión que también suscitó polémica en su tiempo, en los años 50 y 60 se mostró a favor del diálogo con los comunistas en materia social y política. (Su consideración del

marxismo como la “última herejía cristiana” tampoco ayudó a que su propuesta no fuera malinterpretada).

Pero sea como fuere, lo cierto es que, como el propio Pablo VI dijo de él el día de su muerte, se trató de “un gran maestro en el arte de pensar, vivir y orar”. Si nos acercáramos sin prejuicios a la lectura de su obra, nos encontraríamos con un gran filósofo, pero también con un gran humanista y un gran cristiano. Y puesto que todos formamos parte de alguna pequeña iglesia doméstica, familiar, laical o religiosa, atendamos, para terminar, a las reflexiones que Maritain hace tomando como base su experiencia vital de convivencia con Raissa, su esposa, y Vera, la hermana de ésta.

*A mí me parece que a veces nos equivocamos pensando que la unidad de una comunidad cristiana suprime lo incomunicable y que debería concebirse como la comunidad de no sé qué piadoso camping, donde las efusiones que por suposición habrían de descubrir la totalidad de cada uno serían puestas en la mesa en una gran sopera humeante toda ella de alegría familiar. En todo caso, nuestra experiencia ha sido muy diferente.*

*No creo que haya habido nunca entre tres seres humanos unión más estrecha y honda que la que existía entre nosotros. Cada uno estaba abierto a los otros dos con absoluta sinceridad. Cada uno estaba extraordinariamente sensibilizado por los otros dos, y dispuesto a darlo todo por ellos. Era como si dijéramos una única respiración la que nos mantenía vivos.*

*Y, con todo, no sólo la personalidad de cada uno difería mucho de los otros dos, y no sólo cada uno tenía un respeto sagrado por la libertad de los otros dos, sino que en el seno de esta maravillosa unión de amor que había construido la gracia de Dios, cada cual conservaba su soledad intacta. ¡Qué misterio! Cuanto más unidos estábamos, más solos caminábamos; cuanto más llevaba cada cual el peso de los otros dos, más solo se encontraba para llevar su peso. De suerte que la unidad del pequeño rebaño no hizo más que agrandarse con los años, pero la soledad de cada uno no hizo más que ahondarse al mismo tiempo, y, a decir verdad, soledad cruel a veces. Era la parte de Dios<sup>15</sup>.*

---

<sup>15</sup> Ibidem, pp. 218-219.

Yo diría que es en ese reducto de soledad íntima, radical e inevitable, en el que Dios se nos hace el encontradizo para acompañarnos con su presencia. Reducto de soledad, no de tristeza. Como Maritain afirmó: en realidad, *“no hay más que una tristeza, la de no ser santos”*<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> *Quelques pages sur Léon Bloy*, op. cit., pág. 1023.



# El Cardenal Mercier y la Universidad Católica de Lovaina. Sus ecos en España

CONRAD VILANOU TORRANO\*  
BEGOÑA LAFUENTE NAFRÍA\*\*

## SUMARIO

1.- Mercier, universitario. 2.- Mercier y la búsqueda de la unidad.  
3.- Mercier y la Primera Guerra Mundial. 4.- Lovaina, un referente  
universitario católico. 5.- Presencia de Mercier en España. 6.- A  
modo de síntesis.

Nuestra intención en este artículo es acercarnos a la idea de universidad del cardenal Désiré Mercier (21 de noviembre de 1851-23 de enero de 1926), ahora que se cumplen ciento sesenta años de su nacimiento. De hecho, la renovación del ideal universitario en el mundo católico del siglo XIX posee dos nombres importantes, los que corresponden a los cardenales Newman y Mercier. Si el primero ha adquirido en los últimos tiempos un

---

\* Catedrático del Departamento de Teoría e Historia de la Educación de la Universidad de Barcelona.

\*\* Profesora de Ciencias de la Educación de la Universidad Católica de Ávila «Santa Teresa de Jesús». Vicerrectora de Profesorado y Calidad.

gran reconocimiento en atención a sus múltiples méritos hasta el punto de haber sido elevado a los altares, la presencia de Mercier –que ejerció una notable influencia durante el tránsito del siglo XIX al XX, actuando a modo de un verdadero *Apostolus Iesu Christi*– ha quedado en un segundo plano. Sin embargo, conviene recordar que su nombre circuló como un serio candidato para suceder a Pío X en 1914, que le había promovido al arzobispado de Malinas en 1906, siendo elegido finalmente Benedicto XV.

En efecto, John Henry Newman –cuya conversión al catolicismo ya fue vaticinada por Jaime Balmes– fue beatificado en 2010 por el Papa Benedicto XVI, lo cual ha propiciado la aparición de un conjunto de novedades bibliográficas que han contribuido a divulgar su vida y su pensamiento que, además, fue ampliamente difundido a fines del siglo pasado, a las puertas de cumplirse el año 2001 el segundo centenario de su nacimiento. Algo muy distinto ha acontecido con el Cardenal Mercier que fue uno de los promotores de la filosofía tomista en el siglo XIX que el Papa León XIII –nuncio en Bélgica entre 1843 y 1846, lo cual le permitió conocer de cerca la Universidad de Lovaina– alentó con su encíclica *Aeterni Patris* (1879), sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Esta encíclica que planteaba que todas las ciencias deben quedar supeditadas a la filosofía, recordaba el prestigio de las distintas escuelas europeas (parisiense, salmanticense, complutense, tolosana, coimbricense, etc.) entre las que también se encontraba la lovaniense.

## 1. MERCIER, UNIVERSITARIO

Después de sus estudios iniciales, Mercier ingresó el año 1868 en el seminario menor de Malinas y, dos años después, en el mayor de la misma diócesis, siendo ordenado sacerdote el 4 de abril de 1874. Su sólida preparación intelectual determinó que en 1877 fuese nombrado director de los estudios filosóficos en el seminario menor de Malinas. Cinco años más tarde, en 1882, accedió a la recién creada cátedra de filosofía tomista de la Universidad de Lovaina, pasando a dirigir en 1889 el Instituto Superior de Filosofía de aquella universidad que era la única, de significación católica, que impar-

tía carreras civiles en Europa. El hecho de que Mercier accediera al arzobispado de Malinas en 1906, impidió que llegara a ocupar el rectorado de la Universidad de Lovaina, cosa que sí hizo Paulin Ladeuze, cofundador de la *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1900), que estuvo al frente de la Universidad entre 1909 y 1940. En aquel contexto de rehabilitación del tomismo la historia también adquirió una importancia capital a fin de profundizar en la génesis de la escolástica y, por ende, del tomismo.

A grandes rasgos, en su trayectoria vital podemos distinguir dos etapas bien diferenciadas. La primera, entre 1882 y 1906, coincide con su período de profesor de filosofía y director, a partir de 1889, del Instituto de Filosofía Superior de la Universidad de Lovaina que aspiraba a convertirse en un centro de investigación. La segunda se inicia en 1906, cuando fue nombrado arzobispo de Malinas, adquiriendo una orientación pastoral como primado de la Iglesia belga, en medio de unos tiempos turbulentos como los de la Primera Guerra Mundial (1914-1918). De ahí, pues, que podamos distinguir su personalidad con los calificativos de intelectual católico y pastor de fieles, tal como corresponde a un hombre de Iglesia que supo combinar la docencia universitaria con la acción pastoral.

Conocido es que Mercier llevó siempre una vida metódica y austera, como corresponde a un sabio humanista. Sus biógrafos nos dicen que se levantaba a las cinco de la mañana, dedicando muchas horas a la oración y al estudio. Hombre de una devota piedad, seguía una dieta frugal. Este ascetismo no le impidió aceptar las novedades de su época, de modo que fue uno de los primeros prelados en utilizar el automóvil para desplazarse con rapidez en su diócesis. Incluso se hizo preparar una mesa en su vehículo a fin de aprovechar el tiempo para trabajar durante sus viajes.

En lo que se refiere a sus ideales universitarios, podemos señalar que las posiciones de Newman y Mercier son complementarias. Todo indica que Newman conocía la trayectoria de la Universidad de Lovaina que, si bien tiene su origen en el siglo XV, había quedado interrumpida en 1797 en medio de los sucesos que siguieron a la Revolución Francesa. Por ello, fue restaurada el 4 de noviembre de 1834 por los obispos belgas, primero en Malinas, y al año siguiente en Lovaina aprovechando la supresión de la universidad civil. Además, hay que tener presente que cuando la Iglesia irlandesa

abrió en 1854 en Dublín una Universidad siguió el ejemplo lovaniense. Tampoco hay que olvidar que el cardenal Newman estuvo al frente de aquella Universidad durante sus primeros compases entre los años 1854 y 1858. «Mientras por un lado conservó el principio de los *colleges* de Oxford – escribe Ian Ker– también les dio forma a los estatutos de la Universidad basándose en los de la Universidad Católica de Lovaina, asegurando así que la autoridad recayera en el rector y los profesores, en lugar de las autoridades de los *colleges*, como ocurría en Oxford» (Ker, 2010, 424).

Por su parte, Mercier tenía conocimiento de la obra –y por ende, de la idea de universidad– de Newman. Si bien sus concepciones coinciden en lo esencial –como no podía ser de otra manera– difieren en algunos aspectos. En efecto, Newman se inscribe en la tradición de la educación liberal, tal como formula en su *The Idea of a University* (1852): «Es cierto que una educación liberal se manifiesta en cortesía, decoro, y elegancia de palabras y acciones, que resultan bellas en sí mismas y estimadas por los demás; pero hace mucho más. Pone a la mente en forma» (Newman, 1996, 33). Aparte de esto, la educación liberal –según interpreta el cardenal Newman– se eleva por encima de las preocupaciones prosaicas y de los intereses profesionales. «Si debe asegurarse un fin práctico a los cursos universitarios, afirmo que es el formar buenos miembros de la sociedad. Su arte es el arte de la vida social, y su objetivo es la preparación para el mundo. Ni limita sus ideas a profesiones particulares, ni crea héroes o inspira genios» (Newman, 1996, 185). No hay expresión más perfecta del sentido último de la enseñanza universitaria, entendida desde una perspectiva liberal, que el que se desprende de las siguientes palabras de Newman: «Apunta a elevar el tono intelectual de la sociedad, cultivar la mente pública, purificar el gusto nacional, facilitar principios verdaderos al entusiasmo popular y metas nobles a las aspiraciones ciudadanas, proporcionar amplitud y sobriedad a las ideas del momento, hacer más suave el ejercicio del poder, y refinar el trato en la vida privada» (Newman, 1996, 186).

Sentado esto, queremos subrayar que Mercier coincide con Newman –a quien cita de manera expresa– al defender una concepción unitaria del saber. En concreto, Mercier recuerda un pasaje del apartado cuatro del discurso tercero de la *Idea de Universidad* de Newman, en que el inglés deja constan-



cia de que «el conocimiento forma una totalidad porque su objeto es uno, pues el universo a lo largo y a lo ancho se encuentra tan íntimamente ensamblado que no podemos separar partes u operaciones unas de otras, excepto de una abstracción mental». En realidad, el trabajo de las ciencias es fruto – recuerda Newman– de esa abstracción mental, de manera que la especialización científica actúa en detrimento de la totalidad del conocimiento. Frente a la fragmentación del saber, Newman –como después Mercier– reivindica la unidad o totalidad del conocimiento: «Dado que todas las ciencias pertenecen a un único y mismo círculo de objetos, se hallan todas conexas unas con otras. Al ser meros aspectos de cosas, resultan de un modo u otro incompletas en su propia idea y en orden a sus respectivos propósitos. En ambos sentidos, todas las ciencias se necesitan mutuamente y se ayudan unas a otras» (Newman, 1996, 81).

A la vista de lo expuesto, encontramos una clara ligazón entre el pensamiento universitario de ambos cardenales que, además de remarcar la unidad del conocimiento, destacan la relevancia del trabajo intelectual a fin de alcanzar una sólida formación, más allá de los estrictos intereses utilitarios y profesionales. Por tanto, el trasfondo último que determina el debate universitario depende más del sentido de la ciencia que no de sus aplicaciones prácticas. Tanto es así que el cardenal Mercier, influido por el avance de la ciencia moderna, insistió en la importancia del trabajo universitario, llegando a afirmar en 1909 que «las universidades son las palancas del mundo intelectual» (*OP*, II, p. 277).

A pesar de su estima por el cultivo de la ciencia, Mercier no cayó en ninguna exaltación desmesurada, aunque no es menos verdad que fue partidario del trabajo científico, tanto en los laboratorios (física, química, biología) como en los seminarios o círculos de estudio para el cultivo de las humanidades. Su vocación psicológica hizo que fijase su atención en el laboratorio de psicología experimental que Wilhelm Wundt había abierto en Leipzig (1879), a donde acudieron Armand Thiéry y Albert Michotte van den Beck, dos de sus colaboradores más cercanos. A modo de apéndice, en *Los orígenes de la psicología contemporánea* de Mercier, encontramos un informe sobre los cursos y temas tratados por 21 Universidades alemanas. En 1892, tres años después de la fundación del Instituto de Filosofía, Mercier inaugu-

raba en su seno un centro de estudios en psicología experimental que, a la larga, dio lugar a una Facultad de Psicología aplicada a la educación.

No extraña, pues, que muchos de los profesores que se integraron al Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, fundado por Mercier en 1889, completaron sus estudios con estancias en diferentes universidades alemanas para introducirse, sobre todo, en las técnicas del trabajo experimental. No en balde, Armand Thiéry, profesor de la Facultad de Medicina, promovió un laboratorio de psico-fisiología sobre la base que la filosofía debía servirse de los datos y las experiencias científicas. Para ello la psico-fisiología de Thiéry –de acuerdo con los planteamientos de Hermann von Helmholtz, maestro de Wundt– tenía que prestar atención a los hechos de la percepción. Se había de partir, pues, del análisis para poder alcanzar al final la siempre necesaria y conveniente síntesis. En la lección de apertura del curso de psico-fisiología profesado en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, correspondiente al año 1894, Thiéry manifestó lo siguiente: «C'est une méthode générale, en science, de commencer par l'étude des éléments analytiques et d'examiner ensuite comment les éléments peuvent se synthétiser et former des combinaisons suivant des lois; c'est aussi la méthode de la psychologie expérimentale qui, d'après cela, a deux grandes divisions. Dans une première partie, elle étudie les impressions, c'est-à-dire les éléments analytiques derniers des représentations. Dans une seconde partie, elle examine d'abord la synthèse des impressions dans la représentation ou fait concret de conscience; puis les lois de l'association entre plusieurs représentations» (Thiery, 1895, 185-186).

Con el paso del tiempo, la ciencia psicológica adquirió en la Universidad lovaniense una orientación psicopedagógica que dio lugar a la Escuela Superior de Pedagogía y de Psicología aplicada a la educación (1923). No por azar, los campos en que Mercier brilló con mayor nitidez fue en el terreno de la criteriología y de la psicología, al estar preocupado por el proceso cómo el hombre conoce y puede alcanzar la verdad. Por consiguiente, la filosofía de recia cepa tomista no pretende ser una disciplina aislada, al margen de las restantes ciencias. Muy al contrario, ya que la dimensión sintética del saber filosófico corrige los posibles riesgos del desarrollo unilateral de las ciencias, que pueden erosionar la visión global del conocimiento con su tenden-

cia a la especialización. Esta propensión a la unidad determinó que Mercier proclamase la conveniencia de que la Universidad de Lovaina cultivase –sin perder nunca de vista la dimensión filosófica– el mayor número de ciencias posibles, movido siempre por el objetivo de buscar la síntesis final.

En este sentido, se manifestó en el *Rapport sur les Etudes supérieures de Philosophie*, presentado al Congreso de Malinas el 9 de septiembre de 1891, al clarificar su posición en cuanto al desarrollo de las diversas ciencias: «L’homme a multiplié la puissance de sa vision, il pénètre dans le monde des infiniment petits et plonge le regard dans les sphères auxquelles nos plus puissance télescopes n’entrevoient pas de limites; la physique et la chimie avancement à pas de géant dans l’étude des propriétés de la matière et de la combinaison de ses éléments; la géologie et la cosmogonie refont l’histoire de la formation de notre planète et des origines de notre globe; la biologie et les sciences naturelles étudient la structure intime des organismes vivants, leurs relations avec l’espace ou dans la succession des temps, et l’embryogénie commence à se rendre compte de leurs origines; les sciences archéologiques, philologiques et sociales remontent le passé de notre histoire et de nos civilisations: quelle mine inépuisable à exploiter, que de terrains à creuser et de matériaux à décomposer, que de pionniers en fin à mettre à l’oeuvre pour tirer parti de tous ces trésors!» (Mercier, 1926, 9-10).

Como se ve, el Cardenal Mercier anticipó un planteamiento universitario abierto, plural e interdisciplinar, tal como ha reconocido la moderna crítica filosófica: «Mercier était vraiment un *universitaire*, non seulement parce que pour lui l’Université n’est pas un lieu où on dispense une science toute faite mais avant tout un centre de recherche, où la science est toujours “à faire”; il était aussi parce qu’il avait profondément conscience de ce qu’on appellerait aujourd’hui l’interdisciplinarité et de la nécessité d’une collaboration constante, du début à la fin de la recherche, entre les spécialistes des diverses disciplines» (Aubert, 1990, 167).

Aunque es imposible citar todos los nombres de los científicos que trabajaban entonces en la Universidad de Lovaina, cabe destacar a Jean-Baptiste Carnoy, un reconocido histólogo que organizó la Facultad de Ciencias en 1876 y que se dedicó al estudio de la biología celular. El año 1890 inauguró el Institut Carnoy, que en 1968 pasó a formar parte –al dividirse la Universi-

dad de Lovaina en dos por cuestiones lingüísticas— en el Instituto de Biología de Louvain-la-Neuve. La nómina de investigadores de primera línea en tiempos de Mercier se puede completar con otros científicos que cultivaron los distintos campos del saber. Sin ánimo de ser exhaustivos, citamos —entre otros— los siguientes: el químico Louis Henry y su discípulo Gustave Bruylants; Pierre-Josep Van Beneden, zoólogo y experto en historia natural; los orientistas Charles de Harlez y Philémon Colinet; el politólogo Jules Van den Hweuvel; etc. Más allá de estos nombres y de los laboratorios y seminarios que propulsaron, da la impresión que la Universidad de Lovaina optó por fomentar la investigación a fin de potenciar la aparición de unas elites intelectuales, a modo de una verdadera *intelligentzia* católica. Así se desprende, por ejemplo, de las palabras de L. de Raeymaeker en su monografía sobre el Cardenal Mercier y el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina: «Dans toutes les Facultés, il se trouve des professeurs qui mettent l’accent sur la “recherche”. L’université, prétendent-ils, ne peut se borner à être une école professionnelle supérieure; sa tâche primordiale est de travailler sans cesse au “progrès” des sciences» (L. de Raeymaeker, 1952, 75).

Visto desde la distancia, se puede decir que de la misma manera que la Universidad de Berlín —fundada en 1810, bajo la inspiración de Wilhelm von Humboldt— se convirtió en un modelo universitario que potenciaba la investigación, circunstancia que no pasó desapercibida a Mercier que tuvo a la vista los dos volúmenes de la obra editada por W. Lexis sobre *Les Universités allemandes* presentada a la Exposición Universal de Chicago (1893), la Universidad de Lovaina adquirió la condición de modelo universitario para el orbe católico, sin perder de vista su significación para la patria belga. Es bien palpable que Bélgica, nacida en 1830 al conseguir la independencia de los Países Bajos después de un proceso revolucionario, se convirtió en un país pujante abocado a la industrialización, cuyo avance y progreso no pueden entenderse sin la restauración de la Universidad de Lovaina que empezó su andadura con sólo 12 profesores y 86 alumnos. No extraña, pues, que a pesar de su inequívoca vocación científica, la Universidad de Lovaina atendiese también a la preparación profesional de manera que, junto a las clásicas profesiones liberales (abogados y médicos, principalmente), también formaban ingenieros en distintos ámbitos (minas, arquitectura, agrónomos,

electricidad, etc.), a fin de proporcionar buenos técnicos a un país como Bélgica que –en aquella época colonial– tenía una gran proyección en África, donde administraba el Congo desde fines del siglo XIX, territorio que fue anexionado, finalmente, el año 1908.

El número de alumnos fue creciendo sin parar. En el curso 1882-1883, la Universidad de Lovaina –a las puertas de cumplir el cincuentenario de su restauración– tenía censados 1558 estudiantes, que aumentaron hasta 1757 en el siguiente. Cuando en 1909 se cumplían setenta y cinco años de su restauración, contabilizaba 120 profesores y 2.300 alumnos, lo cual confirma su éxito no sólo en Bélgica sino en todo el mundo. Sin embargo, sería iluso pensar que la restauración de la Universidad Católica de Lovaina, en 1834, no encontró opositores como confirma la apertura, aquel mismo año, de la Universidad Libre de Bruselas, uno de los focos del librepensamiento europeo más activo de la reciente historia contemporánea.

En cualquier caso, el catolicismo constituía el nexo entre una Bélgica creyente y una universidad confesional, de modo que se estableció una relación directa entre el nacionalismo belga, garantizado por la monarquía –*Roi des Belges*, no de Bélgica–, la Universidad de Lovaina y la religión católica. Aquí cabe anotar que Mercier fue amigo del rey Leopoldo II (1865-1909), que administró a título personal y con mano férrea el Congo durante el período comprendido entre los años 1885 y 1908. Igualmente, nuestro Cardenal mostró su respeto y admiración por su sucesor Alberto I (1909-1934), que vivió los duros tiempos de la Primera Guerra Mundial, cuando Bélgica fue forzada a romper su neutralidad, situación que provocó la desazón de nuestro Cardenal que no comprendió cómo un sector de los católicos alemanes dieron soporte al expansionismo del emperador Guillermo II.

En 1907, poco después de abandonar la Universidad para ocupar la sede arzobispal de Malinas, Mercier proclamó: «Louvain est une haute école de science; c'est aussi, et ce doit être, en même temps, une haute école d'éducation morale pour l'élite de la jeunesse belge» (*OP.* I, 317). Es evidente que la formación moral constituía –a los ojos de Mercier– uno de los ejes centrales de la educación católica, de manera que también debía estar presente en un modelo universitario como el de Lovaina. Así pues, el trato con la ciencia –que explica lo que son las cosas– no puede cercenar la di-

mencción moral de la formación que indica lo que se debe hacer, sin perder de vista la perspectiva de la unidad, ya fuese antropológica al insistir en la unidad substancial del hombre, ya se tratase del conocimiento humano que también ha de aspirar a la síntesis que contemple –al unísono y en armonía– el orden natural y sobrenatural del mundo.

En su conferencia sobre los principios de la educación cristiana, pronunciada en Viena el año 1912, Mercier remarcó que el objeto de la educación no era otro que la formación de hábitos morales, a fin de fortalecer el carácter de los jóvenes. Como es lógico, Mercier combatía a todos aquellos que defendían una moral laica, sin basamento religioso alguno, tal como hacía la III República francesa, bajo la influencia del positivismo (Comte) y del sociologismo (Durkheim). Para frenar el avance del laicismo, Mercier recalca la importancia de la formación de la voluntad, para lo cual se precisa jóvenes de carácter que consigan una personalidad moral. Por ello, una vez más, insiste en la conveniencia de anteponer la educación moral a la pura y mera instrucción sobre la base que la razón dirige pero que es la voluntad la que elige y evita las tentaciones mundanas. «L’homme formé est cette personne morale qui, se suffisant à elle-même, fière de sa dignité d’homme, ne se laisse assujettir ni à ses passions intérieures ni à la tyrannie de ce que le langage évangélique appelle le “monde”, ce monde séducteur et pervers que le Christ a maudit et dont saint Jean a écrit que tout entier il est plongé dans le mal» (*OP*, III, 383-384). En consecuencia, la formación es una empresa que afecta, de manera prioritaria, a la educación moral y sólo subsidiariamente a la cuestión intelectual.

Qué duda cabe que el prestigio de la Universidad se debió, en buena medida, a la actuación e influencia del cardenal Mercier –profesor en Lovaina entre 1882 y 1906– que supo aunar en su ideario universitario, desde la perspectiva de una concepción integral y humanista, las tres grandes características básicas de la formación universitaria: profesional, intelectual y moral. Una de las novedades introducidas por Mercier –para quien la Universidad de Lovaina siempre fue una auténtica *Alma Mater*– fue compaginar el desarrollo intelectual y el progreso científico con la religión católica, bajo los auspicios del pensamiento aristotélico-tomista que promovió el movimiento neo-escolástico. Con este enfoque, el progreso de la civilización católica se

anteponía a la idea de la especialización profesional, tal como manifestó en 1906 al poco de ser nombrado arzobispo de Malinas. «L'enseignement universitaire, dans sa conception élevée, a pour but de promouvoir les intérêts généraux de la civilisation, c'est-à-dire le progrès de la science, de l'art, de la philosophie» (*OP*, I, 166).

De acuerdo con esta consideración, las universidades sólo debían ser secundariamente escuelas profesionales superiores, tal como dejó bien claro en su *Lettre sur le rôle de l'enseignement supérieur*, publicada en 1910 y, que, a pesar de su brevedad, sintetiza perfectamente su idea de Universidad. Aunque el ser humano se ha de dedicar al trabajo, no vive sólo de pan como recuerda el Evangelio. En su conferencia sobre *La conciencia moderna*, dictada en 1908, manifestó lo siguiente: «L'homme, toutefois, ne vit pas seulement de pain: il faut que ses préoccupations matérielles n'étouffent pas en lui le souci de son devoir moral» (*OP*, II, 2).

Más que ansiar riquezas el fin último de la educación universitaria es formar unas minorías selectas –elites de la inteligencia– que sean capaces de contribuir a elevar la cultura de un país. «Toute nation civilisée –leemos en la citada *Lettre sur le rôle de l'enseignement supérieur* (1910)– a ses poètes, ses musiciens, ses artistes du pinceau ou du ciseau, et son degré d'élévation, dans l'échelle comparative des peuples en progrès, a pour mesure la supériorité de ses héros dans les divers domaines de la moralité, de l'art, de la pensée» (*OP*, II, 451).

Imbuido por esta filosofía que antepone la formación entendida como civilización al estricto ejercicio profesional, el cardenal Mercier –de acuerdo con los tónicos de la época– propuso un retorno a las fuentes medievales, a fin de rehabilitar el tomismo. De alguna manera, el siglo XIX –que asistió a la consolidación de la ciencia moderna que en muchos círculos propició el agnosticismo metafísico– también vivió una época de retorno a los ideales medievales. En su día, el cardenal Newman exaltó *La civilización de los monasterios medievales*, en medio de la secularización que vivió la época victoriana que fue –al decir de Chesterton– menos puritana de lo que a veces se piensa. Además, si en Inglaterra la educación liberal, propia del *gentleman*, corresponde al ideal del caballero cristiano (*Miles Christi*), no es menos verdad que el Cardenal Mercier promovió la vuelta directa a los textos

de Santo Tomás, orillando los manuales escolásticos que –en el transcurso de los años– habían desfigurado un tanto la filosofía tomista al alejarse de sus fuentes originales.

Tampoco hay que perder de vista que la institución universitaria surgió durante la Edad Media, cuando las escuelas catedralicias resultaron insuficientes para dar cobijo a todos aquellos –no sólo clérigos– que deseaban aprovechar sus enseñanzas. Precisamente, la Universidad de Lovaina –la más antigua del área de los antiguos Países Bajos– fue fundada en 1425, gracias a la aprobación del Papa Martín V que permitió abrir un *Studium generale*, respondiendo así a la petición formulada por Juan V, duque de Brabante. En realidad, uno de los esfuerzos más notables de la Universidad Católica de Lovaina –de la mano, entre otros, de Maurice de Wulf, Fernand van Steenberghen y Philippe Delhaye– fue profundizar en la historia medieval, poniendo de relieve no sólo las corrientes filosóficas de la época sino también las pedagógicas (principios filosóficos y teológicos de la educación, pensamiento de determinados autores, análisis comparado de las doctrinas, etc.). Igualmente por esta vía, la historia de la educación encontraba un punto de referencia en la época medieval, en especial, en lo referente a las cuestiones relativas a la formación moral, a la sombra de la tradición aristotélica y tomista.

## 2. MERCIER Y LA BÚSQUEDA DE LA UNIDAD

Cosa sabida es que Mercier fue alumno y profesor de la Universidad de Lovaina, antes de que –en 1906– pasase a ocupar el arzobispado de Malinas, momento a partir del cual una frenética actividad pastoral siguió a una brillante trayectoria académica. Ahora bien, su larga carrera arzobispal durante los veinte años que ocupó la sede de Malinas hasta enero de 1926 –cuando murió– le obligó a escribir un sinfín de cartas y discursos en los que desgajó, como si se tratara de pequeñas perlas, un ideario universitario en consonancia con los valores de la pedagogía perenne, es decir, en sintonía con la tradición cristiana que la neo-escolástica deseaba renovar. Si hasta entonces se había ocupado del Instituto Superior de Filosofía, a partir de la fecha de



1906 sus consideraciones y reflexiones –desperdigadas en una constelación de escritos pastorales y algunas memorables conferencias– adquieren mayor relieve. Con todo, y en su condición de primado de Bélgica, Mercier se convirtió en el responsable último de la Universidad Católica de Lovaina.

Parece innecesario insistir en que Mercier fue un hombre integral que siempre buscó la unidad, de conformidad con los principios de la fe cristiana. De ahí que, según su filosofía de la unidad, su concepción pedagógica –y por ende, universitaria– descansa en una visión antropológica substancial e integral del ser humano. Maurice de Wulf –un colaborador cercano– ya remarcó, en una crónica de urgencia escrita pocos días después de la muerte de nuestro Cardenal, lo siguiente: «Il ne veut pas d'une philosophie qui pousse au divorce de l'âme et du corps, qui attribue les actes supérieurs de l'homme non pas à l'homme, mais à une partie de l'homme, ou moi conscient. Les faits biologiques, physiologiques, linguistiques établissent l'aspect organique de toutes nos fonctions psychiques, y compris les plus élevées» (De Wulf, 1926, 101). Contrario, pues, al abismo abierto por las filosofías cartesiana y kantiana que escinden y dividen al hombre, Mercier señala que por encima de cualquier otra consideración –profesional o científica– lo que interesa, desde el punto de vista de la formación universitaria, es el oficio o *profesión de hombre*.

No cabe la menor duda de que en este planteamiento resuenan las palabras de Pascal, cuando en sus *Pensamientos* manifiesta que para conseguir el ideal del hombre honrado (*honnête homme*) es «preciso que no se pueda decir de uno ni que es matemático, ni predicador, ni elocuente, sino que es un hombre honrado» (*Pensamientos*, 647). De igual modo, Mercier declaraba en 1906 –en su adiós a la Universidad de Lovaina– que lo más importante –antes que ser médico, abogado o ingeniero– es adquirir la «profesión de hombre» (*OP*, I, p. 25), idea que responde a una visión integral que persigue evitar particularidades que, al especializarse, atentan contra la unidad del ser humano y, al mismo tiempo, contra la unidad del saber.

Es claro que esta idea de formar hombres constituye el objetivo prioritario y fundamental de su filosofía pedagógica. Además de ser un gran docente –así lo confirman las personas que tuvieron la suerte de poder gozar de su magisterio–, Mercier hizo hincapié en la necesidad de formar hombres, una

constante de su pensamiento. Efectivamente, tal objetivo –«formar hombres»– ya aparece explícitamente en el *Rapport sur les Études supérieures de philosophie*, presentado al Congreso de Malinas de 1891. En aquella ocasión, anticipando lo que reafirmó en 1906 cuando se despidió de su Universidad, Mercier manifestó: «Former des hommes, en plus grand nombre, qui se vouent à la science pour elle-même, sans but professionnel, sans but apologétique, qui travaillent de première main à façonner les matériaux de l'édifice scientifique et contribuent ainsi à son élévation progressive; se créer les ressources que ce travail réclame, tel est le double but auquel doivent tendre aujourd'hui les efforts de ceux qui se préoccupent du prestige de l'Eglise dans le monde et de l'efficacité de son action sur les âmes...» (Mercier, 1926, 9).

Al fin y al cabo, en el hombre han de convivir armoniosamente la ciencia y el ideal moral, una unidad quebrada por el criticismo kantiano y el positivismo decimonónico. Tampoco es casual, pues, que Juan Zaragüeta – en su descripción de la Universidad de Lovaina– afirmase con relación a los alumnos lo siguiente: «Su *ideal total y definitivo* es hacer de ellos hombres honrados y útiles en toda la extensión de la palabra y, por añadidura, cristianos de nombre y de acción en el terreno individual y social» (Zaragüeta, 1910, 14).

Además, para Mercier el principio de unidad también tenía un corolario político, ya que confiaba en la unidad belga hasta el punto que él –valón y francófono de nacimiento– aprendió la lengua flamenca, que empleó en algunas cartas pastorales y aconsejó para la enseñanza del catecismo. También esta unidad se trasluce en su vocación ecuménica al promover el diálogo entre las diversas confesiones cristianas, sobre todo anglicanas, a través de las *Conversaciones de Malinas*. De igual modo, buscaba la conciliación entre la religión católica y la razón, dos principios que –durante el siglo XIX– se consideraban, en muchos ambientes intelectuales, antitéticos e irreconciliables. Sabido es que algunos –Guizot, a la cabeza– habían presentado Europa dividida en dos mitades. Una progresista y liberal, concentrada en los países protestantes. Otra conservadora representada por los países católicos, sobre todo latinos. Mercier –un hombre formado en la tradición humanista de la pedagogía perenne– tendió, en su búsqueda de la unidad, a combinar –

como había anticipado nuestro Jaime Balmes, que dio cumplida respuesta a las críticas de Guizot en *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842-1844)– el conocimiento intelectual con la fe religiosa, en un todo armónico e integral. De ahí, que aspirase a una síntesis entre lo nuevo y lo viejo, según la fórmula de *Nova et Vetera*, que apareció en la cabecera de la *Revue Néo-Scholastique* que fundó en 1894 a modo de portavoz del *Institut Supérieur de Philosophie* (1889).

Con el correr de los años, esta publicación se convirtió en un referente del pensamiento neo-escolástico que recurrió a Santo Tomás de Aquino («el doctor angélico»), si bien esta ruta había sido iniciada poco antes por los padres dominicos que habían fundado la *Revue Thomiste* (1893) que se anticipó unos meses a la *Revue Néo-Scholastique*. A la larga, esta revista se convirtió en la caja de resonancia del pensamiento de Mercier, hasta el punto que en su declaración programática recuerda la importancia de la síntesis al cuestionar el resultado de la ciencia moderna que había olvidado la dimensión unitaria en virtud de sus planteamientos analíticos. «Faut-il donc renoncer à faire de la métaphysique, de la science synthétique ou déductive, pour se vouer exclusivement à l'observation et à l'analyse?», preguntaba Mercier en el artículo que abrió el primer número de la *Revue Néo-Scholastique* en 1894.

De cara a facilitar la concurrencia de alumnos laicos, nuestro Cardenal – ante la alarma generalizada– renunció al uso exclusivo del latín, que había sido impuesto el año 1895 por la superioridad. Tal situación provocó una profunda crisis en el seno del Instituto de Filosofía y, por extensión, en la misma Universidad de Lovaina. No hay que perder de vista que en otras universidades –por ejemplo, en la Gregoriana de Roma– las clases se impartían en latín. Los debates fueron encendidos hasta el punto que el rector de la Universidad (Jean-Baptiste Hábelos que ocupaba el cargo desde 1887) dimitió en 1898, al ver que el Santo Padre León XIII se decantaba a favor de Mercier. Fue sustituido por Adolphe Hebbelynck, rector entre 1898 y 1909, quien buscó una solución que fuese aceptada por todas las partes. Finalmente, se impuso el criterio de Mercier que en 1899 propuso que si bien era necesario familiarizar a los alumnos de filosofía en la lengua latina a fin de poder tratar los textos escolásticos en su lengua original, la enseñanza se

haría en francés. Así se incorporaron las lenguas modernas al Instituto Superior de Filosofía, en especial el francés que, en aquellos momentos, constituía una especie de lengua franca para el mundo civilizado. «L'enseignement universitaire –manifestaba en 1906– dans la mesure où il initie le jeune homme à une action générale sur la société, doit, en Belgique, être donné en français». Por esta misma razón, la *Revue Néo-Scholastique* –que dirigía con la ayuda de Maurice de Wulf, que actuaba de secretario– recurrió a la lengua francesa, para facilitar la divulgación de su ideario, sobre la base que lo importante son las ideas y no la lengua en que se vertebran. Si fuera así habría que conocer la lengua griega para entender a Platón y Aristóteles, y el idioma alemán para adentrarse en la filosofía idealista, apostilla Mercier.

He aquí, pues, la solución propuesta por el Cardenal Mercier: uso del francés para la docencia y la divulgación, y empleo del latín para la investigación y el trato con los textos clásicos del pensamiento medieval. Sea como fuere, la filosofía tomista y el rigor del trabajo intelectual habían de convertirse en los dos pilares de la ciencia católica, y, por ende, de un modelo universitario nacido en la Edad Media y que ahora –en pleno desarrollo de la ciencia moderna– había de actualizarse recuperando, en primer lugar, los textos originales. Se trataba, pues, de volver a los orígenes (*Ad fontes*) de manera que si a fines del siglo XIX los dominicos se encargaron de la edición crítica de las obras tomistas, a partir de mediados del siglo pasado se hizo lo mismo con los textos de San Alberto Magno («el doctor universal»).

Si bien es cierto que a menudo el siglo XIX se presenta como una centuria de secularización, de pérdida de la fe y olvido de las raíces cristianas de la cultura, no es menos verdad que las cosas pueden interpretarse de otra manera desde el momento que Mercier promovió un verdadero retorno a la Edad Media que prosiguió en el siglo XX. Además, el arte decimonónico abrió las puertas a las construcciones inspiradas en el medioevo, sobre todo, neogóticas (*gothic revival*). En su conferencia sobre los principios de la educación cristiana, pronunciada en Viena en 1912, el Cardenal Mercier trajo a colación un elogioso recuerdo de las catedrales góticas, un símbolo de reconocimiento hacia la gloria divina. «Contemplez la majesté sereine de nos cathédrales gothiques: ces arceaux qui retombent sur les piliers auxquels s'arc-boutent les contreforts, base d'élan de la voûte qui monte légère ver

l'Éternel; ces deux rangées parallèles de colonnes qui mènent le regard vers le sanctuaire; tous ces organes de pierre dont les fonctions convergent vers l'autel silencieux, où s'immole mystérieusement Celui qui s'est chargé de nous conduire à Dieu: quelle concentration de forces, quelle synthèse d'ordre, quelle stabilité, quelle unité!» (OP, III, 398).

Conviene recordar que buena parte de las edificaciones escolares de aquella época –de muchos *colleges* británicos, construidos con ladrillos rojos– se inspiran en la idea del castillo medieval, con su torre de defensa, su patio de armas transformado en campos atléticos (Mercier fue un defensor del deporte) y, en especial, su iglesia con sus ventanales con arcos ojivales y sus correspondientes vidrieras. En medio de este ambiente, son lógicas las palabras que encabezan su artículo de presentación de la *Revue Néo-Scholastique*, aparecida en 1894: «Depuis un demi-siècle, la vérité commence à se faire tour sur le Moyen-Âge; les préventions se dissipent, l'estime va grandissant». Por su lado, en la introducción a la versión española de *Los orígenes de la psicología contemporánea* dejó constancia de su apego por la época medieval: «La Edad Media sobresalía en la meditación de las verdades generales; los pensadores modernos han hecho maravillosos progresos en los trabajos de análisis con tanta paciencia como sagacidad; ¿no debe ser el camino indicado de una filosofía antigua, que pretende vivir el momento actual, confrontar el saber de edades pasadas con las conquistas científicas nuevas, y con las doctrinas hoy generalmente aceptadas?» (Mercier, 1901, XIII-XIV).

En realidad, esta vuelta a la Edad Media puede entenderse como una decidida respuesta a una serie de corrientes de pensamiento que emergieron en el siglo XIX (criticismo, positivismo, evolucionismo, agnosticismo, etc.) y que, en conjunto, exaltaban el «culto a la ciencia», quebrando con su pasión analítica la siempre necesaria y conveniente síntesis general. En el libro que acabamos de citar, sobre *Los orígenes de la psicología contemporánea*, Mercier recuerda las palabras que pronunció sobre el particular en la inauguración del curso del Instituto Superior de Filosofía, el año 1893. «La filosofía, decíamos allí, es por definición el conocimiento de la universalidad de las cosas por sus causas supremas ¿y no es, según esto, evidente, que antes de llegar a las causas supremas debe pasarse por otras más próximas, cuyo estudio compete a las ciencias particulares?» (Mercier, 1901, 387).

Si por un lado el desarrollo espectacular de las ciencias promovió un conocimiento analítico y fragmentario que se aleja de la síntesis, por otra parte, y no menos importante, la conciencia moderna se escindió *–more kantiano–* en dos ámbitos totalmente separados, entre la ciencia fenoménica y la conciencia moral, sin ningún nexo o vaso comunicante. Tal divorcio generó una serie de actitudes agnósticas, cuando no ateas, que fueron asumidas por el positivismo y el materialismo decimonónicos al reducirlo todo a un simple y vulgar fenomenismo que negaba la viabilidad del conocimiento metafísico.

Llegados a este punto, conviene recordar que Mercier durante su etapa de alumno en el Seminario de Malinas, quedó impresionado por una declaración de su profesor de metafísica. Para dicho profesor, el diagnóstico de los problemas era fácil, si bien no encontraba el medio de resolverlos. «Cette déclaration –escribió el profesor Raeymaecker– fit une réelle impression sur l'étudiant, qui jamais ne l'oublierait» (De Raeymaecker, 1962, 9). Para hacer frente a este estado de cosas, que producía la desazón de muchos, el Cardenal Mercier apeló a la *Philosophia Perennis*, que vivificó con la neoescolástica.

Queda claro, pues, que Mercier no reducía su idea de Universidad a un simple centro de habilitación profesional, tal como había sido la intención inicial en el momento de la restauración de la Universidad (1834) cuando se buscaba formar unas clases dirigentes que habían de ponerse al frente de un país de nueva planta como Bélgica. Si la especialización profesional quedaba relegada a un segundo término, Mercier también se alejaba de una visión universitaria de carácter enciclopédico. En este sentido, en el discurso que pronunció el 2 de diciembre de 1894 con ocasión de una manifestación de simpatía en su honor, recalcó la necesidad de abandonar la idea de una universidad entendida a modo de una simple acumulación de hechos científicos: «L'ancienne conception de l'enseignement supérieur était encyclopédique; l'université était une sorte de concentration de tout le savoir humain, “universitas omnium scientiarum”» (Mercier, 1926, 13). Más que una visión acumulativa del saber, lo que interesaba –como dejó plasmado en el *Rapport sur les études supérieures de Philosophie*, presentado el 9 de setiembre de 1891– era un planteamiento sintético e integral, de conformidad con su filosofía de la unidad abierta a la metafísica: «Or la science n'est pas une accu-

mulation de faits, c'est un système embrassant les faits et leurs mutuelles relations, ce n'est pas un agrégat d'atomes, c'est un organisme» (Mercier, 1926, 10).

En última instancia, lo que procedía era insistir en la relación de los hechos científicos, iluminando a la luz de la filosofía tomista la unidad del saber, una unidad que fue truncada por la filosofía moderna (Descartes y Kant, principalmente). Para conseguir esta síntesis que permite dar el paso metafísico –objetivo inherente a la idea de Universidad católica– Mercier establece una fórmula clara y precisa: «Pas de philosophie sans synthèse. Pas de philosophie achevée, sans synthèse intégrale» (Mercier, 1913, 264). Como vemos, una de las ideas-fuerza del pensamiento de Mercier fue remarcar, de acuerdo con el pensamiento neo-escolástico, la unidad que se había perdido con la irrupción de la filosofía moderna, una unidad que –como hemos visto anteriormente– ya había sido reclamada por el Cardenal Newman. Así pues, todo –el ser humano y el conocimiento– debía ser contemplado desde la perspectiva de la unidad antropológica y científica. Por tanto, se impone tender –al abrigo del tomismo– a la unidad substancial del hombre entre cuerpo y alma, y a la unidad del mundo entre los elementos naturales y sobrenaturales.

En su conferencia «Vers l'unité», pronunciada en la Real Academia de Bélgica el 7 de mayo de 1913 y publicada aquel mismo año en la *Revue Néo-Scholastique*, aparece reflejada con nitidez su aspiración de alcanzar la verdad, bajo el signo de la unidad: «La vérité suprême de la philosophie, c'est que la philosophie "séparée" ne réalise pas la synthèse intégrale de la vie réelle» (Mercier, 1913, 276). Un poco más adelante, y a modo de colofón, encontramos otra sentencia similar: «Dans le royaume de la philosophie, l'unité est la loi, mais le sceptre ne peut appartenir qu'à l'intelligence» (Mercier, 1913, 278).

En suma, Mercier pretendía cerrar el hiato abierto por Kant entre el conocimiento científico y el conocimiento moral, apostando a favor de la unidad ya que no es factible el auténtico conocimiento sin una síntesis integral. Esta pesquisa de la unidad sirvió a Juan Zaragüeta para apostillar que Mercier pretendía unificar los distintos aspectos de la vida interior humana: el problema del conocimiento, derivado del trabajo intelectual y científico; el pro-

blema práctico de la praxis moral y el problema religioso que se plantea en la confluencia de los dos anteriores (Zaragüeta, 1929). Así pues, uno de los méritos del quehacer filosófico y, por extensión universitario, del Cardenal Mercier radica en mantener abierta, después del embate del criticismo kantiano y de sus epígonos (entre los que se encuentra el positivismo), la vía metafísica, a partir de una verdad entendida de modo unitario y que, al vincular el *verum* con el *unum*, remite a Dios (*Ipsum Esse Subsistens*).

Sin duda alguna, su curiosidad intelectual se manifestó en el trato de las ciencias (biología, neurología, matemáticas, química, etc.) sin despreciar, en modo alguno, la filosofía. Por ello no dudó en viajar hasta París para seguir los cursos que Charcot impartía en la clínica de la Salpêtrière, a la vez que concurrió a las explicaciones del anatomista Artur Van Gehuchten en la Facultad de Medicina de Lovaina. Igualmente realizó breves estancias en universidades alemanas, cuyo esplendor durante la época del Segundo Imperio (1871-1918) era reconocido internacionalmente.

Baste saber que Mercier ingresó en el seminario, en el momento de la guerra franco-prusiana (1870), que se decantó a favor de Alemania que, después de su formalizar su unidad política en el Segundo Imperio, adquirió la condición de una gran potencia militar, económica y, sobre todo, científica, gestando –bajo la égida de Bismarck– una batalla por la cultura (*Kulturkampf*) que deseaba orillar el papel de la Iglesia católica. En contra de esta posición, Mercier consideraba que la religión católica y la ciencia moderna no son conceptos antinómicos, como sostenían aquellos que veían en la Iglesia una fuerza oscurantista. No extraña, pues, que el Seminario León XIII –erigido en 1892– se levantase junto al Instituto Superior de Filosofía, abierto tres años antes, a fin de que los seminaristas de todo el mundo pudiesen residir en Lovaina para ampliar sus estudios.

Sin embargo, Mercier –que a los 55 años de edad fue nombrado arzobispo de Malinas, en substitución del cardenal Pierre-Lambert Goossens– no sistematizó su programa universitario en ninguna obra concreta. Desafortunadamente, el hecho de que Mercier carezca de un libro de referencia sobre su ideario universitario –cosa que sí ofrece Newman– ha mermado la pervivencia de su concepción universitaria, que hay que rastrear entre la maraña de artículos y cartas que publicó, recogidos –en buena medida– en los siete



volúmenes de sus *Oeuvres Pastorales*. En último término, Mercier fue un hombre de acción que aunque no renunció a la reflexión se vio obligado a escribir movido por las circunstancias del momento y en función de sus responsabilidades pastorales que aumentaron –más si cabe– durante los convulsos años de la Primera Guerra Mundial (1914-1918).

### 3. MERCIER Y LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

Ante todo hay que referir que la ciudad de Lovaina, y su Universidad, padecieron durante la noche del 25 al 26 de agosto de 1914 serios desperfectos, a raíz del incendio provocado por las tropas alemanas que supuso la devastación de la biblioteca universitaria que estaba instalada en los Halles. Esta biblioteca fue reconstruida el año 1921, si bien volvió a ser pasto de la destrucción con la nueva invasión que se produjo en la primavera de 1940, pocos meses después de estallar la Segunda Guerra Mundial. Años después, en 1958, la Universidad Católica de Lovaina otorgó el doctorado *Honoris Causa* al canciller Konrad Adenauer, sellando los lazos de amistad germano-belgas que se vieron seriamente afectados durante las dos últimas guerras mundiales.

Por lo demás, los actos violentos perpetrados en la ciudad de Lovaina fueron cometidos en represalia a la acción de los francotiradores. Los destrozos provocados por los alemanes en la ciudad lovaniense fueron de una descomunal envergadura: 1074 edificios destruidos, entre los que destacaba la Colegiata de San Pedro, y 1823 edificios incendiados, entre los que descollaban diversas instalaciones universitarias. «Cet “acte de barbarie”, qui anéantit notamment la bibliothèque universitaire, y compris des centaines d’incunables et de manuscrits, fit une profonde impression à l’étranger et devait attirer dans les années suivantes de nombreuses sympathies à l’université martyre» (Aubert, 1992, 136).

La situación fue tan grave que la actividad académica quedó suspendida durante los cuatro años de guerra. En realidad, se trataba de una muestra de resistencia pacífica, esto es, una actitud de rechazo por la presencia de tropas invasoras. Ante tal estado de cosas, el Cardenal Mercier elaboró en la Navi-

dad de 1914 la carta pastoral sobre el patriotismo y la firmeza que debía leerse en las iglesias belgas, texto que determinó que se persiguiese al ilustre prelado. En esta carta pastoral, Mercier denunciaba el incendio sufrido por las instalaciones universitarias, además de otros desmanes y tropelías: persecuciones, fusilamientos, encierros en campos de concentración, deportaciones, etc.

«En esa querida ciudad de Lovaina, cuyo recuerdo no se separa de mí, la soberbia colegiata de San Pedro no cubrirá más su antiguo esplendor; el antiguo colegio de San Ivo, la Escuela de Bellas Artes de la ciudad, la Escuela comercial y consular de la Universidad, las galerías seculares, nuestra rica Biblioteca con sus colecciones, sus incunables, sus manuscritos inéditos, sus archivos, la galería de sus glorias desde los primeros días de su fundación, retratos de los rectores, de los cancilleres, de los profesores ilustres, ante cuyos cuadros maestros y discípulos se impregnaban la tradicional nobleza y se animaban al trabajo; todo este cúmulo de incalculables riquezas intelectuales, históricas, artísticas, fruto de cinco siglos de trabajo, todo ha sido aniquilado» (Mercier, 1917, 28-29).

El primado instaba a que el domingo 3 de enero de 1915 se elevase en las iglesias una «oración universal para Bélgica y para nuestros aliados», recordando la conveniencia de que todos los sábados se oficiase una misa de difuntos para el eterno descanso de las almas de los caídos. No hay duda de que para el Cardenal Mercier el patriotismo no está reñido con el catolicismo, apelando a la autoridad de San Agustín y Santo Tomás. «La religión de Cristo hace del patriotismo una ley; no hay un perfecto cristiano que no sea un perfecto patriota. Nuestra religión eleva más el ideal de la razón pagana y lo prueba al demostrar que no se realiza más que en lo absoluto» (Mercier, 1917, 35). Nótese, además, que esta carta –dedicada al patriotismo y a la firmeza– circuló profusamente en España, siendo traducida aquel mismo año de 1915 a nuestro idioma y publicándose en una tirada independiente. Pues bien, esta carta también encabezó el libro *Per crucem ad lucem*, carta pastoral de 21 de julio de 1916 para festejar el octaségimoquinto aniversario de la independencia nacional en que Mercier ensalza el patriotismo de los soldados y sacerdotes belgas. En resumidas cuentas, esta carta –*Per crucem ad lucem*– dio título a un libro aparecido

en 1917 y formado por un conjunto de escritos (cartas, alocuciones, pastorales, etc.) sobre cuestiones relativas a la Primera Guerra Mundial, siendo vertido de manera inmediata al español.

Durante aquellos difíciles momentos históricos, nuestro Cardenal no claudicó ante el ejército alemán, haciendo gala de una actitud patriótica encomiable, defendiendo la independencia nacional y la libertad del pueblo belga, cuya neutralidad había sido quebrantada por una invasión que –en último término– porfiaba por germanizar el suelo de Bélgica. Su comportamiento en aquella trágica hora hizo que su prestigio aumentase por doquier, no sólo en su país sino también entre las potencias aliadas que le homenajearon una vez finalizada aquella sangrienta y bárbara contienda bélica donde se experimentaron novedades como las armas químicas y la guerra de trincheras. Tanto es así que su viaje a América el año 1919 –embarcó a bordo del *Northern Pacific* a la edad de 68 años– fue todo un éxito, recibiendo multitudinarios homenajes públicos en Estados Unidos (Baltimore, Boston, Nueva York) y en Canadá (Montreal). M. de Wulf que acompañó al Cardenal en este periplo americano, señala que Mercier fue recibido en las más prestigiosas universidades (Harvard, Yale, Princeton, etc.) siendo objeto de todo tipo de reconocimientos. «Partout le tribut d’hommages a été payé au cardinal en sa triple qualité d’homme de science, de prélat, de patriote» (Wulf, 1920, 114).

Su sistemático rechazo a la ocupación extranjera se reflejó en la extensa correspondencia que mantuvo con los gobernadores alemanes (Moritz Ferdinand von Bissing y Oscar von der Lancken). Más aún, algunas de estas cartas pueden encontrarse en el libro *Per crucem ad lucem*, esto es, del sacrificio nace la luz. En líneas generales, estas cartas dan cuenta y razón de su compromiso cívico, de su defensa de los principios cristianos y de su confianza en el poder supremo de Dios. Por todo ello, el Cardenal –un gran patriota belga, insistimos de nuevo en ello– contribuyó no sólo a mantener vivo el ánimo de su pueblo durante la ocupación alemana sino que coadyuvó a la reconstrucción de su país después de la Primera Guerra Mundial, mereciendo la estima y consideración de todos, de propios y extraños.

Convencido de la bondad moralizadora del ejercicio físico, el Cardenal Mercier –desde su posición de primado de Bélgica– se manifestó sin ambages a favor del deporte, en ocasión de los Juegos Olímpicos de Amberes

(1920), convocados pocos meses después de concluir la guerra. En el discurso pronunciado el 14 de agosto de 1920 remarcó que los ejercicios deportivos no son algo vanidoso y estéril, sino que constituyen una auténtica escuela de la vida. Si antes de 1914, el deporte atendía a la preparación para la guerra, ahora había de servir a la paz. A sus ojos, el Olimpismo moderno –a la luz de las cartas de san Pablo– atesora grandes virtudes: disciplina moral, respeto a la autoridad, lealtad y mesura. «Disciplinez-vous vous-mêmes, tenez en bride vos instincts, domptez en vous la bête humaine et votre vertu vous vaudra, avec certitude, une couronne qui ne se fanera jamais, parce qu'elle sera faite de la gloire même de notre Dieu» (*OP*, VI, p. 335). No extraña, pues, que gracias a los oficios del profesor Pierre-Paul De Nayer, se abriese el año 1939 un Instituto a fin de facilitar la práctica deportiva en la Universidad de Lovaina.

#### 4. LOVAINA, UN REFERENTE UNIVERSITARIO CATÓLICO

Ya hemos indicado que, en el caso de Mercier, su concepción universitaria no se puede deslindar de la idea de educación cristiana que se presenta de una manera integral (física, intelectual, moral), en consonancia con los valores de la religión católica. Nuestro Cardenal se inscribe, pues, en la tradición de la pedagogía perenne, de modo que la fe debe imbuir y vivificar cualquier ideario educativo. La ciencia –por ella misma– carece de sentido, más aún si está desprovista de la fe, de modo que Mercier intentó situarse en un punto de equilibrio entre el fideísmo que soslaya la ciencia y el cientificismo que da la espalda a la fe.

De esta manera, la Universidad de Lovaina se convirtió en un referente de primer orden para el resto de universidades católicas que empezaron a establecerse a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Aquí cabe destacar que en Francia, al abrigo de la Ley de la Libertad de la Enseñanza Superior, se abrieron en 1875 cinco universidades católicas: París, Angers, Lille, Lyon y Toulouse. Entre los rectores del Instituto Católico de París destaca Alfredo Baudrillart que simpatizó con la obra del Cardenal Mercier y que elaboró un prefacio para su libro *Per crucem ad lucem*. Con anterioridad, en América se

habían fundado otras dos universidades: la de Nuestra Señora, en Indiana, el año 1842 y la de Québec-Montreal, abierta por iniciativa de los obispos de esta provincia en 1852.

Detengámonos en el caso de la Universidad Católica de Milán que promovió el franciscano Agostino Gemelli, doctorado en Lovaina en 1911 y fundador de la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán (1921). Entre otros aspectos podemos señalar que Mercier y Gemelli compartieron la pasión por la filosofía y la psicología, analizada desde una perspectiva científica y, por ende, con experiencias empíricas en los laboratorios.

Al margen de estos nombres y fechas, lo que aquí interesa resaltar es que una de las ideas fundamentales de Mercier fue apelar a la fuerza de los hechos, hasta el punto que fomentó el establecimiento de laboratorios, de acuerdo con los protocolos de la ciencia moderna. Por consiguiente, y desde un punto de vista universitario, el trabajo intelectual no se reduce a un simple acopio de hechos, sino que también afecta a las relaciones que se establecen entre ellos. Como no podía ser de otra manera, para Mercier es posible un conocimiento metafísico, es decir, un saber sobrenatural que no se circunscribe a lo puramente empírico y material y que, por ende, busca la verdad en todas sus dimensiones. «A Louvain, nous n'avons jamais conçu la dispensation de la science uniquement comme l'exposé impersonnel de la lettre du savoir. Pareille méthode engendre la sécheresse intellectuelle et la stérilité du cœur. Nous pensons, au contraire, que la vérité est faite finalement pour toute l'âme, comme toute l'âme pour la vérité» (*OP*, I, p. 316-317).

Es obvio, pues, que las cosas no se reducen a las cuestiones de observación y experimentación, porque los aspectos filosóficos –los morales y los metafísicos, principalmente– adquieren también una gran relevancia. Así pues, junto al contacto con las ciencias, Mercier alentó el estudio de las diversas corrientes de pensamiento, a fin de dar una respuesta desde la neoescolástica a los acuciantes problemas de la vida moderna. Para ello promovió el uso del método comparado para el tratamiento de las disciplinas humanistas, un método que se basa –en último término– en la analogía aristotélica-tomista.

Si se nos permite aquí una pequeña digresión, diremos que con relación al trabajo intelectual el modelo universitario de Lovaina se sostiene en dos

pilares básicos: el establecimiento de laboratorios para el estudio de las ciencias naturales (física, química, biología) y experimentales (psicología), y el empleo sistemático del método comparativo para el tratamiento de las ciencias humanísticas que se habían de contrastar con la posición neoescolástica, es decir, con una tradición de pensamiento que se enraíza en la filosofía clásica (platónica y aristotélica) y que ha sido vivificada por el cristianismo (el mensaje evangélico, las fuentes patrísticas y el pensamiento medieval, principalmente). «En la enseñanza –escribió Zaragüeta– se nota la preocupación constante por asentar toda conclusión científica sobre bases experimentales y confrontarla con las opiniones de las diversas escuelas filosóficas, sobre todo modernas, interpretadas y juzgadas con criterio amplio y conciliador» (Zaragüeta, 1910, 8).

Por eso mismo, en muchas de sus exposiciones –por ejemplo, en su conferencia sobre *La conciencia moderna*, pronunciada en 1908– el Cardenal Mercier utilizó símiles y metáforas, a fin de establecer analogías y comparaciones a fin de abordar los grandes problemas que afectan –hoy como ayer– al ser humano. Tanto es así que equiparó las diferentes escuelas modernas de pensamiento a la corriente marina del *Gulf Stream*. Después de presentar la filosofía kantiana, con el hiato abierto entre el culto a la ciencia y el ideal moral, repasó las distintas respuestas dadas en el siglo XIX (eclecticismo de Cousin, pragmatismo norteamericano, vitalismo de Bergson, etc.) al criticismo kantiano. Finalmente, Mercier –una vez planteada la filosofía kantiana y los contrapuntos dados en el siglo XIX– se detiene en la respuesta neoescolástica que es la única capaz de responder satisfactoriamente al *Gulf Stream* del pensamiento moderno. «La néo-scolastique unifie tous les effluves du courant: elle féconde et elle préserve» (OP, I, p. 56).

Veamos ahora, muy someramente, sus ideas acerca de las condiciones que deben regular la actividad científica. En primer lugar, Mercier reclama, haciéndose eco de las palabras de Newman, la libertad científica. «Il faut que l'homme d'étude soit libre de ses mouvements. Si vous lui interdisez de fixer son attention sur l'objet de ses recherches; si vous le condamnez à avoir constamment une oreille ouverte pour écouter s'il ne lui arrive pas du dehors une condamnation ou un conseil, vous portez gravement atteinte à sa liberté» (OP, I, p. 48). Después de la libertad, la segunda condición de la investigación

científica estriba en reparar en la observación, en el análisis, en la experimentación, antes de elaborar la síntesis filosófica. Por tanto, la prioridad la tienen los datos que –eso sí– deben ser interpretados, más tarde, desde la perspectiva de la filosofía neo-escolástica. «Si donc nous voulons que la philosophie reprenne son empire sur la direction des esprits, il faut que nous aimions et que nous cultivions les sciences» (*OP*, I, p. 51).

Nos encontramos, consecuentemente, ante una concepción universitaria que no se reduce a una única disciplina, sino que plantea una perspectiva abierta y receptiva a las novedades científicas. En un parlamento, pronunciado en 1909 con ocasión del setenta y cinco aniversario de la restauración de la Universidad de Lovaina, formuló el siguiente deseo: «Messieurs, je disais donc que je caresse l'espoir de voir se fonder, au tours des vingt-cinq années qui nous séparent de notre futur centenaire, des chaires d'art, d'esthétique littéraire, de sciences éducatives, de philosophie religieuse et d'apologétique, et je bénis par avance les coopérateurs intelligents et généreux qui se feront un honneur et un mérite de seconder nos espérance» (*OP*, II, 281).

Así pues, todos los ámbitos del saber –científicos y filosóficos, experimentales y sociales– habían de tener cabida en aquella Universidad lovaniense, tal como recoge L. de Raeymaeker en su monografía sobre el Cardenal Mercier: «On est attentif à l'évolution des sciences, en vue de rattacher les problèmes de la philosophie à des faits dûment établis et soigneusement définis: toutes les sciences physico-chimiques et biologiques, ainsi que les sciences morales, entrent ici en ligne de compte, mais surtout les disciplines scientifiques nouvelles que sont la psychologie expérimentale et la sociologie» (Raeymaeker, 1952, 15). Así pues, desde una perspectiva histórica, Mercier promovió el desarrollo de algunas ciencias, sobre todo las que tenían relación con la psicología y la sociología, en cuyos campos destacaron figuras como Albert Michotte y Jacques Leclercq.<sup>1</sup>

La aspiración última consistía, pues, en dar respuesta al criticismo kantiano y al programa de Comte, con su árbol del saber que incluía la biología

---

<sup>1</sup> La *Introducción a la sociología* de Jacques Leclercq fue traducida por Alejandro Sanvisens, profesor de la Universidad de Barcelona, el año 1955, y publicada por el Instituto Católico de Ciencias Sociales de Barcelona.

experimental como sustituto de la psicología y de la sociología que se presentaba a modo de una nueva física social. Influido por el ambiente científico, Mercier abordó el hecho psicológico –uno de los centros de atención de su quehacer intelectual– desde la doble perspectiva de la filosofía y de la experimentación. Con ello se situó a medio camino, en un punto de equilibrio, entre la psicología de la conciencia (Cousin) y la psicología experimental (Wundt, Ribot) afirmando que el fenómeno de la conciencia ofrece dos posibilidades de abordaje, a saber, la introspección y la observación científica. En el fondo, la psicología resultante –como señaló Zaragüeta– es una ciencia bifronte, que tiene un pie en la filosofía y el otro en la ciencia experimental. Tanto es así que frente a las dos grandes corrientes de la psicología (filosófica y positivista) se abre una tercera fuente, la psicología neo-tomista que, sin desdeñar ninguna posibilidad metodológica (ya sea espiritualista o experimental), aboga por el tratamiento integral del acto de la conciencia a través de la introspección y de la experimentación.

## 5. PRESENCIA DE MERCIER EN ESPAÑA

Lógicamente los ecos del pensamiento y de las iniciativas del Cardenal Mercier dejaron su impronta en España, cuajando la idea de la necesidad de fundar centros de estudios, institutos sociales y universidades católicas para la mejora de la formación de la juventud. Ya en 1908 se creó en el Centro Social de Madrid la Academia Universitaria Católica, que llegó a organizar trece cursos y publicó una revista titulada *Anales de la Academia Universitaria Católica*, que dirigían Juan Zaragüeta y Enrique Reig Casanova, futuro primado de España. El año 1914, y a modo de tirada aparte de esta revista, se publicó el trabajo de monseñor Alfred Baudrillart –rector del Instituto Católico de París y que siempre guardó una gran estima por el cardenal Mercier, asistiendo a las fiestas de celebración del septuagésimo quinto aniversario de la Universidad de Lovaina (9-11 de mayo de 1909)– sobre *Las Universidades católicas*.

Por supuesto, los vasos comunicantes entre España y la Universidad de Lovaina fueron fluidos durante los primeros compases del siglo pasado. Nuestro país –que tiene en Balmes un precursor de la restauración neo-



escolástica, ya que Mercier leyó y meditó su *Filosofía fundamental*– envió muchos jóvenes a Bélgica para completar su formación, iniciada en los seminarios españoles. Ya en enero de 1901 el agustino Marcelino Arnáiz, profesor de filosofía en el Real Colegio de Alfonso XII, en el Escorial, publicó un artículo en la revista *La Ciudad de Dios* sobre el Instituto de Filosofía de la Universidad de Lovaina. Aquel mismo año, Arnáiz también tradujo la obra de Mercier *Los orígenes de la psicología contemporánea*, en cuyo prefacio el futuro cardenal de Malinas reconocía que «España fue la que preservó de un naufragio general las doctrinas de Aristóteles y de Santo Tomás». Además, Mercier reconocía –siquiera cortésmente– su deuda respecto la filosofía española del siglo XIX formulando la siguiente pregunta. «La estela luminosa que en el siglo último marcó el genio de Balmes, y el vigoroso esfuerzo de restauración neotomista del Cardenal González, ¿han de quedar reducidos a iniciativas aisladas sin provocar algún movimiento de actividad y entusiasmo más generales». En aquel mismo prefacio, escrito expresamente para la edición española de *Los orígenes de la psicología contemporánea*, Mercier se hacía eco de la situación filosófica en nuestro país, al constatar que «las ideas importadas de Alemania a las Universidades españolas durante la segunda mitad del siglo XIX pasaron ya de moda, habiendo quedado casi relegadas al olvido».

De manera sintomática, la *Revue Néo-Scholastique* se ocupó en 1901 de la situación filosófica en España, saliendo al paso de algunas críticas que se habían lanzado desde la península hacia la filosofía lovaniense. Las censuras provenían de M. Conde y Riballo, profesor del Seminario de Córdoba, que había publicado un folleto filosófico para la preparación de oposiciones. El autor acusaba al grupo de Lovaina con el adjetivo –un tanto descalificativo– de «Merciéristes». Más allá de la polémica, que trasluce las tensiones que se produjeron en ciertos sectores católicos ante el renacimiento neo-escolástico, algunos de los cuales veían un peligro en los innovadores planteamientos de Mercier, el texto de la respuesta, titulada «Une excursion philosophique en Espagne», insistía en la urgencia de restaurar la filosofía tomista en nuestro país. El anónimo redactor de aquel trabajo, firmado con el seudónimo de «Latinus», demostraba un buen conocimiento de la situación del pensamiento español en el siglo XIX, dominado por el

materialismo, el espiritualismo de Cousin, las doctrinas de Hegel y, sobre todo, las de Krause que fueron importadas –como bien recuerda el cronista– por Julián Sanz del Río. A renglón seguido dirigía una crítica al neotomismo español, demasiado anclado en el pasado, a pesar de los esfuerzos de Jaime Balmes y de Zeferino González. «Toutes ces considérations démontrent combien impérieusement se fait sentir en Espagne la nécessité de réaliser le programme néo-thomiste».

Como vemos, la Universidad de Lovaina estaba ávida por recibir alumnos españoles que ampliasen estudios y, lo que es más importante, trasladasen el pensamiento y las ideas de Mercier a nuestro país. De manera paralela llegaban las primeras traducciones de sus obras al español, entre las que destacan sus libros más significativos, a saber, *Los orígenes de la psicología contemporánea* (1901) y *Criteriología general o tratado de la certeza* (1902). Empero, la cascada de títulos traducidos no se limita a estos dos títulos sino que las versiones españolas de sus obras se suceden sin interrupciones hasta la década de los años cuarenta del siglo pasado. El año 1908 ya había aparecido en nuestra lengua su tratado sobre *El Modernismo*, poco después de que Pío X publicase el 8 de septiembre de 1907 su encíclica *Pascendi dominici gregis*.

En 1909 se publicó en España su conocida obra *A mis seminaristas*, conjunto de siete conferencias que pronunció ante aquellos que se preparaban para el sacerdocio en Malinas. Se trata de una exhortación pastoral en que insiste en la dimensión moral del seminarista que ha de tomar a Cristo como modelo. De este modo, se plantea una pedagogía cristocéntrica que remarca la importancia de la preparación sacerdotal. Por tanto, el Seminario –en su doble condición de casa de retiro y escuela de formación– ha de fomentar un estilo de vida humilde, austero y piadoso, alejado del egoísmo, que sea propicio a la escucha interior de la voz de Dios. De manera expresa Mercier deja en un segundo plano la formación intelectual, centrando su atención en los aspectos morales hasta el punto de recomendar una guerra sin tregua a las pasiones, a través del silencio, la oración y el recogimiento.

Todo indica, pues, que Mercier fue un educador en el pleno sentido de la palabra. Se preocupó de los jóvenes seminaristas, pero no olvidó a los universitarios, ya fuesen clérigos o laicos. Incluso, se preocupó de la enseñanza

secundaria con la edición de manuales filosóficos adaptados en España a este nivel educativo, antes y después de los años de la Guerra Civil. En efecto, durante la década de los años cuarenta, sus manuales filosóficos todavía tenían plena vigencia entre nosotros, siendo utilizados en los seminarios y en los colegios de enseñanza media en un contexto que favoreció el desarrollo de la filosofía neo-escolástica, al socaire de la conmemoración del primer centenario de la muerte de Jaime Balmes, celebrado en 1948.

Entre los diversos nombres que siguieron la senda que condujo hasta Lovaina, cabe destacar en lugar prioritario a Juan Zaragüeta que divulgó en España el pensamiento y la obra del Cardenal Mercier. Poco después de haber pasado por sus aulas, Zaragüeta –que se licenció y doctoró en filosofía en Lovaina entre los años 1905 y 1908– publicó en 1910 un folleto sobre la Universidad lovaniense, unos meses más tarde de la celebración de las fiestas jubilaires por el LXXV aniversario de su restauración. En principio, este trabajo en que se describe con atención las cinco Facultades (Teología, Filosofía y Letras, Derecho, Ciencias, Medicina) que componían entonces aquella Universidad se publicó, en 1909, en la revista barcelonesa *Reseña Eclesiástica*, apareciendo a comienzos del año siguiente a modo de opúsculo. Aunque el texto era de Zaragüeta, Enrique Pla y Deniel fue el promotor de esta edición independiente, expresando su deseo de que el «ejemplo de la gloriosa Universidad de Lovaina hiciera renacer en España sus antiguas glorias universitarias». Justamente, Pla y Deniel fue uno de los promovieron que el episcopado español solicitase la creación de la Universidad Pontificia de Salamanca –erigida en 1940– con dos Facultades de Teología y Derecho Canónico, enseñanzas que habían desaparecido del programa universitario a raíz de las reformas introducidas por los liberales en el siglo XIX.

La lealtad y admiración de Zaragüeta por Mercier –quien le brindó la posibilidad de ser docente en Lovaina, cosa que finalmente no aceptó– fue tal que promovió, en 1918, su nombramiento como miembro honorario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid. Precisamente, en el seno de esta Academia, Zaragüeta leyó –en las sesiones correspondientes a los días 7, 14 y 21 de diciembre de 1926– una extensísima nota necrológica dedicada a Mercier. De igual modo, en 1930 ofreció a la memoria del arzobispo de Malinas su obra, en dos volúmenes, titulada *El concepto católico de*

*la vida según el Cardenal Mercier*, en la que ofrece una magnífica síntesis de su ideario que incluye, en el apartado dedicado a la educación, unas atinadas referencias a su concepción universitaria que hemos tenido bien presentes a la hora de redactar este trabajo. En 1941 aparecía la segunda edición de esta magna obra que pone al alcance del gran público el ideario del cardenal Mercier, debidamente sistematizado.

Podemos anotar que en el elogio necrológico realizado en 1926, Juan Zaragüeta reconoció públicamente el magisterio de Mercier, a quien tuvo el honor de tratar durante su estancia en el Seminario León XIII de Lovaina.

«Quien esto escribe –decía Zaragüeta– y tuvo la dicha de vivir en aquella ejemplar comunidad, bajo aquel régimen de intenso estudio y suave disciplina, en un ambiente de discreta y sana libertad en el que florecía espontáneamente el más alto fervor religioso unido a la más cordial fraternidad, no olvidará fácilmente a quien todos amábamos y reverenciábamos como a padre, a quien, abstraído de los graves trabajos y preocupaciones que sobre él pesaban, confundía tan a menudo su vida con la nuestra, acompañándonos en la mesa, compartiendo nuestros juegos y paseos, adoctrinándonos con instrucciones del más elevado ascetismo, y aun acogiéndonos en la intimidad de una dirección espiritual cuya huella no desaparecerá de quien haya tenido la fortuna de recibirla» (Zaragüeta, 1927, 20).

En realidad, éste no fue el único reconocimiento público que se dio en España, con ocasión de la muerte de Mercier. También en Barcelona se publicó un extenso opúsculo sin autoría sobre el Cardenal Mercier, referido especialmente al «último capítulo de una vida santa», texto que pone de manifiesto que la presencia de la filosofía neo-escolástica en Cataluña –personificada por los padres jesuitas y capuchinos, principalmente– fue muy importante. De hecho, la revista *Criterion* –título de reminiscencias balmebianas– que empezó a dirigir en 1925 el P. Miguel de Esplugas, significa un momento álgido de la filosofía católica en España, forjada al socaire de la restauración tomista promovida por Mercier. Justamente, Juan Tusquets –catedrático de Pedagogía en la Universidad de Barcelona– fue uno de los colaboradores de esta revista, publicando en 1926 un artículo encomiástico a raíz de la muerte de Mercier, a los que siguieron en 1929 otros dos de Zaragüeta sobre la orientación doctrinal del ilustre cardenal.

Después de realizar un magnífico retrato psicossomático de Mercier («hombre de temperamento sanguíneo nervioso, con sombras biliosas, sentimientos abundantes y delicados»), Tusquets recalca que su gran intuición metodológica fue anteponer, de acuerdo con su concepto de ciencia, los hechos a las formulaciones teóricas. A través de esta manera de trabajar, Mercier –y por extensión, la ciencia católica– se interesó, con el poso de los principios tomistas, por cuestiones novedosas como el subconsciente, las neuronas, los pesos atómicos, las tablas psicológicas y todas las aportaciones modernas. Tusquets recuerda que la frase que Mercier repetía, en los momentos de intimidad a sus discípulos, era la siguiente: «Mes jeunes, ne vous dites jamais que c'est arrivé» (Tusquets, 1926, 54), a lo que Tusquets apostilla: «Admirable, intraducible estado de ánimo».

Todos los informantes –hemos reproducido los juicios de Zaragüeta y Tusquets– destacan la bondad paternal de Mercier. Roger Aubert, a su vez, recuerda que los alumnos lo consideraban «le grand sympathique», lo cual confirma sus excepcionales dotes pedagógicas. Su búsqueda de la verdad se canalizó por medio de un contacto cercano y próximo con sus alumnos, una trayectoria docente y universitaria que en parte se truncó en 1906 cuando tuvo que asumir mayores responsabilidades dentro de la Iglesia: el arzobispado de Malinas, desde donde siguió el curso de los acontecimientos políticos e intelectuales, tal como correspondía a alguien que no vivió al margen del mundo y de sus problemas. Ante todo, Mercier siempre buscó soluciones a través de una sabia combinación entre la ciencia y la filosofía, entre la modernidad y la tradición, entre las cosas nuevas (*Nova*) y las antiguas (*Vetera*), en una perfecta síntesis armónica y conciliadora a fin de evitar las escisiones y disonancias derivadas de la quiebra de la unidad que comportaron las filosofías cartesiana y kantiana que rompieron el equilibrio entre el mundo natural y el sobrenatural.

El deseo de fundar Universidades católicas en España aumentó durante los años de la Segunda República (1931-1936) ante la orientación laicista que adquiriría la enseñanza pública. En este contexto, la Junta Central de Acción Católica inició los trabajos para la fundación de una Universidad Católica en Madrid. Después de disertar en diferentes lugares (Portugal, Santander) sobre la necesidad de establecer universidades católicas, Ángel Herrera

Oria propuso en 1933 poner las bases de un centro de estas características, siendo consciente de que «la Universidad católica se ha de hacer en el curso de muchos años, pero los primeros pasos pueden darse hoy». Este intento fructificó en la fundación del CEU (Centro de Estudios Universitarios), gracias a la cooperación de la Junta Central de Acción Católica.

Una vez finalizada la Guerra Civil, la necesidad de abrir universidades católicas en España se hizo más urgente, insistiendo diversos autores en su conveniencia. En 1940 apareció la *Pedagogía Universitaria* del jesuita Fernando M. Palmés –buen amigo y traductor de las obras de Agostino Gemelli, rector de la Universidad del Sagrado Corazón de Milán– que, a la luz de la constitución apostólica «Deus scientiarum Dominus» (24 de mayo de 1931), establecía un tratado sistemático de pedagogía universitaria en consonancia con la doctrina de la Iglesia. En su libro, Palmés remarcaba la importancia de las Universidades católicas recordando –en sintonía con los argumentos de Mercier– que, a pesar de la importancia de la formación profesional, el objetivo final de la Universidad estriba en la formación científica superior, esto es, «el progreso de la ciencia y de la cultura en toda su vastísima extensión» (Palmés, 1940, 38). De la misma manera que Mercier apelaba a la unidad, Palmés –que trae a colación *El Criterio de Balmes*, una de las obras «más frecuentemente olvidadas en la práctica de los sistemas pedagógicos modernos, no solamente en la primera y segunda enseñanza, sino también en la enseñanza superior» (Palmés, 1940, 115)– denuncia la falta de unidad en la organización de los estudios ya que cada disciplina o asignatura marcha por su lado, sin la necesaria valoración unitaria del saber. Al igual que Mercier, Palmés aconsejaba, junto al uso del método escolástico y de la forma silogística, el empleo de otros métodos de exposición y discusión entre los que se encuentra el positivo.

Bien mirado, la presencia del magisterio de Mercier perduró durante muchos años. Alberto Bonet –uno de los responsables de la Acción Católica en España– en los años de postguerra reivindicó su nombre a fin de elevar el nivel de la cultura católica en España. Para ello exigía –en la Navidad de 1943 la implantación de universidades católicas. En su libro *El catolicismo y la cultura* dio cumplida noticia de la fundación y evolución de la Universidad Católica de Lovaina, así como de las que se abrieron en otros lugares a

su imagen y semejanza. También recogía los esfuerzos realizados en España para establecer universidades católicas, trayendo a colación las palabras pronunciadas por Mercier con ocasión del cincuentenario del Instituto Católico de París, conmemorado en 1925: «Lo que la Universidad realiza en el mundo profano, la Universidad Católica está llamada a realizarlo en la sociedad de los creyentes» (Bonet, 1943, 125). Para Alberto Bonet –que había sido uno de los dirigentes de la Juventud Católica en Cataluña antes de la Guerra Civil– la cosa estaba clara: a pesar de que España era entonces un país oficialmente católico (1943), se necesitaba una Universidad Católica que no es lo mismo que una Universidad con profesores católicos. «La Universidad Católica ha de ser en España el fermento que active la virtualidad católica y catolizante de las otras Universidades españolas» (Bonet, 1943, 138).

Con el paso del tiempo, se llegó al año 1951 cuando se conmemoró –con todos los honores– el centenario del nacimiento de Mercier. Del 10 al 13 de octubre de aquel año, se celebraron en Lovaina unas jornadas de estudio y reflexión sobre «Le thomisme et la philosophie d’aujourd’hui», en las que participaron 250 ponentes de todo el mundo. Entre los participantes, entre los que figuró Juan Zaragüeta, sobresalen los nombres de Dondeyne, Verneaux, Le Senne, Leclerq, Chenu, etc., es decir, un conjunto de sabios que debatieron sobre las respuestas del tomismo a los retos filosóficos surgidos después de la Segunda Guerra Mundial. A raíz de este evento, se creó la cátedra del Cardenal Mercier, publicando la *Revue Philosophique de Louvain* un número monográfico (tomo 49, núm. 24, 1951) que recogió lo más significativo de aquellas jornadas. De cara a nuestros intereses, destacamos las palabras de la presentación (*Allocution liminaire*) del profesor Louis de Raeymaeker, a la sazón director del Instituto de Filosofía de Lovaina, que, en su intervención, enfatizó el sentido de la tradición y el sentido de investigación del cardenal Mercier. Su fórmula, pues, aúna el respeto por el pasado con el deseo de investigar, es decir, de articular de manera unitaria la verdad, que empieza en la esfera natural pero que apunta –gracias a la neoescolástica– a la auténtica Verdad sobrenatural.

Precisamente, el año 1960 la cátedra Cardinal Mercier –inaugurada como acabamos de indicar en 1951– invitó a los profesores Joaquín Carreras Artau y Juan Tusquets, de la Universidad de Barcelona, a ocupar aquella tribuna.

Ambos abordaron las aportaciones hispánicas a la filosofía cristiana de Occidente. Mientras Carreras Artau se ocupó de Lulio y Vives, Tusquets hizo lo propio con Suárez, Balmes y cuatro autores contemporáneos (Zaragüeta, Zubiri, d'Ors, Muñoz Alonso). De entre estos nombres, destaca el apartado dedicado al estudio de la obra de Zaragüeta que Tusquets puso en relación con Mercier y la filosofía neo-escolástica. Al repasar la visión que Zaragüeta tuvo de Mercier, Tusquets destaca la vitalidad que el insigne cardenal de Malinas confirió a su gran empresa: la integración de la cultura moderna en la gran corriente de la ideología tradicional. Por su parte, la presencia del profesor L. de Raeymaeker en Barcelona al año siguiente, donde el 16 de marzo de 1961 dictó una conferencia en el aula magna de la Universidad sobre la obra universitaria de Mercier, puede entenderse como la devolución de la vista que Joaquín Carreras Artau y Juan Tusquets realizaron el año anterior a la Universidad de Lovaina.

## 6. A MODO DE SÍNTESIS

Llega el momento de poner fin a este trabajo que no tiene otro objetivo que rescatar del olvido algunos aspectos de la filosofía universitaria del Cardenal Mercier, uno de los artífices de la Universidad de Lovaina que se convirtió a comienzos del siglo XX en un referente para los establecimientos católicos de educación superior. Si recapitulamos nos encontramos con que el ideario universitario de Mercier –falta de una conveniente y adecuada sistematización– se inscribe en la tradición de la pedagogía perenne, que supo adecuar –gracias a la neo-escolástica– a los signos de los tiempos. La educación cristiana –nervio de la pedagogía perenne– no se limita, pues, a la enseñanza primaria y secundaria, sino que también ofrece una gran riqueza en lo que se refiere a la educación superior.

Si es verdad que el Cardenal Newman teorizó brillantemente la idea de Universidad, incorporando el sentido de la educación liberal a la pedagogía católica, el Cardenal Mercier abordó la formación universitaria desde una visión completa e integral del ser humano. Su lema, en consonancia con la filosofía neo-escolástica, fue buscar la verdad a través de una unidad que la



modernidad dinamitó con la especialización del saber, de una ciencia que quedó desgajada de su dimensión práctica y moral. El objetivo de Mercier no fue otro que porfiar por conseguir la unidad perdida que, en el ámbito universitario, exigía abordar la formación completa del ser humano, más allá de las exigencias del trabajo intelectual y de la preparación profesional. Se pretendía atender –entonces como ahora– a la formación global, enfatizando las dimensiones morales, sin menoscabo de las religiosas. No en vano, Zubiri –formado también en las aulas de la Universidad de Lovaina, donde presentó su tesis de licenciatura sobre Husserl el año 1921– definió al hombre como un ser religioso, una religiosidad que según Mercier exige lealtad al tomismo. Ahora bien, ello no es óbice para que la Universidad renuncie a la ciencia de modo que el trabajo intelectual, el cultivo de la ciencia, constituye una demanda inexcusable del quehacer universitario. Ciencia, sí, pero al servicio de una formación humana que –en última instancia– depende y ha de mirar hacia Dios.

Digamos también que el Cardenal Mercier –que tanta influencia ha ejercido en España– fue mucho más que un simple teórico de la idea de Universidad. Su personalidad nos revela una persona de acción, un extraordinario profesor universitario que innovó y rehabilitó el tomismo e, igualmente, un pastor que supo guiar a la Iglesia católica –en tiempos difíciles sacudidos por la crisis modernista– por los caminos de la renovación, respetando los valores de la tradición, tal como se desprende de su lema *Nova et Vetera*. De buen grado, reproducimos aquí unas palabras de Zaragüeta, en su opúsculo sobre la Universidad Católica de Lovaina, referidas al Instituto Superior de Filosofía creado por el cardenal Mercier y que dan el tono de su vocación universitaria: «El objeto de la nueva institución es reanudar en filosofía la tradición aristotélico-tomista, pero perfeccionada con los resultados auténticos de la ciencia y de la especulación contemporáneas, estudiadas concienzudamente en sus mismas fuentes» (Zaragüeta, 1910, 7-8).

Los años pasan, pero las obras de los grandes personajes perduran en los anales de la historia y pueden ayudar a la solución de los grandes problemas o, si se quiere, de las grandes cuestiones que afectan a la condición humana. No cabe la menor duda de que Mercier abordó los problemas derivados del impacto de la ciencia moderna e inquirió soluciones, sobre la

base de la religión católica y del tomismo, su filosofía más genuina. En este sentido, la obra del Cardenal Mercier –cuya figura después del Concilio Vaticano II ha quedado un tanto difuminada, a pesar de haber sido uno de sus precursores– mantiene a nuestro entender altas dosis de vigencia. Volver a sus pensamientos, a la lectura de sus cartas pastorales y sus reflexiones filosóficas no es una empresa baldía. Muy al contrario, recuperar –como él hizo con el tomismo– su ideario universitario puede ser de utilidad en un momento en que se acaba de celebrar en España (Ávila, 13-14 de agosto de 2011) el *World Congress of Catholic Universities* sobre la identidad y misión de las universidades católicas.

## BIBLIOGRAFIA

- AUBERT, R., «Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie», en *Revue Philosophique de Louvain*, tome 88, núm. 78 (1990), 147-167.
- AUBERT, R., «L'Université Catholique de 1834 à 1968», en A. D'HAENENS (dir.), *L'Université catholique de Louvain. Vie et mémoire d'une institution*, Presses Universitaires de Louvain-La Renaissance du Livre, Bruxelles 1992, 129-153.
- BONET, A., *El catolicismo y la cultura frente a los nuevos tiempos*, Editorial Barna, Barcelona 1943.
- CARRERAS ARTAU, J. Y TUSQUETS, J., *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*, Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1962.
- D'HAENENS, A. (dir.), *L'Université catholique de Louvain. Vie et mémoire d'une institution*, Presses Universitaires de Louvain-La Renaissance du Livre, Bruxelles 1992.
- KERR, I., *John Henry Newman. Una biografía*, Ediciones Palabra, Madrid 2010.
- LADRIERE, J., «Cent ans de philosophie à l'Institut Supérieur de Philosophie», en *Revue Philosophique de Louvain*, tome 88, núm. 78 (1990), 168-213.
- LAVEILLE, A.-P., *El Cardenal Mercier, Arzobispo de Malinas (1851-1926)*, Librería Editorial Santa Católica, Buenos Aires 1942.
- MERCIER, D., *Los orígenes de la psicología contemporánea*, Saenz de Jubero, Madrid 1901.
- MERCIER, D., *A mis seminaristas*, Luis Gili, Barcelona 1909.

- MERCIER, D., «Vers l'unité», en *Revue Néo-Scolastique de philosophie*, 20 année, núm. 79 (1913), 253-378.
- MERCIER, D., *Oeuvres Pastorales*, Albert Dewit & J. Gabalda, Bruxelles-Paris 1914-1928 [7 volúmenes].
- MERCIER, D., *Per crucem ad lucem. Cartas pastorales, discursos, alocuciones, etc.*, Prefacio de Alfredo Baudrillart, Editores Bloud y Gay, París-Barcelona 1917.
- MERCIER, D., «In Memoriam», en *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 28 année, deuxième série, núm. 9 (1926), 9-22 [Este artículo, publicado poco después de la muerte de Mercier, reproduce extractos de dos textos que corresponden a sus comienzos universitarios en Lovaina. Nos referimos, en concreto, al *Rapport sur les études supérieures de philosophie* (1891) y al discurso que pronunció el 2 de diciembre de 1894, en un acto organizado en su honor].
- NEWMAN, J. H., *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Eunsa, Pamplona 1996.
- PALMES, F. M., *Pedagogía Universitaria*, Editorial Balmes, Barcelona 1940.
- RAEYMAEKER, L. DE, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Publications Universitaire de Louvain, Louvain 1952.
- RAEYMAEKER, L. DE, (1962) *L'oeuvre universitaire du Cardinal Mercier*, Universidad de Barcelona-Facultad de Filosofía y Letras, Barcelona 1962 [Lección profesada en el Aula Magna de la Universidad el día 16 de marzo de 1961].
- THIÉRY, A., «Introduction à la Psycho-Physiologie», en *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, deuxième année, núm. 6 (1895), 176-187.
- TUSQUETS, J., «El Cardenal Mercier», en *Revista Criterion*, II (1926), 45-56.
- VAN RIET, G., «La critériologie de Mgr Mercier», en *Revue Philosophique de Louvain*, tome 44, núm. 1 (1946), 7-35.
- VAN RIET, G., «Originalité et fécondité de la notion de philosophie élaborée par le cardinal Mercier», en *Revue Philosophique de Louvain*, tome 79, núm. 44 (1981), 532-565.
- WULF, M. DE, «Le Cardinal Mercier et les universités américaines», en *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 22 année, núm. 85 (1920), 113-116.
- WULF, M. DE, «Le philosophe et l'initiateur», en *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 28 année, deuxième série, núm. 10 (1926), 99-124.
- ZARAGÜETA, J., *La Universidad Católica de Lovaina*, Luis Gili, Barcelona 1910.
- ZARAGÜETA, J., *El cardenal Mercier (1851-1926). Su vida. Su orientación doctrinal*, Necrología leída en las sesiones del 7, 14 y 21 de Diciembre de 1926, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1927.
- ZARAGÜETA, J., «Orientación doctrinal del Cardenal Mercier», en *Revista Criterion*, V, (1929), 313-320 y 418-435.

CONRAD VILANOU TORRANO - BEGOÑA LAFUENTE NAFRÍA

ZARAGÜETA, J., *El concepto católico de la vida según el Cardenal Mercier*, Espasa-Calpe, Madrid 1930 [2ª ed. 1941].

# Familia y trabajo: proponer nuevos estilos de vida

TERESA CID\*

*La vida no es un día de fiesta  
ni un día de duelo, sino un día de trabajo*  
T. Morales, *Hora de los laicos* 479

*Trabajar es trabajar con otros  
y trabajar para otros: es hacer algo para alguien*  
Juan Pablo II, *Centesimus annus* 31

## SUMARIO

1.- Introducción. 2.- La familia, sujeto social. 3.- Familia y trabajo. 4.- Antropología, ética y economía. 5.- El trabajo humano: 5.1. Aspectos bíblicos: a) La tarea de cultivar y custodiar la tierra; b) Jesús, hombre del trabajo; c) El deber de trabajar. 5.2. La dignidad del trabajo: a) La dimensión subjetiva y objetiva del trabajo; b) Las relaciones entre trabajo y capital. c) El valor del trabajo. 6.- El descanso festivo. 7.- Proponer nuevos estilos de vida.

## 1. INTRODUCCIÓN

Tal vez el problema fundamental de las familias en la actualidad sea el de la falta de orientación ante los problemas que parecen multiplicarse: económicos, sociales, educativos, y sobre todo morales. El contenido de

---

\* Dra. Teresa Cid, doctora en Derecho por la UCM; actualmente profesora de la Universidad CEU-San Pablo de Madrid.

la respuesta, como señala el profesor Pérez-Soba en su hermoso libro, *El corazón de la familia*<sup>1</sup>, no cabe en un código, o una especie de protocolo terapéutico para solucionar los problemas particulares. Fundamentalmente, ha de ser una sabiduría sobre la verdad del hombre y de la familia que ha de contar con sus características más importantes: la integración y la globalidad.

¿Qué desorientaciones afectan a la familia en la actualidad? Una primera desorientación procede de la *mitificación de la técnica*. El desarrollo de la ciencia aplicada en una sociedad tecnológica nos comunica un mensaje constante y efectivo ante los problemas: la *solución tecnológica*. Es decir, la sociedad va generando problemas pero la técnica tiene capacidad para resolverlos todos. La confianza se ha de poner en la ciencia y en la técnica que sería la verdadera esperanza. La falsedad de esta solución está en su *aparición*: se trata de una solución parcial, atiende a lo superficial y medible de las cuestiones pero no sabe ver el conjunto del problema. Junto a la aparición está el *olvido del fin*, la técnica, centrada en los medios, es incapaz de engendrar la verdadera esperanza que es la que abre el camino hacia el fin para llegar a él. La familia no está desorientada por la multitud de problemas sino por la *falta de sentido*. Cuando se pierde el misterio que da sentido a la vida humana y es una parte integrante del matrimonio y la familia, todo se reduce a problemas.

La segunda desorientación que puede padecer la familia en la actualidad es la falta de la *unidad de vida* que le da consistencia. La familia se ve envuelta muchas veces en la vivencia intensa de acontecimientos muy divergentes que no sabe cohesionar y los vive de modo fragmentado. La unidad de la *identidad personal* que se vive de modo específico en las relaciones familiares no proviene de elementos exteriores sino de las mismas relaciones personales que se viven en ella que en sí mismas no son funcionales ni utilitarias. La pretendida igualdad de los distintos modelos familiares hace que se vuelva incomprensible la verdad contenida en la vocación familiar. La unidad del matrimonio y la familia, vista desde el plan de Dios, no es un tema

---

<sup>1</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, Public. “San Dámaso”, Madrid 2006, 321 y ss.

funcional de reparto de roles, ni estructural de ayudas sociales o de integración en el todo de la sociedad, sino de *auténtica identidad*.

La tercera desorientación es quizá la más grave por ser la más oculta: la *pérdida de la memoria*. Un mal específico de nuestro tiempo es que se da una primacía casi inconsciente a los criterios utilitaristas dirigidos a una efectividad prácticamente inmediata. Con estos criterios, la intención se vuelca en el futuro y se centra en el uso masivo de medios técnicos. Cuando se pierde la memoria, lo primero que se olvida es lo recibido y es allí donde el hombre aprende lo verdaderamente importante para la vida. La pérdida de esta referencia es la clave verdadera para la debilitación de la cuestión del sentido de la partíamos.

## 2. LA FAMILIA, SUJETO SOCIAL

Benedicto XVI, en un discurso sobre el fundamento antropológico de la familia, observaba que la pregunta del hombre sobre sí mismo: ¿quién soy? no puede separarse del interrogante sobre Dios: ¿existe Dios? y ¿quién es Dios?, ¿cómo es verdaderamente su rostro?: «La respuesta de la Biblia a estas dos preguntas es unitaria y consecuencial: el hombre es creado a imagen de Dios, y Dios mismo es amor. Por este motivo, la vocación al amor es lo que hace del hombre auténtica imagen de Dios: se hace semejante a Dios en la medida en que se convierte en alguien que ama»<sup>2</sup>. La importancia y la centralidad de la familia para el desarrollo de las personas y de la sociedad, está repetidamente subrayada en la Sagrada Escritura. Jesús nació y vivió en una familia concreta aceptando todas sus características propias; dio una gran dignidad a la institución matrimonial constituyéndola como sacramento de la nueva alianza (cf. Mt 19, 3-9).

La familia, nacida de la entrega común de los esposos, se realiza en la aceptación del don de los hijos en una comunidad familiar (GS 48), posee

---

<sup>2</sup> BENEDICTO XVI, «El fundamento antropológico de la familia», Discurso en el *Congreso Familia y comunidad cristiana: formación de la persona y transmisión de la fe*, Roma, 7-06-05.

una específica y original dimensión social, en cuanto lugar primario de las relaciones interpersonales, célula primera y vital de la sociedad, titular de derechos propios y originarios<sup>3</sup>. La familia es la verdadera “ecología humana”<sup>4</sup>; en la familia nace y a ella está confiado el crecimiento de cada ser humano, le corresponde realizar un *cometido propio, original e insustituible en el desarrollo de la sociedad*. Su gran contribución a la Iglesia y a la sociedad es la *formación y madurez de las personas* que la componen. En la familia, por la serie de relaciones interpersonales que la configuran, la persona es valorada en su irrepitibilidad y singularidad. Tan importante es esta tarea que se puede concluir que la sociedad será lo que sea la familia<sup>5</sup>.

La familia, con un valor en sí misma por ser comunidad de vida y amor, enriquece además a las otras comunidades con la aportación libre de sus miembros. En ella se inculcan los valores morales, se transmite el patrimonio espiritual y cultural, y se aprenden las responsabilidades sociales<sup>6</sup>. Por eso la familia es el *fundamento de la sociedad*<sup>7</sup>. Sobre la familia se funda y edifica la sociedad porque “la familia es el espacio primero de la ‘humanización’ del hombre”<sup>8</sup>. Lo es en su doble función: la tarea de construir un hogar y la de formar a las personas para ser capaces de servir a la sociedad. La primera dimensión mira hacia dentro de la familia, mientras la segunda lo hace hacia fuera de sí misma. Todo ello hace que la familia deba ser reconocida como un verdadero *sujeto social*<sup>9</sup>. Como exigencia irrenunciable de su condición de fundamento de la sociedad, le corresponde también la tarea específica de actuar y tomar parte, *como familia y en cuanto familia*, en la vida de la sociedad<sup>10</sup>.

El punto de partida para una relación correcta y constructiva entre la familia y la sociedad es el reconocimiento de la *subjetividad y de la prioridad*

<sup>3</sup> JUAN PABLO II, *Carta a las familias* (GrS) 7.

<sup>4</sup> Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Inst. past. *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* (FSV) 74.

<sup>5</sup> Cf. *Directorio de la Pastoral familiar de la Iglesia en España* (DPF) 237.

<sup>6</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2224.

<sup>7</sup> Cf. Const. past. *Gaudium et spes* (GS) 52.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, Exh. ap. *Christifideles laici* (ChL) 40.

<sup>9</sup> Cf. GrS 17; FC 43.

<sup>10</sup> Cf. DPF 240.



*de la familia*. Esta íntima relación entre las dos «impone también que la sociedad no deje de cumplir su deber fundamental de respetar y promover la familia misma»<sup>11</sup>. La sociedad y, en especial, las instituciones estatales, — respetando la prioridad y «preeminencia» de la familia— están llamadas a *garantizar y favorecer la genuina identidad de la vida familiar*. Las familias verán facilitado grandemente el desempeño de esta función en la medida en que *sus derechos* sean reconocidos y protegidos debidamente<sup>12</sup>.

El reconocimiento, por parte de las instituciones civiles y del Estado, de la *prioridad de la familia* sobre cualquier otra comunidad y sobre la misma realidad estatal, comporta superar las concepciones meramente individualistas y asumir la dimensión familiar como perspectiva cultural y política, irrenunciable en la consideración de las personas. Ello no se coloca como alternativa de los derechos que las personas poseen individualmente, sino más bien como su apoyo y tutela<sup>13</sup>.

Las familias, lejos de ser solo objeto de la acción política, pueden y deben ser sujeto de esta actividad. Deben crecer en la conciencia de ser protagonistas de la llamada *política familiar*<sup>14</sup>. La política familiar consiste en el reconocimiento de la identidad de la familia como sujeto social y de sus derechos inalienables<sup>15</sup>. Las políticas familiares deberían comprenderse de modo global para que las propuestas sean eficaces y tengan como objetivo potenciar las propias capacidades de la familia<sup>16</sup>. Es necesaria una política familiar respetuosa con la familia, conforme al principio de *subsidiariedad*.

La sociedad y el Estado no pueden, por tanto, ni absorber ni sustituir, ni reducir la dimensión social de la familia; más bien deben reconocerla, respetarla y promoverla según el *principio de subsidiariedad*<sup>17</sup>. En virtud de este principio, las autoridades públicas no deben sustraer a la familia las tareas que puede desempeñar sola o libremente asociada con otras familias; por

<sup>11</sup> JUAN PABLO II, *Familiaris consortio* (FC) 45.

<sup>12</sup> FC 46.

<sup>13</sup> Cf. *Compendio DSI* 254.

<sup>14</sup> Cf. FC 44; Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 9.

<sup>15</sup> FSV 137.

<sup>16</sup> Cf. FSV, nn. 147-164.

<sup>17</sup> Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 2211; *Compendio DSI* 252.

otra parte, las mismas autoridades tiene el deber de auxiliar a la familia, asegurándole las ayudas que necesita para asumir de forma adecuada todas sus responsabilidades<sup>18</sup>.

### 3. FAMILIA Y TRABAJO

Trabajo y familia son las realidades más necesarias y básicas para el hombre. Reflexionar sobre el trabajo es importante porque afecta profundamente al sentido de la vida. El trabajo que el hombre necesita para dar respuesta a sus necesidades familiares es una fuente fundamental de realización de la persona y en su defecto de frustración. Contribuye a realizar la vocación humana de servicio a la sociedad; prolonga la actividad creadora de Dios y participa en la tarea de la redención.

La vida familiar y el trabajo se han hecho en parte antagónicas, desde el punto de vista subjetivo ambas se han debilitado éticamente ante la primacía de lo material y esta dimensión las enfrenta. La vida parece comenzar cuando finalizamos el trabajo, y la convivencia familiar queda reducida a mínimos. Sin embargo, no se puede pensar que ambas realidades sean opuestas entre sí por proceder de exigencias que parecen contrarias. Entre familia y trabajo se establece una relación necesaria de complementariedad.

“No tengo tiempo” es la justificación más socorrida con la que nos escudamos para no hacer aquello que no pensábamos hacer. Aspiramos a la unidad personal y familiar y desde nuestra experiencia vivimos tantas veces de ruptura en ruptura. Hay un cierto deseo de hacer el bien pero hacemos tantas veces lo contrario. En una sociedad que adora el dinero y la autonomía personal, el “no serviré” es moneda de cambio legal. Si no somos capaces de lograr la unidad en nosotros mismos, ¿cómo esperar que la empresa, la comunidad, el Estado aporten un principio de unidad y de solidaridad efectivo?

Los desajustes entre familia y trabajo se viven de forma dramática, razón por la que se apuesta por la conciliación de la vida laboral desde instancias exteriores. La relación y la influencia son mutuas. Una familia problemática

---

<sup>18</sup> Cf. JUAN PABLO II, Exh. ap. *Familiaris consortio* (FC) 45.

y desunida aporta menos capital social al mundo del trabajo. El absentismo laboral en parte es un reflejo. Y viceversa, si la empresa no tiene en cuenta a las personas que trabajan en ella, acabará perjudicándolas.

Familia y trabajo son, en primer lugar, dones de Dios, recibidos para nuestro crecimiento. Somos responsables de nuestro crecimiento personal, en medio de nuestras obligaciones diarias. En condiciones favorables o desfavorables. En la familia y el trabajo existe un denominador común que nace de la vocación humana: servir y dar la vida, que es el modo de construir lo que nos pertenece. En último término, la persona es el centro de gravedad de ese triángulo determinado por la familia, el trabajo y la cultura, que son ámbitos del obrar humano y de su perfeccionamiento moral. Hay un bien propio en cada uno de esos ámbitos, que se alcanza plenamente cuando se aspira al bien común que no consiste en la suma de aspiraciones sino en el reconocimiento de valores permanentes como la justicia, la libertad, la verdad, la belleza, la dignidad de la persona.

La relación que se da entre la familia y la vida económica es particularmente significativa. Por una parte, en efecto, la “eco-nomía” nació del trabajo doméstico: la casa ha sido por mucho tiempo, y todavía –en muchos lugares- lo sigue siendo, unidad de producción y centro de vida. El dinamismo de la vida económica, por otra parte, se desarrolla a partir de la iniciativa de las personas. La familia, por tanto, debe ser considerada protagonista esencial de la vida económica, orientada no por la lógica del mercado, sino según la lógica del compartir y de la solidaridad entre las generaciones.

Una relación muy particular une a la familia con el trabajo: «La familia constituye uno de los puntos de referencia más importantes, según los cuales debe formarse el orden socio-ético del trabajo humano»<sup>19</sup>. Esta relación hunde sus raíces en la conexión que existe entre la persona y su derecho a poseer el fruto de su trabajo y atañe no sólo a la persona como individuo, sino también como miembro de una familia, entendida como «sociedad doméstica»<sup>20</sup>. El trabajo es esencial en cuanto representa la condición que hace posible la fundación de una familia, cuyos medios de subsistencia se adquieren mediante el

---

<sup>19</sup> JUAN PABLO II, enc. *Laborem exercens* (LE) 10; cf. *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* 249.

<sup>20</sup> LEÓN XIII, enc. *Rerum novarum* 11.

trabajo. El trabajo condiciona también el proceso de desarrollo de las personas, porque una familia afectada por la desocupación, corre el peligro de no realizar plenamente sus finalidades.

Para tutelar esta relación entre familia y trabajo, un elemento importante que se ha de apreciar es el *salario familiar*, es decir, un salario suficiente que permita mantener y vivir dignamente a la familia<sup>21</sup>. Diversas pueden ser las formas de llevar a efecto el salario familiar: subsidios familiares y otras prestaciones por las personas a cargo, así como la remuneración del trabajo en el hogar de uno de los padres<sup>22</sup>. Las labores de cuidado familiar, comenzando por las de la madre, precisamente porque están orientadas y dedicadas al servicio de la calidad de la vida, constituyen un tipo de actividad laboral eminentemente personal que debe ser socialmente reconocida y valorada<sup>23</sup>, incluso mediante una retribución económica al menos semejante a la de otras labores<sup>24</sup>.

El trabajo no es el problema sino la solución. En el evangelio que Cristo nos anuncia el trabajo es el punto de arranque, la fragua que temple al hombre, que lo purifica, que lo madura en el servicio, es el templo donde el hombre se ofrece por sus hermanos. El trabajo es el gran nexo entre la familia y la comunidad, un elemento necesario para la subsistencia y para el equilibrio psíquico de la persona, un don que hay que hacer fructificar.

#### 4. ANTROPOLOGÍA, ÉTICA Y ECONOMÍA

Europa debe en gran medida la energía que se desprende de la creatividad y su éxito como civilización al mérito otorgado al *trabajo*<sup>25</sup>. Sin perjuicio de la distinción de H. Arendt entre labor, trabajo y acción<sup>26</sup>, el trabajo es una

<sup>21</sup> Cf. GS 67; LE 19.

<sup>22</sup> LE 19; *Carta de los derechos de la familia*, art. 10.

<sup>23</sup> LE 19; FC 23; *Carta de los derechos de la familia*, art. 10, b.

<sup>24</sup> GrS 17.

<sup>25</sup> Cf. D. NEGRO PAVÓN, *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid 2006<sup>2</sup>, 274-278.

<sup>26</sup> Cf. H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 2005. Según la autora, las condiciones básicas de la vida humana son la *labor*, el *trabajo* y la *acción*. La *labor* es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, que asegura la supervivencia

forma de la libertad de acción que acabó por generalizarse bajo la influencia del cristianismo. El cristianismo lo inserta en la historia de la redención como un servicio, como un medio de santificación, idóneo para cooperar a la realización del plan divino: «Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del Hombre ha venido a ser servido sino a *servir* y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10, 43-45).

Es famosa la frase paulina, «quien no trabaje que no coma». Esa es una de las razones por la que acabaron perdiendo su sentido la esclavitud y las rígidas distinciones entre los estamentos y las clases promoviéndose en cambio la movilidad social, dando más importancia al status adquirido que al adscrito. Con ello, se independiza el individuo que trabaja, dignificándolo, y al mismo tiempo al trabajo como medio de santificación. En cuanto empezó a asentarse el cristianismo en el seno de la civilización antigua, los monjes añadieron a la vida contemplativa la vida activa del trabajo, es el *ora et labora* de san Benito.

Poco a poco la vida económica colectiva se fundará en el *ethos* del trabajo. Así se formaron en los tiempos feudales las clases medias, en tanto la característica relevante de estas últimas consiste en que dependen de su es-

---

individual y de la especie, es la misma vida. El *trabajo* es la actividad que corresponde a lo no natural en sentido genérico, de la condición humana, a su mundanidad; da permanencia y duración a la finitud de la vida humana. La *acción* propiamente dicha es la única actividad que se da entre los hombres sin mediación de cosas o materia, por el hecho de que se relacionan entre sí como hombres: la pluralidad, que deriva de la *natalidad*, decía Arendt, es la condición de la acción humana debido a que todos los hombres son humanos y, por tanto, irrepitibles, en el sentido de que ninguno es idéntico a cualquier otro hombre que haya vivido, viva o vivirá. Y la forma más elevada de acción es, en cierto modo, la política, pues inmortaliza la vida individual como parte de la colectiva haciendo posible el recuerdo, y, en definitiva, la historia. Subraya, pues, el enraizamiento de esas tres condiciones de lo humano en la categoría de *natalidad*, que debiera ser en su opinión la central del pensamiento político en cuanto diferenciado del metafísico en la que primaria la de mortalidad. Pues el objeto de la acción política es la preservación del cuerpo político o conjunto de individuos mortales más allá de la duración limitada de las vidas de los actualmente vivos. Vid. también de H. ARENDT, «Labor, trabajo y acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción*, Universidad de Bellaterra, Barcelona 1995.

fuerzo y méritos. Desde la Edad Media fueron creciendo en Europa y desapareciendo los estamentos y las posiciones adscritas en un proceso que llega hasta nuestros días.

La revolución industrial cambió radicalmente la concepción del trabajo. Se extiende el concepto de mercado a todos los medios de producción incluido el de la persona humana. El pragmatismo económico que siguió al éxito de la teoría de Keynes, se consideró una corroboración de la autonomía de la ciencia económica. Ella sola sería capaz desde sus propias leyes técnicas de regular sus desequilibrios. Tras la revolución universitaria de los años sesenta, los débiles principios de deontología profesional que todavía la acompañaban, desaparecieron de la enseñanza universitaria y parecía que se consagraba una ciencia económica sin referencia alguna a la ética. Se creía haber formulado una ciencia pretendidamente objetiva que conduce a maximizar los resultados.

Como señala Benedicto XVI en *Caritas in veritate*: «La exigencia de la economía de ser autónoma, de no estar sujeta a “injerencias” de carácter moral, ha llevado al hombre a abusar de los instrumentos económicos incluso de manera destructiva. Con el pasar del tiempo, estas posturas han desembocado en sistemas económicos, sociales y políticos que han tiranizado la libertad de la persona y de los organismos sociales y que, precisamente por eso, no han sido capaces de asegurar la justicia que prometían» (CV 34).

La clave interpretativa de los sistemas económico-sociales y políticos es siempre una determinada visión del hombre, es la antropología la que anima la economía. Esta afirmación tiene un doble significado. Por una parte, describe un hecho: cada sistema económico ésta siempre animado por una determinada visión del hombre; por otra, pretende dar una orientación sapiencial: la economía está al servicio de la persona.

*Tiene un significado descriptivo.* Recordemos un hecho histórico. El error fundamental de la economía del socialismo real ha sido un error antropológico, un error que se refiere al hombre: «Efectivamente, considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social. Por otra parte, considera que este mismo bien pueda ser alcanzado al margen de su opción autónoma, de su responsabilidad

asumida, única y exclusiva, ante el bien o el mal. El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social, mediante tal decisión»<sup>27</sup>.

Pero también gran parte de la economía occidental parte de un error antropológico, es un error en el que la razón humana cae con frecuencia: tomar la parte por el todo. La actividad económica no es toda la actividad humana; es sólo un aspecto y una dimensión. Cuando se cae en el error de absolutizarla, la producción y el consumo de los bienes acaba por ocupar el centro de la vida social y se convierte en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro. Este error se puede considerar desde otro punto de vista. La libertad económica no agota la total experiencia de la libertad humana, es sólo un aspecto. La identidad libertad económica igual a libertad humana reduce al hombre a ser productor-consumidor de los bienes. La consecuencia es que la libertad económica construye un sistema en el cual la persona humana queda alienada y oprimida.

De esta breve reflexión descriptiva deriva una consecuencia muy importante: el mercado y la actividad económica pueden funcionar adecuadamente solo en un contexto ético; en otras palabras, el reconocimiento de la verdad completa del hombre viene exigido por el sistema económico, ¿en qué sentido? Llegamos así a considerar el *significado normativo* de la relación antropología-economía, de la inseparabilidad entre antropología y economía, de la subordinación de la economía a la verdadera promoción de la persona. Subordinar la economía a la verdad del hombre significa reconocer que la vida social es expresión de la congénita sociabilidad del hombre, la cual se realiza a través de la libertad. El hombre no es un individuo que contrata la convivencia con los otros: es una persona que en su libertad realiza su innata llamada a la sociedad. En consecuencia, no solo esta libertad debe ser respetada, sino promocionada, garantizando incluso jurídicamente y socialmente ámbitos siempre más amplios de libre iniciativa.

La libertad no es un fin en sí misma, no es solo ni principalmente “libertad de...”, es libertad para...”, es “capacidad de...” Establecer y promover las

---

<sup>27</sup> *Centesimus annus* (CA) 13.

condiciones básicas de su ejercicio, en el campo económico -libertad de mercado-, y en el campo político –democracia- no es suficiente para subordinar la economía al hombre. Es necesario que sea promocionada la libertad del *hombre en cuanto sujeto* que posee derechos fundamentales. El hombre es no sólo objeto de los sucesos y procesos sociales, sino también sujeto, y sujeto consciente y activo, es decir sujeto que asume el acontecer y que, en consecuencia, lo informa y moldea de acuerdo con la comprensión que tiene de sí mismo y del lugar que le corresponde en los procesos en los que se encuentra implicado. En palabras de la *Centesimus annus*: «el modo como el hombre se compromete a construir el propio futuro depende de la concepción que tiene de sí mismo y de su destino» (CA 51).

La antropología, la visión que el hombre tiene de su propio ser, adquiere así valor de criterio hermenéutico decisivo para valorar todo planteamiento, doctrina o sistema social<sup>28</sup>. El punto neurálgico de la relación antropología-ética-economía lo constituye la verdadera noción de *desarrollo*<sup>29</sup>. Hoy resulta claro que el desarrollo no puede limitarse sólo al aspecto económico: al “tener”. Pero es igualmente claro que no se puede “ser”, si no se tienen los bienes indispensables.

¿En qué condiciones es posible construir una economía a medida de la verdad completa del hombre? ¿Una economía subordinada al bien integral del hombre? La vida económica, de hecho, implica una concepción del hombre y de la comunidad social. El horizonte integral exigido por la pregunta sobre la economía nos viene dado por una antropología que sepa hacerse cargo de la *naturaleza dramática del yo*. La antropología dramática es inte-

---

<sup>28</sup> Esta consideración, y la metodología que de ahí deriva, está ya apuntada en la *Laborem exercens* (n. 13), donde analiza el economicismo como error subyacente a diversos sistemas económicos.

<sup>29</sup> Benedicto XVI ha reflexionado sobre la verdadera noción de desarrollo en su encíclica social, *Caritas in veritate*: «En la *Populorum progressio*, Pablo VI nos ha querido decir, ante todo, que el progreso, en su fuente y en su esencia, es una *vocación*: [...] Esta visión del progreso es el corazón de la *Populorum progressio* y motiva todas las reflexiones de Pablo VI sobre la libertad, la verdad y la caridad en el desarrollo. Es también la razón principal por lo que aquella encíclica todavía es actual en nuestros días» (*Caritas in veritate* 16); cf. D. MELÉ, J.M. CASTELLÀ, (eds.), *El desarrollo humano integral. Comentarios interdisciplinarios a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*, Ed. Ite, Barcelona 2010.



gral: el hombre es unidad de alma-cuerpo, de hombre-mujer y de individuo-comunidad. Todo hombre (alma-cuerpo), a partir de los afectos (hombre-mujer) y del trabajo (individuo-sociedad) experimenta que su “yo” es un *unum* que, sin embargo, vive siempre en una insuperable polaridad (tensión)<sup>30</sup>. Una polaridad que no rompe la unidad, pero que le quita el carácter de cosa dada. El yo se va realizando continuamente en el apasionante juego de la libertad: el yo está siempre en acción, la antropología es en sí misma dramática. En este marco se hace patente el peso de la relación. Ésta exige que la diferencia (el otro siempre es diferente) sea pensada en positivo. La diferencia es en cierto sentido interna a la identidad del yo.

## 5. EL TRABAJO HUMANO

### 5.1. Aspectos bíblicos

#### a) *La tarea de cultivar y custodiar la tierra*

El Antiguo Testamento presenta a Dios como Creador omnipotente que plasma al hombre a su imagen y lo invita a trabajar la tierra y a custodiar el jardín del Edén en donde lo ha puesto<sup>31</sup>. Dios confía a la primera pareja humana la tarea de someter la tierra y de dominar todo ser viviente (cf. Gn 1, 28)<sup>32</sup>. El dominio del hombre sobre los demás seres vivos, sin embargo, no puede ser despótico e irracional, al contrario, él debe cultivar y custodiar (Gn 2, 15) los bienes creados por Dios, bienes que el hombre no ha creado sino que ha recibido como un don precioso, confiado a su responsabilidad por el Creador.

El trabajo pertenece a la *condición originaria* del hombre y precede a su

---

<sup>30</sup> Cf. A. SCOLA, *Una nueva laicidad. Temas para una sociedad plural*, Encuentro, Madrid 2007, 129.

<sup>31</sup> «Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín del Edén, para que lo labrase y cuidase» (Gn 2, 15).

<sup>32</sup> «Y los bendijo Dios con estas palabras: ‘Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptá sobre la tierra» (Gn 1, 28).

caída; no es, por ello, ni un castigo ni una maldición. Se convierte en fatiga y pena a causa del pecado de Adán y Eva, que rompen su relación confiada y armoniosa con Dios (cf. *Gn* 3, 6-8). La prohibición de comer «del árbol de la ciencia del bien y del mal» (*Gn* 2, 17) recuerda al hombre que ha recibido todo como don y que sigue siendo una criatura y no el Creador. El pecado de Adán y Eva fue provocado precisamente por esta tentación: «seréis como dioses» (*Gn* 3, 5). Quisieron tener el dominio absoluto sobre todas las cosas, sin someterse a la voluntad del Creador. Sin embargo, a pesar del pecado de los primeros padres, el designio del Creador, el sentido de sus criaturas y, entre estas, del hombre, llamado a ser cultivador y custodio de la creación, permanecen inalterados.

Hay una verdad y belleza original, Dios ama al hombre y le regala una tierra para labrarla y cuidarla. El trabajo engrandece al hombre cuando lo realiza como servicio: «El sentido esencial de esta “realeza” y de este “dominio” del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo Creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia»<sup>33</sup>.

El trabajo debe ser valorado pero no idolatrado, porque en él no se puede encontrar el sentido último y definitivo de la vida. El culmen de la enseñanza bíblica sobre el trabajo es el mandamiento del *descanso sabático* que permite a los hombres recordar y revivir las obras de Dios, desde la creación a la redención, reconocerse a sí mismo como obra suya (cf. *Ef* 2, 10). La memoria y la experiencia del sábado constituyen un baluarte contra el sometimiento humano al trabajo, voluntario o impuesto, y contra cualquier forma de explotación, oculta o manifiesta<sup>34</sup>. Como nos indica Juan Pablo II: «En el

<sup>33</sup> JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* 16.

<sup>34</sup> «El *descanso sabático*, en efecto, además de permitir *la participación en el culto a Dios*, ha sido instituido *en defensa del pobre*; su función es también liberadora de las degeneraciones antisociales del trabajo humano. Este descanso, que puede durar incluso un año, comporta una expropiación de los frutos de la tierra a favor de los pobres y la suspensión de los derechos de propiedad de los dueños del suelo: «Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su producto; al séptimo la dejarás descansar y en barbecho, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar» (*Ex* 23,10-11). Esta costumbre responde a una profunda intuición: la acumulación

trabajo debe existir esa *mística pascual*, con la que los sacrificios y fatigas se aceptan con impulso cristiano para hacer que resplandezca más claramente el nuevo orden querido por el Señor y para hacer un mundo que responda a la bondad de Dios en la armonía, el amor y la paz. Además el trabajo adquiere para el creyente valor de redención»<sup>35</sup>.

Conferir al trabajo su significado más noble, es decir, lo que permite a la humanidad encaminarse hacia el Sábado eterno, en el cual, el descanso se transforma en la fiesta a la que el hombre aspira interiormente. En términos actuales, ese descanso del fin de semana se ha convertido en un tiempo libre, de ocio, y se reduce a un paréntesis obligado, donde se ansía la calidad de vida, repleta de satisfacciones materiales, y vacía de la liberación interior que proporciona el encuentro del hombre con Dios.

#### b) *Jesús, hombre del trabajo*

Jesús nos enseña a apreciar el trabajo. Él mismo «se hizo semejante a nosotros en todo, dedicó la mayor parte de los años de su vida terrena al *trabajo manual* junto al banco del carpintero»<sup>36</sup>, en el taller de José<sup>37</sup>. Jesús condena el comportamiento del siervo perezoso, que esconde bajo tierra el talento<sup>38</sup> y alaba al siervo fiel y prudente a quien el patrón encuentra realizando las tareas que se le han confiado<sup>39</sup>. Él describe su misma misión como un trabajar: «Mi Padre trabaja siempre, y yo también trabajo» (Jn 5, 17); y a sus discípulos como obreros en la mies del Señor, que representa a la humanidad por evangelizar (cf. Mt 9, 37-38).

En su predicación, Jesús enseña a los hombres a *no dejarse dominar por el trabajo*. Deben, ante todo, preocuparse por su alma; ganar el mundo entero no es el objetivo de su vida (cf. Mc 8, 36). Hay una tentación en el propio trabajo, Cristo la desvela en dos momentos sucesivos de su enseñanza, reco-

---

de bienes en manos de algunos se puede convertir en una privación de bienes para otros» (Compendio DSI 258).

<sup>35</sup> *Discurso a los obreros de Guadalajara*, México (30-I-1979).

<sup>36</sup> Cf. LE 6.

<sup>37</sup> Cf. Lc 2, 51.

<sup>38</sup> Cf. Mt 25, 14-30.

<sup>39</sup> Cf. Mt 24,46.

gidos en el evangelio de san Mateo. El primero cuando alude a que nadie puede servir a dos señores, a Dios y al dinero: «nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6, 24). El bienestar material crea esa avidez por el dinero, que nos hace volcarnos de una manera excesiva en el trabajo, como medio para vivir más y mejor y en consecuencia supeditar el bien familiar a una supuesta calidad de vida.

La segunda referencia condena la excesiva preocupación por el trabajo y la existencia: «Por eso os digo: no andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?» (Mt 6, 25-27). A la luz de estos textos, ¿qué relación se establece entre la Palabra de Dios y el trabajo? «Buscad primero el reino de Dios y su justicia; y todas esas cosas se os darán por añadidura. Así que no os preocupéis del mañana: el mañana se ocupará de sí mismo. A cada día le basta su afán» (Mt 6, 33-34). Por medio del trabajo el hombre participa en la obra de Dios. Cristo se nos revela como el hombre que vive de su trabajo como artesano, quiso ser conocido como el Hijo del artesano. Nació en el seno de una familia artesana. En José tuvo el maestro en la vida y en el trabajo cotidiano. Recibió las caricias de sus recias manos de obrero, endurecidas por el trabajo.

En sus parábolas sobre el reino de Dios son recurrentes las referencias al trabajo humano: pastores, labradores, sembradores, administradores, obreros, médicos, son los protagonistas de dichas parábolas. El trabajo representa una dimensión fundamental de la existencia humana no solo como participación en la obra de la creación sino también de la redención. Quien soporta la penosa fatiga del trabajo en unión con Jesús coopera, en cierto sentido, en su obra redentora. El trabajo, así presentado, es expresión de la plena humanidad del hombre, en su condición histórica y en su orientación escatológica. Desde esta perspectiva el trabajo puede ser considerado como un medio de santificación<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Cf. *Compendio DSI* 263.

### c) *El deber de trabajar*

El dominio del mundo no es un acto de autoafirmación del poder del hombre, sino también un modo de conocerse a sí mismo en la búsqueda de una verdad más grande. Esta búsqueda ha sido esencial para Occidente bajo la forma de una *cultura* centrada en la *palabra* y el *trabajo* como recordó Benedicto XVI en el memorable discurso en el *Collège des Bernardins* en París<sup>41</sup>. Si en el mundo griego el trabajo físico se consideraba tarea de siervos, absolutamente diversa era la tradición judaica en la que todos los grandes rabinos ejercían al mismo tiempo una profesión artesanal. Pablo era tejedor de tiendas y se ganaba la vida con el trabajo de sus manos. El apóstol Pablo exhorta a todos a ambicionar vivir con el *trabajo de las propias manos* (1 Ts 4, 11-12), y a practicar una solidaridad, incluso material, que comparta los frutos del trabajo con quien «se halle en necesidad» (Ef 4, 28). Santiago defiende los derechos conculcados de los trabajadores: «Mirad; el salario que no habéis pagado a los obreros que segaron vuestros campos está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos» (St 5, 4).

El trabajo manual es parte constitutiva del monaquismo cristiano. San Benito en un capítulo de su Regla habla explícitamente del trabajo (cf. cap. 48). Lo mismo hace Agustín que dedicó al trabajo de los monjes todo un libro. Dios mismo es el Creador del mundo, y la creación todavía no ha concluido. Dios trabaja, así el trabajo de los hombres tenía que aparecer como una expresión especial de su semejanza con Dios y el hombre, de esta manera, tiene capacidad y puede participar en la obra de Dios en la creación del mundo. Del monaquismo forma parte, junto con la *cultura de la palabra*, una *cultura del trabajo*, sin la cual el desarrollo de Europa, su *ethos* y su formación del mundo son impensables.

En los primeros siglos de la Iglesia, los primeros cristianos introducen de una forma paulatina en la cultura grecorromana el concepto de persona y su primacía con respecto a cualquier otra realidad. Todos los hijos de Dios son “hermanos”, se afirma la primacía del hombre y en consecuencia la igualdad

---

<sup>41</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en el Collège des Bernardins* (12-IX- 2008); cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, Eunsa, Pamplona 2011, 133-136.

y el fundamento de su dignidad. La esclavitud sería abolida siglos más tarde como fruto maduro de ese pensamiento original. Fue un cambio prodigioso en la estructura social que hemos heredado en la cultura europea actual, hija de una tradición de raíces cristianas. Un cambio que se produce desde dentro, un reconocimiento de la dignidad que ampara a todo hombre, al margen de cuál sea su condición social, económica, cultural. «Ya no hay judío, ni griego, hombre o mujer, rico ni pobre, sano ni enfermo» (cf. Ga 3, 28).

Los Padres de la Iglesia jamás consideran el trabajo como «*opus servile*», —como era considerado, en cambio, en la cultura de su tiempo—, sino siempre como «*opus humanum*», y tratan de honrarlo en todas sus expresiones. Mediante el trabajo, el hombre gobierna el mundo colaborando con Dios; el ocio perjudica el ser del hombre, mientras que la actividad es provechosa para su cuerpo y su espíritu<sup>42</sup>. El trabajo humano, orientado hacia la caridad, se convierte en medio de contemplación, se transforma en oración: «en esta visión superior, el trabajo, castigo y al mismo tiempo premio de la actividad humana, comporta otra relación, esencialmente religiosa, que ha expresado felizmente la fórmula benedictina: ¡*Ora et labora!*»<sup>43</sup>.

## 5.2. La dignidad del trabajo

### a) La dimensión subjetiva y objetiva del trabajo

El trabajo humano tiene una doble dimensión: objetiva y subjetiva. En *sentido objetivo*, es el conjunto de actividades, recursos, instrumentos y técnicas de las que el hombre se sirve para producir, para *dominar la tierra*, según las palabras del libro del Génesis. El trabajo en *sentido subjetivo*, es el actuar del hombre en cuanto ser dinámico, capaz de realizar diversas acciones que pertenecen al proceso del trabajo y que corresponden a su vocación personal: «El hombre debe someter la tierra, debe dominarla, porque, como “imagen de Dios”, es una persona, es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera

<sup>42</sup> Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, «Homilias sobre los Hechos de los Apóstoles», en *Acta Apostolorum Homilia* 35, 3: PG 60, 258.

<sup>43</sup> JUAN PABLO II, *Discurso durante la visita a Pomezia* (14-9-1979); BENEDICTO XVI, *Discurso en el Collège des Bernardins* (12-IX- 2008); un estudio al respecto: cf. G. RICHI ALBERTI (ed.), *La búsqueda de Dios, fuente de la cultura*, Public. “San Dámaso”, Madrid 2010.

programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo. *Como persona, el hombre es, pues, sujeto del trabajo*<sup>44</sup>.

El trabajo en *sentido objetivo* constituye el *aspecto contingente* de la actividad humana, que varía incesantemente en sus modalidades con la mutación de las condiciones técnicas, culturales, sociales y políticas. El trabajo en *sentido subjetivo* se configura, en cambio, como su *dimensión estable*, porque no depende de lo que el hombre realiza concretamente, ni del tipo de actividad que ejercita, sino sólo y exclusivamente de su *dignidad de ser personal*. Esta distinción es decisiva, tanto para comprender cuál es el fundamento último del valor y de la dignidad del trabajo.

El trabajo, independientemente de su mayor o menor valor objetivo, es expresión esencial de la persona, es «*actus personae*». La persona es la medida de la dignidad del trabajo: «En efecto, no hay duda de que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona»<sup>45</sup>.

*La dimensión subjetiva del trabajo debe tener preeminencia sobre la objetiva*, porque es la del hombre mismo que realiza el trabajo, aquella que determina su calidad y su más alto valor. Si falta esta conciencia, el trabajo pierde su significado más profundo: en este caso, la actividad laboral y las mismas técnicas utilizadas se consideran más importantes que el hombre mismo y, de aliadas, se convierten en enemigas de su dignidad. Precisamente, el problema de la desafección al trabajo, de la recusación del trabajo, propio de las economías desarrolladas y de las naciones ricas de Occidente, está por entero contenido en el problema de la crisis del significado del trabajo y de la reconstitución del *sentido subjetivo del trabajo*<sup>46</sup>. En efecto, el trabajo humano no solamente procede de la persona, sino que está también esencialmente ordenado y finalizado a ella.

Aun cuando no se puede ignorar la importancia del componente objetivo del trabajo desde el punto de vista de su calidad, este componente, sin embargo, está subordinado a la realización del hombre, y por ello a la dimen-

---

<sup>44</sup> LE 6.

<sup>45</sup> LE 73.

<sup>46</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *El hombre y el trabajo. Reflexiones sobre la encíclica Laborem exercens*, Encuentro, Madrid, 1984.

sión subjetiva, gracias a la cual es posible afirmar que *el trabajo es para el hombre y no el hombre para el trabajo* y que «la finalidad del trabajo, de cualquier trabajo realizado por el hombre —aunque fuera el trabajo “más corriente”, más monótono en la escala del modo común de valorar, e incluso el que más margina—, sigue siendo siempre el hombre mismo»<sup>47</sup>.

El trabajo es también «*una obligación, es decir, un deber*»<sup>48</sup>. El hombre debe trabajar, ya sea porque el Creador se lo ha ordenado, ya sea porque debe responder a las exigencias de mantenimiento y desarrollo de su misma humanidad. El trabajo se perfila como obligación moral con respecto al prójimo, que es en primer lugar la propia familia, pero también la sociedad a la que pertenece; somos herederos del trabajo de generaciones y, a la vez, artífices del futuro de todos los hombres que vivirán después de nosotros. El trabajo confirma la profunda identidad del hombre creado a imagen y semejanza de Dios<sup>49</sup>.

#### *b) Las relaciones entre trabajo y capital*

La doctrina social ha abordado las relaciones entre trabajo y capital destacando la prioridad del primero sobre el segundo, así como su complementariedad<sup>50</sup>. *El trabajo tiene una prioridad intrínseca con respecto al capital*: «Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre una causa eficiente primaria, mientras el “capital”, siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un instrumento o la causa instrumental. Este principio es una verdad evidente, que se deduce de toda la experiencia histórica del hombre»<sup>51</sup>.

En la reflexión acerca de las relaciones entre trabajo y capital se debe considerar que «*el recurso principal*» y el «*factor decisivo*»<sup>52</sup> *de que dispone el hombre es el hombre mismo* y que «el desarrollo integral de la persona humana en el trabajo no contradice, sino que favorece más bien la ma-

---

<sup>47</sup> LE 73.

<sup>48</sup> LE 16.

<sup>49</sup> LE 4.

<sup>50</sup> Cf. *Compendio DSI* 277.

<sup>51</sup> LE 12.

<sup>52</sup> CA 32.



yor productividad y eficacia del trabajo mismo»<sup>53</sup>. «El primer capital que se ha de salvaguardar y valorar es el hombre, la persona en su integridad, pues el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social»<sup>54</sup>.

La relación entre trabajo y capital se realiza también mediante la *participación de los trabajadores en la propiedad, en su gestión y en sus frutos*. Esta es una exigencia frecuentemente olvidada, que es necesario, por tanto, valorar mejor: debe procurarse que «toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse, al mismo tiempo, “copropietario” de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos»<sup>55</sup>. La nueva organización del trabajo, en la que el saber cuenta más que la sola propiedad de los medios de producción, confirma de forma concreta que el trabajo, por su carácter subjetivo, es título de participación.

*La propiedad privada y pública*, así como los diversos mecanismos del sistema económico, deben estar predisuestas para garantizar *una economía al servicio del hombre*, de manera que contribuyan a poner en práctica el *principio del destino universal de los bienes*. En esta perspectiva adquiere gran importancia la cuestión relativa a la propiedad y al uso de las nuevas tecnologías y conocimientos que constituyen, en nuestro tiempo, una forma particular de propiedad, no menos importante que la propiedad de la tierra y del capital<sup>56</sup>.

Estos recursos, como todos los demás bienes, tienen un *destino universal*; por lo tanto deben también insertarse en un contexto de normas jurídicas y de reglas sociales que garanticen su uso inspirado en criterios de justicia y respeto de los derechos del hombre. Los nuevos conocimientos y tecnologías, gracias a sus enormes potencialidades, pueden contribuir en modo decisivo a la promoción del progreso social, pero pueden convertirse en factor de desempleo y ensanchamiento de la distancia entre zonas desarrolladas y subdesarrolladas, si permanecen concentrados en los países más ricos o en manos de grupos reducidos de poder.

---

<sup>53</sup> CA 43.

<sup>54</sup> CV 25.

<sup>55</sup> LE 14.

<sup>56</sup> CA 32.

Asistimos a un inmenso progreso que ha conducido al hombre actual a una exaltación sin límites. Nada parece estarle vedado en este dominio del mundo material. También la familia es presionada a actuar como una unidad de producción y consumo, dentro de unas leyes inapelables de mercado, funcionalidad y beneficio. Simultáneamente y ese es su telón de Aquiles, el trabajo es vivido como una condena, bien por la pérdida del mismo, bien por sus condiciones de extrema precariedad.

Si el hombre está alienado cuando invierte la relación entre medios y fines, también en el nuevo contexto de trabajo inmaterial, ligero, cualitativo más que cuantitativo, pueden darse elementos de alienación, «según que aumente su participación [del hombre] en una auténtica comunidad solidaria, o bien su aislamiento en un complejo de relaciones de exacerbada competencia y de recíproca exclusión»<sup>57</sup>. Reconstituir el sentido del trabajo es un elemento esencial para el ser del hombre. Familia y trabajo son ámbitos que nos constituyen, que construyen a la persona, si tomamos conciencia del valor infinito que nos aportan, porque son expresión de la semejanza con el Creador.

Como hemos señalado anteriormente, antes que ética, la economía reclama antropología. La vida económica exige una concepción del hombre y de la comunidad social. Para ser armónica y capaz de perseguir su propio objetivo, la relación económica deberá, pues, colocarse dentro de este horizonte integral. Tal es el salto cultural que la doctrina social de la Iglesia replantea, volviendo a proponer, en términos actualizados, la validez del principio de la prioridad del trabajo sobre el capital.

### c) *El valor del trabajo*

«¿Y qué es un cínico? – Un hombre que sabe el precio de todo e ignora el valor de nada»<sup>58</sup>. En esta expresión de Oscar Wilde, además de reconocer

---

<sup>57</sup> CA 41.

<sup>58</sup> O. WILDE, *El abanico de Lady Windermere. Comedia en torno a una mujer buena*, acto III, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1958, 619. Citado por J.J. PÉREZ-SOBA, «La renovación moral de la vida económica», en *Simposio de Doctrina social de la Iglesia: 50 aniversario de la encíclica Mater et Magistra*, Fundación Pablo VI, 12-16 septiembre 2011.

una condición típicamente posmoderna, manifiesta de qué forma la sociedad inglesa de finales siglo XIX y principios del XX, estaba influida por una mentalidad economicista muy fuerte. Si se toman los términos en este sentido lo podríamos reformular del siguiente modo: «solo se puede creer en aquello a lo que se puede poner un precio». Pero si solo se puede confiar en lo que tiene precio, ¿quién pone precio a la confianza? La confianza, sin duda alguna, es un valor anterior a cualquier precio<sup>59</sup>.

¿En qué se diferencia la confianza del precio, y, en consecuencia, el precio del valor? La confianza no es algo medible por un baremo objetivo, sino ante todo un elemento de la *acción humana*. Actuamos por tener confianza, actuamos con confianza. Es decir, *la confianza es un valor contenido en la acción*. Actuamos, en definitiva, por un valor antes que por un precio.

Entendemos ahora la dificultad “economicista” que está en la base de la afirmación de Wilde. En la cultura occidental se ha extendido de forma casi completa la primacía del precio en las relaciones humanas en la medida en que se ha querido “comprar” el trabajo de las personas. Esto es, la práctica generalización del trabajo por una remuneración ha conducido a entender que se trabaja “por un precio”, en otras palabras, que el “precio” sería el “valor” del trabajo. Esta comprensión está en la base del capitalismo inicial que mide toda realidad económica mediante la determinación del capital como capacidad adquisitiva y motor de toda la economía.

¿Qué ignora esta propuesta? Sabe el precio de cada cosa, pero ignora el “valor” auténtico del trabajo humano, que no es una mercancía, sino una acción humana irreductible a un simple precio. El salario no es una operación de compra, nunca se considerado así en la Doctrina social de la Iglesia<sup>60</sup>, pero la mentalidad común que se extiende de forma cultural es muy diversa.

El resultado de una acción humana no es nunca un mero producto, se trata de la dimensión intransitiva de una acción que nos ilumina el auténtico objeto moral de la misma: no consiste en “hacer algo” malo, cuanto que el

---

<sup>59</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 35: «Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica. Hoy precisamente esta confianza ha fallado y esta pérdida de confianza es algo realmente grave».

<sup>60</sup> Cf. *Compendio DSI* 277.

hombre “se hace malo” al obrar así. El bien moral, es por eso diferente al bien ontológico que se puede considerar a modo de “resultado” de la acción. Un buen ingeniero puede realizar un buen puente, pero para ello explota conscientemente a los obreros que lo construyen con el fin de presentar un precio competitivo en el mercado. Es un buen ingeniero y el producto es bueno, pero es una acción inicua la que ha hecho. El resultado real de la acción del ingeniero es que se ha vuelto un explotador, una mala persona. Este es su valor real, no de su producto que tiene un precio excelente en el mercado, sino de su acción que es reprobable. La maldad está en su elección, a pesar de los buenos efectos.

El bien de la acción no se mide solo por unos resultados aunque también sean relevantes para su valoración. Nadie contrata a un ingeniero que trate muy bien a sus empleados pero que no sabe dirigir los trabajos. Sería un buen hombre, pero un mal ingeniero.

El “bien del trabajo” está vinculado a la relación que se establece entre dar y recibir, en la que puede mediar un precio, pero cuyo auténtico valor supera todo precio, porque se establece una relación humana, sostenida por una confianza mutua entre ambos polos. Cualquier trabajo cobra su sentido y por consiguiente, su valor, dentro de un sistema de relaciones humanas que solo una sociedad institucionalizada y portadora de determinados valores puede confirmar.

El bien que se genera en cualquier trabajo y que será esencial para la determinación de cualquier precio, es entonces un bien social, que da razón de las relaciones personales y garantiza la confianza y el modo de actuar dentro de una cierta comunidad de personas. Querer determinar este factor social del trabajo personal por medio de los beneficios privados que reporta al individuo, es la forma más clara de ignorar el “valor” del trabajo como fuente de relaciones y constructor de sociedad.

La pieza clave de la pobreza que supone ignorar esta dimensión social de la economía es el desprecio actual que se vierte sobre los trabajos no remunerados, que es paralela en cambio con la revalorización de una acción altruista de forma de voluntariado. Se desprecia al ama de casa que realiza una labor doméstica y se la acusa de una carencia de aportación a la economía porque no media un salario. En cambio, se alaba una pequeña

ayuda altruista a personas necesitadas muy lejanas porque esto se considera una corrección necesaria a un sistema que de otro modo sería demasiado penoso para las personas.

Oscar Wilde al señalar la diferencia entre el precio y el valor nos remite en el fondo a la experiencia moral en la cual ambas realidades difieren radicalmente. No puede existir un precio absoluto, la realidad misma de la imposición de un precio, indica una comparación entre dos realidades, no cabe la posibilidad de aceptar en este ámbito una dimensión absoluta. En cambio, puede haber un “valor supremo” en un cierto nivel que no admita comparación alguna. Kant define el valor de la dignidad moral como aquello que no admite ningún equivalente, esto es, que no tiene precio.

Quien juzga sus actos mediante el recurso de una razón calculadora o negociadora se sitúa en una posición por encima del valor, se propone como juez de los valores y no como servidor de los mismos, y esto es en definitiva la pérdida misma de la dignidad pues así se hace incapaz de reconocerla de hecho.

En el trabajo, en particular, está en juego un nuevo fin que nunca pudo imaginar Kant, el que brota del valor de los vínculos humanos, un valor interpersonal que apenas si puede vislumbrar el rígido esquema monológico kantiano. Es aquí donde la experiencia del amor, rechazada al mismo tiempo por el utilitarismo clásico, como por Kant, permite descubrir una nueva dimensión a las acciones humanas con un valor absoluto.

Querer dar un precio a todas las cosas, supone vivir una corrección exterior basada en el cálculo, o en todo caso, en la negociación o el diálogo, pero implica el rechazo de cualquier implicación que empeñe a la persona en su totalidad: «Quien quisiera comprar el amor con todos los bienes de su casa sería despreciable» (Cant 8, 7).

Oscar Wilde, después de hablar del cínico define al sentimental: «Y un sentimental, mi querido Darlington, es un hombre que asigna una valor absoluto a todo y no conoce el precio fijo de una sola cosa». Se establece un hiato entre lo que se hace, que pertenece al ámbito de lo exterior y el mundo interior de los sentimientos volcado en un intimismo débil. El hombre sentimental se encierra en un modo de sentirse lleno de absolutos, pero del todo separado del sistema social de relaciones medido por el precio de las cosas.

Aparece así un nuevo modo de valorarse el hombre a sí mismo que configura lo que se ha denominado un “sujeto emotivo-utilitario”. Así lo explica la Conferencia Episcopal Española: «Este hombre, emocional en su mundo interior, en cambio, es utilitario en lo que respecta al resultado efectivo de sus acciones, pues está obligado a ello por vivir en un mundo técnico y competitivo»<sup>61</sup>. Acepta el sistema utilitarista de valoración social, por otra parte, el mundo interior de los afectos se identifica con el sentirse bien.

Tanto el utilitarismo<sup>62</sup> como el emotivismo pierden de vista el sujeto de la acción, es decir, la dimensión de la realización del hombre por medio de sus actos en relación con una excelencia humana que tiene que ver con el *bien de la persona que actúa*. Es indudable la repercusión que esto tiene en lo que concierne al campo social y que formuló solemnemente el Concilio: «El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (GS 25). No se puede entender “un mundo mejor” como si fuera un fin en sí mismo, sin considerar qué significa una “persona mejor” que enriquece el mundo por medio de sus acciones. La perfección del mundo no se mide por sí misma, sino por el amor del hombre por el que responde a la vocación al amor que Dios le inspira. Esta es la antropología de base que inspira la encíclica *Caritas in veritate* y que el Papa afirma explícitamente: «Todos los hombres perciben el impulso de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano» (CV 1)<sup>63</sup>.

Recuperar el sujeto real de la economía en la persona dentro del sistema de relaciones que vive, conlleva el reconocimiento de que la economía es una actividad en sí misma ética y la necesidad de centrar la economía en “el valor del trabajo”. La percepción del fenómeno de la alienación que hizo el

<sup>61</sup> CEE, *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España* 19.

<sup>62</sup> GrS 13: «El utilitarismo es una civilización basada en producir y disfrutar; una civilización de las “cosas” y no de las “personas”; una civilización en la que las personas se usan como si fueran cosas. En el contexto de la civilización del placer la mujer puede llegar a ser un objeto para el hombre, los hijos un obstáculo para los padres, la familia una institución que dificulta la libertad de sus miembros».

<sup>63</sup> Cf. T. CID, *Persona, amor, y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

marxismo, era una aportación esencial para desenmascarar el reduccionismo que supone querer valorarlo todo desde el precio acordado. La posterior reestructuración de la sociedad dentro de un acceso igualitario a los distintos medios de promoción social, ha superado sin duda la concepción del obrero como *homo faber*, medido solo por sus resultados de producción, se ha ampliado a un *homo oeconomicus* pero que sigue valorándose desde parámetros fundamentalmente economicistas.

La insistencia, primero de Pablo VI<sup>64</sup>, actualmente de Benedicto XVI<sup>65</sup> en el *desarrollo* como *vocación humana* abre el panorama a un modo nuevo de considerar la vida lograda y, por ello, recuperar el sentido de la *excelencia humana*. Solo así se comprende el *valor auténtico del trabajo* que no se puede medir ni por la producción ni por el salario, sino porque es una persona quien lo realiza. Se trata de ver el valor de la acción humana como el sustrato del sentido moral de la economía, porque es en ella donde se ve la implicación de la persona en su acción. Aquí se asienta el principio que formuló Juan Pablo II<sup>66</sup> de la prioridad del trabajo sobre el capital que superaba los planteamientos tanto del sistema marxista como del liberal.

## 6. EL DESCANSO FESTIVO

Puede parecer paradójico que precisamente en vacaciones, cuando hemos dejado el peso de las obligaciones laborales, se pueda no vivir la experiencia regeneradora del descanso. Y sin embargo, hay inquietantes datos estadísticos que hablan de depresión y de estrés vacacionales. La palabra descanso encierra en sí el sentido de pausa, de parada. Como observa A. Scola, «la pregunta antropológica más radical no es el grito leopardiano “y yo ¿qué soy?”», sino lo que el filósofo francés Marion expresa diciendo: “*en definitiva, ¿alguien me ama?*”. Solo la respuesta a este interrogante da seguri-

---

<sup>64</sup> *Populorum progressio* 15: «En los designios de Dios, cada hombre está llamado a promover su propio progreso, porque la vida de todo hombre es vocación».

<sup>65</sup> Cf. *Caritas in veritate* 8, 17, 18, 19, 20.

<sup>66</sup> Cf. LE 15.

dad»<sup>67</sup>. En cierto sentido se puede decir que para descansar verdaderamente es necesario tener la experiencia de lo gratuito. Es decir, de ser amado de manera incondicionada.

De los tres elementos constitutivos de una personalidad madura –afectos, trabajo y descanso-, el tercero es el factor que equilibra los dos primeros y los remodela porque los sitúa en su justa jerarquía. Por eso la Iglesia, verdaderamente experta en humanidad, ha querido que en el corazón de la semana esté el domingo, y en el corazón del domingo la eucaristía en la que se nos entrega un amor sin reservas ni cálculos.

“Vacaciones” según la etimología de la palabra significa liberar un espacio y un tiempo de lo que normalmente lo llena<sup>68</sup>. Las vacaciones *desocupan*. Por su misma naturaleza *di-vierten*, es decir, nos hacen volvernos en una dirección distinta de aquella en la que, casi por inercia, nos coloca el ritmo de la vida cotidiana. Pero si la diversión se reduce a pura evasión de la realidad, la realidad tarde o temprano acaba tomando la revancha.

Si el paso del tiempo no tiene una dirección, una meta que marque el sentido, la vida se reduce a la suma de muchos momentos no relacionados entre sí, entonces el tiempo se vive como una condena de la cual es necesario escapar. Así alrededor del descanso dominical se ha creado una gran “industria de la evasión”. El fin de semana no es el tiempo para comprender el significado de la vida diaria y vivirla más intensamente, sino para olvidar, para evadirse. Cuando se inicia de nuevo el lunes, estamos deseando que los días pasen rápidamente y llegue de nuevo la evasión del fin de semana. No importa que a menudo el domingo por la noche estemos más cansados, lo esencial es lograr una vía de escape, nos sentimos prisioneros del tiempo y necesitamos evadirnos. En el fondo, el tiempo no se vive como una bendición sino como una condena, por eso *carpe diem*.

El descanso es más bien distanciarse de la vida cotidiana para penetrarla hasta el fondo. Para ver bien un cuadro no podemos ponernos a dos centímetros de él, sino que nos alejamos y lo miramos desde una cierta distancia. El

---

<sup>67</sup> A. SCOLA, *Una nueva laicidad. Temas para una sociedad plural*, Encuentro, Madrid 2007, 137.

<sup>68</sup> Sobre el verdadero significado del ocio, véase el hermoso libro de J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 2003<sup>8</sup>.



“alejamiento” del descanso sirve para distanciarse del ritmo habitual de la vida, con el fin de iluminarla, de percibir mejor el sentido de los afectos y del trabajo. De ahí el papel fundamental del *silencio*, espacio vital de esa distancia que nos devuelve la verdadera posesión de las circunstancias y las relaciones que tejen nuestra vida. Benedicto XVI señala la importancia del *silencio* «porque es necesario desarrollar la capacidad de escuchar con el corazón al Dios que habla [...] Nuestras palabras sólo pueden tener algún valor y utilidad si provienen del *silencio de la contemplación*, de lo contrario, contribuyen a la inflación de los discursos del mundo, que buscan el consenso de la opinión común»<sup>69</sup>. Decía hermosamente el Padre Morales: «El hombre es corazón, capaz de amar, pero el corazón comienza en la cabeza, y la cabeza arranca del silencio»<sup>70</sup>.

En la Edad Media la distancia entre el ritmo de vida de la abadía benedictina y el de la vida de la ciudad no estaba determinada por la *fuga mundi*, sino exactamente por lo contrario. Precisamente para una *renovatio mundi* se había creado aquel lugar paradigmático en el que la ciudad pudiera reflejarse para reencontrarse y regenerarse. En cierto sentido se puede decir que hoy el tiempo del descanso y de la fiesta está llamado a participar del “tiempo vibrante” según el modelo de la abadía benedictina. Los monjes, siguiendo un ritmo marcado por el *ora et labora*, reconstruían el universo ordenado y laborioso que reposa el espíritu, salvándolo del caos que lo va desgastando hasta destruirlo.

El tiempo no es un movimiento sin fin, tiene una meta hacia la cual se mueve: la expectativa de una presencia<sup>71</sup>. Cada momento de nuestro tiempo está habitado por una presencia que provoca una respuesta. Responder a esa presencia es el sentido del tiempo<sup>72</sup>. De esta manera, deja de ser una conde-

<sup>69</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los profesores y estudiantes de las Universidades Pontificias de Roma con motivo del inicio del año académico* (23-10-2006).

<sup>70</sup> T. MORALES, *Pensamientos*, Burgos 1996, 889.

<sup>71</sup> Cf. C. CAFFARRA, *Catequesis a los jóvenes: «Il senso del tempo e l'avvenimento cristiano»* (13 mayo 2002). Disponible en: <http://www.caffarra.it/cate0502.php> [consultado el 14 octubre 2011].

<sup>72</sup> Debemos a san Agustín la famosa formulación de los modos de ser de cada una de las divisiones del tiempo en *pasado*, *presente* y *futuro*: presente de las cosas pasadas, presente de las presentes y presente de las cosas futuras. Los modos del tiempo existen, pues, en

na, un deambular sin rumbo para convertirse en un camino de perfección, de plenitud.

¿Cómo descansar realmente para no ser víctimas de la *ideología del hacer*<sup>73</sup>? Nos lo recuerda Benedicto XVI: «la experiencia de la inmensa necesidad puede, por un lado, inclinarnos hacia la ideología que pretende realizar ahora lo que, según parece, no consigue el gobierno de Dios sobre el mundo: la *solución universal de todos los problemas*. Por otro, puede con-

---

función del presente, en la medida en que *el pasado es memoria* o recordación o reinteriorización acumulada, *el futuro es expectación*, profecía y proyecto, y *el presente es atención*. Como señala Balthasar, el cristianismo a diferencia de la trascendencia platónico-budista, y de la trascendencia judía, se mueve en la dimensión del presente. En efecto, la trascendencia platónico-budista se halla inequívocamente dirigida hacia el *pasado*, es el movimiento de la *re-ligio*, de la religación al origen perdido. Solo el recogimiento en el Sí mismo puede preservar de la fatal dispersión de la existencia. La trascendencia judía está claramente orientada hacia el *futuro*. El reino mesiánico está por venir, el futuro es la «apertura» que permite respirar al hombre, prisionero de las «cuatro paredes de la Ley». La existencia, tal como ellos la viven es inauténtica. Para ambas el presente es la falsedad, la no verdad. Y el principio de la sabiduría es la negación del aquí y del ahora. Sólo el cristianismo ha tenido el arrojo de afirmar el valor del presente, pues Dios lo ha afirmado primero. Él se ha hecho como uno de nosotros. Ha introducido en nuestro presente la «plenitud de la gracia y de la verdad» (Jn 1, 17), lo ha llenado con su presente. Pero, «dado que el presente divino encierra en sí todo *pasado* y todo *futuro*, Dios nos ha abierto a partir de él todas las dimensiones de la temporalidad. El Verbo que se hizo carne, es el “Verbo que era en el principio”, y en él hemos sido “predestinados desde la fundación del mundo”. Y es el “Verbo final”, en el que han de ser recapituladas todas las cosas del cielo y de la tierra: el Alfa y la Omega» (Cf. H.U.VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica*, Encuentro, Madrid 1979, 152-153).

<sup>73</sup> J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 112: «El *activismo*, el querer hacer a toda costa cosas *productivas*, sobresalientes, es la tentación constante del hombre, también del religioso. Y ésta es precisamente la orientación que domina en las *eclesiologías* que presentan a la Iglesia como un ‘pueblo de Dios’ sumergido en la actividad, empeñado en traducir el Evangelio en un programa de acción destinado a conseguir ‘resultados’ sociales, políticos y culturales... una Iglesia en la que el cristianismo se reduce a una *ideología del hacer*». Y más adelante añade: «Decepciona dolosamente que prenda en sacerdotes y en teólogos esta ilusión tan poco cristiana de poder crear un hombre y un mundo nuevos, no ya mediante una llamada a la *conversión personal*, sino actuando solamente sobre las estructuras sociales y económicas. Es el *pecado personal* el que se encuentra realmente en los cimientos de las estructuras sociales injustas. Es preciso trabajar sobre las *raíces*, no sobre el tronco o sobre las ramas, del árbol de la injusticia si se quiere verdaderamente conseguir una sociedad más humana. Estas son verdades cristianas fundamentales y, sin embargo, son rechazadas con desprecio, consideradas como “alienantes” o “espiritualistas”» (*Ibid.* 211).

vertirse en una tentación a la *inercia* ante la impresión de que, en cualquier caso, no se puede hacer nada. En esta situación, *el contacto vivo con Cristo es la ayuda decisiva para continuar en el camino recto: ni caer en una soberbia que desprecia al hombre y en realidad nada construye, sino que más bien destruye, ni ceder a la resignación, la cual impediría dejarse guiar por el amor y así servir al hombre*<sup>74</sup>. El mejor antídoto contra el activismo o la resignación es el contacto vivo con Cristo. Y es que el cristianismo no es moralismo sino *don del amor de Dios*<sup>75</sup>.

## 7. PROPONER NUEVOS ESTILOS DE VIDA

Para conjugar antropología, ética y economía es necesario proponer *nuevos estilos de vida*. Tal propuesta no puede brotar ante todo del fracaso del mito del progreso y de la ideología del desarrollo económico. Para mover al hombre no basta ponerlo frente a la decisión entre lo justo y lo injusto. La vida, el bien nos atrae porque es bello, y la belleza es el esplendor de lo verdadero.

¿De dónde puede brotar, pues, la razón adecuada de dicha propuesta? En última instancia únicamente del hecho de que está en consonancia con la *experiencia elemental del hombre*. Son estilos de vida convincentes porque son fascinantes, antes que el objeto del deber; estilos de vida que, conjugando armoniosamente afecto y trabajo –que encuentran en el descanso un factor al mismo tiempo equilibrante y significativo–, permitan vivir lo mejor posible una vida buena. Las palabras del número 22 de *Gaudium et spes* –«En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»– refieren en síntesis la fuente de los nuevos estilos de vida. Se trata de la necesidad de expresar la novedad de la vida que es Cristo. Estilos, en plural, porque la novedad que es Jesucristo se expresa y se comunica pasando a través de la libertad de los hombres. Proponer implica educar. Educar exige autoexponerse, testimoniar respetando y aguardando las decisiones y los tiempos del otro.

---

<sup>74</sup> *Deus caritas est* 36.

<sup>75</sup> Cf. J. RATZINGER, *Celebración del 1650 aniversario del nacimiento de san Agustín*, Ostia, 15 noviembre 2004.

Los estudios demográficos más rigurosos han demostrado la falsedad de la tesis neomalthusiana que preveía, después de los años sesenta, un crecimiento demográfico que habría conducido inevitablemente a una catástrofe humana, económica y ecológica. No obstante, sobre la base de dicha tesis, organizaciones nacionales e internacionales han fomentado la convicción de que el llamado desarrollo de los países del Tercer mundo depende de un modo absoluto de la posibilidad o no de frenar el crecimiento demográfico. Dichas organizaciones han impuesto políticas demográficas basadas en prácticas contraceptivas y de esterilización a gran escala. Pues bien, la búsqueda de una economía adecuada y verdaderamente sostenible mediante nuevos estilos de vida, que responda de modo cabal al horizonte antropológico integral no puede dejar de implicar una crítica aguda de esta ideología del neomalthusianismo, y, consiguientemente, no puede dejar de comprometerse con una *cultura de la vida* que sostenga y promueva iniciativas concretas de educación y prevención.

La educación en la paternidad y maternidad responsable –por ejemplo a través de los métodos naturales de regulación de la fertilidad-, así como la defensa de la vida desde la concepción hasta la muerte natural y la atención a las enseñanzas de la Iglesia en el terreno bioético no pueden dejar de ocupar, dentro de esta propuesta de nuevos estilos de vida, un lugar adecuado. En este sentido, señalaba Juan Pablo II en *Centesimus annus*: «es necesario esforzarse por *implantar estilos de vida*, a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un crecimiento común, sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones» (CA 37). Así pues, proponer nuevos estilos de vida significa la vida buena en su doble e insuperable dimensión personal y social. Por eso, el que pretende promover la experiencia integral del hombre está llamado a promover la verdad de la persona, de sus relaciones primarias, del bien común a toda sociedad civil.

La vida buena ha de perseguirse en todos sus aspectos. Un grave obstáculo a este respecto es ciertamente el que presenta la difundida mentalidad consumista. El mercado es una institución social, no remite a un fenómeno natural. En nuestras sociedades, sobre todo en el norte opulento, desde los años sesenta, como consecuencia de un conjunto de procesos complejos

ligados al acelerado desarrollo del binomio ciencias-tecnología, se ha producido una perniciosa alianza entre mercado y libertinaje (cf. CA 36-37). En la óptica consumista solo los valores de mercado son valores socialmente relevantes. *Centesimus annus* no solo afirma que esta alianza entre mercado y libertinaje es equivocada, sino que llega a decir que llevará a crisis irreversibles. Una sociedad verdaderamente libre necesita personas responsables, responsables también cuando son consumidores. Capaces de trabajar, y por ello, atentas a los afectos, a la familia moralmente sana, a los cuerpos intermedios.

Proponer nuevos estilos de vida significa trabajar por romper la inaceptable alianza entre mercado y libertinaje, y sustituirla por la alianza entre mercado y solidaridad. Las generaciones actuales experimentan directamente la necesidad de la solidaridad y advierten concretamente la importancia de superar la cultura individualista. El factor determinante que los analistas sociales y económicos deben tener en gran estima para garantizar la adecuada dimensión ético-antropológica pretendida por la economía –la que reconoce el principio de la primacía del trabajo sobre el capital– se llama *educación*. ¿Qué educación es hoy posible en concreto para potenciar las dimensiones de la actividad laboral decisivas para el crecimiento de las personas y de la sociedad?, es decir, ¿cómo garantizar, concretamente, el principio de la prioridad del trabajo? En la respuesta a esta pregunta, que remite a los dos ejes de la doctrina social de la Iglesia –la solidaridad y la subsidiariedad– deben implicarse todos los agentes socialmente relevantes, la familia, la sociedad civil (por tanto también la empresa) y el Estado.

Esta es una obra de cultura y civilización, una nueva cultura se inicia cuando se da el sujeto. El sujeto nuevo es el alba de una nueva civilización, como nos ha recordado el pensador de origen judío George Steiner, Occidente, es decir, la tierra del ocaso, necesita hoy más que nunca una cultura del alba, o sea un nuevo nacimiento<sup>76</sup>. Como nos aconseja el P. Morales: «Vivid pues, la humilde pedagogía de lo cotidiano. Consiste en valorar lo que es esencial y guardar lo que no debe perecer, pero *levantando siempre la cabe-*

---

<sup>76</sup> Citado por A. SCOLA, *Una nueva laicidad. Temas para una sociedad plural*, Encuentro, Madrid 2007, 126.

za al eterno frescor de nueva alborada. Pies en la realidad, pero mirada clara y lejos. A la luz del Espíritu, oteando siempre los signos de los tiempos, en renovados amaneceres de una humanidad no se detiene en su marcha hacia Dios»<sup>77</sup>.

En definitiva, existe un concepto cristiano del trabajo, de la vida familiar y social que encierra grandes valores y que reclama criterios y normas morales para que el *trabajo* se realice como una verdadera *vocación* de transformación del mundo, en un espíritu de servicio y de amor a los hermanos, para que la persona humana se realice aquí mismo y contribuya a la humanización creciente del mundo y de sus estructuras. El trabajo no es una maldición, es una *bendición* de Dios que *llama al hombre a dominar la tierra y a transformarla*, para que con la inteligencia y el esfuerzo humano continúe la obra creadora y divina. *El trabajo no ha de ser una mera necesidad*, ha de ser visto como una *verdadera vocación*<sup>78</sup>. La Iglesia nos propone una cultura de la vida humana, de la familia, del trabajo cuyo denominador común es la cultura del amor, el evangelio del amor y de la vida, abierto a la realidad del hombre. La familia está llamada a testimoniar con su vida familiar y su trabajo que otro mundo mejor es posible. La Iglesia no tiene un modelo de sociedad, pero sí que llama al hombre a una perfección y por ello lo abre al desarrollo verdaderamente humano.

---

<sup>77</sup> T. MORALES, *Vademécum del cruzado*, Cruzada de Santa María, Valladolid 1973, 97.

<sup>78</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los obreros de Guadalajara*, México (30-I-1979).

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDRÉS GALLEGO, J., PÉREZ ADÁN, J. (eds.), *Pensar la familia*, Ed. Palabra (Madrid 2001).
- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 2005.
- \_\_\_\_\_, *De la historia a la acción*, Universidad de Bellaterra, Barcelona 1995.
- BALTHASAR, H.U.VON, *La verdad es sinfónica*, Encuentro, Madrid 1979.
- BAUMAN, Z., *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Tusquets, Barcelona, 2010<sup>3</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Vida de consumo*, FCE, Madrid, 2007.
- BENEDICTO XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29-VI-2009).
- \_\_\_\_\_, Carta enc. *Deus caritas est* (25-XII-2005).
- \_\_\_\_\_, *Discurso en el Collège des Bernardins* (12-IX- 2008).
- \_\_\_\_\_, «El fundamento antropológico de la familia», Discurso en el *Congreso Familia y comunidad cristiana: formación de la persona y transmisión de la fe*, Roma (7-VI-05).
- BRUNI, L. (coord.), *Economía de comunión. Por una cultura económica centrada en la persona*, Ciudad Nueva, Madrid 2001.
- BUTTIGLIONE, R., *El hombre y el trabajo. Reflexiones sobre la encíclica Laborem exercens*, Encuentro, Madrid, 1984.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (15-VIII-1997), ASOC. EDITORES DEL CATECISMO, BILBAO 1997.
- CAVANAUGH, W.T., *Ser consumidos. Economía y deseo en clave cristiana*, Nuevo inicio, Granada 2011.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* (27-IV-2001).
- \_\_\_\_\_, *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España* (21 XI 2003).
- Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual (7-XII-1965), en Concilio ecuménico Vaticano II. *Documentos del Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1999<sup>3</sup>.
- CID VÁZQUEZ, M.T., *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.
- DONATI, P.P., *Manual de sociología de la familia*, Eunsa, Pamplona 2003.
- HUIZINGA, J. *Homo ludens*, Alianza, Madrid 1972.
- JUAN PABLO II, Carta enc. *Redemptor hominis* (4-III-1979).
- \_\_\_\_\_, Carta enc. *Laborem exercens* (14-IX-1981).

- \_\_\_\_\_, Carta apos. *Dies domini* (31-V-1998).
- \_\_\_\_\_, *Discurso a los obreros de Guadalajara*, México (30-I-1979).
- \_\_\_\_\_, Exh. ap. postsinodal *Christifideles laici* (30-XII-1988).
- \_\_\_\_\_, Exh. ap. postsinodal *Familiaris consortio* (22-XI-1981).
- \_\_\_\_\_, *Carta a las familias Gratissimam sane* (2-II-1994).
- MELÉ, D., *Cristianos en la sociedad. Introducción a la Doctrina social de la Iglesia*, Rialp, Madrid 2009<sup>4</sup>.
- MELÉ, D., CASTELLÀ, J.M. (eds.), *El desarrollo humano integral. Comentarios interdisciplinares a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*, Ed. Iter, Barcelona 2010.
- MELINA, L., *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009.
- MORALES, T., *El ovillo de Ariadna. Ética y valores humanos*, Encuentro, Madrid 1998.
- \_\_\_\_\_, *Hora de los laicos*, BAC, Madrid 1985.
- \_\_\_\_\_, *Pensamientos. Antología de textos*, Burgos 1996.
- \_\_\_\_\_, *Vademécum del cruzado*, Cruzada de Santa María, Valladolid 1973.
- NEGRO PAVÓN, D., *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid 2006<sup>2</sup>.
- PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 2003<sup>8</sup>.
- PÉREZ-SOBA, J.J., *Amor, justicia y caridad*, Eunsa, Pamplona 2011.
- \_\_\_\_\_, *El corazón de la familia*, Public. "San Dámaso", Madrid 2006.
- \_\_\_\_\_, «La renovación moral de la vida económica», en *Simposio de Doctrina social de la Iglesia: 50 aniversario de la encíclica Mater et Magistra*, Fundación Pablo VI, 12-16 septiembre 2011.
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, BAC, Madrid 2005.
- RATZINGER, J., *Imágenes de la esperanza*, Encuentro, Madrid 1998.
- \_\_\_\_\_, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985.
- RICHI ALBERTI, G., (ed.), *La búsqueda de Dios, fuente de la cultura*, Public. "San Dámaso", Madrid 2010.
- RODRÍGUEZ, P., *Vocación, trabajo y contemplación*, Eunsa, Pamplona 1987<sup>2</sup>.
- SANTA SEDE, *Carta de los Derechos de la Familia* (22-X-1983).
- SCOLA, A., *Una nueva laicidad. Temas para una sociedad plural*, Encuentro, Madrid 2007.
- WOJTYLA, K., *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 2005<sup>6</sup>.
- \_\_\_\_\_, *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 2003<sup>2</sup>.



# Educare all'identità sessuata nella famiglia

CARLA MORÁN\*

## SUMARIO

1.- La differenza sessuale come dato essenziale dell'essere umano. 2.- Educare la persona alla differenza sessuale. 3.-La famiglia nell'identità della persona. 4.- La famiglia come luogo della differenza sessuale. 5.- Ruolo della madre. 6.- Ruolo del padre. 7.- La comunicazione dei genitori con i figli.

## 1. LA DIFFERENZA SESSUALE COME DATO ESSENZIALE DELL'ESSERE UMANO

**E'** necessario comprendere l'essenza dell'essere umano, la sua natura e la sua struttura, per poter portare a termine la sua perfezione e il compimento della sua vita. Un primo dato di cui possiamo disporre per capire la verità della persona lo troviamo teologicamente nel racconto della Creazione. Sappiamo che l'uomo è stato creato ad immagine di Dio come maschio e femmina, che tra entrambi esiste una reciprocità che fa rompere la limitatezza del proprio essere. La donna non può essere pienamente donna senza l'uomo e allo stesso modo l'uomo non può raggiungere la sua perfezione senza

---

\* D<sup>a</sup>. Carla Morán, graduada en Educación primaria por la Pontificia Universidad Católica del Perú, y Máster en Ciencias del Matrimonio y la familia por el Pontificio Instituto Juan Pablo II de Roma.

la donna. Ognuno ha bisogno dell'altro per arrivare ad essere creatura nella sua interezza.

«Dio creò l'uomo a sua immagine [...] maschio e femmina li creò» (Gn 1,27). L'uomo e la donna sono similmente persone, ma sessualmente differenti, in ogni cellula del corpo possiamo trovare questa differenza fondamentale. Questa differenza sessuale si presenta a livello interno ed esterno nell'uomo; la loro natura sessuata rappresenta uno dei luoghi originari in cui l'uomo fa esperienza della sua propria limitatezza d'essere creatura.<sup>1</sup>

Questo dato allora ci indica che «Dio ha creato l'uomo e la donna del tutto identici nell'umanità [...], ma irriducibilmente differenti nella fisionomia sessuale [...]»<sup>2</sup> e ciò viene dal principio, in un'identità e una differenza originarie. La differenza sessuale ci fa capire che nell'uomo è stato iscritto originariamente un dato che non si può cancellare. Ogni cellula, ogni parte del nostro corpo ci parla di questa differenza, di un'appartenenza sessuale che ci fa essere uomo o donna, ma che allo stesso modo ci fa entrare in relazione orizzontale con l'altro, distinto da noi. Da ciò si intende che in ogni atto la persona è caratterizzata e si manifesta nella sua specifica appartenenza sessuale. Uomo e donna appaiono così come essere creati nell'identica umanità ma originariamente differenziati. È necessario rifiutare l'esistenza d'un essere umano neutro, che abbia un'identità sessuata precedente, perché la differenza ci parla di un'essenza originaria e duale.

Abbiamo già detto che l'uomo ha bisogno di raggiungere la sua pienezza perché non può essere da solo “tutto l'uomo”, cioè «nessuno può esaurire in sé tutto l'uomo».<sup>3</sup> Quindi nell'altro; cioè la donna, è dove solo troverà l'altra parte d'uomo che non può essere da se stesso. Perciò nel rapporto uomo – donna si scopre il bisogno o dipendenza che uno ha dell'altro per arrivare al compimento, si intende così come la persona è capace di uscire da sé, vale a dire che questa unità duale è una caratteristica costitutiva ed intrinseca ad ogni essere umano e che coinvolge l'integralità della persona umana.

La reciprocità irriducibile fra uomo e donna ci indica la grandezza dell'u-

---

<sup>1</sup> A. SCOLA, *Uomo e donna: il “caso serio” dell'amore*, Marietti, Genova 2002, 16-17.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 16.

omo, ci mostra che Egli raggiunge la sua perfezione, la sua pienezza nella misura in cui conosce l'io attraverso l'altro, differente da me però necessario. La dualità esistente fra uomo e donna appare così come una reciprocità orientata all'unità. L'uomo e la donna sono due modi di essere della stessa umanità, della stessa natura umana.

Questa unità duale uomo-donna ci parla della natura sessuata dell'uomo e del binomio «identità-differenza».<sup>4</sup> Si tratta di un'identità che suppone differenza, uomo e donna partecipano della stessa umanità e hanno una costituzione somatica che indica in ogni cellula corporea l'appartenenza ad un corpo maschile o femminile. Perciò le relazioni interpersonali non possono prescindere da questo dato, da questa differenza. Possiamo riaffermare allora che «la differenza sessuale fa parte dell'identità umana come una dimensione privilegiata dell'essere umano e del suo compimento».<sup>5</sup> E la sessualità umana consiste nel fatto che in essa e mediante essa l'uomo e la donna possono realizzare quell'unità a cui sono stati orientati fin dall'inizio.

Oggi questa differenza sessuale attraversa un grave pericolo, si vuole annullare qualsiasi differenza, cambiando i significati e riducendo a «ruoli» qualcosa di più consistente e soprattutto qualcosa che è parte costitutiva della natura stessa dell'uomo.

La differenza sessuale è fortemente combattuta dall'ideologia di genere, che sbaglia interpretando l'identità sessuale come un puro costrutto socio-culturale, che può essere modificata dalla libera scelta dei soggetti, senza prendere in considerazione il dato biologico. Essa, per l'ideologia di genere è una nozione ambigua che può essere soggetta a cambiamenti operati dalle persone, nelle diverse tappe della vita; per cui verrebbe utilizzato il termine «orientamento sessuale» che meglio indica una «interpretazione soggettiva del desiderio sessuale».<sup>6</sup>

Dal binomio identità – differenza, si passa a parlare oggi del binomio «uguaglianza – diversità»<sup>7</sup> che implica però l'apertura ad un ventaglio di possi-

<sup>4</sup> A.SCOLA – G.MARENGO – J. PRADES, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, 174.

<sup>5</sup> L.IRIGARAY, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 43.

<sup>6</sup> «Il gender: lessico di una ideologia», in *Scienza & Vita* 2 (2007) 97.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 21.

bilità (diversità) e una somiglianza tra le realtà diverse (uguaglianza). L'identità invece fa referencia a qualcosa di più grande, alla fisionomia costitutiva dell'io, esprime la convinzione che la persona ha di se stessa di appartenere ad un sesso. Sono tanti i fattori che partecipano nella strutturazione dell'identità e si svolgono lungo la vita, perché l'identità è qualcosa che ha bisogno di essere costantemente costruita.

Per l'ideologia di genere il sesso è considerato una costruzione socio-culturale, nella quale esistono diversi ruoli che possono essere scelti e interiorizzati dai soggetti. Perciò si cerca di decostruire tutti i condizionamenti, si afferma l'irrelevanza del sesso biologico, in modo che ognuno sia in grado di poter scegliere l'identità sessuale sulla base del proprio orientamento. Si cerca, cioè, la libera costruzione dell'identità in base ad una scelta individuale. Per essa non esiste quella corporeità sessuata a partire dalla quale si costituisce l'identità maschile e femminile.

La differenza sessuale invece ci permette di elaborare una visione unitaria ed integrale dell'essere umano, nel quale la sfera della corporeità e la sfera culturale non si escludono, anzi sono complementari, poiché l'essere umano ha bisogno di sviluppare tutte le sue dimensioni e porle in relazione in modo adeguato.

## 2. EDUCARE LA PERSONA ALLA DIFFERENZA SESSUALE

Fin dalla nascita la persona viene al mondo con un gran numero di bisogni, perché nasce come un soggetto ancora indeterminato, con la possibilità di crescere e formarsi. Essa ha bisogno di relazioni autentiche, d'esperienze, di persone che possano aiutarla a vivere positivamente quelle esperienze, in modo tale che siano motivo di crescita.

Purtroppo la persona non viene al mondo come un essere finito, né con le risorse sufficienti per arrivare alla sua maturità da solo, ma viene con la grande responsabilità di raggiungere il massimo della sua perfezione, cioè fare di se stesso ciò che è stato chiamato ad essere, completare la sua umanità, diventare quello che è. Sappiamo che la persona è un'unità integrata di tante dimensioni che devono raggiungere la loro maturità lungo la vita e che

la costituiscono come un essere unico e complesso; unico poiché siamo creature fatte con un'identità personale, ad immagine e somiglianza del creatore e con una complessità strutturale interna che rivela in se stessa l'opera di Dio; ma siamo anche formati di tante dimensioni ed abbiamo anche un bisogno intrinseco di ottenere una completa armonia di esse.

E' allora che l'uomo ha bisogno di perfezionarsi, di raggiungere la propria maturità e trovare l'equilibrio armonico di tutte le dimensioni in modo che possano integrarsi tra di loro. L'uomo ha bisogno di tanti mezzi che lo aiutino a perseguire questo scopo. Perciò l'educazione della persona è uno dei compiti più importanti la cui responsabilità non sola ricade sulla persona stessa, sulla società, sulle istituzioni sociali, ma in primo luogo sulla famiglia "centro e vita della società", perché è la famiglia la vera generatrice di nuovi membri per il mondo. Tale ruolo non si comprende solo in senso biologico da parte dei genitori, ma bisogna cogliere anche il senso spirituale, perché la persona è unità di corpo e spirito, pertanto generare in senso spirituale vuol dire dar vita alla persona, dar alito a quella opera iniziata da Dio, risvegliarla e portarla a compimento della sua vocazione.

Da questo approccio possiamo anche scoprire la natura relazionale, comunitaria della persona: ella è una creatura bisognosa e non può darsi la vita, né vivere da sola, ma necessita l'aiuto di un'altro, ha sempre una certa dipendenza da quest'altro indispensabile per poter vivere, necessità di guardarsi attorno, riconoscersi negli altri. Nella misura in cui vive "con" gli altri, la persona riesce ad affermare e sviluppare la propria identità.

L'educazione è il mezzo adeguato e proporzionato all'uomo per raggiungere il suo perfezionamento integrale, perciò la persona è sempre al centro dell'educazione. E' essa propriamente l'intenzione dell'atto educativo che coinvolge tutta la sfera delle relazioni in cui vive: l'educatore ha la missione di accompagnare colui che sta crescendo attraverso i rapporti che gli devono dare la possibilità di fare esperienze concrete d'amore. L'educazione come processo continuo che cerca di tirar fuori la potenzialità della persona dal profondo di sé (*ex-ducere*), per poter dare il meglio e formare la propria identità, ha come primo responsabile la famiglia e i genitori che sono i primi educatori; ciò perché sono loro le persone con cui il bambino fa le prime esperienze di vita e in loro si crea un legame per natura forte di dipendenza,

soprattutto nei primi anni, capace di condizionare la percezione e i comportamenti dell'infante.

«Educare significa aiutare un individuo a crescere e a sviluppare le proprie potenzialità, in modo da permettergli di diventare autonomo e indipendente [...] educare significa saper ascoltare e saper comunicare [...] educare è anche guidare a vivere nella verità e nell'amore, diventando maestri per i propri figli [...]»<sup>8</sup>

La formazione integrale della persona ha la caratteristica di essere un processo continuo, perché dura tutto il percorso di vita del soggetto stesso; l'uomo non finisce mai di formarsi, ogni giorno ha qualcosa di nuovo da imparare per essere più persona e poter così raggiungere la sua plenitudine. Tuttavia la formazione nei primi anni di vita ha una rilevanza speciale in quanto è in questo periodo della vita che la persona costruisce le basi per il suo sviluppo; è in questa fase della vita dove, in modo per così dire influenzante, agiscono diversi fattori come quello ambientale, sociale, l'insieme di relazioni nell'esperienza familiare, che possono essere elementi determinanti nella formazione dell'identità della persona.

Allora la dimensione sessuale diventa una dimensione basilare perché intrinseca e strutturale dell'essere umano. La sessualità appare così come elemento essenziale della natura dell'uomo, che condiziona lo sviluppo della persona in tutte le dimensioni e nella sua dinamica relazionale. Perciò è necessario fare un piccolo riferimento ai diversi elementi che condizionano l'appartenenza della persona al sesso maschile o femminile, questi si trovano dentro processi biologici dello sviluppo sessuale della persona. Essi sono: Sesso genetico o cromosomico (patrimonio genetico), sesso gonadico (struttura anatomica e ghiandole sessuali), sesso ormonale e duttale (dotti genitali, genitali interni), sesso fenotipico o genitale esterno, sesso cerebrale<sup>9</sup>.

Sebbene dopo la nascita sia possibile distinguere un maschio da una femmina dai genitali esterni, è solo nella pubertà quando si fanno visibili un insieme di caratteristiche sessuali somatiche che permettono questa distinzi-

---

<sup>8</sup> C. PALAZZINI, *Per essere famiglia. Appunti di psicopedagogia familiare*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, 45.

<sup>9</sup> M.L. DI PIETRO, *Educare alla identità sessuata*, La Scuola, Brescia 2000, 13-15.

one. Ancora non possiamo cancellare né sottovalutare il dato socio-culturale, indispensabile nella crescita della persona e con una forte influenza nell'identità sessuale. Abbiamo sottolineato che il componente sessuale nella persona è centrale nel suo sviluppo, coinvolgendo e condizionando tutte le altre dimensioni. Poiché la sessualità caratterizza l'uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche sul piano psicologico e spirituale; cioè tutte le sfere della vita.

Dobbiamo pur avere in considerazione che l'essenza della sessualità umana si esprime nella capacità di realizzare l'amore fra uomo-donna che comunica la vita. Nella sessualità umana, più concretamente la mascolinità/femminilità, vengono coinvolte le dimensioni sia psico-fisica della persona sia spirituale, attuando in modo differenziato. Perciò «solo a partire dalla struttura costitutiva della persona, differentemente ed originalmente realizzata nell'uomo e nella donna, può essere colto il significato positivo della differenza [...]»<sup>10</sup>.

La persona ha bisogno di strutturare la propria identità sessuale che consiste «nell'acquisizione della capacità di auto-rappresentarsi e di percepirsi come soggetto unitario con caratteristiche e qualità stabili, permanenti e diverse da quelle altrui»<sup>11</sup> Quest'approccio ci porta alla consapevolezza che l'essere umano necessita di trovare l'unità del suo essere personale sessuato, unità che gli offre sicurezza di vita e l'aiuta nel suo percorso di crescita umana.

Ebbene perché la sessualità accompagna tutta l'esistenza dell'uomo, fin dall'infanzia, la persona ha bisogno di formarsi ed essere consapevole della sua identità sessuale maschile o femminile, per poter crescere nella differenza sessuale, sviluppandosi adeguatamente con un'identità sessuata e con i mezzi propizi che devono offrire la famiglia e la società a tale scopo. Lo sviluppo della sessualità passa attraverso tutte le fasi di vita della persona, essa porta con sé il segno della propria sessualità, cioè a livello corporale e spirituale. La sessualità appare come un componente che coinvolge tutta la vita della persona. Per cui tutta la vita dell'uomo ed il legame con il mondo esterno vengono segnati da un'identità maschile o femminile.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 78-79.

<sup>11</sup> *Id.*, "Identità sessuata e genere", 86.

La persona, attraverso la sua formazione nella famiglia e nella scuola deve riuscire a prendere coscienza delle caratteristiche particolari proprie del suo essere sessuato, cioè maschio o femmina, che lo distinguono e che si sviluppano in ogni tappa della vita. Quindi non dobbiamo dimenticare che l'identità sessuale comporta pure l'insieme relazionale, poiché:

«Il senso d'identità nasce e si rinforza tramite sia la relazione con l'altro, percepito come simile (genitore dello stesso sesso, adulti significativi dello stesso sesso, coetanei dello stesso sesso), sia la percezione e la relazione con l'altro, percepito invece, come non simile. Ma la percezione e la relazione con l'altro percepito come simile, è la prima fonte dell'identità sessuale: tale senso nasce, poi, anche attraverso la relazione con l'altro, percepito come diverso».<sup>12</sup>

Da ciò l'importanza di considerare l'aspetto relazionale nello sviluppo integrale della persona, poiché congiuntamente con il processo di maturazione dell'identità sessuale rende possibile la costruzione di un'immagine definita di sé, di un'identità personale. Quando questo processo è assente allora si presentano disturbi della personalità, che possono manifestarsi nelle diverse tappe di vita.

Allora, nel percorso di formazione della persona alla differenza sessuale diventa imprescindibile incidere nell'acquisizione della consapevolezza della persona alla differenziazione, cioè far noti gli aspetti o le caratteristiche particolare dell'essere maschio e dell'essere femmina, si deve educare alla femminilità e mascolinità, poiché ci sono aspetti propri della natura sessuata che devono essere interiorizzati nella persona per poter formare la sua identità sessuale sia maschile che femminile. Questo lavoro ovviamente comincia nella famiglia dove si possono trovare nel padre e nella madre i tratti di questa differenza sessuata, che permettono alla persona il suo adeguato sviluppo integrale.

---

<sup>12</sup> M.L. DI PIETRO, *Educare alla identità sessuata*, La Scuola, Brescia 2000, 181-182.



### 3. LA FAMIGLIA NELL'IDENTITÀ DELLA PERSONA

Il papa Benedetto XVI, nel suo discorso all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la famiglia, tenuta nel Febbraio del 2010, sottolineò la missione della famiglia e il compito dei genitori nell'educazione dei figli.

[...] Ebbene, è proprio la famiglia, fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna, l'aiuto più grande che si possa offrire ai bambini. Essi vogliono essere amati da una madre e da un padre che si amano, ed hanno bisogno di abitare, crescere e vivere insieme con ambedue i genitori, perché le figure materna e paterna sono complementari nell'educazione dei figli e nella costruzione della loro personalità e della loro identità. E' importante, quindi, che si faccia tutto il possibile per farli crescere in una famiglia unita e stabile.<sup>13</sup>

Il Romano Pontefice, come già tante volte, incise sulla necessità della presenza del padre e della madre nell'educazione dei figli, nel loro sviluppo della personalità e della propria identità. Ciò si rivela indispensabile in questo tempo in cui prevale nella società una mentalità relativista che vuole cancellare ogni differenza (quindi la natura sessuata), eliminare l'idea di famiglia tradizionale (che porta e promuove questa differenza) per introdurre nuovi "tipi di famiglia".

È importante innanzitutto affermare che la famiglia, che conosciamo come «famiglia tradizionale» fondata su un patto matrimoniale benedetto da Dio, è chiamata ad essere immagine della comunione divina, portatrice di un progetto di vita in comune, della complementarità uomo-donna e del dono dei figli. Perciò viene intesa come comunità di vita umana e quindi di persone unite nell'amore (*communio personarum*)<sup>14</sup>.

La famiglia fondata sul matrimonio è una sorgente di ricchezze per l'umanità, per il fatto che ha tra i suoi fini l'unità dei coniugi, cioè la loro comunione volta alla procreazione, alla generazione di una nuova vita. Questa famiglia permette lo sviluppo equilibrato della persona e la successiva maturazione della sua specifica identità.

---

<sup>13</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso all'inizio della XIX Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, lunedì 8 Febbraio 2010, Sala Clementina.

<sup>14</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam Sane*, 6 (AAS 86 [1994] 874).

L'amore coniugale si fonda sul patto matrimoniale, un patto di comunione in cui uomo e donna diventano una sola cosa, cioè una comunione di persone che dopo si estenderà con i figli. Tale comunione, che riceve stabilità dall'aiuto e dalla grazia di Dio, si fortifica attraverso la fedeltà quotidiana dei coniugi e la reciproca donazione totale nell'amore. In questo modo, «l'amore che anima i rapporti interpersonali dei diversi membri della famiglia costituisce la forza interiore che plasma e vivifica la comunione e la comunità familiare»<sup>15</sup>.

L'amore coniugale che svela il mistero di Cristo, sposo della Chiesa, si esprime nei figli come un amore fecondo in senso fisico e spirituale, perché trasmette quella esperienza profonda dell'amore diventandone testimonianza. La paternità e la maternità rappresentano un compito di natura non semplicemente fisica, ma anche spirituale. La fecondità dei coniugi si riflette nel formare e dar vita, cioè generare nell'amore nuove persone per il mondo: ecco la missione dei genitori. I figli, espressione dell'amore mutuo dei coniugi, sono il principale bene della famiglia, perciò la loro identità si spiega nell'amore, essa riceve la missione di custodirlo, rivelarlo e comunicarlo a loro come riflesso vivo dell'amore di Dio. Essa potrebbe anche definirsi come una comunità di vita e d'amore.

Solo da un autentico amore di donazione reciproca tra uomo e donna possono nascere per il mondo i figli. Nella misura in cui si sentono frutto di un amore autentico e disinteressato, essi possono trovare il punto di appoggio e di partenza per la loro vita. Importante perciò è che il figlio sia consapevole che lui è stato voluto e creato da una donazione d'amore reciproca e non da un interesse o un desiderio egoista dei genitori.

L'uomo e la donna sono chiamati nel matrimonio alla consegna totale di sé, la donna in particolare per il suo naturale istinto materno realizza la sua vocazione nel suo dono completo al marito e ai figli, allo stesso modo il padre realizza la sua paternità nell'amore fedele alla sposa e ai figli.

L'amore espresso tra i coniugi è elemento molto importante per i figli nella costruzione dell'identità e dei legami, proprio perché da come la madre e il padre si guardano, si toccano, si manifestano l'amore, allora anche i figli

---

<sup>15</sup> ID., Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 21 ( AAS 74 [1982]104 ).

potranno valutare la propria identità sessuale e ciò li aiuterà ad aprirsi con fiducia e generosità a qualsiasi relazione affettiva. Solo in queste vere esperienze i figli imparano ad amare, infatti, «l'amore non può fissarsi nel loro cuore se non viene espresso tra il padre e la madre e tra i genitori e gli altri figli, poiché se non è manifestato l'amore non può vivere a lungo: crea soltanto persone incapaci di dare e di ricevere affetto»<sup>16</sup>.

Il papa Benedetto XVI, ci ha ricordato nella *Familiaris Consortio* che, nell'amore mutuo dei coniugi comunicato nel dono di sé, i figli possono trovare un modello, una guida per le relazioni con altri membri della famiglia. Tale rapporto di comunione tra i coniugi e dei genitori con i figli, vissuto in casa nei momenti non solo di gioia ma anche di difficoltà, è esperienza educativa positiva per un inserimento progressivamente fecondo dei figli nell'ambiente sociale. Perciò il dovere urgente dei genitori di creare uno spazio familiare, un luogo animato dalla bellezza di un amore unico e fedele, nato da una consegna mutua nel matrimonio, poiché:

“Dalla bellezza d'un amore nasce la scelta della consegna. Una consegna che avvolge la persona e la riempie di luce, che concede al suo cuore la capacità di illuminare un focolare, di costituire ed edificare un luogo dove le persone vivono e rimangono, di coltivare una terra per Dio e di educare le persone con la pazienza che conosce i suoi tempi e la forza della vita”<sup>17</sup>.

La famiglia, chiamata a realizzare i primi e fondamentali compiti educativi per lo sviluppo armonico dei figli, diventa così “scuola primaria di vita” e i genitori i primi educatori. E' grazie a loro che il bambino apprende le lezioni più importanti della vita, impara il linguaggio culturale e delle regole, le basi morali e della vita in società, assimila in modo graduale i valori trasmessi dai genitori e impara l'essenza della vita che è l'amore. Allora la persona nei primi anni di vita può trovare il referente primario nella sua evoluzione affettiva, morale e sociale. Quindi la famiglia è la prima e fundamenta-

---

<sup>16</sup> M. CAPPOZZO (a cura di), *Il cammino della famiglia. La storia, la fatica, la gioia, le relazioni*, Effata editrice, Torino 2007, 170.

<sup>17</sup> J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, Public. Facultad Teología “San Dámaso”, Madrid 2006, 76.

le scuola di socialità: «in quanto comunità di amore, essa trova nel dono di sé la legge che la guida e la fa crescere»<sup>18</sup>.

In questa prima forma di “istituzione naturale” la persona realizza il suo sviluppo: l'ambiente familiare diviene, quindi, il primo agente socializzante e il primo spazio educativo del soggetto. Essa apprende qui un mestiere da realizzare nella società grazie all'esperienza di relazione con i membri della famiglia che gli consente di aprirsi a tutti gli altri esseri umani. Da questo primo rapporto sviluppa la capacità di ascoltare, di avere empatia, comprensione, apprende i valori morali da salvaguardare che saranno poi fondamentali per l'instaurazione di legami veri con altri soggetti all'interno della società.

È nella famiglia dove la persona capisce che è amata e accolta per quello che è, per cui non ha bisogno di mostrare qualcosa per essere accettato, qui è valutata per il semplice fatto d'essere, basta la sua dignità di persona. Qui ognuno impara ad essere se stesso e ad accettare l'altro così come è.

In essa l'educazione dei figli è basata sulla responsabilità e reciprocità dei genitori, essa è in primo luogo un'esperienza di relazioni che consente lo sviluppo dei soggetti coinvolti. «Con l'opera educativa, la famiglia forma l'uomo nella pienezza della sua dignità secondo tutte le sue dimensioni, compresa quella sociale»<sup>19</sup>.

L'educazione nella famiglia deve rivolgersi sin dall'infanzia a generare e rispecchiare comportamenti positivi, costruttivi tramite l'interiorizzazione di valori morali e sociali. Perciò i genitori devono facilitare l'apprendimento mediante l'esperienza stessa della vita familiare e l'esempio; «la funzione dei genitori diventa esemplare o, meglio ancora, di vera e propria testimonianza»<sup>20</sup>.

La famiglia diviene così il luogo in cui le relazioni umane sono portate alla comunione e al dono, cioè ad un amore che coinvolge tutta la persona. E' appunto nella famiglia dove si trasmette e si sviluppa il più grande legame tra genitori e figli: l'amore, che è generato dalla loro esperienza. E' vivendo

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>19</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, 134.

<sup>20</sup> R. CUCCURULLO (A CURA DI), *Infanzia e “luoghi” educativi. Questioni e prospettive*, Euro-ma, Roma 2002, 27.

in quest'atmosfera d'amore che i figli apprendono più facilmente il retto ordine delle cose, favorendo in loro un'educazione completa personale e sociale. La famiglia ha la responsabilità grande di offrire un'educazione integrale ai figli, attraverso la testimonianza e la parola essi vengono educati nel cammino della virtù e dei valori morali fondamentali della vita.

Il futuro e quindi la realizzazione della persona stessa dipendono della famiglia, che è importante e centrale in riferimento alla persona. In questa culla della vita e dell'amore, l'uomo nasce e cresce [...]<sup>21</sup>, in essa la persona è «chiamata dall'intimo di sé alla comunione con gli altri e alla donazione agli altri<sup>22</sup>. Solo qui l'uomo scopre la sua vocazione e si fa immagine di Dio.

In essa l'uomo conosce anche la sua identità di essere relazionale e familiare; cioè appartenente a una “comunità” di persone. «Unicamente attraverso i ruoli familiari di padre, madre, figlio e figlia, fratello e sorella, ecc. l'uomo supera la sua identità strettamente biologica ed acquisisce un'identità propriamente umana [...]»<sup>23</sup>. Tale identità umana fa uscire da sé i suoi componenti per metterli in relazione con gli altri, svelando la loro natura comunitaria volta a creare legami che generano vita. Così, attraverso questa rete di rapporti genuini ed autentici, l'uomo riesce a costruire la propria identità personale che poi si rivelerà un bene per l'intera società perché l'individuo trasmetterà a chiunque incontrerà l'esperienza positiva di amore che qui ha vissuto.

La famiglia crea e fortifica la comunità umana che si espande attraverso la discendenza. I genitori che in un atto d'amore generano una nuova persona per il mondo, riescono così a consentire alla specie umana di perpetuarsi attraverso le generazioni. Allo stesso modo essi hanno il dovere di assumersi tale responsabilità cercando di rispondere ai bisogni dei figli, come prendersi cura di loro, ma anche aiutandoli a sviluppare la loro individualità, a irrobustire una personale e progressiva autonomia su cui fondare il proprio progetto di vita.

In questo modo l'educazione dei figli nella famiglia costituisce per i genitori un'arte volta ad aiutare il figlio a sviluppare le proprie capacità, le pro-

<sup>21</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, 118.

<sup>22</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Christifideles laici*, 40 ( AAS 81 [1989] 468 ).

<sup>23</sup> F. D'AGOSTINO, *La famiglia, un bene insostituibile*, Cantagalli, Siena 2008, 72.

prie potenzialità e formare la propria personalità in maniera da potersi inserire poi nella sfera sociale. Quest'arte richiede l'esercizio di alcuni elementi come l'attenzione, la pazienza, la sensibilità, la creatività, ma soprattutto l'amore che la distingue e la rende feconda.

La famiglia deve avere in considerazione le luci e le ombre della società attuale, di cui parla Giovanni Paolo II nella *Familiaris Consortio*. Ciò per evitare i rischi che possano danneggiarla, per approfittare delle opportunità di sviluppo che le offre la società e cercare le risorse o mezzi di promozione della sua verità. Poiché la famiglia ha bisogno d'esistere, di crescere, di vincere le difficoltà, di mostrare all'umanità che il futuro e lo sviluppo di ogni uomo dipendono da essa.

#### 4. LA FAMIGLIA COME LUOGO DELLA DIFFERENZA SESSUALE

Fin dalla nascita ogni persona impara a vivere sviluppando la propria identità all'interno di una famiglia, luogo in cui cresce e matura progressivamente nell'insieme di esperienze e di relazioni vissute. Perciò il compito dell'educazione affonda le radici nella primordiale vocazione dei coniugi a partecipare all'opera creatrice di Dio: «generando nell'amore e per amore una nuova persona che è chiamata a crescere ed a svilupparsi, i genitori si assumono il compito di aiutarla efficacemente a vivere una vita pienamente umana»<sup>24</sup>.

Siccome la persona ha bisogno di uno spazio che l'aiuti a formarsi e a fare le prime esperienze che le permettano di imparare a vivere nel mondo, la famiglia si presta a questa funzione perché qui l'uomo riesce a trovare la stabilità necessaria per l'adeguato sviluppo personale. Il nucleo familiare è fondamentale perché in esso i suoi membri formano la loro identità e crescono integralmente. E' la famiglia dunque il primo luogo di formazione della persona, cioè, primo luogo in cui l'essere può maturare come tale.

L'essere umano è per sua natura familiare e sociale, quindi relazionale, perché non vive isolato: la sua formazione nasce e inizia in una famiglia, che

---

<sup>24</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 36 ( AAS 74 [1982] 126 ).

è comunità di persone, si evolve nella società attraverso la convivenza e il rapporto continuo con gli altri ed è in base a questa caratteristica relazionale che si struttura anche la sua identità. Questo attributo relazionale non è però l'unico elemento perché altrimenti rischieremmo di vedere la persona solo in modo funzionalistico e non come un'unità corpo-anima.

È da notare che questa dimensione è di grande importanza per la costituzione di una personalità matura e responsabile, perché da essa dipende il corretto vivere nella società, nel rapporto con gli altri e nei diversi luoghi in cui si fa esperienza di relazione. Nella misura in cui le relazioni sono positive, costituiscono un aiuto alla crescita della persona e sono modelli di rapporti nella società, che favoriscono anche il suo sviluppo complessivo.

Allora la persona umana costruisce la propria identità grazie alla famiglia. In questo modo «il legame familiare non è qualcosa di aggiuntivo alla nostra personalità, ma è il cuore di essa»<sup>25</sup>. Le relazioni familiari stanno alla radice di tutte le altre: tra i membri si producono interazioni che danno un significato particolare a ogni realtà familiare. In questi rapporti si impara prima di tutto l'amore tra i membri, il servizio, la comprensione, le dimostrazioni di affetto verbale e fisico, la fiducia, il perdono, la reciprocità, la gratuità e il dono. Ebbene l'esperienza delle relazioni vissute nella famiglia diventano modello per altre esperienze relazionali al di fuori della famiglia.

Così possiamo dire allora che la famiglia è il primo luogo relazionale della persona, in essa il bambino impara a collegarsi con il mondo, a passare dalla dimensione individuale al sociale, dall' "io" agli "altri". «Solo dentro l'esperienza familiare il soggetto umano apprende insieme alla lingua materna il linguaggio delle relazioni»<sup>26</sup>, è nella famiglia dove il bambino si identifica ed è riconosciuto dai genitori; proprio qui prende coscienza del suo posto reale e simbolico nel mondo. Egli scopre di dipendere e di appartenere ad altri, capisce di aver bisogno degli altri per potersi sviluppare.

È nella famiglia e nei legami con gli altri, dove ci si scopre essere con una struttura sessuata ben definita e si viene a sapere che c'è una differenza sessuale caratteristica in tutte le persone. È qui dove si verrà a conoscenza

---

<sup>25</sup> COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *La sfida educativa*, Editori Laterza, Roma 2009, 38.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 41.

del fatto che gradualmente siamo chiamati a sviluppare adeguatamente nella nostra vita questa dimensione sessuale come maschio o come femmina, in modo da raggiungere la nostra pienezza come persona.

Oggi però le relazioni familiari sono messe in discussione. La rottura dei legami tra i membri va contro l'essenza generativa della famiglia e quindi ostacola la creazione di rapporti che aiutano a formare la propria identità individuale e sociale. Perciò le relazioni in genere sono necessarie perché rafforzano i legami di comunità e la capacità di autonomia delle persone.

È bene riaffermare che le relazioni sociali nascono e si sviluppano nella famiglia, nella misura in cui sono generative. «La dimensione relazionale è connaturata con l'umano e ogni individuo porta i segni di un'appartenenza sociale, che è prima di tutto familiare»<sup>27</sup>. La persona umana è dunque un essere relazionale che vive in costante interazione con gli altri, creando diversi legami che possono incidere nella sua stessa vita. I legami familiari sono perciò risultato dell'insieme delle relazioni che si stabiliscono tra i membri della famiglia.

E' nella famiglia dove le persone acquistano le conoscenze, le abilità e i comportamenti necessari per entrare nella vita sociale. La persona passa così attraverso un ampio sistema di relazioni: legami con la madre e il padre, con i membri della famiglia, rapporti interpersonali sociali, tutti questi influenzati dallo stile familiare e determinanti nello sviluppo della persona. Perciò possiamo dire che «la rete di relazioni familiari, con la creazione di legami stabili, è ciò che sostiene e favorisce oppure impedisce il processo di sviluppo della personalità di un bambino»<sup>28</sup>.

Allora, le relazioni familiari sono alla base della nostra identità ed è la famiglia il luogo per eccellenza in cui nascono gli affetti più puri e dove si apprende il linguaggio delle relazioni che coinvolge la responsabilità e il rispetto da tenere con gli altri. Mettendo al centro dei rapporti la persona nella sua integrità e unicità, la famiglia pone l'accento anche sulla sua vocazione all'amore alla quale è stata chiamata dall'eternità.

---

<sup>27</sup> C. PALAZZINI, *Per essere famiglia. Appunti di psicopedagogia familiare*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, 11.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 62.



Inoltre le relazioni familiari sono il richiamo alla comunione di persone, luogo in cui l'unità viene generata e rafforzata. Di questo compito sono responsabili tutti i suoi membri, ma esso deve essere infuso soprattutto dai coniugi. «Tutti i membri della famiglia, ognuno secondo il proprio dono, hanno la grazia e la responsabilità di costruire, giorno per giorno, la comunione delle persone, facendo della famiglia una «scuola di umanità più completa e più ricca («Gaudium et Spes», 52)».<sup>29</sup>

È necessaria perciò la costruzione di autentiche relazioni familiari capaci di essere di sostegno e fondamento per altri rapporti e che a loro volta hanno bisogno di essere ricreate e vivificate in uno spazio vitale come quello della famiglia.

“Presupposto indispensabile per relazioni autentiche è proprio la capacità di dar vita ad un reale spazio di dialogo, di reciprocità piena, dove si vuole davvero il bene dell'altro e dove la comunicazione è fertile e positiva, motivando alla comprensione, alla generosità, alla fiducia, alla benevolenza verso il prossimo”<sup>30</sup>.

Nello spazio familiare relazionale la persona impara il “linguaggio della differenza” che però non è discriminazione. Questa differenza si fa manifesta nella convivenza di ogni giorno. Innanzitutto il primo dato naturale che i figli imparano dalla semplice osservazione è la differenza sessuale tra i membri della famiglia; questo dato è molto importante nella strutturazione psichica - fisica della persona.

“Non si dovrebbero ignorare o minimizzare le effettive differenze fra i due sessi e, in un ambiente familiare sano, i bambini impareranno che è naturale che a queste differenze corrisponda una certa diversità fra i normali ruoli familiari e domestici rispettivamente degli uomini e delle donne”<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 21 ( AAS 74 [1982] 105).

<sup>30</sup> C. PALAZZINI, *Per essere famiglia. Appunti di psicopedagogia familiare*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, 27.

<sup>31</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, 80, Città del Vaticano, 8 dicembre 1995.

Questa esperienza si realizza quindi in un modo naturale e reale. È importante perciò che i genitori trasmettano ai figli la capacità di cogliere questa differenza evidenziando e insegnando prima di tutto con la loro testimonianza di vita, le caratteristiche e i ruoli propri di ciascun sesso, in modo che le donne sviluppino equilibratamente la femminilità e i maschi la mascolinità, elementi necessari nella costruzione della propria identità. L'assenza di questa esperienza, cioè che i figli non vedano questa differenza nei loro genitori né negli altri membri della famiglia, può creare gravi disturbi nella strutturazione dell'identità della persona, e ciò per mancanza di riferimenti, di modelli che siano per loro identificativi.

“La madre che stima la vocazione materna e il suo posto nella casa aiuta grandemente a sviluppare, nelle proprie figlie, le qualità della femminilità e della maternità e mette davanti ai figli maschi un esempio chiaro, forte e nobile di donna. Il padre che ispira la sua condotta ad uno stile di dignità virile, senza maschilismi, sarà un modello attraente per i figli ed ispirerà rispetto, ammirazione e sicurezza nelle figlie”<sup>32</sup>.

Altro aspetto della differenza, non altrettanto rilevante come la differenza sessuale, ma che merita di essere menzionato visto che si apprende nella famiglia, è quello referente all'autorità che i genitori esercitano sui figli. Essi, infatti, devono imparare progressivamente che dipendono dai genitori, che le norme per la convivenza nella famiglia sono messe di mutuo accordo dai genitori, che devono obbedire alle direttive che loro danno e che tali comandi sono a loro imposti per il loro bene. Nel caso dell'esistenza di fratelli maggiori, i più piccoli imparano, in un certo modo, ad obbedire a loro, apprendono che esiste una differenza di età e ricorrono a loro nel caso in cui necessitino di consigli o aiuti perché si abituano a vedere i fratelli più grandi come punti di riferimento ed esempi da imitare.

È pure vero che crescendo i figli riescono ad essere autonomi pure nelle idee, nel modo di vedere le cose, ma rimangono sempre influenzati dall'educazione che hanno potuto ricevere dei genitori, dai valori che essi hanno trasmesso loro. Quest'autonomia consente che si stabilisca un rapporto autentico tra i membri della famiglia in cui è presente la differenza come

---

<sup>32</sup> *Ibid.*

elemento che arricchisce l'insieme delle relazioni e spinge verso la crescita dei suoi membri.

## 5. RUOLO DELLA MADRE

Tra i legami familiari che si instaurano esiste un rapporto che è vitale e necessario allo sviluppo di ogni essere umano, cioè il vincolo madre-bambino, che però non vuole porre in secondo piano quello non meno necessario con il padre. È necessario riportare delle brevi considerazioni a proposito. Siccome con la madre si crea un forte legame naturale di simbiosi nel periodo della gravidanza, perché i due soggetti sono ancora un'unica cosa, allora lo sviluppo dell'infante è in qualche modo condizionato nella personalità e nella condotta dal rapporto instaurato con la madre già da quando il bambino è ancora dentro di lei. In questo modo la figura materna è ritenuta centrale nello sviluppo della persona, al punto che la psicologia la considera l'artefice di tante caratteristiche e attitudini del bambino e della persona adulta che poi si costituirà.

Sono tanti gli psicologi e i pedagogisti che attribuiscono un ruolo decisivo al rapporto madre-figlio e che vedono nel loro distacco precoce un rischio e perfino delle conseguenze negative nell'adeguato sviluppo mentale e affettivo del bambino. La madre gioca un ruolo centrale nello sviluppo non solo affettivo e morale, bensì integrale del piccolo. Il bambino può sentire l'amore e la sicurezza che derivano da questo legame ed acquistarne fiducia dalla disponibilità, dalle risposte positive e pronte della madre di fronte alle situazioni di difficoltà, che possono favorire lo sviluppo di una personalità più stabile e capace di reagire positivamente in situazioni poco gradevoli. D'altro canto le nuove ricerche scientifiche sul cervello, dimostrano il bisogno che ha il bambino della madre nei primi anni di vita per il suo adeguato sviluppo integrale:

“[...] i primi cinque anni di vita sono il momento cruciale per lo sviluppo del linguaggio, della stabilità emotiva e della capacità di ragionamento. Il bambino che non riceve gli stimoli adeguati in questo periodo cruciale sarà in

difficoltà per il resto della vita. Il cervello del bambino ha una assoluta necessità del rapporto interattivo che la madre gli dona”<sup>33</sup>.

Nello sviluppo della dimensione affettiva del bambino, la madre è considerata soprattutto la figura che trasmette amore, tenerezza e fiducia, elementi importantissimi. La madre ama il suo bimbo poiché è sua creatura e non perché lo merita per qualcosa. Quest'amore incondizionato e gratuito, come quello del padre, diventerà modello da seguire per il bambino e sorgente di sicurezza in tutta la sua vita.

Per altro la madre nel suo ruolo materno ha la capacità di “portare”, cioè la capacità di consolare, di accogliere e comprendere, la capacità di stare accanto, di capire i bisogni, di commuoversi. La madre aiuta pure il bambino, lo guida e lo educa nella sfera affettiva e dei sentimenti, in modo che egli sia capace d’esprimersi e di vivere equilibratamente questa dimensione umana.

Si fa necessario per l’adeguata formazione dei figli, tanto per le femmine quanto per i maschi, che abbiano un modello chiaro da seguire: nel caso delle femmine, è necessario che esse imparino il significato dell’essere donna, che cosa ciò comporta, cosa lo caratterizza e come loro possono fare per diventarlo pienamente, in modo che, avendo loro compreso la grandezza di questa peculiarità, possano poi viverlo e infonderlo anche alle nuove generazioni.

## 6. RUOLO DEL PADRE

I maschi invece incontrano all’interno della famiglia un modello di maschio, personificato dal padre che però talvolta non sarà simile a ciò che presenta e richiede la società. Per questo essi faranno poi fatica a confrontarsi, nel mondo, con altri soggetti che non sono animati dagli stessi valori. Comunque essi hanno il bisogno di aver a riferimento una figura paterna chiara che trasmetta loro virilità, forza e potenza, ma anche il senso della giustizia, dell’onestà e dell’onore.

---

<sup>33</sup> D.O’LEARY, *Maschi o femmine? La guerra del genere*, Rubbettino, Catanzaro 2006, 131.

La figura paterna ha grande importanza nel processo di crescita della persona. E' da notare che la partecipazione del padre alla gravidanza e al parto della donna gli permettono di avvicinarsi gradualmente al suo ruolo paterno in modo attivo, così sottolinea il Papa Giovanni Paolo II:

“[...] il padre non prende parte direttamente. Egli deve però impegnarsi responsabilmente ad offrire la sua attenzione ed il suo sostegno durante la gravidanza e, se possibile, anche al momento del parto. [...] è essenziale che l'uomo senta la maternità della donna, sua sposa, come un dono: questo infatti incide enormemente sull'intero processo educativo”<sup>34</sup>.

Il padre rappresenta la figura etica e morale che trasmette norme, lealtà, giustizia e autorità. Ma il suo ruolo non può o non deve limitarsi all'imposizione delle norme e alla punizione quando esse non sono rispettate. Egli ha un compito molto più profondo e significativo nella famiglia, che è quello di equilibrare l'ambiente familiare, integrando in qualche modo il ruolo della madre. Quell'autorità del padre non può venire espressa senza l'amore, necessario ad ogni relazione; poiché l'amore paterno viene manifestato ugualmente nella realizzazione degli atti essenziali d'autorità come ad esempio il rispetto, il dialogo e l'ascolto.

Allo stesso modo della madre, il padre è chiamato ad esprimere nella relazione con i figli e con la sposa la tenerezza, esigenza naturale che si trova dentro ogni persona (quel desiderio di dimostrare tenerezza e comprensione). Ciò costituisce un elemento importante nella dinamica relazionale che deve essere riscoperto e valutato dal padre. La tenerezza dà possibilità al padre di agire con prudenza e saggezza, lo porta ad agire con fiducia e con confidenza, consolidando il rapporto con i figli. In questo modo i figli maschi possono anche imparare dallo stesso padre il significato autentico di tenerezza, che può essere sviluppato nei due sessi. Dall'esperienza vissuta nei genitori i figli imparano e vivono il suo essere creature sessuate.

“Il bambino o la bambina che cresce apprende, dall'esempio degli adulti e dall'esperienza familiare, cosa significhi *essere una donna o un uomo*. Certamente non si dovrebbero scoraggiare le espressioni di tenerezza naturale e di sensibilità da parte dei ragazzi, né, viceversa, si dovrebbero escludere le

---

<sup>34</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam Sane*, 16 (AAS 86 [1994] 900).

ragazze da attività fisiche vigorose. D'altra parte, però, in alcune società soggette a pressioni ideologiche, i genitori dovranno guardarsi anche da un'opposizione esagerata nei confronti di quella che viene definita una «stereotipizzazione dei ruoli»<sup>35</sup>

Nell'educazione dei figli, il ruolo materno e quello paterno sono ugualmente necessari<sup>36</sup> per conservare un buon equilibrio nel legame familiare. I genitori, offrendo ciascuno il proprio contributo (affettivo e di autorità) attraverso il loro ruolo che deve essere rispettato dai figli, senza escludere le manifestazioni di tenerezza da parte del padre, devono operare entrambi con rispetto e coerenza, cioè con autorevolezza, in un clima di fiducia e amore orientato sempre verso il bene dei figli.

Oggi si corre il rischio di cancellare questa assunzione naturale e culturale di ruoli nella famiglia e questo si fa noto in tanti aspetti della convivenza, sia nel ruolo paterno come in quello materno. Il figlio che si trova nel processo di crescita ha bisogno d'integrare entrambi gli aspetti, cioè la figura materna e paterna nella propria vita. Della figura paterna possiamo dire che il padre ogni volta ha più difficoltà a condurre i figli dal seno materno alla vita sociale, cercando la loro autonomia. Egli trova difficoltà anche nell'esercizio dell'autorità, tante volte per la paura di perdere la fiducia o l'approvazione degli stessi figli.

La funzione paterna è molto importante alla crescita della persona perché ciò che trasmette è differente da ciò che infonde la madre, costituendo così un forte punto di riferimento nella strutturazione dell'identità dei figli. Perciò possiamo affermare che:

“La funzione paterna inizia sin dall'infanzia, quando egli impara a giocare con i figli e non termina mai purché il padre sappia rimanere un punto di riferimento affettivo nel contesto della famiglia”<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, 80, Città del Vaticano, 8 dicembre 1995,

<sup>36</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, 52 (AAS 58 [1966] 1073-1074).

<sup>37</sup> F. POTERZIO, “Relazioni interpersonali e identità di genere”, in *Scienza & Vita* 2 (2007) 70.

Il ruolo paterno si può condensare in un codice di appartenenza al figlio e pertanto di una certa autorità. Ma ciò non significa che si instauri un autoritarismo, né delle regole imposte irragionevolmente. Ciò che invece significa è che il padre è colui che ha la conoscenza della realtà ed in base a ciò cerca di guidare la vita del figlio. Il padre diventa così colui che conduce e guida il cammino di vita dei figli, poiché conosce e si prende cura di loro. È il padre chi si incarica d'introdurli alla realtà, che li aiuta a costruire il mondo laddove cresceranno. Egli deve mostrare e insegnare loro la realtà. Perciò il padre insegna i valori del coraggio, della ricerca della verità e della conoscenza.

Il ruolo del padre è molto importante nel processo d'identificazione sessuale del figlio, allo stesso modo il ruolo della madre per la figlia. Loro hanno un grande bisogno di vedere rispecchiate le proprie condotte in un'altra persona simile a loro, hanno bisogno di un modello con cui giustificarsi. Il ruolo paterno e materno nella famiglia fa sì che il figlio relazioni il padre con le regole e la madre con i bisogni primari. Diviene necessario essere coscienti che non si possono omogeneizzare i ruoli nella famiglia, poiché ciò può portare gravi problemi d'identità nei suoi membri. Nella dimensione sessuale, dagli studi di alcune ricerche scientifiche si è scoperto che:

“L'adolescente inserito dentro una famiglia nella quale l'ideale è l'omogeneizzazione, essere uguale marito e moglie, ha difficoltà d'identificazione sessuale, come pure ha difficoltà di riconoscere se dentro la famiglia c'è un unico ruolo emergente”<sup>38</sup>.

Perciò quando si vuole cancellare la differenza sessuale nella famiglia e nella società, appaiono tanti problemi legati alla persona, alla sua identità e alla sua esistenza. Da questo possiamo capire ancora l'importanza nella determinazione chiara dei ruoli da parte dei genitori.

---

<sup>38</sup> V. SANESE, *“Ho sete, per piacere. Padre, madre, figli”*, Marietti 1820, Milano 2004.

## 7.- LA COMUNICAZIONE DEI GENITORI CON I FIGLI

Nell'ambiente familiare si vuole il bene dell'altro, in un clima di rispetto e accettazione, dove si sperimenta un amore autentico. Solo in quell'ambiente di fiducia e vicinanza i figli sono animati ad esprimere i loro dubbi, le loro esperienze o vicende riguardo al tema della sessualità e altri temi della vita che cominciano a scoprire.

I genitori devono essere attenti e aperti al dialogo e all'ascolto opportuno dei figli e devono essere disposti a cercare i tempi propizi per parlare con loro di tutti i temi, incluso il tema della sessualità, prendendo a considerazione le caratteristiche psichiche e i tempi di maturazione dei loro figli; cioè tramite la conoscenza graduale di essi, parlando con sicurezza, senza paura, in modo naturale e opportuno.

“i genitori compete particolarmente l'obbligo di far conoscere ai figli i misteri della vita umana, perché la famiglia «è l'ambiente migliore per assolvere l'obbligo di assicurare una graduale educazione della vita sessuale». La famiglia possiede una carica affettiva adatta a fare accettare senza traumi anche le realtà più delicate e ad integrarle armonicamente in una personalità ricca ed equilibrata”<sup>39</sup>.

I genitori hanno questo importante compito perché conoscono, comprendono e amano ciascuno dei loro figli, perciò loro sono le persone adeguate per decidere il momento opportuno per dare le diverse informazioni, secondo la rispettiva crescita fisica e spirituale. In questo modo i figli acquistano e fortificano gradualmente la loro identità. Nella comunicazione personale caratterizzata della fiducia e comprensione, essi possono capire tanti aspetti del proprio sviluppo e tanti eventi che si manifestano a livello sessuale, così da poter valutarli come processi naturali che formano parte del nostro essere sessuato.

Si rende pure naturale il canale di trasmissione nella comunicazione con i figli, cioè; è naturale che i figli abbiano più vicinanza e apertura per parlare di determinati temi con il genitore dello stesso sesso e questo capita anche

---

<sup>39</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, 80, Città del Vaticano, 8 dicembre 1995,



poiché «consapevoli del ruolo, delle emozioni e dei problemi del proprio sesso, le madri hanno un legame speciale con le proprie figlie e i padri con i figli »<sup>40</sup>

I genitori nell'assumere la responsabilità dell'educazione integrale dei figli, hanno il dovere di formare la loro sfera morale e sessuale; cioè l'educazione sessuale, ponendo il supporto necessario per lo sviluppo affettivo della persona, che inizia nella famiglia e che dopo si completerà, con l'aiuto di altre istituzioni sociali, fuori da essa. Questo è un elemento basilare nella crescita equilibrata dell'essere umano.

La famiglia come istituzione basilare della società ha allora la responsabilità di formare le persone ad essa affidata in tutte le dimensioni di crescita, compresa quella sessuale che richiede una particolare attenzione per l'elemento della differenza sessuale insito nella persona e che merita di essere preso in considerazione per la verità del significato sessuale che distingue ogni essere umano.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

