

CUADERNOS DE PENSAMIENTO

REVISTA DEL SEMINARIO ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ / Nº 26



LYDIA JIMÉNEZ
JUAN DE DIOS LARRÚ RAMOS
CHRISTOPH OHLY
MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ
MARÍA EUGENIA GÓMEZ SIERRA
MARÍA JESÚS CARRAVILLA PARRA
FERMINA ÁLVAREZ ALONSO
RAQUEL VERA GONZÁLEZ
MIRIAM RAMOS GÓMEZ
JOSÉ LUIS ORELLA MARTÍNEZ
VICTORIA EUGENIA LAMAS ÁLVAREZ

MADRID 2013

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

26

2013



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

Sumario

Presentación	
LYDIA JIMÉNEZ GONZÁLEZ	7
Los sentidos de la fe. En torno a la <i>Lumen fidei</i>	
JUAN DE DIOS LARRÚ RAMOS	11
Eucharistie – Mitte der Kirche. Ein Impuls aus der Theologie von Papst Benedikt XVI. zur Eucharistie	
CHRISTOPH OHLY.....	25
La fe, fundamento de la vida familiar y social	
MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ.....	33
Formar en la fe en una cultura de increencia	
MARÍA EUGENIA GÓMEZ SIERRA	71
Itinerario de contemplación en san Juan de la Cruz: la fe, conoci- miento y amor unidos	
MARÍA JESÚS CARRAVILLA PARRA	113

Alla Verità per la via della bellezza FERMINA ÁLVAREZ ALONSO	167
El papel del recogimiento en la constitución de la subjetividad personal de John Crosby RAQUEL VERA GONZÁLEZ.....	201
Acerca del comienzo de las investigaciones sobre la filosofía de Edith Stein. Un apunte de “cronicografía filosófica” (1942-1979) MIRIAM RAMOS GÓMEZ	233
Los baluartes de la Iglesia en la Europa del Este: Stepinac, Wyszynski, Mindszenty, Bossilkov y Slipyj JOSÉ LUIS ORELLA MARTÍNEZ.....	247
La fe expresada en el arte o el arte como expresión de la fe. El edificio sacro VICTORIA EUGENIA LAMAS ÁLVAREZ	269

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

ÁLVAREZ ALONSO, Fermina
CARRAVILLA PARRA, María Jesús
CID VÁZQUEZ, María Teresa
GÓMEZ SIERRA, María Eugenia
JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Lydia
LAMAS ÁLVAREZ, Victoria Eugenia
LARRÚ RAMOS, Juan de Dios
OHLY, Christoph
ORELLA MARTÍNEZ, José Luis
RAMOS GÓMEZ, Miriam
VERA GONZÁLEZ, Raquel

SECRETARÍA:

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

ISSN: 0214.0284

Depósito Legal: M-37.362 - 1987

Presentación

LYDIA JIMÉNEZ*

A caba de clausurarse el Año de la fe, convocado por Benedicto XVI el once de octubre de 2012, en el cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, y clausurado por el papa Francisco, el veinticuatro de noviembre de 2013. Su primera encíclica, *Lumen fidei* redactada con motivo del Año de la fe, deja traslucir una hermosa expresión de la comunión con su predecesor, el Papa emérito Benedicto XVI, que elaboró una gran parte del texto, como el mismo Francisco reconoció. El título del documento elige la *luz* como imagen para profundizar en el misterio de la fe. Al hacerlo así, desea mostrar cómo la fe no es fuente de oscuridad sino un foco de luz. La fe ve en la medida en la que camina, en que se adentra en el espacio abierto por la palabra de Dios. La fe no solo es luz, y *camino*, ilumina, además, el arte de la edificación: «La fe permite comprender la arquitectura de las relaciones humanas, porque capta su fundamento último y su destino definitivo en Dios, en su amor, y así *ilumina el arte de la edificación*, contribuyendo al bien común. Sí, *la fe* es un bien para todos, es *un bien común* [...] Las manos de la fe se alzan al cielo, pero a la vez edifican, en la caridad, una ciudad construida sobre relaciones, que tienen como fundamento el amor de Dios» (*Lumen fidei*, 51).

Con gran alegría presentamos este número veintiséis de la revista *Cuadernos de pensamiento* de la Fundación Universitaria Española, en el que los autores reflexionan sobre la fe desde sus respectivas disciplinas. El profesor

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

Larrú Ramos analiza la relación que presenta la encíclica entre la luz de la fe y el conocimiento amoroso. En ella se alude a lo que se podría denominar *sentidos de la fe*, principalmente a los oídos, a los ojos y al tacto. El artículo desarrolla este sugerente aspecto, tratando de profundizar en el significado interpersonal de la epistemología de la fe en medio de una profunda crisis de verdad. Por su parte, el profesor Ohly se centra en la relación entre Iglesia y la eucaristía en la teología de Joseph Ratzinger / papa Benedicto XVI. Muestra cómo los criterios *origen, camino, y fin* permiten reconocer esta necesaria relación y al mismo tiempo ponen de manifiesto el perfil de una existencia cristiana. Según Joseph Ratzinger, el cristiano está llamado a ser, por medio de la entrega de sí, un sacrificio agradable a Dios en todo momento. Estas reflexiones llegan a tocar el centro mismo de aquello en lo que consiste la fe.

La fe nos permite comprender, además, la arquitectura de las relaciones humanas, es lo que desarrolla la profesora Cid Vázquez, siguiendo la *Lumen fidei*. El primer ámbito que ilumina es la familia, en ella el hombre entra en contacto con la fuente originaria del bien. En la familia se recibe en el don del amor conyugal, el bien de una vida humana, que se reconoce como un don, y es el fundamento de la primera comunicación entre los hombres. La relación intrínseca entre amor y acción nos permite comprender mejor la vida social del hombre que se constituye y edifica mediante acciones. Por eso la fe, creer en el amor, ilumina “el arte de la edificación”, contribuyendo al bien común.

La profesora Gómez Sierra, se ocupa del fenómeno de la increencia, del falso sentido de progreso que ha hecho pensar al hombre que su poder es casi divino; del relativismo, el presentismo, el individualismo, y la pérdida de valores. Sugiere que la educación para el encuentro puede ofrecer una serie de pistas para ayudar al hombre a salir de tanta confusión. Una formación que ofrezca un modelo de sentido que permita orientar la propia vida reconstruyendo al hombre desde el auténtico y verdadero significado.

En los dos siguientes textos se analiza la interioridad del hombre. En el primero, la Dra. Carravilla Parra nos presenta el itinerario de contemplación en san Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo*, el *Cántico Espiritual* y la *Llama de amor viva*, un itinerario en el que la fe, el conocimiento y el amor, están íntimamente unidos. En el segundo, la Dra. Vera González,

PRESENTACIÓN

estudia el acto recogimiento en la constitución de la subjetividad de John Crosby.

La fe y el arte es el tema que se desarrolla a continuación. La Dra. Álvarez Alonso, propone una serie de reflexiones en torno al concepto de belleza, de experiencia estética y de educación en la obra de Schiller. El hombre tiene necesidad de la belleza, del amor y de la verdad. Por ello, educando su sensibilidad hacia la belleza, se desarrolla también su capacidad racional por la verdad, proporcionando una respuesta constructiva al relativismo y a la pobreza cultural que caracteriza nuestro tiempo. Por su parte, Lamas Álvarez, analiza la fe expresada en el arte o el arte como expresión de la fe, en concreto, el edificio sacro. Destaca que el arte sacro actual parece haber perdido parte de la fuerza simbólica expresiva que antiguamente hacía penetrar en el misterio celebrado en el interior de las Iglesias. Describe algunas formas simbólicas y su utilización en la arquitectura sacra católica, y las posibles causas de su pérdida de potencia expresiva simbólica.

Al reflexionar sobre la fe, no podíamos dejar de recordar a los mártires, Edith Stein fue filósofa pero también mártir, santa Teresa Benedicta de la Cruz. Así, Ramos Gómez se ocupa de las publicaciones sobre la filosofía de Edith Stein realizadas entre 1942 y 1979. Por último, el profesor Orella Martínez se ocupa de cómo se ha vivido la fe en la Iglesia del Este de Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Se centra en las figuras de Stepinac, Wyszynski, Mindszenty, Bossilkov y Slipyj, que se convirtieron en la máxima autoridad moral de aquellas sociedades. Como destaca el autor, a través de sus vidas podemos intuir un poco de lo que pasó en aquellos países, cuna del beato Juan Pablo II.

Cristo.
Los sentidos de la fe.
En torno a la *Lumen fidei*

JUAN DE DIOS LARRÚ RAMOS*

RESUMEN: En la encíclica *Lumen Fidei* se contiene una interesante reflexión acerca de la relación entre la luz de la fe y el conocimiento amoroso. Por esta razón la encíclica alude a lo que podríamos denominar “sentidos de la fe”, principalmente a los oídos, a los ojos y al tacto. El artículo busca desarrollar este sugerente aspecto, tratando de profundizar en el significado interpersonal de la epistemología de la fe en medio de una profunda crisis de verdad.

PALABRAS CLAVE: fe, luz, amor, sentidos de la fe.

ABSTRACT: In *Lumen Fidei* encyclical an interesting thought is narrated about the relationship between the light of faith and the loving knowledge. For this reason the encyclical refers to what can be named “the senses of faith”, mainly the senses of hearing, sight and touch. This article is to develop this suggesting feature, trying to study in depth the interpersonal meaning of the epistemology of the faith in times of a deep crisis of truthfulness.

KEYWORDS: faith, light, love, sense of faith.

* Prof. Dr. Juan de Dios Larrú Ramos. Decano de la sección española del P.I. Juan Pablo II, y profesor de Ética de la Universidad Eclesiástica “San Dámaso” de Madrid.

1. INTRODUCCIÓN

La primera encíclica del Papa Francisco deja traslucir una hermosa expresión de la comunión entre el Papa actual y su predecesor, el Papa emérito Benedicto XVI, que convocó el Año de la fe y elaboró una gran parte del texto, como el mismo Francisco reconoció. Quizás por ello, entre otras razones, fue firmada el 29 de junio de 2013, solemnidad de S. Pedro y S. Pablo, que manifiesta la profunda comunión que unió a ambos apóstoles, sellada con la sangre del don del martirio. A los cincuenta años del inicio del Concilio Vaticano II, el texto desea mostrar como una interpretación del evento conciliar que supuso un enriquecimiento de la fe. Como afirmó K. Wojtyła: “La fe, como también su enriquecimiento, es un don sobrenatural de Dios, don que no se somete ni a la programación ni a la causalidad del hombre. Sin embargo el hombre y la Iglesia, como comunidad humana, pueden y deben cooperar a la gracia de la fe y contribuir a su enriquecimiento”¹.

El título del documento elige la luz como imagen para profundizar en el misterio de la fe. Al hacerlo así, se desea mostrar cómo la fe no es fuente de oscuridad sino un foco de luz. En la tradición eclesial la luz se asocia el acontecimiento de Cristo Salvador (Jn 8,12). Si Cristo es luz, los cristianos están llamados a ser con Él, luz del mundo (Mt 5,14).

La encíclica se apoya en dos versículos del Nuevo Testamento como punto de partida para su reflexión: una del Evangelio de S. Juan “Yo he venido al mundo como luz, y así, el que cree en mí no quedará en tinieblas” (Jn 12,46) y otra de San Pablo: “Pues el Dios que dijo “Brille la luz del seno de las tinieblas”, ha brillado en nuestros corazones” (2Co 4,6)². Con ambos versículos se entrelazan el misterio de la creación, de la salvación y de la glorificación definitiva de los creyentes. El segundo de los versículos continúa de este modo: “...para que resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios reflejada en el rostro de Cristo”. Por consiguiente, la lógica de la fe está centrada en Cristo. Su rostro revela el amor del Padre. La luz de Cristo brilla como en un espejo en el rostro de los cristianos, y reflejándose de rostro en

¹ K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1982, 163.

² FRANCISCO, *Lumen fidei*, n.1.

rostro llega hasta cada uno de nosotros, pues la luz de la fe es esencialmente comunicativa.

El Papa hace notar en la introducción que vivimos un tiempo especialmente necesitado de luz³. La imagen de nuestro tiempo parece ser la del crepúsculo, el del ocaso de una civilización que no parece dar más de sí. El artista esloveno Marko Rupnik afirma que el color de la civilización occidental contemporánea es el gris, que se refleja en las construcciones emblemáticas de nuestra cultura. La liturgia cristiana, en cambio, ha utilizado siempre colores vivos para manifestar el resplandor del misterio.

Ya los primeros cristianos, ante el culto al Sol que practicaban los paganos, fueron plenamente conscientes de la insuficiencia del mismo. El *Sol invictus* no podía irradiar luz sobre toda la existencia del hombre, pues tenía que nacer de nuevo cada día. Al no poder iluminar toda la realidad, las sombras de la muerte siempre permanecían amenazantes, al acecho. Los mártires antiguos comprendieron muy pronto que lo característico de la fe era precisamente su capacidad de iluminar todo el arco de la vida, el entero trayecto de la peregrinación humana. Esta totalidad de la fe provenía del origen de su potente luz, Dios mismo. Por ello llamaron a Cristo el verdadero sol. La polémica con la religiones orientales de la luz y principalmente con la gnosis fue determinante para la idea de luz en el cristianismo. La luz aparece en la gnosis como una fuerza cósmica. Poseer la luz indicaba tener la fuerza de la inmortalidad. La respuesta cristiana se verifica en dos terrenos principales: en el terreno del culto y en el de la doctrina⁴.

La luz de la fe no es ilusoria sino que es capaz de hacer grande y bella la vida. En este sentido, Benedicto XVI citaba en un discurso dirigido a los obispos suizo en 2006 la sentencia de S. Ignacio de Antioquía: “el cristianismo no es obra de persuasión sino de grandeza”⁵. El contraste con el mundo contemporáneo es notable, pues tantas veces se contenta con pequeñas

³ Cf. FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 4.

⁴ Cf. J. RATZINGER, “Luz”, en *Conceptos fundamentales de la Teología II*, Cristiandad, Madrid 1966, 561-572.

⁵ BENEDICTO XVI, *Discurso a los obispos suizos* (9.11.2006); S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Romanos*, III, 3: “*Ou peismones to ergon, alla megethous estin ho Christianismos*”

luzes que alumbran el instante fugaz, pero que son incapaces de abrir verdaderos caminos. Para algunos autores, el mejor modo de describir la situación actual es decir que nos encontramos en el tiempo de una segunda ilustración⁶. Con este término, se quiere indicar que la ilustración, unida al denominado siglo de las luces y animada por una fe en la razón y en la libertad, no es un fenómeno superado, y por ello surge una versión o modalidad más sobria y modesta, bien consciente de la finitud esencial del hombre y marcada por una honda conciencia de la relatividad, facticidad y provisionalidad de la realidad. En este contexto, la luz de la fe cristiana es un gran sí al hombre, a la razón y a la libertad humanas.

2. LA COSMOVISIÓN DE LA ENCÍCLICA

La encíclica se compone de cuatro capítulos. Cada uno de ellos aborda una cuestión vital para la fe. En el capítulo primero, el Papa afronta la relación entre la fe y la historia de la salvación. Tomando como punto de partida la fe de Abraham se realiza una breve narración de su recorrido hasta alcanza a Jesucristo. La plenitud a la que Jesús lleva a la fe consiste en que no solamente creemos en Jesús sino que miramos con sus ojos.

El segundo capítulo aborda la relación de la fe con la verdad y el conocimiento. Partiendo de la versión griega de los LXX del versículo Is 7,9: “si no creéis no comprenderéis”, el documento afirma la necesidad de recuperar la conexión entre fe y verdad, y mostrar que esta conexión no es fuente de fanatismo. El conocimiento de la fe es un conocimiento amoroso, pues amor y verdad son inseparables.

El tercer capítulo trata la transmisión y comunicación de la fe. La fe se transmite por contacto, de persona a persona, mediante una cadena de testigos llega hasta cada uno de nosotros. La Iglesia es la Madre que nos enseña a hablar el lenguaje de la fe y, a través de los sacramentos, nos transmite el contenido de su memoria.

⁶ W. KASPER, *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1976, 27-31.

Finalmente, el cuarto y último capítulo presenta la relación entre fe y bien común en la familia y la sociedad. De este modo, la fe no es solamente un camino sino también una edificación, un lugar donde el hombre puede convivir con los demás. Se trata de la atmósfera en la que puede vivir el cristiano. La familia es el ámbito privilegiado en el que se vive la fe, pues ella está presente en todas las etapas de la vida. A partir de la familia, se expande a todas las relaciones sociales generando vínculos humanos sólidos. De este modo, la fe no es solo un bien para el que cree, sino también para la vida en común de todos, creyentes y no creyentes. La raíz de la fraternidad universal se encuentra en la paternidad y en la misericordia divinas. La fe ilumina también los sufrimientos del mundo. De este modo, la fe puede generar verdadera esperanza.

Por todo lo anterior, podemos decir que el documento nos ofrece una cosmovisión desde la fe. La concepción cristiana del mundo (*Katholische Weltanschauung*) fue una expresión acuñada por Romano Guardini que supone un esfuerzo integrador de la verdad, un modo de pensar las cuestiones siempre desde la totalidad. La fe hace posible una mirada sobre la realidad del mundo. Para Guardini, únicamente el creyente ve verdaderamente el mundo, lo ve como lo que es, lo ve entero y en todos sus contornos. En este sentido, la noción guardiniana de fe es inseparable de la concepción cristiana del mundo⁷. La mirada de ésta es la mirada de Cristo, pues Él posee la mirada plena que abraza a toda la realidad. Se trata de una mirada amorosa, pues el amor sabe ver y, de este modo, profundiza y alarga la comprensión de la realidad.

De este modo, lo específico cristiano se encuentra en que el hombre se sabe en una relación con Dios que lo precede y a la cual no puede sustraerse. Dios se revela a sí mismo como la verdad, pero no abstractamente sino en el concreto viviente, es decir en la forma de Jesucristo. La fe implica un éxodo, un salir de la autonomía arbitraria para escuchar y acoger la verdad del acontecimiento salvador de Cristo. Creer significa ir a Cristo, conducirse hacia la posición en la que Él está. No hay fe sin seguimiento. Seguir a Cristo es

⁷ Cf. R. GUARDINI, *Sobre la vida de la fe*, Rialp Madrid 1963; ID., “La historia de la fe y las dudas contra la fe”, en *Dominio de Dios y libertad del hombre*, Guadarrama, Madrid 1963, 189-212; ID., *La fe en nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1965.

aprender a ver con sus ojos y a medir con sus criterios. Como afirma el propio Guardini: “La fe es su contenido. La fe se define por lo que cree. La fe es el movimiento vivo hacia Aquel en quien se cree... ¿Adónde se dirige, pues, la fe cristiana? Hacia el Dios vivo, que se revela en Cristo”⁸.

Como sucede en la encíclica, para Guardini el sujeto de la fe es la Iglesia. Lo expresa con las imágenes de la madre, el aire y el suelo: “La Iglesia es la madre que ha dado a luz mi fe. Ella es el aire en el que mi fe respira y el suelo sobre el que se yergue. Ella es propiamente la que cree: la Iglesia cree en mí”⁹. La encíclica recuerda que la Iglesia es “la portadora histórica de la visión integral de Cristo sobre el mundo”¹⁰. Sin ella la fe pierde su equilibrio, su “medida”, el espacio donde sostenerse.

3. LOS SENTIDOS DE LA FE

La original cosmovisión que nos ofrece el cristianismo, y que ha sido objeto de reflexión permanente por parte de Guardini, nos introduce en una cuestión que la encíclica no desarrolla, pero a la que alude claramente en su planteamiento y contenido. En primera aproximación podríamos denominarla “los sentidos de la fe”. Colocándose principalmente en la óptica del Evangelio de San Juan, que interpreta los grandes símbolos primarios de la humanidad (el pan, el agua, la vida y la luz) aplicándolos a Jesús de Nazaret¹¹, la encíclica elige la luz como imagen para adentrarse en el misterio de la fe. Para san Juan, la luz es la verdad que en Jesús se ha hecho de nuevo accesible al hombre. Las tinieblas son la mentira como situación del hombre antes de Jesucristo. La fe inaugura, de este modo, una nueva epis-

⁸ R. GUARDINI, *Vom Leben des Glaubens* (1935), Maguncia 1963, 33.

⁹ R. GUARDINI, *Vom Leben des Glaubens* (1935), Maguncia 1963, 133.

¹⁰ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n.22., citando a R. GUARDINI, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* (1923), en *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963*, Mainz 1963, 24.

¹¹ J.RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. I Parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid 2007, 283-335.

temología, un nuevo modo de reconocer e interpretar toda la realidad en su conjunto.

3.1. *Los oídos y los ojos de la fe*

La luz en la historia de las religiones es un símbolo natural que va unida casi siempre a la idea de la omnisciencia divina. En todas las religiones aparece una simbólica de la luz, y en algunas se verifica un uso cultural del fuego. También en el mundo de la filosofía la comprensión del ser desde la luz es muy antiguo¹². Para Heráclito, por ejemplo, el principio primordial es el fuego que es, al mismo tiempo, humo ardiente, razón universal, Zeus, ley universal.

Los teólogos cristianos que se esforzaron en crear una síntesis entre lo griego y lo judío se les impuso la ardua tarea de explicar la relación entre la luz y la palabra. Gracias a la división platónica entre mundo sensible y mundo inteligible, S. Agustín permanecerá alejado del monismo estoico, que identificaba a la divinidad con el fuego del mundo. Como afirma la encíclica: “su encuentro con el neoplatonismo le había permitido conocer el paradigma de la luz, que desciende de lo alto para iluminar las cosas, y constituye así un símbolo de Dios”¹³. Esto le ayudó a desprenderse del maniqueísmo y favoreció su conversión como un retorno hacia el bien. No obstante, el momento decisivo de su conversión se produjo no por una visión de Dios más allá de este mundo, sino cuando en el tormento de sus reflexiones, retirado en un jardín, escuchó de repente una voz infantil que repetía una cantinela, nunca antes escuchada: «*tolle, lege, tolle, lege*». Entonces se acordó de la conversión de Antonio, padre del monaquismo, y con atención volvió a tomar un códice de san Pablo que poco antes tenía entre manos: lo abrió y la mirada se fijó en el pasaje de la carta a los Ro-

¹² Sigo aquí a J. RATZINGER, “Luz e iluminación. Consideraciones sobre el puesto y el desarrollo del tema en la historia de las ideas de Occidente”, en J. RATZINGER, *Obras completas II. Comprensión de la Revelación y Teología de la Historia de San Buenaventura*, BAC, Madrid 2013, 641-662.

¹³ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 33.

manos en el que el apóstol exhorta a abandonar las obras de la carne y a revestirse de Cristo (Rm 13, 13-14)¹⁴.

Como hace notar la encíclica, el encuentro personal con el Dios de la Palabra no hizo que prescindiera de la luz y la visión. Guiado por la revelación del amor de Dios en Jesucristo elaboró una filosofía de la luz que integra la reciprocidad propia de la palabra y da espacio a la libertad de la mirada frente a la luz¹⁵. Escucha y visión se asocian e interpenetran de tal modo que el santo de Hipona habla de “la palabra que resplandece dentro del hombre”¹⁶. De este modo, la fe es una respuesta libre a la luz del amor que nos sale al encuentro.

En San Agustín encontramos, por consiguiente, tanto una doctrina de la inspiración cuanto una doctrina de la iluminación. El obispo de Hipona va a equiparar palabra y luz, pero la primera asume e integra a la segunda, primando el elemento bíblico. De este modo, el Dios que ilumina el alma es un Dios personal, un Dios que ama.

S. Agustín en sus *Confesiones* subraya la relación entre palabra y tiempo¹⁷. El evento de la palabra se verifica en el tiempo. Pronunciamos la palabra en el tiempo, pues en él surge y madura. Es natural deducir entonces que el tiempo precede a la palabra, como la tablilla donde se escribe precede a la grafía. Y sin embargo también podemos decir que al hablar inauguramos una dimensión del tiempo; el lenguaje establece la temporalidad. La palabra engendra el tiempo, pues le da sentido, enhebrando su origen, transcurso y fin: sin palabras, el tiempo sería solo una magnitud amorfa. Pensemos, en efecto, que pronunciar la palabra es necesario para percibir la unidad y el sentido del tiempo, para vivirlo en modo humano.

La palabra no es invención absoluta, sino respuesta –confiada y libre– a una llamada. Por eso el lenguaje puede enhebrar los tiempos del hombre, abriéndolos a los vínculos que nos ligan a los otros, y nos asocia de genera-

¹⁴ S. AGUSTÍN, *Confesiones*, VIII, 12, 29: CCL 27,

¹⁵ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 33.

¹⁶ “Verbum quod intus lucet”, la palabra que “videndo intus dicimus” (Cfr. S. Agustín, *De Trinitate*, XV, 11, 20; XV, 14, 24).

¹⁷ Cf. O. BAYER, “Tempus creatura verbi”, en ID., *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1986, 128-139.

ción en generación. En este sentido, memoria y promesa son los dos términos esenciales que van configurando el tiempo de la salvación, pues ambos relacionan el tiempo y la palabra.

La equiparación agustiniana entre palabra y luz fue asumida en la Edad Media gracias a la mediación de S. Gregorio Magno¹⁸ y Anselmo de Canterbury¹⁹. En el cristianismo se verifica, de este modo, una singular correlación entre los oídos y los ojos. “Crear es escuchar, y al mismo tiempo, ver”²⁰. San Pablo emplea la expresión “la fe nace del mensaje que se escucha...” (Rm 10,17). Esta *fides ex auditu* indica que la audición de la Palabra es un elemento esencial para la fe. Nuestra fe nace de otros que nos comunican la Palabra de Dios. Esta escucha atenta del anuncio apunta al encuentro personal con Cristo, propio de la fe cristiana. Los oídos captan una voz cuya presencia está siempre a una distancia más o menos lejana. Es, por ello, el sentido de la temporalidad, de la receptividad. Los oídos, a diferencia de los ojos o las manos, no se cierran sino que están siempre abiertos. La voz es un fenómeno humano que tiene que ver con los sonidos que pronuncia una persona²¹. El sonido existe como secuencia, el oído es sentido del devenir.

En el mundo bíblico, oír y obedecer son verbos que tienen la misma raíz, y por ello aparecen muchas veces como intercambiables en la Escritura (Rm 10,16; Jn 5,25; Hch 28,28). De este modo, a través de los oídos de la fe llegamos a la obediencia de la fe (Rm 1,5). La obediencia filial es fuente de libertad.

La escucha atenta va transformando el corazón, de modo que va adquiriendo una nueva visión. Ver y ser visto se implican mutuamente²². Únicamente es posible ver si soy a la vez visible, si me manifiesto al mundo. La vista está imbuida en la corporalidad. El cuerpo consiente a los ojos la capacidad de ver el mundo como un lugar donde lo sagrado se deja percibir y tocar.

¹⁸ S. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXVIII, 1, 2; PL 76, 448B: “Dei locutio ad nos intrinsecus facta videtur potius quam audiantur”.

¹⁹ S. ANSELMO DE CANTERBURY, *Monologion*, c. 63: “Dicere non est aliud quam cogitando (“videndo”) intueri”.

²⁰ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 30.

²¹ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967; J-L. CHRÉTIEN, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990.

²² M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et L'invisible*, Gallimard, Paris 1964.

En esta nueva forma de ver, la fe se convierte en luz para los ojos²³. El teólogo P. Rousselot escribió en plena crisis modernista, entre el Concilio Vaticano I y el Concilio Vaticano II, dos artículos publicados después en un pequeño libro bajo el título *Los ojos de la fe*²⁴. El sugerente título se inspira en una sentencia de San Agustín²⁵. Para Rousselot, la fe desvela los “ojos” del conocimiento, pues en el acto de fe se verifica una particular sinergia entre amor y conocimiento. Para San Pablo, el conocimiento de la fe proviene de la escucha, de un corazón que presta oído a lo que Dios le revela (Rm 10,17). La acción de Dios, al abrir los oídos del corazón a la fe, hace abrir también los ojos del corazón para que actúe por la caridad (Ga 5,6).

La estrecha relación que existe en el Evangelio de S. Juan entre creer y ver es puesto de relieve de un modo muy claro por la encíclica. Ya desde el inicio, tras recordar el versículo Jn 11,40 en el que Jesús recuerda a Marta el poder luminoso de la fe –(“¿no te he dicho que si crees verás la gloria de Dios?”)– afirma: “Quien cree ve; ve con una luz que ilumina todo el trayecto del camino, porque llega a nosotros desde Cristo resucitado, estrella de la mañana que no conoce ocaso”²⁶. Esta capacidad abarcadora de la fe proviene de que se nos concede participar en la mirada de Cristo, de tal modo que “la fe no sólo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver”²⁷.

Para el filósofo Hans Jonas²⁸, la nobleza de la vista tiene que ver con que la luz se propaga más rápidamente que el sonido o el olor, y no sufre modificación alguna en su trayectoria, recorra la distancia que recorra. La vista gana en claridad de detalles mediante una distancia adecuada. La relación entre la vista y la distancia espacial ayuda a comprender que la fe indica una distancia entre Dios y la criatura y, al mismo tiempo, nos ofrece una perspectiva adecuada para acercarnos al Dios que nos sale al encuentro.

²³ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 22.

²⁴ P. ROUSSELOT, “Les yeux de la foi”, *Recherche de Science Religieuse* 1 (1910) 251-259 (trad. esp. *Los ojos de la fe* Encuentro, Madrid 1994).

²⁵ (“Habet namque fides oculos suos”; pues la fe tiene sus propios ojos).

²⁶ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 1.

²⁷ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 18.

²⁸ H. JONAS, “La nobleza de la vista. Una investigación de la fenomenología de los sentidos”, en ID., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid 2000, 191-216, 207.

La síntesis entre el ver y el oír de la fe se verifica contemplando la persona concreta de Jesús, Palabra hecha carne. En el rostro humano de Jesús, en su vida luminosa se puede ver al Padre. De este modo, los misterios de la vida de Cristo nos ofrecen un camino para penetrar en el misterio del amor trinitario.

Conviene notar cómo esta integración entre escucha y visión no fue impugnada hasta que la pasión de Lutero por la palabra pura iniciara también en este punto una transformación radical que allanó el camino para una estricta teología de la palabra.

3.2. *El tacto de la fe*

En continuidad con la óptica propia del Evangelio de San Juan, la fe se pone en relación no solamente con el ver y el escuchar sino también con el tocar. Como afirma la encíclica: “para san Juan, junto al ver y escuchar, la fe es también un tocar, como afirma en su primera Carta: “Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos [...] y palparon nuestras manos acerca del Verbo de la vida” (1Jn 1,1)”²⁹. El versículo se refiere al misterio de la encarnación del Verbo.

Con el sentido del tacto nos percibimos al mismo tiempo que percibimos el mundo. Para el hombre tocar implica, al mismo tiempo, ser tocado. Se trata del sentido más vinculado al cuerpo. Al tocar a la persona amada, nos damos cuenta a la vez que lo que anhelamos alcanzar está siempre más allá. De modo análogo, la fe nos abre al misterio, a algo siempre más grande que nosotros. En la literatura de los místicos encontramos un lenguaje “táctil” a la hora de expresar la presencia dinámica de Dios en el alma “toque delicado”, “llaga regalada”³⁰.

El tacto nos revela que la fe está estrechamente vinculada al cuerpo, que es siempre concreto y orgánico. El tacto en el hombre encuentra un particular significado en las manos. La encíclica afirma que “las manos de la fe se alzan al cielo, pero a la vez edifican, en la caridad, una ciudad construida

²⁹ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 31.

³⁰ Cf. S. JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, Monte Carmelo, Burgos 1997.

sobre relaciones, que tiene como fundamento el amor de Dios³¹. Si los brazos simbolizan la fuerza humana, las manos representan la delicadeza del trabajo manual. En la historia de la arquitectura, el paso de la piedra al ladrillo marcó un hito, pues el ladrillo se maneja con las manos, con lo que la rapidez de la construcción creció considerablemente. La afirmación de la encíclica nos hace caer en la cuenta que la fe no solamente se dirige a lo alto a través del movimiento de alzar las manos, en el gesto orante por antonomasia, sino que inseparablemente se dirige a la edificación y transformación de este mundo a través del movimiento de edificar la ciudad y trenzar relaciones humanas. Uno y otro movimiento se reclaman mutuamente en el dinamismo del crecimiento y fortalecimiento de la fe.

El tacto es el sentido específico de la cercanía, del contacto, del fuego, de la transformación interior. En la Encarnación, Dios nos toca y, de este modo, nos transforma por dentro para que, transformados, podamos verle. “Con su Encarnación, con su venida entre nosotros, Jesús nos ha tocado y, a través de los sacramentos, también hoy nos toca”³². La estructura sacramental de la fe se encuentra, de este modo, en estrecha relación con la corporeidad y con la vulnerabilidad del cuerpo humano de ser afectado, tocado.

Tocar a Dios es lo propio de la caridad. De este modo, la encíclica pone de relieve la profunda unidad entre la dinámica de la fe y la del amor. La luz de la fe es la luz del amor. Cuando ésta se enciende somos tocados en el corazón, acogiendo la presencia interior del amado, que nos permite reconocer su misterio. Este modo de presencia que inaugura la fe pone de manifiesto su fundamento afectivo.

La encíclica se apoya nuevamente en el testimonio de S. Agustín para explicar la relación entre la fe y el tacto: “San Agustín, comentando el pasaje de la hemorroísa que toca a Jesús para curarse (cf. *Lc* 8,45-46), afirma: “Tocar con el corazón, esto es creer”³³. También la multitud se agolpa en torno a él, pero no lo roza con el toque personal de la fe, que reconoce su misterio, el misterio del Hijo que manifiesta al Padre. Cuando estamos configurados con

³¹ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 51.

³² FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 31.

³³ S. AGUSTÍN, *Sermo* 229, L, 2: PL 32, 576: “Tangere autem corde, hoc est credere”.

Jesús, recibimos ojos adecuados para verlo”³⁴. Si en *Deus caritas est*, Benedicto XVI afirmó que el programa del cristiano es un “corazón que ve”³⁵, podríamos decir que ahora en *Lumen fidei* se prolonga esta expresión con esta otra: un “corazón que toca”.

4. CONCLUSIÓN

La encíclica no desarrolla los otros dos “sentidos de la fe”, el gusto y el olfato. Evidentemente, el objetivo del documento no es exponer una completa epistemología de la fe. No obstante, las indicaciones que ofrece el texto dan pie para profundizar en esta dirección. De este modo, la clásica doctrina de los sentidos espirituales, desarrollada en la Patrística³⁶ y en la Edad Media³⁷, puede ser renovada y profundizada a la luz de las pistas que se ofrecen. El dinamismo de la fe se relaciona, de este modo, con una racionalidad amorosa, que une al hombre con Dios y le mueve a una comunión de vida con Él.

La fe ofrece una cosmovisión cristiana del mundo que afecta a la totalidad de la realidad. En un tránsito de época como en el que nos encontramos, con el riesgo de la fragmentación y disgregación en múltiples deseos, la fe aporta una orientación fundamental que da unidad a la existencia³⁸. El dinamismo de la existencia cristiana se dirige hacia la comunión plena con Dios. En este dinamismo, la fe, la esperanza y la caridad forman una admirable urdimbre. Fe, esperanza y caridad están unidas³⁹.

³⁴ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 31.

³⁵ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 31.

³⁶ K. RAHNER, “Le debut d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, *Revue d’Ascétique et de Mystique* 13 (1932) 113-145; M. CANÉVET-P. ADNÈS-W. YEOMANS-A. DERVILLE, *Les sens spirituels*, Bauchesene editeurs, Paris 1993.

³⁷ K. RAHNER, “La doctrine du “sens spirituels” au Moyen-Age: en particulier chez St. Bonaventure”, *Revue d’Ascétique et de Mystique* 14 (1933) 263-299; F.M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Antonianum, Roma 1999.

³⁸ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 13.

³⁹ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 39.

De este modo, podemos considerar las encíclicas *Deus caritas est*, *Spe salvi* y *Lumen fidei* como un tríptico que condensa el sapiencial magisterio de Benedicto XVI, aunque la última lleve ya la firma del Papa Francisco. En este núcleo, se ha buscado ir a la raíz original del cristianismo, mostrando su inaudito realismo, su originalidad, y su capacidad para abarcar la totalidad de lo real.

La fe cristiana ha puesto el amor en el centro, de modo que el amor de Dios que siempre nos precede, sale a nuestro encuentro para solicitarnos una respuesta amorosa. La luz de la fe nos permite reconocer el amor de Dios revelado en el corazón traspasado de Jesús en la cruz. De este modo la fe y el amor son una luz que ilumina constantemente un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar.

Eucharistie – Mitte der Kirche Ein Impuls aus der Theologie von Papst Benedikt XVI. zur Eucharistie

CHRISTOPH OHLY*

RESUMEN: El artículo trata de la relación entre Iglesia y la eucaristía en la teología de Joseph Ratzinger / papa Benedicto XVI. Los criterios “origen”, “camino”, y “fin” permiten reconocer esta necesaria relación y al mismo tiempo ponen de manifiesto el perfil de una existencia cristiana. Según Joseph Ratzinger, el cristiano está llamado a ser, por medio de la entrega de sí, un sacrificio agradable a Dios en todo momento. Estas reflexiones llegan a tocar el centro mismo de aquello en lo que consiste la fe.

PALABRAS CLAVE: Ratzinger, Benedicto XVI, Iglesia, eucaristía, origen, camino, fin, fe.

ABSTRACT: This article examines the relationship between Church and Eucharist in the theology of Joseph Ratzinger / Pope Benedict XVI. The criteria of ‘origin’, ‘path’ and ‘end’ allow us to recognise this necessary relationship while at the same time they enable us to see the outline of Christian existence. According to Joseph Ratzinger, each Christian, through a gift of self, is called to be a pleasing sacrifice to God in each moment of life. These reflections bring us to consider the very essence of faith.

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

KEYWORDS: Ratzinger, Benedict XVI, Church, eucharist, origin, path, end, faith.

In eindrücklicher Weise hat der selige Papst Johannes Paul II. an den inneren Zusammenhang von Eucharistie und Kirche erinnert, als er seine testamentarische Enzyklika mit den Worten eröffnete: „Die Kirche lebt von der Eucharistie“¹. Darin brachte er nicht nur eine alltägliche Glaubenserfahrung zum Ausdruck. Vielmehr war er davon überzeugt, dass damit das Wesen der Kirche erfasst werden könne. Die Kirche kann nicht ohne die Eucharistie leben; sie findet in ihr vielmehr ihren Ursprung, ihren Weg und ihr Ziel.

Damit hat sich Johannes Paul II. zum Ende seines Pontifikates noch einmal bewusst in den Kontext jenes II. Vatikanischen Konzils gestellt, dessen Eröffnung vor 50 Jahren wir uns zusammen mit dem „Jahr des Glaubens“, das Papst Benedikt XVI. einberufen hat, dankbar erinnern. Denn eben dieses Konzil war der festen Überzeugung, dass die Kirche als im Mysterium schon gegenwärtiges Reich Christi durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt wächst.² Und als wolle das Konzil fragen „Wie wächst die Kirche denn?“ antwortete es in der Kirchenkonstitution „*Lumen Gentium*“ bekennd: „Sooft das Kreuzesopfer, in dem Christus, unser Osterlamm, dahingegeben wurde, auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung. Zugleich wird durch das Sakrament ... die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht“.³

Dieses dreifache Band in der Relation von Kirche und Eucharistie – Ursprung, Weg und Ziel – wollen wir im Folgenden auf dem Hintergrund einiger wesentlicher Überlegungen von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt

¹ Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* vom 17. April 2003 über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche, in: AAS 95 (2003) 433-475; in dt. Übersetzung in: VApSt 159.

² Vgl. *Lumen Gentium*, Nr. 3.

³ *Lumen Gentium*, Nr. 3.

XVI. spiegeln, um so aus ihnen geistliche Impulse für die Erneuerung und Vertiefung unserer eucharistischen Glaubensexistenz zu gewinnen.

1. EUCCHARISTIE – KIRCHE IN IHREM URSPRUNG

Für Papst Benedikt liegt der Ursprung der Kirche im Kreuzesopfer Jesu verborgen⁴. Geleitet durch das Wort des Evangelisten Johannes „Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben“ (Joh 19,37), verortet er die Entstehung der Kirche in der geöffneten Seite Jesu am Kreuz. Für die „Seite“ Jesu verwendet der Evangelist dasselbe Wort, das in der Schöpfungsgeschichte im Bericht von der Erschaffung Evas steht und das wir dort gewöhnlich mit „Rippe“ übersetzen. Johannes verdeutlicht damit, dass Jesus der neue Adam ist, der „in der Nacht des Todesschlafes ... den Anfang einer neuen Menschheit eröffnet“⁵. Aus der geöffneten Seite strömen Blut und Wasser, Zeichen für die Eucharistie und die Taufe als Quelle einer neuen Schöpfung, einer neuen Gemeinschaft, die die Kirche ist, und die nun nicht mehr unter der Macht des Todes steht. Die Kirche ist hier im Herzen Jesu verborgen, sie tritt in Blut und Wasser aus ihm heraus, wird aus ihm geboren, um so ganz universales Heilssakrament (LG 48) für die Welt zu sein.

Der Blick auf den Durchbohrten lässt uns somit erkennen, dass es eine „kausale Verbindung zwischen dem Opfer Christi, der Eucharistie und der Kirche“⁶ gibt. Die Einsetzung der Eucharistie geschieht zwar im Letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern. Doch die Worte, die Jesus dabei spricht, sind „Vorwegnahme seines Todes, Umwandlung des Todes in ein

⁴ Vgl. dazu Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978, 21-32, abgedruckt in: Joseph Ratzinger, *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*. Herausgegeben von Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür, Augsburg ²2002, 41-54.

⁵ Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche* (Anm. 4), 21.

⁶ Benedikt XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Sacramentum Caritatis* vom 22. Februar 2007, in: *AAS* 99 (2007), 105-180; dt. Übersetzung in: *VApSt* 177, Bonn 2007, hier Nr. 14.

Geschehen der Liebe⁷; und als solche bleiben sie nicht Worte, sondern werden im Tod Jesu am Kreuz Wirklichkeit. Und wiederum würde dieser Tod leer bleiben, „wenn nicht die Auferstehung käme, in der sichtbar wird, daß ... seine Liebe in der Tat stark genug ist, weiterzureichen über den Tod hinaus“⁸. Diese „Dreieinigkeit von Wort, Tod und Auferstehung, die uns etwas vom Geheimnis des dreifaltigen Gottes selbst ahnen läßt“⁹, nennt die christliche Lehre das „Paschamysterium“, das Ostergeheimnis, das die Kirche in jeder Eucharistiefeyer begeht und vollzieht.

Aus diesen Überlegungen heraus können wir nun mit Papst Benedikt zwei wichtige Konsequenzen für unsere eucharistische Existenz ziehen. Zum einen: „Eucharistie ist weit mehr als bloß ein Mahl; sie hat einen Tod gekostet ... Wenn wir sie begehen, muß uns die Ehrfurcht vor diesem Geheimnis, die Scheu vor dem Mysterium des Todes erfüllen, der anwesend wird in unserer Mitte“¹⁰. Eucharistie ist die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi, in dem die Kirche ihren Ursprung besitzt. Doch anwesend ist zugleich der Glaube, dass dieser Tod durch die Auferstehung überwunden wurde, so dass jede Eucharistiefeyer das ganze österliche Geheimnis in sich birgt.

Und zum anderen als zweite Konsequenz: Die Kirche kann das Mysterium Christi in der Eucharistie nur deshalb feiern und anbeten, „weil zuerst Christus selbst sich ihr im Kreuzesopfer geschenkt hat“¹¹. Weil Christus uns – wie der Bräutigam die Braut – zuerst geliebt hat, vermögen wir Eucharistie zu feiern, können wir gemäß dem Wort Jesu „einander lieben“ (Joh 13,34). Oder mit den Worten von Papst Benedikt ausgedrückt: „Gott selber schenkt uns, damit wir schenken können“¹². Die Kirche lebt also aus ihrem Ursprung, sie lebt aus der Eucharistie, sie lebt aus der Lebenshingabe ihres Herrn und Meisters. Gerade deshalb ist die Eucharistiefeyer keine selbst gestaltete Feier einer Gemeinde, die sich letztlich um sich selbst dreht, sondern sie ist der ihr von Christus im

⁷ Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche* (Anm. 4), 22.

⁸ Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche* (Anm. 4), 22.

⁹ Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche* (Anm. 4), 22.

¹⁰ Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche* (Anm. 4), 22.

¹¹ Benedikt XVI., *Sacramentum Caritatis* (Anm. 6), Nr. 14.

¹² Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche* (Anm. 4), 24.

Tod geschenkte und zum realen Gedächtnis aufgetragene Grundvollzug von Sterben und Auferstehen in Christus. Von ihr her klärt sich, was „Eucharistie“ in ihrem innersten Wesen ist: „Danksagung“ – Danksagung an den Vater für das Leben, das er uns in seinem geliebten Sohn geschenkt hat (vgl. Joh 3,16)!

2. EUCCHARISTIE – KIRCHE AUF DEM WEG

Der Blick auf den Ursprung der Kirche in der geöffneten Seite Jesu lässt verstehen, dass die Eucharistie grundlegend ist für das Sein und das Handeln der Kirche. Sie bestimmt daher nicht nur das Entstehen der Kirche, sondern zugleich ihr Werden und Dasein. Sie ist die beständige Nahrung für die Kirche auf ihrem Weg. Worin zeichnet sie sich aber auf diesem Weg aus?

Papst Benedikt verweist in seinen Überlegungen auf die Epiklese nach der Konsekration, wie sie im II. Eucharistischen Hochgebet formuliert wird: „Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und lass uns eins werden durch den Heiligen Geist“. Dieses Gebet lässt deutlich werden, dass *eine*, ja wenn nicht *die* Frucht des eucharistischen Sakramentes in der „Einheit der Gläubigen in der kirchlichen Gemeinschaft“¹³ besteht. Daher betont Papst Benedikt, dass jede Eucharistiefeier die Struktur des „Communi-cantes“ besitzt, „der Kommunion nicht nur mit dem Herrn, sondern auch mit der Schöpfung und mit den Menschen aller Orte und aller Zeiten“¹⁴, das heißt mit allen Lebenden und allen, die uns im Glauben durch den Tod hindurch bereits vorausgegangen sind: „Auch dies sollten wir neu in unsere Seele hineinnehmen, daß wir mit dem Herrn nicht kommunizieren können, wenn wir es nicht miteinander tun; daß wir, wenn wir zu ihm hintreten, auch neu aufeinanderzutreten, eins miteinander werden müssen“¹⁵. Die Kirche als *Communio*, als Familie Gottes, die sich in der Eucharistie versammelt!

Aus diesem Grund werden im Eucharistischen Hochgebet Papst und Bischof namentlich genannt, denn die Eucharistiefeier ist „nicht nur

¹³ Benedikt XVI., *Sacramentum Caritatis* (Anm. 6), Nr. 15.

¹⁴ Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche* (Anm. 4), 30.

¹⁵ Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche* (Anm. 4), 30.

Begegnung von Himmel und Erde, sondern auch Begegnung der Kirche von damals und von heute, Begegnung der Kirche von hier und dort“¹⁶. So stehen die Namen von Papst und Bischof dafür, dass wir „wahrhaft die *eine* Eucharistie Jesu Christi feiern, die wir nur in der *einen* Kirche empfangen können“¹⁷.

Dass Christus zu allen Zeiten, aber auch aktuell in der Eucharistiefeier gegenwärtig ist, bindet er schließlich an seine Worte vom Abend vor seinem Leiden: „Dies ist mein Leib“. Dieses Wort wird heute gesprochen, aber es ist ein Wort Jesu, das niemand von sich aus sprechen kann, außer Jesus. Um dies in seinem Namen und Auftrag sprechen zu können, bedarf es seiner Vollmacht, die niemand sich selbst zu geben vermag: „Aus diesem Grunde braucht die Messe den, der nicht im eigenen Namen spricht, der nicht im eigenen Auftrag kommt, sondern der die ganze Kirche, die Kirche aller Orte und Zeiten vertritt, die ihm übertragen hat, was sie selbst empfangen hat“¹⁸. Die Eucharistiefeier braucht den Priester. Die Liebe zur Eucharistie – und das dürfen wir hier bei Papst Benedikt neu lernen – gehört immer auch die Liebe zum Priester, die Sorge und das Gebet um priesterliche Berufungen auch im Hier und Jetzt unseres Daseins, unseres Kirche-Seins.

3. EUCHARISTIE – KIRCHE UND IHR ZIEL

So kommen wir schließlich zum letzten Gedanken, der die Beziehung von Kirche und Eucharistie im Denken von Papst Benedikt kennzeichnet. Ist jede Eucharistiefeier die eine Eucharistie aller Zeiten und aller Orte, dann findet die Kirche in der Eucharistie zugleich ihr Ziel. Auf sakramentale Weise verwirklicht sich in jeder eucharistischen Feier „die eschatologische Zusammenkunft des Gottesvolkes“¹⁹. Das eucharistische Opfermahl, das Tag für Tag auf den Altären dieser Welt dargebracht und gefeiert wird, ist „für uns eine reale Vorwegnahme des endgültigen Festmahles, das von den

¹⁶ Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche* (Anm. 4), 30.

¹⁷ Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche* (Anm. 4), 30.

¹⁸ Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche* (Anm. 4), 31.

¹⁹ Benedikt XVI., *Sacramentum Caritatis* (Anm. 6), Nr. 31.

Propheten angekündigt (vgl. Jes 25,6-9) und im Neuen Testament als ‚Hochzeitsmahl des Lammes‘ (vgl. Offb 19,7-9) beschrieben wird²⁰.

In der Eucharistie wird demzufolge die ewige Glückseligkeit jener Gemeinschaft aller Heiligen erfahrbar, die aus der Anschauung Gottes erwächst, der sich für uns Menschen hingegeben und uns darin zu Tischgenossen seines ewigen Hochzeitsmahles mit seinen Geschöpfen gemacht hat. Der Eucharistiefeyer soll daher nach Papst Benedikt neben der heiligen Ernsthaftigkeit vor dem Mysterium des Todes Jesu ebenso eine heilige Freude der Gemeinschaft der Heiligen eignen, die aus dem Tod zum Leben gegangen sind. Eucharistie zu feiern heißt demzufolge, in Berührung mit dem Ewigen, mit unserer eigenen Vollendung zu treten. Nur so wird verständlich, warum die Kirche die Eucharistie auch als „Unterpfand der kommenden Herrlichkeit“ bezeichnet. In der Eucharistie begegnet die Kirche aller Zeiten ihrer ewigen Zukunft.

Wenn wir gerade diese eschatologische Dimension in unserem geistlichen Leben mit der Eucharistie neu entdecken, „werden wir unterstützt auf unserem Weg und getröstet in der Hoffnung auf die Herrlichkeit (vgl. Röm 5,2; Tit 2,13)“²¹.

Ursprung, Weg und Ziel. Mit diesen drei Begriffen können wir im Licht der eucharistischen Theologie von Papst Benedikt die Beziehung von Kirche und Eucharistie erfassen und zugleich das Profil einer christlichen Existenz erkennen, „die berufen ist, in jedem Augenblick Gottesdienst zu sein, ein Gott wohlgefälliges Opfer der Selbsthingabe“²². Doch diese Gedanken gewinnen an leibhaftigem Ausdruck, wenn wir mit ihnen abschließend auf die Gottesmutter Maria schauen. In ihr ist Ursprung, Weg und Ziel der Kirche personifiziert. Als „eucharistische Frau“²³, die uns das fleischgewordene Wort geboren hat, ist sie bei jeder Eucharistiefeyer gegenwärtig und wird so – wie es Papst Benedikt einmal formuliert hat – zur

²⁰ Benedikt XVI., *Sacramentum Caritatis* (Anm. 6), Nr. 31.

²¹ Benedikt XVI., *Sacramentum Caritatis* (Anm. 6), Nr. 32.

²² Benedikt XVI., *Sacramentum Caritatis* (Anm. 6), Nr. 33.

²³ Vgl. Christoph Ohly, La mujer eucarística. María y el Sacramento del Altar, in: Cuadernos Pensamiento 18. Publicación del seminario “Ángel González Álvarez” de la Fundación Universitaria Española, Madrid 2007, 49-55.

„Ikone der entstehenden Kirche“ und zugleich zum „Vorbild dafür, wie jeder von uns das Geschenk empfangen soll, zu dem Jesus in der Eucharistie sich selbst gemacht hat“²⁴. Mit Maria empfangen wir und werden wir Leib Christi, der die Kirche ist, jetzt und einmal auf ewig.

²⁴ Benedikt XVI., *Sacramentum Caritatis* (Anm. 6), Nr. 33.

La fe, fundamento de la vida familiar y social

MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ*

RESUMEN: La fe permite comprender la arquitectura de las relaciones humanas; el primer ámbito que ilumina es la familia, en ella el hombre entra en contacto con la fuente originaria del bien. En la familia se recibe en el don del amor conyugal, el bien de una vida humana, que se reconoce como un don, y es el fundamento de la primera comunicación entre los hombres. Por tanto, el amor revela el bien en cuanto comunicativo, tiene la capacidad de establecer vínculos entre los hombres a todos los niveles y constituye un auténtico fundamento para la sociedad; es el verdadero motor de las acciones humanas. La relación intrínseca entre amor y acción nos permite comprender mejor la vida social del hombre que se constituye y edifica mediante acciones. Por eso la fe, creer en el amor, ilumina “el arte de la edificación”, contribuyendo al bien común. El amor edifica una morada donde vivirlo, una civilización del amor según el ideal propuesto desde Pablo VI al papa Francisco.

PALABRAS CLAVE: amor, familia, fe, bien, comunión, edificar.

ABSTRACT: Faith allows us to understand the architecture of human relationships. The first area illuminated by faith is the family, where humans come into contact with the primary source of good. In the family, people receive the gift of conjugal love and the wealth of a human life, which is recognized as a gift. The family is the foundation for the first communication between people. Therefore, love reveals what is good as it is communicative, it has the ability to establish bonds between humans at all levels and constitutes a genuine foundation of society. It is the authentic motor of human relationships. The intrinsic connection between love and action allows us to understand better the social life of humans which is constituted and edified by actions. Therefore, faith, belief in love, illuminates “the art of edifying”, thus con-

* Dra. María Teresa Cid Vázquez, profesora de la Universidad CEU-San Pablo de Madrid.

tributing to the common good. Love creates a dwelling in which to live this, a civilization of love according to the ideal proposed from Paul VI to Pope Francis.

KEYWORDS: love, family, faith, good, communion, to edify.

1. UNA LUZ POR DESCUBRIR

Nuestra cultura actual se jacta de no tener fe y exige como si fuera el principio necesario de cualquier convivencia excluir toda referencia a lo que no es puramente material y medible. Rechaza la fe como medio de comunicación entre los hombre y levanta contra ella sospecha de irracionalidad. El individualismo cada vez más pronunciado ha querido ser compensado con una llamada a la solidaridad en el campo del altruismo desinteresado como si fuera el remedio real, pero que no conforma la estructura social. Se crea así un dualismo entre una vida y una sociedad llenas de cálculos utilitarios y alguna actividad altruista sin ninguna referencia a la construcción de una comunión. Las consecuencias son notorias, una debilidad profunda en el momento de construir la vida¹.

Y es que el problema real que vive todo hombre es el de construir una vida en plenitud. Es un empeño tan importante que no es posible realizarlo sin contar con otras personas; es más, una vida que no se comparta con otros parece que no vale la pena ser vivida². Por eso, una verdad que no pueda ser comunicada a los demás, que se conserva encerrada en la intimidad, es incapaz de dirigir realmente una vida, no tiene recursos para construir una comunión de personas y sacar al hombre de una soledad que lo destruye³.

El papa Francisco en la primera encíclica de su pontificado, la *Lumen fidei*⁴, nos invita a reflexionar sobre la fe como una luz que ilumina toda la

¹ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, Publicaciones “San Dámaso”, Madrid 2006, 205-206.

² Cf. F. BOTTURI, C. VIGNA (eds.), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004. Como decía Aristóteles, «el hombre feliz necesita amigos»: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1. 9, c. 9 (1169b22); SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh*, I-II, q. 4, a. 8.

³ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 241.

⁴ Cf. FRANCISCO, carta enc. *Lumen fidei* (29-VI-2013). El texto que se redacta con motivo del

existencia del hombre. Una luz que nace del «encuentro con el Dios vivo que nos llama y nos revela su amor, un amor que nos precede y en el que nos podemos apoyar para estar seguros y construir la vida»⁵. La fe es la luz de una *memoria fundante* que nos precede y al mismo tiempo, es una luz que viene del *futuro*, y nos desvela nuevos horizontes: «nos lleva más allá de nuestro yo aislado, hacia la más amplia comunión». Nos abre el camino y acompaña nuestros pasos a lo largo de la historia. La fe «ve» en la medida en que camina, en que se adentra en el espacio abierto por la palabra de Dios⁶. El primer ámbito que la fe ilumina en la ciudad de los hombres es la familia, «pienso —escribe el papa Francisco— sobre todo en el matrimonio, como unión estable de un hombre y una mujer: nace de su amor, signo y presencia del amor de Dios, del reconocimiento y la aceptación de la bondad de la diferencia sexual, que permite a los cónyuges unirse en una sola carne (cf. Gn 2, 24) y ser capaces de engendrar una vida nueva, manifestación de la bondad del Creador, de su sabiduría y de su designio de amor»⁷.

Asimilada y profundizada en la familia, «la fe ilumina todas las relaciones sociales. Como experiencia de la paternidad y de la misericordia de Dios, se expande en un camino fraterno. En la modernidad se intentado construir la fraternidad universal entre los hombres fundándose sobre la igualdad. Poco a poco, sin embargo, hemos comprendido que esta fraternidad, sin referencia a un Padre común no logra subsistir. Es necesario volver a la verdadera raíz de la fraternidad»⁸. La familia pone al hombre en contacto

Año de la fe, lo había dejado prácticamente terminado su predecesor. La encíclica completa las dos primeras de Benedicto XVI, la *Deus caritas est*, sobre la caridad, y la *Spe salvi*, sobre la esperanza.

⁵ Cf. Carta enc. *Lumen fidei*, 4.

⁶ *Ibidem*, 9.

⁷ *Ibidem*, 52.

⁸ *Ibidem*, 54. Sobre la transmisión de la fe en la familia: PONTIFICIO CONSEJO DE LA FAMILIA, *La transmisión de la fe en la familia. V Congreso Mundial Teológico-Pastoral, Valencia 4-7 julio 2006*, BAC, Madrid 2007; J. GRANADOS, «La transmisión de la fe: una clave familiar», Encuentro conjunto de agentes de pastoral familiar, de enseñanza y catequesis, con motivo del 'Año de la fe', El Escorial (Madrid) 1 marzo 2013; J. LARRÚ, «La atención pastoral a la familia en la transmisión de la fe», *Publicaciones pastorales 12, Suplemento del Boletín Oficial Diocesano de la Diócesis de Pamplona y Tudela*, Octubre 2005, 1473–1488.

con la fuente originaria del bien, el Padre común, «de quien toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra» (Ef 3, 15). Y es que la fe «ilumina la vida en sociedad; poniendo todos los acontecimientos en relación con el origen y el destino de todo en el Padre que nos ama, los ilumina con una luz creativa en cada nuevo momento de la historia»⁹.

2. LA REVELACIÓN DEL BIEN, LA BENDICIÓN Y LA PROMESA

Para poder hablar del bien como guía de la vida humana es necesario volver a un sentido fuerte de la creación. Desde Hume se ha buscado construir una ética sin necesidad de hablar del bien, incluso en los tiempos más actuales, se ha querido promover una primacía del concepto de justicia sobre el de bien, para evitar hablar del bien común como una realidad social indiscutible¹⁰. La razón de fondo de estos intentos parece ser la defensa de una

⁹ Carta enc. *Lumen fidei*, 55.

¹⁰ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, (trad. esp.: *Una teoría de la justicia*, FCE, México 1985). Rawls define la justicia como “justice as fairness” (justicia igual a imparcialidad), tesis que implica que el Estado ha de ser neutral respecto a los valores, no sería misión del Estado promover el bien, debería limitarse a asegurar la convivencia. Considera que la sociedad se debe basar fundamentalmente en la justicia y la libertad, lo que implica que se debe ocupar sobre todo de preservar básicamente la capacidad autónoma de elección de los sujetos independientemente de cuál sea su concepción del bien y, en todo caso, establecer reglas para armonizar los bienes discrepantes. Entre los textos más representativos de la crítica comunitarista destacan: A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1981 (trad. esp.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001); ID, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992; M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York 1982 (trad. esp.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona 2000). CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1989 (trad. esp. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 2012²). El objetivo fundamental de la crítica comunitarista está dirigido a resaltar la imposibilidad de definir lo justo como algo anterior al bien, ya que solo a través de la inmersión en una determinada comunidad o sociedad, que genera una concepción del bien específica, es posible adquirir un sentido de lo justo. Un análisis sobre el debate entre liberales y comunitaristas en: S. MULHALL y A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid 1996; A.

emancipación del hombre ante un orden creacional unido al bien, la defensa de una «autonomía absoluta», que dejara abierto al hombre un campo de libertad sin más horizonte que sus propias elecciones¹¹. Esta postura pretende que los sujetos se desvinculen si es necesario de su concepción del bien, pero sobre todo considera la sociedad como algo secundario en la que los sujetos participan cuando ya están completamente individualizados y solo para lograr ponerse de acuerdo sobre lo que les conviene. No tiene en cuenta ni que la sociedad forma parte de la identidad del individuo ni que éste busca en la sociedad valores más elevados que los de su propia conveniencia.

Siguiendo la invitación de *Lumen fidei*, hemos de acudir a la revelación, pues nos ofrece el marco para introducirnos en la realidad del bien en relación a la familia como un «lugar específico» de revelación del bien propio del hombre: «Y vio Dios que era *muy bueno*» (Gn 1, 31)¹². El relato nos permite determinar el contenido de este «plus» de complacencia en la mirada de Dios al hombre¹³. La estructura del texto obedece a un doble orden que tiene que ver directamente con el bien: por un lado, un *orden jerárquico* creciente que acaba en el descanso en Dios y, por otro, un *orden de diferenciación* entre las cosas en la cual está contenida su específica bondad. Este último está relacionado con la creación primordial de la luz en su diferenciación originaria de las tinieblas, a las que no se les atribuye la bondad¹⁴.

FERRARA (ed.), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000²; C. THIEBAUT, *Los límites de la comunidad: (las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992.

¹¹ Véase la crítica que realiza JUAN PABLO II, carta enc. *Veritatis splendor*, nn. 36-41.

¹² Cf. G.L. MÜLLER, «“Vio Dios cuanto había hecho y todo estaba muy bien”» (Gn 1, 31). La creación como comunicación en el bien», en J.J. PÉREZ-SOBA, J. LARRÚ, J. BALLESTEROS (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la ley natural*, Madrid 22-24 noviembre 2006, Public. Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2007, 61-70.

¹³ Lo analiza: J.J. PÉREZ-SOBA, «La familia, bien de la persona y bien común», en *Communio* (ed. española, *Nueva época*) n. 6 (otoño 2007) 29-46.

¹⁴ El hecho de que la luz sea lo primero creado (Gn 1, 3) tiene el sentido de mostrar que la claridad que procede de esta palabra inicial no se puede confundir con las tinieblas. La luz contiene en sí la fuerza de una manifestación anterior a cualquier adecuación o relación hacia otra cosa que haría relativa la palabra original. La sabiduría que se desprende de esta narración se realiza en torno al concepto de *bien*. El bien presente en la creación —“vio

El texto nos señala un orden creciente de la creación, lo cual responde a una experiencia humana básica: todas las cosas no son igual de valiosas. Es más, nos sugiere que puede existir una cierta inconmensurabilidad entre determinados bienes¹⁵. La simple percepción de una jerarquía que fenomenológicamente se impone a la experiencia humana sobre el bien, indica que no todo se puede considerar igualmente bueno, existe lo *mejor*¹⁶. El bien de cada cosa apunta más allá de ella misma, a un Bien del que todo procede y que las trasciende y las une en un destino. El Bien primero es también el *fin último* y *común* a todo lo creado. Por otra parte, la diferenciación entre las criaturas por sí misma se considera un bien. En la relación entre las cosas se destaca una bondad que las sobrepasa y que solo se da en lo común entre ellas.

En ambos órdenes, el jerárquico y el solidario, la creación del hombre es un cambio radical en la consideración del bien. En cuanto a la jerarquía porque la bondad correspondiente a la creación del hombre no se señala por una correlación con el resto de lo creado, más bien se señala una medida única de la bondad del hombre en cuanto es *imagen de Dios*. En cuanto a la diferenciación en el mismo orden, se da el hecho singular de que en la creación del hombre la diferenciación que se establece no es entre especies sino entre el hombre y la mujer, es una *diferencia personal* que va a implicar la identidad de las personas como un nuevo bien en juego. Una diferencia que llama a

Dios que era *bueno*” (Gn 1, 4, 10, 12, 18, 21, 25)— está ligado a su momento ontológico y es fundamento de un orden que tiene que valor moral intrínseco para el hombre. El relato muestra la imposibilidad de presentar la verdad de la vida humana si se oculta de su horizonte vital la referencia al *bien*. Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 243 ss.

¹⁵ Este hecho ha sido el fundamento de toda la teoría de los valores que analiza la simple percepción de la importancia de determinados objetos; con ello, se señala una realidad que Platón supo desarrollar y es cómo la simple idea del bien es incomprendible sin un bien mejor al que apunta siempre y que en la percepción del bien está implicado el sujeto que se siente vinculado a él (cf. D. VON HILDEBRAND, *Ética*, Encuentro, Madrid 1983). Esta idea es la que en la actualidad ha defendido Iris Murdoch para superar el abandono de la categoría de bien que se ha extendido por la aplicación de la filosofía analítica que no tiene en cuenta la forma como el hombre se dirige hacia bien que percibe (cf. I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London-New York 1989, trad. esp., *La soberanía del bien*, Caparrós, Madrid 2001). Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La familia, bien de la persona y bien común», o.c., 30.

¹⁶ Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, Alianza Editorial, Madrid 1995.

una unión en la cual se esconde el contenido real de la imagen en una *comuni-
nión de personas*: «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 con-
vierte en alguien que ama»¹⁷.

En la creación del hombre no solo se da esa peculiaridad de la imagen de
Dios que hace mirar al ejemplar divino como origen último de toda bondad.
Al mismo tiempo señala esa originalidad del hombre que no solo existe sino
que recibe una *bendición* a modo de *promesa*. No está acabado por el hecho
de ser, está llamado a una plenitud que debe buscar: «es una bendición que
no solo desciende sobre el objeto bendecido, sino que busca su respuesta a
modo de interlocutor. Por eso, el bien que derrama no es un simple floreci-
miento como la bendición que reciben los animales (Gn 1, 22) sino un auténtico
camino de perfeccionamiento que aparece como necesario para llegar al
día séptimo, al descanso en Dios»¹⁸.

Por una parte, señala la realidad dinámica del bien, un dinamismo que
implica en sí mismo la realización de la persona. Por otra parte, la relación
hombre y mujer no queda encerrada en ella misma, porque la bendición di-
vina está llamada a una *fecundidad*. En ella se transmite la imagen de Dios
(Gn 5, 3), por lo que la relación que se establece entre los padres y los hijos
no puede definirse como mera biología, sino como participación en una
misma dignidad, en el establecimiento de relaciones personales. La verdad
que se halla en la bendición que recibe la persona humana no se agota en el
hecho de existir, adquiere el significado de una llamada que incluye la liber-
tad, el dominio de sí¹⁹, y la fecundidad como apertura radical a un don de
Dios que le reclama darse a sí mismo. Dios hace, pues aquello que pronuncia
se realiza y ve que es bueno. Esto es, manifiesta, de algún modo, una perfec-
ción que deja su huella en toda la creación. En cambio, el hombre no obra
del mismo modo, él se *va haciendo* progresivamente en el tiempo. No es

¹⁷ 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, 7-6-
2005.

¹⁸ J.J. PÉREZ-SOBA, «La familia, bien de la persona y bien común», o.c., 32-33.

¹⁹ Cf. Const. pas. *Gaudium et spes*, 17; J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 246.

creado perfecto, debe irse perfeccionando en la medida en que mantiene la relación con su Creador. Cuenta por ello con una verdad inicial que le sostiene y en la cual debe saber construir su propia vida. Solo así se comprende el *muy bueno* que califica la aprobación divina de la existencia del hombre y su llamada a ser. Es el bien de la trascendencia que aparece ya en la complementariedad de los sexos²⁰. La diferencia sexual que se destaca en el texto, conforma así un auténtico camino de plenitud que es significativo para cualquier hombre.

3. LA COMUNICABILIDAD DEL BIEN

La cuestión del bien no es una cuestión principalmente teórica sino práctica en el sentido de que el bien no es una cosa con la que se tiene una relación objetiva sino algo que necesitamos colocar en la posición justa, algo con lo que contamos como un plano cualitativo superior del cual depende el valor de nuestra existencia²¹. Así pues, preguntarse por el bien no consiste principalmente en la determinación teórica del valor de las cosas, sino en la decisión respecto a la orientación de la totalidad del sujeto²².

El bien, en cuanto realidad dinámica tiene que ver con la *atracción* que sufre el sujeto por parte de un objeto. Esta realidad puede expresarse con la conocida afirmación aristotélica: «El bien es lo que todos apetecen»²³. No es la más profunda concepción de bien, ya que el bien del que nos habla el texto genesiaco es el que procede de una Palabra de Dios. En Dios el bien no es algo que le atrae sino que lo manifiesta²⁴.

La segunda realidad que se esconde en el bien es una *llamada*, esto es, en

²⁰ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 247.

²¹ CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1989 (trad. esp. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 2012²).

²² Cf. F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e pensiero, Milano 2009, 263.

²³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, c. 1 (1094a 3).

²⁴ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La familia, bien de la persona y bien común», o.c., 36.

el apetecer no se puede ver lo específico del bien moral, incluso a pesar de comprender que el apetecer del hombre sea racional y voluntario. La carencia de tal definición está en entrar en una circularidad basada en definir la potencia por el objeto y el objeto por la potencia y que en este esquema la libertad no aparece explícita. En cambio, la llamada a la libertad por parte del bien nos habla de un fin en el que la misma persona está implicada.

El relato de la creación está narrado a partir de la irrupción con valor absoluto de la Palabra de Dios: «La fe es la respuesta a una Palabra que interpela personalmente, a un Tú que nos llama por nuestro nombre, una llamada a abrirnos a una vida nueva»²⁵. La voz de Dios revela al hombre una *misión* y un destino porque manifiesta una elección divina primera. Por tanto, el bien es una realidad que no solo atrae, sino que es una interpelación a la libertad humana. Esta llamada, más allá de la conveniencia, surge de una primera *presencia afectiva* que solo puede calificarse adecuadamente como *amor*²⁶. Es el amor el que tiene su propia racionalidad y apunta a un bien que solo le corresponde al hombre y que solo puede alcanzar si ama con todo su corazón. Es únicamente una dimensión inicial del bien que llama a construir ese «plus» propio del hombre, que puede así participar de una medida mayor que sí mismo. Es aquí donde la dimensión de *comunión*, un bien siempre mayor que el bien propio y la capacidad de acción, nos muestra la dimensión esencialmente comunitaria del bien, que podemos llamar realmente «bien común».

Esta triple dimensión de bondad se halla corroborada en el segundo relato de la creación de forma inversa, a partir del «no es bueno» (Gn 2, 18) que Dios exclama al ver el corazón del hombre que se abre a una búsqueda del don de Dios. En esa búsqueda el hombre no encuentra la respuesta adecuada en la *satisfacción*, en la mera medida del apetito, ni tampoco en el solo *dominio* (Gn 2, 19). Lo que busca es una vida plena que solo puede alcanzar en la *comunión de personas*. La comunicación en el bien adquiere así un valor

²⁵ Carta enc. *Lumen fidei*, 8.

²⁶ Cf. L. MELINA, «El amor: encuentro con un acontecimiento», en L. MELINA- C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica 'Deus caritas est' de Benedicto XVI*, Monte Carmelo-Instituto Juan Pablo II, Burgos 2006, 1-12.

originariamente moral²⁷, que remite a una acción primera de carácter creativo, de este modo se supera el sentido naturalista de intentar definir el bien sólo desde la apetibilidad y se abre a un sentido propiamente personal de bien: “el bien de la persona”²⁸.

El conjunto de todas las realidades presentadas como el bien pleno del hombre se puede expresar en su integridad por medio de la categoría de la *vocación*, una llamada que precede al hombre y que se le expresa como una elección divina que debe saber realizar en su propia vida. Es de un valor tan grande que solo así se defiende adecuadamente el valor insustituible de cada persona²⁹. Se interpretan adecuadamente todas las reflexiones anteriores cuando hablamos de una *vocación al amor* necesaria para comprender el bien que puede realizar el hombre³⁰.

Cuando una persona dice a otra «te amo», no quiere expresar solamente «siento algo por ti», si solo expresara eso, no sería un verdadero acto de libertad, no implicaría ninguna elección, estaría simplemente diciendo un hecho, lo que siente. Para saber lo que quiere decir, es preciso preguntar qué *bienes* se quieren para la persona amada. Es en este momento en el que el amor puede *verificarse* y promover, verdaderamente, a la persona. El amor se convierte en un principio de conducta, desarrollando la creatividad de las personas. Pero es indispensable que el *amor sea verdadero*, es decir, que se dirija hacia un *bien auténtico* y de una manera conforme a la naturaleza de ese bien: «el amor es verdadero cuando *crea el bien de las personas y de las comunidades*, lo crea y *lo da* a los demás»³¹. El *amor falso*, por el contrario, se dirige hacia un bien aparente o –caso más frecuente– hacia un bien verdadero pero de una manera no conforme a la naturaleza de ese bien. Por eso un

²⁷ Es lo que sostiene: I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London-New York 1989.

²⁸ Cf. L. MELINA, J.J. PÉREZ-SOBA (eds.), *Il bene e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma 2002.

²⁹ Es el argumento principal de J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Bruselas, 1946. (C.E., Éditions Universitaires- Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1990, vol. IX, 167-237).

³⁰ Cf. M.T. CID VÁZQUEZ, *Persona, amor, vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

³¹ JUAN PABLO II, *Carta a las familias* 14.

amor falso es también un *amor malo*³². Cuando un amor es solo aparente y atractivo pero no seguro, la persona es incapaz de entregarse y por ello esto mina interiormente la verdad de la existencia personal.

Ciertamente hoy está muy difundida una visión intimista del amor, se trata de aquel amor romántico que aprisiona a los amantes en un círculo cerrado³³. Pretender consumir el amor en un instante es el mejor modo de falsificarlo. El hecho de concebir un amor sin tiempo conduce inevitablemente a un amor sin futuro. La interpretación romántica del amor termina en una dialéctica destructiva que percibe el amor y el tiempo como contrarios³⁴. Hoy se atribuye el nombre de amor a aquellos que son solamente “amores líquidos”, privados de toda forma estable³⁵, o bien amores débiles incapaces de sostener una vida. Se constituye así la *familia afectiva*, que separa el hogar del trabajo y de la vida pública, es la familia condenada a desaparecer como unidad social, al ser sus miembros individuos aislados³⁶. Reduce toda la comunicación familiar al afecto de *sentirse querido* que sería el que constituiría la familia en cuanto tal. De este modo, evita la consideración de la existencia de la autoridad y no es capaz de inducir una excelencia centrada en la atracción del *bien*. De aquí la fragilidad de la propia familia que pierde

³² Cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Razón y fe, Madrid 1978, 86.

³³ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La epopeya del amor romántico», en AA.VV., *Maschio e femmina li creò*, Glossa, “Disputatio, 20”, Milano 2008, 233-261.

³⁴ Cf. ID., «La epopeya del amor romántico», en AA.VV., *Maschio e femmina li creò*, Glossa, “Disputatio, 20”, Milano 2008, 233-261.

³⁵ El sociólogo Z. BAUMAN acuñó y desarrolló el concepto de la “modernidad líquida” y la aplica también al término del amor en su libro: *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, Madrid 2005; cf. L. MELINA, «Analfabetismo afectivo y cultura del amor», en ID., *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009, 63-81 (original: *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, Marcianum Press, Venezia 2006); ID., *La roccia e la casa. Socialità, bene comune e famiglia*, o.c., 11-15.

³⁶ Cf. L. MELINA, «La familia y el bien común de la sociedad», conferencia pronunciada en la inauguración del año académico del Instituto Juan Pablo II para la Familia, Sección mexicana, 26 octubre 2011, en *Alpha Omega*, XV, n. 1, 2012, 47-55; J. LARRÚ RAMOS, «La familia, entre el don del trabajo y la tarea de la fiesta», en revista *Cuadernos de pensamiento*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2012, 11-28.

el valor de proponer significados trascendentes, apoyados en la formación de una integración afectiva fuerte³⁷.

Un servicio a la verdad del amor se encuentra precisamente en la familia. Es en la familia, en las diferentes relaciones que en ella se generan, donde se encuentra un lugar para describir la verdad del amor: su capacidad de dar unidad a la vida, de conferir estabilidad a un vínculo que dure toda la existencia. En la comunidad que constituyen el hombre y la mujer de todos los tiempos se da una dimensión social intrínseca que evita el peligro de la reducción de la experiencia del amor a una cuestión privada, sin incidencia ni interés social y, por lo tanto, sin posibilidad de configuración y reivindicación social. Por tanto, el problema actual no se sitúa solo frente al Estado, sino principalmente en la ausencia de una verdadera dimensión social en tantas experiencias del amor, que se configuran como refugios afectivos³⁸.

4. EL BIEN DE LA PERSONA

Destaca así la necesidad de la comunión de personas para poder hablar de un auténtico «bien de la persona» para distinguirlo de «los bienes para la persona»³⁹, distinción que, a su vez, quiere salir al paso de la diferencia entre bondad (*goodness*) de la persona y la rectitud (*rightness*) de la acción⁴⁰, que es un modo de subjetivizar el bien y de relativizar el valor de la acción. Por

³⁷ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La famiglia, ambito della educazione morale», en *Anthropotes* 23/2 (2007) 269-287.

³⁸ Cf. P. DONATI (ed.), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

³⁹ Distinción que aparece en: JUAN PABLO II, carta enc. *Veritatis splendor*, 79. La analiza: L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, Cristiandad, Madrid 2004, 102-120.

⁴⁰ La distinción entre *goodness* y *rightness* abandona el ámbito privado de la conciencia (el propio del *goodness*) a un “sentido moral” comprendido de forma emotivista, mientras el segundo, el público de la razón (el *rightness*), queda sometido a un racionalismo que se reinterpreta teleológicamente. La distinción procede de: W.D. ROSS, *The Right and the Good*, Hackett Pub.Co., Indianapolis 1988 (orig. Oxford 1930), aunque el principio de la distinción remite a: G.E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge 1903. Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 238.

bien de la persona se entiende el bien moral que la persona encuentra en su acción en la medida en que esta acción lo realiza en cuanto persona, es decir, la sola inclinación de los deseos, o el orden que la razón puede poner en ellos, no es suficiente para poder determinar de un modo adecuado la experiencia moral del bien que *perfecciona* a la persona en cuanto tal. Necesita una idea de la vida como un todo, una vida lograda⁴¹, porque «el deseo del hombre solo puede permanecer abierto hacia ese fin, pues, en último término, no puede ser una acción del hombre, solo puede ser un don»⁴². Así pues, el bien de la persona se ha de dar en su acción pero permanece abierto a una medida que necesariamente va más allá de lo que el hombre puede actuar.

Cada hombre nace, vive, se desarrolla y discierne su vida en torno a esta presencia activa de lo bueno, aunque no siempre lo sepa aceptar y hacerlo guía de su propia vida. En consecuencia, se ha de hablar de unos “*bienes* para la persona” que son necesarios para poder determinar con propiedad el “*bien* de la persona”. Aquí aparece en toda su singularidad la relación “hombre y mujer” como una palabra primigenia, que destaca la correlación entre ambos como una verdad que no se descubre si se los separa y se los considera aisladamente.

Esta relación “hombre y mujer” que está comprendida en la dimensión de la imagen de Dios propia del hombre, nos permite valorar de forma comprensiva la sexualidad. La verdad de esta “palabra dual” no reside solo en la relación masculino y femenino que, en su diferencia, resulta insuperable. En esta relación existe un *bien* que se comunica en el cual el significado sexual alcanza su valor plenamente humano, el cual, en la medida en que es una llamada para un amor de entrega es genuinamente moral.

La asunción de esta identidad es un camino progresivo. En los primeros momentos del desarrollo de la personalidad, la persona vive precisamente los significados fundamentales de la socialización: la asunción de roles en la infancia y el nacimiento de la intimidad en la relación de la aceptación y el reconocimiento de los demás en la adolescencia⁴³. La “identidad sexual” con

⁴¹ G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, Einsa, Barcelona 1992.

⁴² J.J. PÉREZ-SOBA, «La familia, bien de la persona y bien común», o.c., 39.

⁴³ Cf. F. BOTTURI, «Il bene della relazione e i beni della persona», en L. MELINA, J.J. PÉREZ-SOBA (eds.), *Il bene della persona nell'agire*, LUP, Roma 2002, 161-184.

la asunción personal de los significados antropológicos y morales de la sexualidad humana, capacita a la persona para alcanzar la madurez suficiente para contraer la alianza matrimonial mediante un libre don de sí⁴⁴. Se puede decir, entonces que «el hombre ha llegado a ser “imagen y semejanza” de Dios no solamente a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas, que el hombre y la mujer forman desde el inicio»⁴⁵. En la comunión de personas la verdad inicial de la palabra expresa toda su bondad.

Ir a la verdad del contenido del amor conyugal es la forma de discernir el deseo y la forma de dirigirlo. Al contrario del igualitarismo universalista que, más allá del Estado de derecho, se vuelca hacia un universalismo cada vez más formal, en la unión en la diferencia se parte de lo concreto, porque es así como se vive la llamada a la unión, a partir de una persona determinada, con un contenido particular. Así, en una unión cada persona se enriquece por la aportación de la diferencia en el *bien común* que los une. Es desde lo concreto personal como el hombre se abre de hecho a lo universal. Por eso, mientras que la idea igualitarista es refractaria a la realidad familiar, el paradigma de la unión en la diferencia es, en primer lugar, el *matrimonio* y, luego, la *familia*⁴⁶. Precisamente, la valoración positiva que aportan ciertas diferencias a la unión personal, es lo que permite discernir los criterios fundamentales para la moralidad de los actos humanos y el bien que guía los deseos⁴⁷.

Por otra parte, el auténtico bien común no puede comprenderse sin una comunicación en el bien que encuentra en la corporeidad un significado privilegiado⁴⁸. Juan Pablo II, en las *Catequesis sobre el amor humano*, desarro-

⁴⁴ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 251.

⁴⁵ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. Catequesis sobre el amor humano*, Cristiandad, Madrid 2010², cat. IX.

⁴⁶ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 258.

⁴⁷ Cf. L. MELINA, «Actuar por el bien de la comunión», en L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 379-401.

⁴⁸ En relación a la familia: C. CAFFARRA, «Famiglia e bene comune». Prolusione per l'inaugurazione dell'Anno Academico 2006/2007 del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, nel XXVI dalla Fondazione, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano (24-10-2006) 5-14. Cf. L. MELINA, J.J. PÉREZ-SOBA (eds.), *La*

lla su *teología del cuerpo*, recogida posteriormente por Benedicto XVI⁴⁹. La corporeidad está al servicio de la verdad del amor, en cuanto que revela el origen creatural del hombre, su llamada al don de sí, a entregarse en la diferencia sexual, su capacidad de engendrar vida. De esta manera, el hombre descubre, en su propio cuerpo, un lenguaje que debe aprender a leer en la verdad que encierra y que lo relaciona con el Creador⁵⁰.

En efecto, el cuerpo tiene un lenguaje propio, es el lenguaje del amor. El cuerpo habla para decir que el hombre no es un ser aislado, que recibe su identidad en el encuentro y relación con los otros. Podemos considerar el cuerpo según tres coordenadas⁵¹. En primer lugar, el cuerpo tiene un *significado filial*, porque representa la relación del hombre con Dios. En segundo lugar, el cuerpo *es nupcial*, porque en él se manifiesta el amor entre el hombre y la mujer en su ser masculino y femenino. El cuerpo expresa la vocación del ser humano a convertirse en esposo. En tercer lugar, tiene un *significado procreativo*, porque la unión de los esposos se abre al don de la vida. Por tanto, la vocación y el destino de la persona humana —llamada a ser hijo, esposo y padre— está inscrita en su cuerpo. El cuerpo hace visible y eficaz el proyecto de comunión. Los cuerpos de los esposos, donde se siente la llamada a ser *una carne*, constituyen un principio de comprensión de la dimensión comunional del cuerpo y su significado de fecundidad. Tal llamada, además, está unida al «dominio del mundo» (Gn, 1, 28) y permanece entonces abierta a las demás sociedades humanas que se definen por los bienes comunes que se ponen en juego.

La comunicación del bien no solo significa una efectividad del bien que mueve al hombre, indica al mismo tiempo «la finalidad del bien como realmente común en una unidad de destino y, en cuanto comunicación, implica siempre una relación con la libertad de la que brota y de la cual el hombre

soggettività morale del corpo, Cantagalli, Siena 2012, 39.

⁴⁹ Cf. *Deus caritas est* ((25-XII-2005); C.A., ANDERSON, J. GRANADOS, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2011 (original: *Called to Love: Approaching John Paul II's Theology of the Body*, Doubleday, New York 2009).

⁵⁰ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. Catequesis sobre el amor humano*, Cristiandad, Madrid 2010².

⁵¹ Cf. C.A. ANDERSON, J. GRANADOS, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2011, 156.

participa. La comunión se realiza por medio de una *acción común* que requiere una reciprocidad aunque cabe en ella la asimetría»⁵².

5. EL BIEN COMÚN Y EL BIEN DE LA COMUNIÓN

En toda comunión hay que tener en cuenta dos realidades fundamentales que van a permitir definir realmente lo que puede significar el *bien común*⁵³. Por una parte, contamos con los bienes que se comunican en la relación que por ellos se establece entre las personas: la intimidad corporal en el matrimonio, la convivencia y los bienes en la familia, el trabajo en un centro, etc. En ellos se da tanto la jerarquía de los bienes cuanto el hecho de comunicarse con los demás. Esta posibilidad de comunicación es la que permite hablar de la existencia de una *verdad del bien*. No cualquier acción humana es capaz de construir una comunión de personas, para ello debe saber descubrir la racionalidad de los distintos bienes y la libre construcción de las propias vidas.

Así lo podemos ver en relación al matrimonio como el bien que sostiene la familia en los bienes que lo constituyen y lo identifican. En cuanto a esos bienes que aporta está en primer lugar la complementariedad del hombre y la mujer⁵⁴ que se da en la diferencia sexual como una llamada y que tiene distintos niveles: físico sexual, psicológico, personal, y espiritual. Constituyen unos fines necesarios para cooperar en la construcción de la comunión. La unidad de todos ellos en la configuración de una vida capaz de ser entregada es la obra de la virtud de la castidad⁵⁵.

El segundo bien es el de la fecundidad, que se funda en el respeto y la dirección de la apertura a la fecundidad física, como un elemento interno del

⁵² J.J. PÉREZ-SOBA, «La familia, bien de la persona y bien común», o.c., 40.

⁵³ Cf. L. MELINA, *La roccia e la casa. Socialità, bene comune e familia*, o.c., 92-94.

⁵⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración entre el hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo* (31-V-2004).

⁵⁵ Cf. L. MELINA, «La castidad conyugal, virtud del amor verdadero», en L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Palabra, Madrid 2006, 257-269.

significado del acto conyugal⁵⁶, y se extiende a la tarea personal de la educación. En esta relación personal fundada en el hecho de la fecundidad se constituye la “genealogía de la persona”: la persona nace y viene al mundo engendrada por un padre y una madre⁵⁷. Por eso, el hombre no se define solo por su autonomía sino más bien por su relacionalidad, que se inicia con la filiación. Enraizada en la “genealogía de la persona” se delinea la vocación al amor que da origen a la familia. A partir de esta filiación común, hombre y mujer se encuentran en grado de descubrir el *bien* de su recíproco amor, un bien que servirá de fundamento de todos los demás bienes sucesivos. La comunión de los esposos sirve como fundamento para la familia. Se evita así una identificación excesiva del bien común del matrimonio en el hijo, éste es el fruto y no el acto de su amor y, por ello, necesita referirse a ese amor anterior, también un bien común, para poder sostenerse⁵⁸.

Existe una fecundidad radical en el amor por ser una llamada a construir una comunión de personas. El “nosotros” realizado en el matrimonio es una disponibilidad a un “nosotros” más amplio, el familiar, y el camino para que cualquier otro “nosotros” no pierda su contenido humano⁵⁹. La unión en la carne tiene su propia verdad, es fecunda por sí misma. Reconocer el don de la vida, señala como solo puede llegar a plenitud, no por la satisfacción sino al darse⁶⁰.

5.1. *El bien común de los esposos*

El matrimonio crea una comunión de personas que es, en sí mismo, el verdadero bien común de los esposos, como señala Juan Pablo II en la *Carta a las familias*: «El consentimiento matrimonial define y hace estable el *bien* que es *común* al *matrimonio* y a la *familia*. «Te quiero a ti, ... como esposa —como esposo— y me entrego a ti, y prometo serte fiel en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, todos los días de mi vida” [...] Las

⁵⁶ Cf. PABLO VI, carta enc. *Humanae vitae*, 12.

⁵⁷ Cf. *Carta a las familias*, 9.

⁵⁸ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La familia, bien de la persona y bien común», o.c., 42.

⁵⁹ Cf. *Carta a las familias*, 8.

⁶⁰ Cf. Carta enc. *Evangelium vitae*, 49.

palabras del consentimiento matrimonial definen lo que constituye el bien común de los esposos [...] el amor, la fidelidad, la honra, la duración de su unión hasta la muerte [...] El bien común, por su naturaleza, a la vez que une a las personas, asegura el verdadero bien de cada una»⁶¹.

En el caso de los esposos, el bien común no se opone al interés de cada uno, al contrario, su comunión funda todo lo que tienen y son. Su unión misma —su bien común— es el fundamento de todo otro posible bien. Como consecuencia, la vida en común de la pareja no les priva de su libertad individual. A veces, en nuestra sociedad, se piensa que la vida con otros limita las libertades individuales. El ejemplo del matrimonio nos ofrece un modelo que supera esta visión. En efecto, la libertad de cada esposo no se siente amenazada por la presencia del otro ni de su mutua unión, sino que nace precisamente de su encuentro. Por eso, la relación matrimonial permite a los esposos entender de forma distinta toda su vida en sociedad. Aprenden que no es verdad que «mi libertad termina donde empieza la tuya»⁶², sino más bien: «mi libertad empieza donde empieza la tuya».

El cardenal Carlo Caffarra ha ilustrado este punto tomando como ejemplo el contraste entre el bien común de una sociedad y su producto nacional bruto (PNB), recordemos que este último es la suma de todas las riquezas individuales creadas en la nación⁶³. Por tanto, tener un PNB muy alto no asegura

⁶¹ *Carta a las familias*, 10

⁶² Cf. J. STUART MILL, *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid 2011.

⁶³ Cf. C. CAFFARRA, «Famiglia e bene comune». Prolusione per l'inaugurazione dell'Anno Accademico 2006/2007 del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, nel XXVI dalla Fondazione, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano (24-10-2006) 5-14. Metáfora que toma del profesor S. ZAMAGNI, *Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Madrid 2012 (original: *L'economia del bene comune*, Città Nuova Editrice, Roma 2008): «Para evitar equívocos, conviene precisar la diferencia entre *bien común* y *bien total*. Mientras que este último podemos concebirlo metafóricamente como una *suma*, cuyos sumandos representan los bienes individuales o de los grupos sociales que forman la sociedad., el bien común es más parecido a una *multiplicación*, cuyos factores representan los bienes de cada uno de los individuos (o grupos). El significado de la metáfora es inmediato. En una suma, aunque se anulen algunos de los sumandos, el resultado total será siempre positivo. Más aun, puede ocurrir que, si el objetivo es maximizar el bien total (por ejemplo, el PIB nacional), convenga anular el bien (o bienestar) de algunos con la condición de que la ganancia en bienestar de otros aumente lo suficiente para com-

que todos los miembros del país estén generando riqueza o viviendo cómodamente. De hecho, detrás de la cifra se esconde muchas veces la desigualdad de una minoría que genera riqueza y supe así lo que sus paisanos más pobres no alcanzan a dar. El bien común no está sometido a esta forma de cálculo: no vale el ejemplo de una suma, sino más bien el de una multiplicación. Esto quiere decir que si uno de los factores es cero, el total será cero, por muy grandes que sean los otros. De esta forma, el avance es posible solo si ocurre al unísono. Surge entonces una nueva fórmula para calcular el bien común de la familia: El bien, cuanto más común es, tanto más propio es: mío —tuyo— nuestro»⁶⁴.

5.2. *Los hijos, bien común de la familia*

El amor esponsal por incluir intrínsecamente en sí mismo la corporeidad, es un amor que incluye la posibilidad de proyectarse en una familia que transforma la «comunidad conyugal en una comunidad de generaciones»⁶⁵. La participación de los esposos en el bien común del matrimonio llega a plenitud con el nacimiento de los hijos, entra ahora en juego una nueva dimensión del bien común. La comunión de personas (marido y mujer) se expande en la comunidad del padre, madre e hijos⁶⁶. El bien de los esposos, que lo es de cada uno,

pensarlo. Pero con la multiplicación no ocurre lo mismo, ya que la anulación, aunque sea de un único factor, da resultado cero. Dicho en otros términos, la lógica del bien común no admite sustitución ni compensación: no se puede sacrificar el bien de alguien —cualquiera que sea su situación vital o configuración social— para mejorar el bienestar de otros, por la razón fundamental de que ese alguien es siempre una *persona humana*. En cambio, para la lógica del bien total ese alguien es un *individuo*, es decir un sujeto identificado por una concreta utilidad, y las utilidades, como sabemos, se pueden sumar (o comparar) tranquilamente, porque no tienen cara ni historia, no expresan identidad. Como Aristóteles afirmó claramente, la vida en común entre los seres humanos es muy distinta al pasto en común de los animales. En el pasto, cada animal come por su cuenta e intenta restar comida a los demás. En cambio, en la sociedad humana el bien de cada uno solo puede alcanzarse con la obra de todos. Pero sobre todo, el bien de cada uno no puede disfrutarse si no lo disfrutan también los demás» (edic. esp., 236).

⁶⁴ Cf. *Carta a las familias*, 10.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cf. *ibidem*, 7.

deberá ser también el bien de los hijos. Para ponerlo en evidencia la Iglesia les pregunta si están dispuestos a recibir y educar cristianamente a los hijos que Dios les conceda: «¿Estáis dispuestos a recibir de Dios responsable y amorosamente los hijos, y a educarlos...?»⁶⁷. La pregunta se refiere al bien común del futuro núcleo familiar, teniendo presente la genealogía de las personas, que está inscrita en la constitución misma del matrimonio y de la familia.

En el recién nacido se realiza el bien común de la familia: «¿No es quizás [el hijo] una “partícula” de aquel bien común sin el cual las comunidades humanas se disgregan y corren el riesgo de desaparecer? ¿Cómo negarlo? El niño hace de sí mismo un don a los hermanos, hermanas, padres, a toda la familia [...] *¡Sí, el hombre es un bien común!*: bien común de la familia y de la humanidad, de cada grupo y de las múltiples estructuras sociales»⁶⁸. Por tanto, la familia no es una comunión «cerrada» o excluyente de un tercero como es la matrimonial, sino radicalmente «abierta» y, por eso mismo, realiza la verdad completa del matrimonio.

El bien individual de cada uno de los esposos e hijos y el bien de la comunidad, del matrimonio, de la familia están así en una relación intrínseca porque el bien individual solo se alcanza a verlo y justificarlo humanamente en relación al bien de la comunidad. Que un hombre o mujer se pregunten por “su bien” equivale a preguntarse por “nuestro bien”. De esta forma, perseguir “mi bien” equivale a perseguir “nuestro bien”, el bien de todos aquellos que participen en esa relación, el bien del matrimonio, el bien de la familia. Con ello se aprecia cómo es posible superar una concepción individualista del matrimonio y la familia basada simplemente en una autorrealización personal, en la que se ve el bien común desde una perspectiva instrumental.

La familia, nacida de la entrega común de los esposos, se realiza en la aceptación del don de los hijos en una comunidad familiar⁶⁹, posee una específica y original dimensión social, en cuanto lugar primario de las relaciones interpersonales, célula vital de la sociedad, titular de derechos propios y originarios⁷⁰. Por eso Juan Pablo II pudo hablar de la familia como la más

⁶⁷ *Ritual del matrimonio, Escrutinio*, 93.

⁶⁸ *Carta a las familias*, 11.

⁶⁹ Const. past. *Gaudium et spes*, 48.

⁷⁰ *Carta a las familias*, 7.

fundamental «estructura de la *ecología humana*»⁷¹, en la que aprendemos algo esencial para el bien común. 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 sociales⁷². Por eso la familia es el *fundamento de la sociedad*⁷³. Todo ello hace que la familia deba ser reconocida como un verdadero *sujeto*, capaz de construir, de dialogar, de aportar, de exigir su reconocimiento en relación al bien común de la sociedad⁷⁴. El reconocimiento de la subjetividad propia de la familia ha sido uno de los puntos clave en los que ha insistido Juan Pablo II, y que está subrayado en la *Familiaris consortio*⁷⁵.

La tarea de la familia no se mide por las actividades sociales que realiza sino por su vida misma: «el trabajo de la familia en la sociedad consiste en convertirse en lo que ella ya es: la entraña en que se genera el bien común y se aprende a vivirlo»⁷⁶. La definición de *capital social* puede ayudarnos a entender el papel de la familia⁷⁷. El *capital social* consiste, de acuerdo con los economistas, en una serie de valores sociales —como la confianza, la generosidad, la tendencia a asistir a los necesitados...— que, aunque no son mensurables en términos financieros, resultan imprescindibles para la buena marcha de la sociedad. Quien se casa establece una relación de confianza y cooperación solidaria basada sobre la reciprocidad, por eso crea *capital social* para sí y para la comunidad. Por eso puede reivindicar el derecho a ser reconocida como sujeto social y jurídico⁷⁸.

En definitiva, la institución familiar capacita al hombre para adquirir el

⁷¹ Carta enc. *Centesimus annus*, 39.

⁷² *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2224.

⁷³ Cf. Const. pas. *Gaudium et spes*, 52; Exh. ap. *Christifideles laici*, 40.

⁷⁴ Cf. Carta enc. *Centesimus annus*, 13.

⁷⁵ Cf. *Carta a las familias*, 17; Exh. ap. *Familiaris consortio*, 42, 43, 72.

⁷⁶ C.A. ANDERSON, J. GRANADOS, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2011, 194.

⁷⁷ Cf. P. DONATI, L. TRONCA, *Il capitale sociale degli italiani. Le radici familiari, comunitarie e associative del civismo*, Franco Angeli, Milano 2008.

⁷⁸ Cf. L. MELINA, «La familia como sujeto social en el mundo económico», en ID., *La roccia e la casa. Socialità, bene comune e familia*, o.c., 149-167.

sentido de la propia identidad y ofrece una verdadera ecología humana conforme a la dignidad natural y a la vocación de la persona humana. Los vínculos familiares son el primer lugar de preparación a las formas sociales de solidaridad. Por ello, ante los problemas actuales, la búsqueda de respuestas adecuadas en el plano práctico, para adaptarse a las circunstancias de tiempo y espacio siempre diferentes y cambiantes, deben estar radicadas en una antropología adecuada que busque comprender e interpretar al hombre en lo que es esencialmente humano, capaz, por tanto, de integrar las adquisiciones consolidadas de las ciencias humanas en una visión integradora.

5.3. *El genoma familiar y el bien común*

Como señala Donati⁷⁹, si la identidad de la familia fuese una identidad particular que no admitiese una estructura universal como dicen los que insisten en decir que solo se puede hablar de “familias” en plural, en clave constructivista y relativista, entonces sería evidente que la familia se limitaría a una realidad particular. Esta cuestión está estrechamente relacionada con el tema del bien común, porque del hecho de que la familia tenga una identidad universal o por el contrario particular depende la posibilidad de que pueda ser la base social para la consecución del bien común o no. Si la familia fuese una convivencia cualquiera, tampoco podría ser definido el bien común en la esfera pública. Como de hecho sostienen aquellos que hablan solo de familias en plural, por comprender que no existe un modelo familiar. Para ellos el bien común consiste en un conjunto de bienes colectivos de los cuales no ven cómo puedan relacionarse con el bien de la familia, cosa que se comprende en cambio si se observa que, de hecho, existe una correlación positiva y significativa entre el capital humano y social de la familia y los bienes comunes de la esfera pública.

La posibilidad de definir el bien común depende precisamente del hecho

⁷⁹ Cf. P. DONATI, «Ripensare i “diritti della familia” e le politiche familiari a trent’anni dalla *Familiaris consortio*», *Rivista Anthropolites. Il futuro di una via: la fecondità di Familiaris consortio 30 anni dopo*, P.I. Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, XXVIII/1, 2012, 161-205.

de que la familia tenga o no una identidad universal⁸⁰. Si la familia fuese solo una subespecie en vías de extinción, ¿dónde podría radicarse el bien común? El esquema teórico que propone Donati⁸¹ para responder a estos desafíos es el siguiente: la realización del bien común depende del “genoma” de la familia y del hecho de que el genoma familiar pueda nutrir las reglas sociales y los instrumentos que efectivamente puedan realizar políticas sociales que promuevan el bien común. Existe una correlación positiva y estrecha entre el bien común de la familia y el bien común en la esfera pública. Para ver esta correlación hay que partir de una antropología relacional.

El genoma de la familia es una estructura natural que relaciona entre sí cuatro componentes: el don, la reciprocidad entre las personas, la sexualidad, la generatividad. Cada elemento se define por la relación con los otros elementos. Así, por ejemplo, la sexualidad no es una sexualidad cualquiera, sino que debe ser generativa, y por tanto es aquella que se basa en la diferencia hombre/mujer. El don, no es un don cualquiera, sino un don en un intercambio simbólico regulado por la norma de la reciprocidad. Así comprendida, la familia es una relación de plena reciprocidad entre los sexos y las generaciones, que da lugar a un sistema formado por valores, normas, medios y objetivos que se realizan de un modo dotado de sentido. No es reductible a una estructura de roles (padre, madre, hijos), aunque obviamente existan los roles y son importantes, pero las personas no pueden reducirse a los roles que desempeñan, porque la persona debe animar el rol no simplemente adaptarse a él como han sostenido las teorías estructurales funcionalistas, como la de T. Parsons y sus discípulos⁸².

⁸⁰ P. DONATI, «Ripensare i “diritti della familia” e le politiche familiari a trent’anni dalla *Familiaris consortio*», o.c., 162; ID., «Una nova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale», in M. SIMONE (ed.), *El bene comune oggi*, Edizioni Dehoniane Bologna 2008, 211-248.

⁸¹ P. DONATI, «Ripensare i “diritti della familia” e le politiche familiari a trent’anni dalla *Familiaris consortio*», o.c., 163.

⁸² Cf. P. DONATI, «Ripensare i “diritti della familia” e le politiche familiari a trent’anni dalla *Familiaris consortio*», o.c., 163 ss. Una visión sintética de la posición de Parsons se puede encontrar en T. PARSONS, «La estructura social de la familia», en AA. VV., *La familia*, Península, Barcelona 1974, 31-65; y en A. MICHEL, *Sociología de la familia y del matrimonio*,

El bien de la persona y el amor humano están estrechamente relacionados, sin embargo, a esta realización solo sirve un amor verdadero, una relación interpersonal en la que las personas se valoran por lo que son. Por eso el bien del matrimonio está ligado al bien de la familia y este al de sociedad. La familia se constituye de esta forma como algo que precede la sociedad misma y la genera, no solamente porque aporte los miembros que la componen sino porque hace posible el fundamento de relaciones que la constituyen al favorecer la formación de diversas células familiares que requieren todo un conjunto de nuevas relaciones⁸³.

6. EL BIEN COMÚN A LA LUZ DEL AMOR

Partir de la racionalidad del bien como orientación en nuestras acciones y como motivación del amor es esencial para comprender su significado en el ámbito de la convivencia social. Para ello es necesario considerar la relación que existe entre “el bien de la persona” y “los bienes para la persona”, como hemos visto anteriormente, con el fin de percibir la correlación que existe entre los bienes comunes a todos los hombres y la plenitud de la vida personal. Partiendo de esta perspectiva se comprende por qué la encíclica *Caritas in veritate* reserva un papel muy importante a la aceptación del don de la vida para el desarrollo social⁸⁴. Y es que la vida es un bien muy especial sin el cual los demás “bienes para la persona” parecen palidecer. La singularidad del modo en el que se manifiesta el bien de la vida es paradigmática precisamente porque nos muestra como el hecho de introducir la cuestión del bien en las relaciones sociales puede modificar

Península, Barcelona 1991, 63-72.

⁸³ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «El amor y su relevancia social», en *Teología y Catequesis* n° 114 (2010) 59-89.

⁸⁴ Carta enc. *Caritas in veritate*, 75: «Hoy es preciso afirmar que la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica, en el sentido de que implica no sólo el modo mismo de concebir, sino también de manipular la vida, cada día más expuesta por la biotecnología a la intervención del hombre».

muchas ideas preconcebidas que, en el fondo, son reduccionistas y perjudiciales para la sociedad⁸⁵.

Que la vida humana sea “siempre un bien”, es inseparable de su consideración como un don y del hecho de que incluya una lógica del amor que supera la del simple respeto. El bien es entonces una fuente de *sentido*, fundamental para las acciones humanas, y en particular para las relaciones sociales, en las cuales una colaboración entre los hombres verdaderamente auténtica implica la común participación en el sentido de la acción que se realiza. El primer elemento en juego en una verdadera unión entre los hombres es el *sentido de la vida* que se transmite⁸⁶.

Una de las principales dificultades del pensamiento social actual consiste precisamente en haber suprimido la dimensión del bien como fundamento de la sociedad. La recuperación del concepto de bien común pasa, por tanto, por reconocer el valor moral del mismo. Si no se considera desde la perspectiva de la acción, el bien común será siempre visto como una mera suma de bienes materiales o de consumo, sin ningún contenido moral directo. Por ello, el mejor modo de recuperar esta dimensión es la dinámica del amor, puesto que el bien se introduce en la estructura amorosa en el ámbito de la relación interpersonal⁸⁷.

Se trata de encontrar un fundamento nuevo que permita poner de manifiesto la emergencia del bien en la vida social. No podemos olvidar que todo el siglo XX se ha caracterizado por una progresiva marginación de la categoría del “bien” en la ética, mediante la sustitución por otros términos como el “valor”, la “justicia”, sobre los que se intenta fundar la convivencia humana. Sin duda ello se debe a la dimensión metafísica que contiene en sí misma la categoría del bien, que remite a la existencia de un Bien supremo, Dios.

⁸⁵ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «L'amore come principio di conoscenza sociale: verso una nuova epistemologia», o.c., 53.

⁸⁶ Cf. V.E. FRANKL, *El hombre en busca de sentido. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*, Paidós, Barcelona 1999.

⁸⁷ Cf. L. MELINA, J.J. PÉREZ-SOBA, «La persona agisce nel bene: appetibilità, perfezione e comunicazione. Note introduttive», en L. MELINA, J.J. PÉREZ-SOBA (eds.), *Il bene e la persona nell'agire*, o.c., 9-17; J.J. PÉREZ-SOBA, «L'amore come principio di conoscenza sociale: verso una nuova epistemologia», en J.J. PÉREZ-SOBA, M. MAGDIČ, (eds.), *L' Amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1 Cor 8, 1)*, o.c., 29-67.

El amor revela el bien en cuanto comunicativo, no es un mero sentimiento que recluye a las personas en su propia vivencia emotiva sino un elemento dinámico que permite construir una vida⁸⁸. En efecto, el bien llega a ser común en la medida en que es objeto de una acción que responde a su comunicabilidad potencial poniéndola en acto. El bien común no se define sin más por el objeto, sino por la acción que realizan juntos⁸⁹. El bien de la acción no es una “cosa” que se elige sino una acción que perfecciona al que la realiza. Saber descubrir el bien común desde la perspectiva del amor es un modo de mostrar la necesaria referencia al bien pues ningún hombre puede considerarse indiferente ante el amor, como si fuese algo que no le afecta. Por el contrario, la identificación entre persona y amor, que ha sido una de las aportaciones del personalismo, tiene sin duda, una dimensión social en la cual la objetividad del bien es una base imprescindible para definir las relaciones sociales fundamentales⁹⁰. Se trata de profundizar en el amplio horizonte de la categoría de bien común vinculado a la persona y a su desarrollo moral, como base de todo el entramado social. «El desarrollo nunca estará plenamente garantizado por fuerzas que en gran medida son automáticas e impersonales, ya provengan de las leyes de mercado o de políticas de carácter internacional. El desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común»⁹¹.

Esto permite incorporar a la vida social la lógica del don en la que se funda el mismo bien y su comunicabilidad. Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate* nos invita a profundizar en la capacidad que tiene el amor de establecer vínculos entre los hombres a todos los niveles, y de constituir, por tanto, un auténtico fundamento para la sociedad⁹². Si el bien es la catego-

⁸⁸ Cf. J. NORIEGA, *El destino del eros*, Palabra, Madrid 2005, 109-113.

⁸⁹ Cf. L. TH. SOMME, «L’agire umano nella prospettiva del bene commune», en J.J. PÉREZ-SOBA, M. MAGDIČ, (eds.), *L’ Amore principio di vita sociale. “Caritas aedificat” (1 Cor 8, 1)*, Studi sulla persona e la familia – Atti 12, Cantagalli, Siena 2011, 187-201.

⁹⁰ Cf. L. MELINA, J.J. PÉREZ-SOBA, (eds.), *Il bene e la persona nell’agire*, Lateran University Press, Roma 2002.

⁹¹ Carta enc. *Caritas in veritate*, 71.

⁹² BENEDICTO XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate* (29-VI-2009); vid. J.J. PÉREZ-SOBA, M. MAGDIČ (eds.), «Dialogo su un compito: edificare la “società della carità»», en ID., *L’ Amore*

ría principal que sirve de hilo conductor para determinar la verdad del amor, una de las novedades de la encíclica ha sido dar una definición del bien a partir del amor: «Hay que tener también en gran consideración el bien común. Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común. Es el bien de ese “todos nosotros”, formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social»⁹³.

El bien común no es la simple suma de los intereses particulares, implica su valoración y armonización, hecha según una equilibrada jerarquía de valores y, en última instancia, según una exacta comprensión de la dignidad y de los derechos de la persona. Siendo de todos y cada uno permanece común porque es indivisible y solo juntos es posible alcanzarlo. Es el bien de cada uno considerado solidario del bien de los demás⁹⁴. Los bienes básicos de una sociedad no son los bienes de consumo o productos, sino las acciones humanas que surgen de la cooperación entre los hombres, en virtud de su participación en un mismo fin.

El bien, incluso en la dinámica amorosa, es el fundamento de las relaciones humanas que, precisamente por esto, no son arbitrarias, sino que obedecen, en último término, a la lógica dirigida a realizar un bien mayor, como es el bien de la comunión. En cualquier comunión se realiza el bien original de la “*communio personarum*” en cuanto tal, que se explicita mediante el mismo bien comunicado que constituye la razón de las relaciones que dan vida a tal comunión. La comunión nace de un primer don compartido, pero que requiere la acción de las personas implicadas para hacerlo crecer⁹⁵.

principio di vita sociale. “Caritas aedificat” (1 Cor 8, 1), Studi sulla persona e la familia – Atti 12, Cantagalli, Siena 2011, 14.

⁹³ Carta enc. *Caritas in veritate*, 7.

⁹⁴ Cf. Carta enc. *Centesimus annus*, 47; Const. past. *Gaudium et spes*, 26, 74.

⁹⁵ Según la argumentación que recoge Benedicto XVI: «Al ser un don recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines. La comunidad humana puede ser organizada por nosotros mismos, pero nunca podrá ser sólo con sus propias fuerzas una comunidad plenamente fraterna ni aspirar a superar las fronteras, o convertirse en una comunidad universal. La unidad del género humano, la comunión fraterna más allá de toda división, nace de la palabra de Dios-Amor que nos convoca. Al afrontar esta cuestión decisiva, hemos de precisar,

Juan Pablo II nos ofrece una reflexión muy profunda y original sobre el bien común en la *Carta a las familias*⁹⁶. No se trata solo de un bien cuya responsabilidad ha sido delegada a quien gobierna. La novedad consiste en el hecho de que el bien común se observa a la luz de aquel bien que es la comunión misma, la cual une a las personas entre sí⁹⁷. Existe un bien común porque la comunión une entre sí a los diversos miembros de la familia. Y la familia surge como una escuela para comprender y vivir este bien común. Si los esposos tienen un bien común, no es únicamente porque comparten sus bienes individuales, sino más bien porque se han transformado en un sujeto nuevo, en una comunión de personas, de tal manera que todo aquello que ahora tienen, les pertenece a ellos de un modo nuevo, con un bien común. No tienen ya dos proyectos de vida sino uno solo; los bienes que comparten y que los unen, se funda sobre su *bien relacional*⁹⁸, que hace de sus vidas una sola y única vida.

Esencial para esta nueva visión del bien común es el nacimiento del hijo. Se ve de esta manera la importancia que Juan Pablo II atribuye a la paternidad y a la maternidad como primera forma de abrir la familia más allá de sí misma⁹⁹. De hecho, el bien que el niño representa para el padre y para la madre es el ejemplo más claro de un bien común, el bien que ha nacido de la unión entre ellos y que ahora los une de un modo aun más estrecho. Se puede comprender de esta manera que el verdadero bien común de la sociedad es la persona, como lo destaca Benedicto XVI¹⁰⁰.

Se obtienen así los principios fundamentales para la vida social. La libertad no es ya vista como un simple ejercicio de autonomía, al contrario, la libertad se hace posible gracias a la presencia del otro, desde el momento

por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad» (Carta enc. *Caritas in veritate*, 34).

⁹⁶ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, 12 (2-II-1994); cf. L. MELINA, «La familia y el bien común de la sociedad», o.c.

⁹⁷ L. MELINA, «La familia y el bien común de la sociedad», o.c., 49.

⁹⁸ Cf. P. DONATI, *La familia como raíz de la sociedad*, BAC, Madrid 2013.

⁹⁹ Cf. *Carta a las familias*, 11.

¹⁰⁰ Carta enc. *Caritas y veritate*, 51.

que debe entenderse como una libertad para el don. El hombre es libre no porque no tenga vínculos, sino al contrario, porque pertenece a una familia, a una comunidad que lo acoge y a la cual puede donarse. Es una libertad que construye la *ciudad común* no a partir del miedo al conflicto sino por el deseo de consolidar las relaciones entre las personas.

Se evidencia, por tanto, la *subjetividad de la familia*. Esto significa que la familia es más que la suma de sus miembros. La comunión que los une hace surgir una novedad que enriquece a todos en el “nosotros” común. Cada uno de sus miembros es quien es, gracias a las relaciones que los unen entre sí. La cuestión reviste una importancia decisiva a la hora de desarrollar políticas a favor de la familia, como muestra la actual sociología de la familia¹⁰¹.

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*¹⁰². La sociedad y el Estado no pueden, por tanto, ni absorber ni sustituir, ni reducir la dimensión social de la

¹⁰¹ A este respecto, véase: P. DONATI: *Perché “la” famiglia? Le risposte della sociologia relazionale*, Cantagalli, Siena 2008; y su amplia obra, de la que destacamos: ID., «La nueva ciudadanía de la familia y la política social», en ID., *Manual de sociología de la familia*, Eunsa, Pamplona 2003, 375-407; ID., *La ciudadanía societaria*, Universidad de Granada, Granada 1999; ID., *La política della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*, Cantagalli, Siena 2011; ID., «Ripensare i “diritti della famiglia” e le politiche familiari a trent’anni dalla *Familiaris consortio*», en *Rivista Anthropolites. Il futuro di una via: la fecondità di *Familiaris consortio* 30 anni dopo*, P.I. Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, XXVIII/1, 2012, 161-205; ID., «L’amore come cura dei beni relazionali», en J.J. PÉREZ-SOBA, M. MAGDIČ, (eds.), *L’Amore principio di vita sociale. “Caritas aedificat” (1 Cor 8, 1)*, Studi sulla persona e la familia – Atti 12, Cantagalli, Siena 2011, 139-185; P. DONATI (ed.), *Riconoscere la famiglia: quale valore aggiunto per la persona e la società?* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2007; ID. (ed.), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; ID., *Sociologia delle politiche familiari*, Carocci, Roma 2003; ID., «Una nova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale», in M. SIMONE (ed.), *El bene comune oggi*, Edizioni Dehoniane Bologna 2008, 211-248; P. DONATI, F. FERRUCCI, (eds.), *Verso una nuova cittadinanza della famiglia in Europa*, Angeli, Milano 1994; P. DONATI, R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; P. DONATI, L. TRONCA, *Il capital sociale degli italiani. Le radici familiari, comunitarie e associative del civismo*, Franco Angeli, Milano 2008.

¹⁰² Cf. Exh. ap. *Familiaris consortio*, 44; Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 9.

familia; más bien, deben reconocerla, respetarla y promoverla según el *principio de subsidiaridad*¹⁰³.

En la encíclica *Caritas in veritate*, Benedicto XVI ha confirmado la fecundidad de este enfoque, afirmando que la caridad es un principio no solo de las microrrelaciones (las que se establecen entre amigos o familiares) sino entre las macrorrelaciones (las del mundo de la política y de la economía)¹⁰⁴. La *Carta a las familias* anticipaba ya esta idea al situar en la familia la raíz de la experiencia del bien común, que es el bien de la comunión de las personas¹⁰⁵. Un ejemplo lo encontramos en el ámbito económico. Hasta ahora el sistema financiero se ha basado en la oposición entre el don y el interés, desde el momento en que el primero es gratuito mientras que el segundo se mueve en busca de beneficio. Al mercado compete la creación de utilidades, y al Estado su redistribución solidaria. Pero la familia demuestra que esta contraposición es falaz. Ciertamente en la familia el don no es del todo desinteresado: está claro que no se busca una retribución pero se busca un beneficio: tiene el interés de crear y mantener las relaciones, el interés por una respuesta al don que se ha dado. De este modo, la experiencia de la familia podría sugerir el desarrollo de un modelo económico distinto¹⁰⁶.

Podremos así trazar un dinamismo del bien en cuanto común que, de por sí, indica las líneas directrices que constituyen la estructura social. El motivo fundamental es que el bien es la razón fundamental del movimiento de la voluntad humana. De hecho, los principales bienes de la vida son dones comunes recibidos por todos, y se transforman en la base misma de las comunidades que se pueden definir de algún modo como “naturales”. En este sentido, es oportuno señalar a la familia como primera “comunidad natural”, en la que se recibe en el don del amor conyugal el bien excelso de una vida humana que se reconoce en ese ámbito como un don, y es el fundamento de la primera comunicación entre los hombres. Tales bienes los recibimos como una realidad que provoca nuestra libertad y contienen una promesa de vida en plenitud.

¹⁰³ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 2211; *Compendio DSI* 252; Exh. ap. *Familiaris consortio*, 45.

¹⁰⁴ Cf. Carta enc. *Caritas in veritate*, 1-2.

¹⁰⁵ Cf. L. MELINA, «La familia y el bien común de la sociedad», o.c., 51.

¹⁰⁶ Cf. L. MELINA, G. GALLAZZI, *La familia è ancora un affare?*, SRI Group, Milano 2010.

En esta primera comunicación de bienes se articula una nueva racionalidad social estrechamente ligada a la del bien, que exige su integración mediante la *virtud*¹⁰⁷. Gracias a su inteligencia el hombre puede descubrir el bien que comparte con otros hombres como un fin de sus actos. Ello permite configurar un verdadero y propio “*ethos*” social, que comprende una serie de preferencias, de relaciones y motivaciones que se transmiten a través de la cultura, y que son fundamentales para la sociedad en su conjunto. Por tanto, es erróneo considerar el ámbito social como un mero sistema de acuerdos garantizados por un sistema procedimental. Cuando la realidad social se separa de una idea real y fuerte de bien, se produce una desmoralización de la misma, ya que se comienzan a considerar negociables incluso los bienes excelentes que deberían ser los pilares de la convivencia¹⁰⁸.

Afirmar la dimensión social del amor como constitución primigenia de la sociedad nos permite redescubrir el modo en el que la dimensión moral está ligada a la estructura social, ya que está constituida por bienes comunes que son acciones humanas que “edifican” la persona y la sociedad. La función de la comunidad política, por tanto, no es de mera distribución de bienes, sino de desarrollo de un “cuerpo social” que implica una creatividad de los hombres respecto de los bienes humanos que son históricos y culturales.

El amor nos permite tener una mejor percepción del bien común que da vida a la sociedad y constituye su fin. Porque el amor no es un objeto que se pueda contemplar o fin para elegir, sino que es el verdadero motor de todas las acciones humanas. Esta relación intrínseca entre amor y acción es fundamental para una adecuada comprensión de la vida social del hombre que se constituye y “edifica” mediante tales acciones.

¹⁰⁷ Cf. P. DONATI, *La familia como raíz de la sociedad*, BAC, Madrid 2013; J.J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, EUNSA, Pamplona 2011, 99.

¹⁰⁸ Cf. Ch. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1989 (trad. esp. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 2012²).

7. EDIFICAR UNA VIDA EN COMUNIÓN: LA CASA, LA CIUDAD Y EL TEMPLO

La fe no solo se presenta como un camino, «sino como una edificación, como la preparación de un lugar en el que el hombre pueda convivir con los demás»¹⁰⁹. Ilumina también las relaciones humanas, «porque nace del amor y sigue la dinámica del amor de Dios. El Dios digno de fe construye para los hombres una ciudad fiable». Sin un amor fiable, «nada podría mantener verdaderamente unidos a los hombres. La unidad entre ellos se podría concebir solo como fundada en la utilidad, en la suma de intereses, en el miedo, pero no en la bondad de vivir juntos, ni en la alegría que la sola presencia del otro puede suscitar. La fe permite comprender la arquitectura de las relaciones humanas, porque capta su fundamento último y su destino definitivo en Dios, en su amor, y así *ilumina el arte de la edificación*, contribuyendo al bien común. Sí, *la fe* es un bien para todos, es *un bien común* [...] Las manos de la fe se alzan al cielo, pero a la vez edifican, en la caridad, una ciudad construida sobre relaciones, que tienen como fundamento el amor de Dios»¹¹⁰.

La fe acoge la Palabra como *roca firme*, para *construir* sobre ella con sólido fundamento. Seguir este camino es el modo de escuchar la palabra de Dios para ponerla por obra, de cavar en la roca para edificar esa casa donde vivir, resiste a los embates del tiempo. El primer paso consiste en darnos cuenta del amor como cimiento de nuestra vida, esto es, el amor *edifica* (cf. 1 Cor 8, 1-3), edificar significa construir algo desde los *fundamentos*¹¹¹. «El que escucha mis palabras y las pone en práctica, se parece al hombre prudente, que edifica su casa sobre roca» (Mt 7,24)¹¹². La comparación que se usa,

¹⁰⁹ Carta enc. *Lumen fidei*, 50; véase el capítulo cuarto de la encíclica: «Dios prepara una ciudad para ellos (cf. Heb 11, 16)» 50-57.

¹¹⁰ Carta enc. *Lumen fidei*, 51.

¹¹¹ J.J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, EUNSA, Pamplona 2011, 113-140; vid. J.J. PÉREZ-SOBA, M. MAGDÍC (eds.), *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat"*, Cantagalli, Siena 2011; L. MELINA, «*Caritas aedificat*. I fondamenti teologici dell'azione temporale e politica del cristiano», en ID., *La roccia e la casa. Socialità, bene comune e famiglia*, o.c., 103-123.

¹¹² Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «L'educazione morale: la ricerca del fondamento. Chiavi di lettura», en

la de construir una casa, es un símil afortunado respecto a lo que significa construir la propia vida. La “casa” es signo de una unidad de significado en donde la vida humana encuentra su desarrollo y su fundamento¹¹³. En esa tarea de construcción, la parábola centra la atención en la importancia decisiva de los *cimientos* como factor decisivo, y destaca que no es una cuestión de arte constructivo o de técnica de resistencia, sino de auténtica *sabiduría* que mira, no a unos cálculos, sino al fin de la vida que está siempre más allá. En el fondo, el porqué de construir la casa, remite a un *deseo común*: todo hombre busca un “lugar” donde habitar¹¹⁴ y quiere construirlo con tal solidez que pueda vencer los avatares de la vida.

Sin duda la acción que dentro de la convivencia humana es el ejemplo más claro de colaboración entre los hombres en una empresa común, es la edificación, pues requiere a la vez un empeño por parte de todos y una diferenciación en las tareas: «Pero aquí se señala como el punto esencial que todos obedecen a un único plan de acción, pues solo así se llega a construir un edificio. El aspecto cognoscitivo del plan es así un requisito previo, quien no lo tenga en cuenta podría “hacer” mucho y “edificar” muy poco, hasta perjudicar al conjunto. La metáfora de la edificación es, por tanto, especialmente significativa para la acción social»¹¹⁵. La acción de edificar remite a la experiencia del empeño compartido que se necesita para terminar la construcción de un edificio y de qué forma, una vez terminado, queda como señal de tal colaboración como referente de un bien común de toda la ciudad. La experiencia misma de “edificar” se alarga a la implicación comunitaria necesaria para llevar a cabo cualquier empresa que supera las fuerzas individuales y la forma como esta tarea es la que constituye la realidad del bien que toda persona experimenta dentro de una vida común.

Se trata de un sentido grande de la acción del hombre que va más allá de cualquier modo individualista de concebir los actos humanos y de la mera

J.J. PÉREZ-SOBA, O. GOTIA (eds.), *Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale*, Lateran University Press, “Lezioni e dispense”, Roma 2007, 25-51.

¹¹³ L. MELINA, *Por una cultura de la familia: el lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009, 19.

¹¹⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso* (27.V.2006).

¹¹⁵ J.J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, o.c., 118. Vid. J.J. PÉREZ-SOBA, M. MAGDIC (eds.), *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat"*, Cantagalli, Siena 2011.

efectividad de un esfuerzo compartido dirigido a obtener un resultado: «El hecho de colaborar conlleva en sí mismo una específica impresión del bien porque, incluso más allá de lo que materialmente se construye, se percibe con fuerza que se está constituyendo una comunión de personas que de por sí es un bien. En consecuencia, es imposible entender el actuar humano sin considerar en profundidad el hecho de que participamos en acciones ajenas»¹¹⁶.

Nédoncelle señala en relación a una posible *acción común* tres sentidos distintos de cooperación: a) dos personas colaboran en una acción aceptando su resultado. b) participan además en los fines más allá de la acción concreta. c) la acción misma es para conformar una comunión de personas¹¹⁷. Esta realidad de la acción común es la que planteó Karl Wojtyla en el cuarto capítulo de *Persona y acción*, que denomina *participación* y que es esencial para comprender el sentido real del bien común como una realidad que mueva interiormente las acciones de los hombres y que conforma su vida¹¹⁸.

La edificación nunca es instantánea, como tampoco el hecho de dar frutos, son acciones que nos introducen en un proceso en el que el *tiempo* forma parte significativa. Esto es esencial para comprender la verdad del amor

¹¹⁶ J.J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, o.c., 119.

¹¹⁷ Citado en: ID., «La familia, bien de la persona y bien común», o.c., 41.

¹¹⁸ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, 375-423. La base adecuada de todo obrar en común con otros y de toda comunidad es el *bien común*. El bien común de una comunidad de personas que obran no puede ser más que la realización de cada una de sus personas mediante la acción, y esto exige no solamente que la acción esté orientada hacia el *bien*, sino también que sea propiamente una *acción de la persona*. Es por esto que no hay bien común sin *participación* y aquí se halla la única manera personalista de realizar una acción colectiva. En este sentido, el bien común funda toda auténtica comunidad humana, que existe como una comunidad propiamente humana en la medida misma en que está unificada por un bien común, objetivamente verdadero y subjetivamente vivido como tal por sus miembros. El fundamento más radical de la participación no es la capacidad de tomar parte en tal o cual comunidad particular, sino, más profundamente, la capacidad de participar, como hombre, *en la humanidad de todo otro hombre*. Cf. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Encuentro, Madrid 1992, 202; T. STYCZEN, *Comprendere l'uomo. La visione antropologica di Karol Wojtyla*, Lateran University Press, Roma 2005; D. MÚNERA VÉLEZ, *Personalismo ético de la participación de Karol Wojtyla*, Universidad Pontificia Boliviana, La Paz 1988.

como un «evento edificativo primario»¹¹⁹. La idea de un “amor edificante” aparece entonces como un criterio esclarecedor del drama interno que aqueja a tantas personas. La verdad del amor no se mide por su intensidad sino por los *bienes objetivos* que unen a las personas y que permiten traducir el momento inicial a modo de una promesa que requiere un *compromiso* personal y recíproco para realizarla en su contenido: «La verificación del amor se realiza con referencia a bienes que se traducen en acciones que son las que permiten hablar de un amor que edifica»¹²⁰.

El tiempo da lugar a la verdad interna de una vida que apunta a una plenitud que, al estar verificada en bienes espirituales puede crecer sin cesar. El amor, por tanto, edifica un lugar donde vivirlo, una *morada* donde habitar, en la que pueden descansar nuestros afectos. Forma parte de la sabiduría del amor la paciencia que hace mirar al futuro desde una medida distinta a la de la sola satisfacción de nuestros deseos y permite incorporar la de los dones divinos sostenidos por la esperanza en sus promesas. Si el amor nos descubre la centralidad del «bien de la persona» que se manifiesta en su implicación en la acción, es en medio de la convivencia entre los hombres donde podemos determinar asimismo la existencia de «bienes para la persona» que cuentan con su propia objetividad, es decir, nuestra razón es capaz de percibir el orden interior de los bienes no solo en cuanto apetecidos sino también en cuanto «ordenados» hacia la perfección de la persona¹²¹.

Las tres moradas que el hombre edifica en su vida: el *hogar*, la *ciudad* y el *templo* significan la esfera de la intimidad, la de la sociabilidad y la de la trascendencia. Estos tres sentidos no se dan fragmentados sino que se interrelacionan íntimamente en la vida de los hombres de una forma activa, pues se trata de introducirse en: el cultivo de una familia, el despliegue de una cultura y el culto a Dios. Es esencial comprender la integración de estos

¹¹⁹ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, o.c., 122.

¹²⁰ *Ibidem*, 124. Cf. S. GRYGIEL, *Extra communionem personarum nulla Philosophia*, Lateran University Press, Roma 2002.

¹²¹ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, o.c., 145. Para la relación existente entre «el bien de la persona» y «los bienes para la persona», cf. L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, Cristiandad, Madrid 2004, 102-120.

sentidos ya que vivimos en una cultura que sistemáticamente ha querido olvidar la trascendencia¹²².

Tanto la *Familiaris consortio* y la *Carta a las familias* de Juan Pablo II, como la *Lumen fidei*¹²³ del papa Francisco, se podrían leer como un intento de hacer comprender las familias que su vida se extiende hasta tocar a la sociedad entera, que abraza completamente todas las dimensiones de la existencia humana. Ninguna familia puede permanecer cerrada en sí misma, si esto ocurriera, dejaría de ser verdaderamente familia. La familia está construida sobre un amor que es siempre más grande que ella, y que orienta hacia grandes horizontes desbordando los límites del hogar. El dinamismo del amor, fundamento de la familia, va más allá de los miembros individuales, para hacerse activo en el corazón del mundo, por eso la familia tiene una importante misión social¹²⁴.

La familia cumple el papel que Dios encomienda a los *profetas*, estos representan la necesidad de educar a la sociedad en cuanto tal, para que no pierda nunca la *memoria* de la Alianza con Dios¹²⁵. Una sociedad sin profetas tiende a perder su equilibrio interior, se vuelca en sí misma y hace rígida sus estructuras. Necesitamos hombres capaces de construir una nueva sociedad, hombres que se conviertan en profetas de nuestro tiempo. La familia tiene cada vez más relevancia en la vida social porque su necesidad se ha hecho más patente debido al gran malestar que causa su carencia. La auténtica identidad familiar es la que en la actualidad reclama cada vez más fuertemente su valor social¹²⁶. En ella se sostiene la superación de la visión fun-

¹²² J.J. PÉREZ-SOBA, O. GOTIA (eds.), *Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale*, Lateran University Press, "Lezioni e dispense", Roma 2007, 50.

¹²³ Carta enc. *Lumen fidei*, 52-55.

¹²⁴ Cf. C.A., ANDERSON, J. GRANADOS, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2011, 187 ss.; L. MELINA, J. GRANADOS (eds.), *Famiglia e nuova evangelizzazione: la chiave dell'annuncio*, Cantagalli, Siena 2012; J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastorale familiare. Tra programazioni pastorali e generazione di una vita*, Cantagalli, Siena 2013.

¹²⁵ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La emergencia de la familia, la verdad de la educación», en L. JIMÉNEZ (ed.), *El reto de la emergencia educativa: proponer modelos*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2012, 95-126.

¹²⁶ Cf. P. DONATI, *Perché "la" famiglia? Le risposte della sociologia relazionale*, Cantagalli, Siena 2009.

cional de los denominados “modelos de familia”¹²⁷. Así se puede sostener la recuperación de la verdad del *bien común* más allá de cualquier simple acuerdo de intereses.

En definitiva, la caridad edifica (1 Cor 8, 1), puede construir la ciudad de los hombres como una civilización del amor, según el ideal propuesto desde Pablo VI al papa Francisco, porque no se trata de una ideología, sino de un principio de vida, de un don trascendente de Dios que encuentra sus raíces en la experiencia universal del amor. Nada es más universal que el amor y nada es tan específico del cristiano como la caridad divina que brota del encuentro con Cristo¹²⁸. Por eso, el encuentro con Cristo, «el dejarse aferrar y guiar por su amor, amplía el horizonte de la existencia, le da una esperanza sólida que no defrauda. La fe no es un refugio de gente pusilánime, sino que ensancha la vida. Hace descubrir una gran llamada, la vocación al amor, y asegura que este *amor es digno de fe*, que vale la pena ponerse en sus manos, porque está fundado en la fidelidad de Dios, más fuerte que todas nuestras debilidades»¹²⁹.

..

¹²⁷ Cf. S. BELARDINELLI, «Familia tradicional», en PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004, 405-410.

¹²⁸ Cf. L. MELINA, *La roccia e la casa. Socialità, bene comune e familia*, o.c., 122.

¹²⁹ *Lumen fidei*, 53; la dimensión teológica es necesaria para iluminar los problemas actuales del mundo, lo cual es válido tanto para la solución atea como para las soluciones permisivas o consumistas que encierran al hombre en un egoísmo que lo perjudica, como nos recordaba Juan Pablo II (carta enc. *Sollicitudo rei sociales*, 41; carta enc. *Centesimus annus*, 55). Analiza el modo de conocimiento teológico: J.J. PÉREZ-SOBA, *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico*, BAC, Madrid 2014.

Formar en la fe en una cultura de increencia

MARÍA EUGENIA GÓMEZ SIERRA*

RESUMEN: El fenómeno de la increencia ha asolado al mundo del siglo XXI. El falso sentido de progreso ha hecho pensar al hombre que su poder es casi divino. Hoy, en un mundo alocado y vano, parece no ser necesaria la salvación que brinda una religión. Sin embargo, la inconsistencia del mundo y la fragilidad manifestada en la vida cotidiana expresan a diario todo lo contrario, la necesidad urgente de algo sólido, capaz de acallar tanta necesidad. El relativismo, el presentismo, el individualismo, y la pérdida de valores ha despertado un fiero león que ataca al propio hombre, el YO. La crisis de autoridad y los nuevos miedos hacen tambalear la estabilidad personal y social, por lo que cabe preguntarse si no será precisamente el crecimiento de la fe la solución a una sociedad tan perdida. La educación para el encuentro puede ofrecer una serie de pistas que ayuden al hombre a salir de tanta confusión. Una formación que ofrezca un modelo de sentido que permita orientar la propia vida reconstruyendo al hombre desde el auténtico y verdadero significado - la dignidad del ser humano.

PALABRAS CLAVE: increencia, relativismo, educación, sentido

ABSTRACT: The phenomenon of a lack of faith has destroyed society in the twenty-first century. A false sense of progress has caused man to think that his power is almost divine. Today, in this crazy and vain world, it would appear that the salvation which religion proposes is no longer necessary. Nonetheless, the fickleness of the world and the fragility shown in daily life would suggest the contrary – that is the need for something that is solid and capable of giving and answer to so much need. Relativism, presentism, individualism and the loss of values has given rise to a fierce beast that attacks man himself: the ‘I’. A crisis of authority allied with new fears have caused personal and social stability to falter. With this the question arises

* Dra. María Eugenia Gómez Sierra, profesora de la Universidad Complutense de Madrid.

as to whether the solution for a society that appears lost would not be precisely this growth in faith. An 'education for encounter' can offer a series of pointers that may help to leave this confusion behind. This formation would offer a model of meaning that would allow one to orient one's life, basing that reconstruction on the authentic and true meaning of man – the dignity of the human person.

KEYWORDS: unbelief, relativism, education, sense

Muchos de los ciudadanos del mundo practican hoy una “especie de ateísmo” expresado en una actitud cotidiana que alardea de prescindir de Dios. Viven un horizonte de sentido simplemente inmanente¹, mientras miran con cierta pena el estilo de vida creyente.

Sin embargo, en el origen de nuestra existencia hay siempre algo más trascendente que nos supera, un proyecto de amor divino². El amor, que nos precede³, nos envuelve en su llama invitándonos a hacer partícipes a los demás de nuestros bienes⁴. La Verdad, empuja al hombre a mostrar lo que ha recibido. Esta comunicación es el punto de partida para formar en la fe.

La Buena Noticia invita por sí sola a ser comunicada llenando de esperanza cualquier tarea educativa que podamos realizar. Pone como requisito penetrar antes en el corazón del hombre que lo recibe y entenderle en lo más profundo de sus entrañas. Vivimos tiempos confusos, llenos de oportuni-

¹ J. BUSTAMANTE DONAS. (1993). *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada? Hacia una hermenéutica de la tecnología como instrumento y metáfora en la era del computador*. Madrid: UCM tesis. 126 p.

² Cf. BENEDICTO XVI. (2011). *Discurso Jornada Mundial de la Juventud*. Madrid. 20 de agosto.

³ Cf. J. MIRAS. (2012). *Fidelidad a Dios*. Madrid: Patmos. 17 p.

⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. (2007). *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la Evangelización*, 7. Roma: “La actividad por medio de la cual el hombre comunica a otros eventos y verdades significativas desde el punto de vista religioso, favoreciendo su recepción, no solamente está en profunda sintonía con la naturaleza del proceso humano del diálogo, de anuncio y aprendizaje, sino que también responde a otra importante realidad antropológica: es propio del hombre el deseo de hacer que los demás participen de los propios bienes. Acoger la Buena Nueva en la fe empuja de por sí a esa comunicación. La Verdad que salva la vida enciende el corazón de quien la recibe con un amor al prójimo que mueve la libertad a comunicar lo que se ha recibido gratuitamente”.

des y de recursos, pero, cargados a la vez de inseguridades y miedos a los que es necesario arrostrar.

Testimonio y anuncio son los cauces creíbles para que las personas se interpelen y empiecen a buscar respuestas a las inquietudes profundas de sus vidas. Nuestra tarea, se convierte en acompañamiento fiable⁵ para que, desde la libertad, otros se decidan a responder a la llamada de Jesucristo. A lo largo de estos días intentaremos presentar un trípode imprescindible para hablar de la formación en la fe en el momento actual: La increencia, la educación y la fe.

Conocer las luces y las sombras de cada uno de estas realidades puede permitirnos encontrar juntos un proyecto para hacer crecer nuestra Iglesia.

1. EL FANTASMA DE LA INCREENCIA

La increencia es un fenómeno complejo que tiene como rasgo común la tendencia a dejar de lado las creencias religiosas. Nunca en la historia de la humanidad había constituido un hecho significativo, hasta que la sospecha suscitada en el siglo XIX por algunos filósofos dio luz verde a esta posibilidad. Después de ese atrevimiento el correr de los tiempos va haciendo desaparecer a Dios, sin que a casi nadie le suponga una preocupación⁶.

Confusa situación descrita por el teólogo González de Cardedal como: “aquella forma de vida en la que Dios no está presente como luz que ilumina la existencia, no da razón del origen de la realidad y del sentido de la historia, no funda el hecho mismo de existir, ni la vida personal del hombre”⁷, un retrato certero de bastantes contextos en los que nos movemos a diario.

Así como en el mundo antiguo y medieval era imposible no creer, en la actualidad parecen haberse invertidos los términos, es casi imposible creer o se corre el riesgo de ser considerado como un sospechoso. Este rechazo a la

⁵ Cf. J. M. DOMINGUEZ PRIETO. (2012). *El profesor cristiano: Identidad y misión*. Madrid: PPC. 105-119 p.

⁶ G. LIPOVESTKY. (1986). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama. 36 p. “Dios ha muerto (...) pero a nadie le importa un bledo”.

⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL. (1985). *La gloria del hombre*. Madrid: 124 p.

creencia tiene carta de ciudadanía y no necesita pasaporte para extenderse por el mundo entero.

La increencia se presenta como un poliedro de muchas caras. A veces hablamos de “ateísmo”, teórico o práctico, según exista un discurso o una actitud existencial que no otorga importancia a Dios. Así mismo, podemos referirnos al “agnosticismo”, que considera incognoscible cualquier elemento que trasciende la experiencia sensible; o bien, nos encontramos con la increencia, descrita, de manera particular en Europa, como la “indiferencia religiosa”, manifestada en la ausencia de inquietud religiosa, la irrelevancia de Dios y el desinterés por el desarrollo de la dimensión religiosa de la persona, y, por el cultivo de los valores religiosos.

La breve historia del ateísmo, si es que podemos hablar en estos términos, permite descubrir tres modelos en los que conviene detenernos. El primero, el *ateísmo unido a razones epistemológicas*, originario del Renacimiento, y unido al desarrollo de la ciencia que busca la autonomía de la religión. Por otra parte, encontramos el *ateísmo de raíces humanistas*, vinculado a la exaltación del hombre moderno e incapaz de desarrollarse mientras se afirma a Dios, y en tercer lugar, podemos hablar del *ateísmo como protesta frente al mal*, que pone en entredicho la existencia de ambas categorías.

Tres referencias que vamos a percibir como obstáculo en los que se acercan a nosotros para juzgar con sentido crítico la fe. Ninguno de estos tres ateísmos tradicionales⁸ supone ahora una gran amenaza a la fe. Hoy encontramos un *nuevo ateísmo*, que cuaja en el panorama cultural de Occidente con gran éxito. Un fenómeno con rasgos bien distintos. Un ateísmo débil y postmoderno, que se reviste del nombre científico, pero que curiosamente carece de argumentación y principios sólidos. Un pensamiento al que faltan razones y sobran sentimientos y emociones.

Un fenómeno de gran fuerza por su repercusión mediática; donde se declara abiertamente que Dios no existe mediante lujosos libros bien publicitados. Obras acompañadas de un marketing que busca la controversia y el conflicto, desde luego, no desde la razón sino desde los rumores.

⁸ Cf. J. MARITAIN. (2012). *La significación del ateísmo contemporáneo*. Madrid: Encuentro. 13-36 pp.

Un ateísmo que se acompaña de un fuerte movimiento social con intereses políticos, que barren las religiones por: oposición a la ciencia y al progreso, por ser fuente de violencia, o por ser consideradas una invención humana que utiliza lo sobrenatural como fuente de beneficios propios. En definitiva, unos intereses políticos y sociales que ponderan un laicismo excluyente. Adentrémonos en algunos aspectos más concretos:

Falso sentido de progreso

La increencia como representante del progreso ha logrado hoy en día un montón de partidarios sin una seria reflexión. Progreso es entendido siempre como avance positivo hacia un mundo mejor, más global, más sensible, más competitivo, en definitiva, más humano, dejándonos llevar del error denunciado ya hace años por Juan Pablo II en la *Sollicitudi Rei socialis*⁹, el desarrollo no siempre es progreso hacia adelante. Benedicto XVI respondiendo a Peter Seewald¹⁰ nos hace caer en la cuenta de la capacidad destructiva que puede acompañar al progreso.

El progreso, entendido exclusivamente como poder o como posesión, se convierte en un arma de gran alcance capaz de romper las relaciones entre los hombres. Tal fenómeno, referido al conocimiento, se convierte en posesión y dominio, de ahí la necesidad de emplear muchas fuerzas educativas en el aprendizaje de una buena gestión del conocimiento. De lo que se conoce se puede disponer, a favor propio, o, a favor de los demás. Ahora bien, si los

⁹ JUAN PABLO II. (1987). *Sollicitudo Rei Socialis*, 27 “La mirada que la Encíclica invita a dar sobre el mundo contemporáneo nos hace constatar, ante todo, que el desarrollo *no es* un proceso rectilíneo, *casi automático y de por sí ilimitado*, como si, en ciertas condiciones, el género humano marchara seguro hacia una especie de perfección indefinida. Esta concepción —unida a una noción de « progreso » de connotaciones filosóficas de tipo iluminista, más bien que a la de « desarrollo », usada en sentido específicamente económico-social— parece puesta ahora seriamente en duda, sobre todo después de la trágica experiencia de las dos guerras mundiales, de la destrucción planeada y en parte realizada de poblaciones enteras y del peligro atómico que amenaza. A un ingenuo *optimismo mecanicista* le reemplaza una fundada inquietud por el destino de la humanidad”.

¹⁰ BENEDICTO XVI. (2010). *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*. Barcelona: Herder. 55 p.

conceptos de progreso, desarrollo, poder, bien, libertad se vacían de contenido ético, no es difícil encontrarnos hoy de nuevo la pregunta ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano? (*Gn*, 9), lo que hace saltar inmediatamente la voz de alarma entre los educadores de la fe.

El término increencia, arrastra consigo una concepción errónea del hombre que refleja el drama bíblico de la soledad. La insatisfacción permanente de Adán, rodeado de toda la creación, cruje ante nosotros haciéndonos ver que no existe relación entre posesión de cosas (progreso) y felicidad. El ser humano, en búsqueda perpetua de la felicidad, necesita un igual que le ayude a madurar “esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (*Gn*, 2- 23), pues sólo desde esa cooperación entre las personas es posible el progreso.

El hombre, que se siente liberado de Dios, «no creyente», siente de cerca la amenaza del otro hombre, porque la emancipación de Dios más que fuente de la felicidad se convierte para él en alienación de sí mismo. Consecuentemente uno de los problemas fundamentales que se acarrean en la educación de la fe se expresa en el individualismo a ultranza, que impide hablar de educación como alianza¹¹, una bella imagen a la que nos acostumbraron los hermanos Granados, para indicar la relación educativa como manera de introducir al otro en la realidad espiritual.

El problema del mundo líquido

El profesor Agejas en su obra *la Ruta del encuentro* nos presenta un sistemático retrato del cansancio de una civilización¹², otro aspecto que hay que añadir a la crisis del hombre. El autor, buen conocedor de la realidad social, muestra una serie de rasgos que delinear la grave crisis mundial: el desarraigo, el relativismo, la sospecha, la dispersión cultural, la globalización, etc. Un amplio panorama que anuncia visiblemente, lo que el sociólogo polaco Bauman, ha denominado como mundo líquido, indicando la

¹¹ J. GRANADOS – J. A. GRANADOS- (2009). *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*. Burgos: Monte Carmelo. 27 p.

¹² J. A. AGEJAS. (2013). *La ruta del encuentro. Una propuesta de formación integral en la universidad*. Madrid: Francisco de Vitoria. 35-66 pp.

falta de permanencia de las estructuras fundamentales que venían dando arraigo a los hombres.

La fugacidad y fragilidad de las cosas ha convertido al “otro” en un peligro, un extraño desconocido que ensombrece la seguridad de la estructura personal en la que cada uno se mueve¹³. Pero además, el espacio social se ha convertido en lugar de miedos como en los antiguos cuentos infantiles. Ya no hay certezas que puedan ni deban transmitirse, como contrapartida el hombre aparece encadenado por su libertad performante. Las instituciones tradicionales: -familia, Iglesia, escuela- no sirven de ancla sólida para la persona.

Una crisis de hombre que destaca la absolutización del individuo en forma de narcisismo, autocentramiento, hedonismo o preocupación psicológica del propio yo, convertido en un manantial insaciable de deseos que le dejan vacío. Lo que interesa es la búsqueda del placer fácil, el éxito rápido, el enriquecimiento inmediato; todo se reduce al presente satisfactorio eclipsando el horizonte de futuro.

El fruto de este estilo de vida se muestra en la *sociedad de la desvinculación*, donde no existen lazos humanos, las relaciones humanas son frágiles y se rompen con facilidad. Donde se renuncia al compromiso, existe un amor, una amistad y un compañerismo débil. Y el único bien superior, ante el cual todo lo demás se supedita, es la autodeterminación individual entendida como satisfacción de los impulsos, las tendencias y los deseos¹⁴.

Lógicamente se provoca una distorsión de la libertad que acaba siendo una carga. El falso sentido del concepto lleva a entender la libertad como la posibilidad de hacer lo que cada uno quiere; es decir, “facultad para *desentenderse de*, en vez de facultad de *comprometerse con*, una participación en el Ser mismo, como denuncia Benedicto XVI, afirmando que nunca se alcanza la libertad auténtica alejándose de Dios”¹⁵.

¹³ Cf. Z. BAUMAN (2004). *Ética postmoderna*. Argentina: Siglo XXI. 171 p.

¹⁴ Cf. A. REVILLA. (2011). “Anunciar a Jesucristo en la sociedad postmoderna”, en *Teología y Catequesis* 118 (abril-junio). 79 p.

¹⁵ Cf. BENEDICTO XVI. (2008). *Discurso a los educadores católicos en la Universidad Católica de América, Washington, D.C* 17 de abril. Cf. R. BUTTIGLIONE. (2010). “Sin límites no hay libertad” en: *L'Osservatore romano* (ed. española, 7 de marzo: “La sociedad

La cultura de increencia rompe la libertad humana nublando la presencia de Dios, eliminado cualquier cosa que le sobrepase y poniendo como criterio último de juicio el “yo” y la satisfacción de los propios deseos inmediatos.

Pérdida del sentido histórico y del valor de la Tradición

El bello oráculo con el que Dios habla a su pueblo “Decreto perpetuo será éste de generación en generación dondequiera que habitéis (Lv 23, 14) manifiesta una gran verdad, el hombre es un ser histórico que no existe sin su historia, todos, como afirma Esteve, partimos de la alteridad¹⁶.

“Me parece importante el reconocimiento de que la experiencia y la demostración a lo largo de generaciones, el fondo histórico de la sabiduría humana, son también un signo de su racionalidad y de su significado duradero. Frente a una razón a-histórica que trata de construirse a sí misma sólo en una racionalidad a-histórica, la sabiduría de la humanidad como tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas”¹⁷.

Curiosamente en la sociedad actual hay una crisis del sentido histórico de la persona, y, esto que parece una obviada, se pone en entredicho. “Cada hombre y cada mujer tienen una biografía por escribir”¹⁸. Ahora, equivocadamente

permissiva ofrece al joven numerosas modalidades de satisfacción inmediata del instinto, pero precisamente de este modo hace más difícil la formación de una personalidad libre, capaz de establecer su propia relación con la verdad y de hacer de esa relación la guía de la propia construcción social. El hombre que pide sólo satisfacción inmediata a sus pulsiones se entrega inevitablemente a quien puede darle esa satisfacción, y resulta infinitamente manipulable. El hombre pertenece a quien puede darle *panem et circenses*”.

¹⁶ J. M. ESTEVE ZARAGOZA. (2010). *Educación: un compromiso con la memoria*. Barcelona: Octaedro. 56 p. “Todos partimos de la «alteridad» Todos partimos de los valores y las costumbres que nos han inculcado los *otros*, en nuestra familia, en la sociedad y la época histórica en la que hemos nacido. Sin embargo conforme nos vamos abriendo a otras realidades, a otras costumbres y a otras formas de vivir, hay personas que eligen, que toman partido y que construyen su propia vida, a veces, en posiciones muy alejadas de las recibidas en el entorno en que nacieron”.

¹⁷ BENEDICTO XVI. (2008). *Encuentro en la Sapienza*. 17 de enero.

¹⁸ J. I. PRATS MORA. (2012). *La forma cristiana de educar*. Valencia: Edicep. 18 p.

damente, en el mundo educativo cobra fuerza la idea de que cada persona se construye individualmente, sin contar con los otros. Error que obstaculiza la propia identidad. La persona en camino hacia la madurez no parte de cero, cuenta con un amplio recorrido realizado por la civilización, que en el caso de la fe ocupa ya dos mil años de historia.

Los famosos deconstructivistas como Foucault o Derrida se han empeñado en afirmar que familia, Iglesia, escuela, e incluso la sociedad quitan la libertad, anulando el pensamiento y transmitiendo valores heredados que influyen en los otros sin dejarles ser ellos mismos.

Este pensamiento ha calado hondo, ganando fuerza social. De ahí que muchos jóvenes creen que se puede pensar y afirmar lo que se quiere y cuando se quiere, poniendo por encima de todo su opinión, “opinionitis”, resistiéndose, a veces inconscientemente, a la comprensión del saber en todas las áreas. De este planteamiento surgen al menos dos serias consecuencias para la educación de la fe: el rechazo casi “instintivo” al “depósito” de la fe, por ser algo ajeno e impuesto, y la creencia de que todo es opinable y enjuiciable, aunque de ello no se tenga ninguna experiencia.

Las personas se creen capaces de “inventar” su propio sistema de valores, rechazando por erróneo el de los demás. Es fácil oír: “yo tengo mi fe”. De esta manera se afirma impunemente que la fe puede darse a la carta, siguiendo los propios deseos, desvinculándola de cualquier sentido comunitario y de cualquier tradición, especialmente la familiar.

Muchos jóvenes no rechazan el contenido de la fe porque el mensaje no alcance para ellos significación, sino por estar ya hecho por otros y venir demasiado estructurado. Se produce lo que empieza a llamarse *missing* de la transmisión, denominado por Benedicto XVI como causa principal de la emergencia educativa: “la creciente dificultad para transmitir a las nuevas generaciones los valores fundamentales de la existencia”¹⁹; el puente intergeneracional se ha roto, de forma que cada uno continúa su vida en una orilla, siendo difícil mostrar las claves para que cada individuo tenga posibilidad de alcanzar su plenitud.

¹⁹ Cf. BENEDICTO XVI. (2007). *Discurso en la inauguración de la Asamblea Diocesana de Roma*, 11 de junio.

Egolatría versus autonomía moral

Paralelo a la crisis de la tradición hace su debut el falso concepto de autonomía del hombre²⁰, que se muestra en actitudes pedagógicas permisivas y de autodesarrollo. La pérdida del sentido de comunión ha transmitido el error de que la persona puede llegar a ser ella misma desde la soledad²¹. “El «Yo» llega a ser él mismo solo a partir del tú y del vosotros; está creado para el diálogo, para la comunión sincrónica y diacrónica, y solo en el encuentro con el tú y el nosotros se abre el yo a sí mismo”²². La errónea autonomía es fruto del individualismo postmoderno, que siente escalofríos de todo lo que suene a compromiso en favor de los demás. Un egoísmo existencialista que se refugia en la comodidad de una vida ególatra que gira sobre el propio “yo”. Sin duda, que el antropocentrismo moderno ha legitimado al individuo, consiguiendo progresos innegables en la comprensión y valoración del ser humano (dignidad, libertad, derechos humanos...), pero ha caído también en el error de exaltar al individuo haciéndole pensar sólo en el propio interés.

El idealismo existente hace que el sujeto sólo se fie de sí y dude de la realidad como fuente de certeza, esperando exclusivamente resultados ante sus decisiones. Claramente esta comprensión de la persona es más cercana al “egoísmo” que a la “autonomía moral”, puesto que el auténtico desarrollo personal tiene como exigencia la responsabilidad ante los demás. Nos lo ha recordado Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in veritate*, al afirmar que “el hombre se valoriza no asilándose, sino poniéndose en relación con los otros y con Dios”²³. Desgraciadamente hoy se hace realidad la historia del loco que Buber comenta en su obra *El camino de ser humano*, aquél que se

²⁰ BENEDICTO XVI. (2010) *Discurso a la 61ª Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana*. Roma, 27 de mayo.

²¹ “El tejido de nuestra vida se construye con los hilos que otro nos han dado. Somos gracias a los otros. Ser persona es ser con otros, pero también desde otros y para otros. La persona descubre – y experimenta desde sus primeros latidos. Que todo crecimiento hacia su plenitud solo ocurre en el encuentro con los otros y con el Otro”. X. M. DOMÍNGUEZ PRIETO. (2012). *El profesor cristiano: identidad y misión*. Madrid: PPC. 75 p.

²² BENEDICTO XVI. (2010) *Discurso a la 61ª Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana*. Roma, 27 de mayo.

²³ BENEDICTO XVI, *CIV*, 53.

ocupaba tanto de sí mismo que tuvo que preguntarse al despertar por la mañana dónde se había puesto al ir a dormir²⁴.

El actual individualismo absolutiza al individuo, lleno de formas hedonistas y narcisistas. El autocentramiento se convierte en una auténtica barrera para la educación integral. Con ello se produce una franja dentro del propio sujeto, entre las aspiraciones profundas y los deseos, que impide una unidad de vida y, por tanto, un dócil acompañamiento educativo.

Exclusión de fundamentos

Hasta hora venimos describiendo síntomas que acompañan al mundo de la increencia, quizás sea necesario dar un paso más para ahondar en las causas que han propiciado dichas circunstancias en la cultura. Benedicto XVI apunta como causa principal de la situación, a la pérdida del realismo y a la reducción de la racionalidad en la época postmoderna. Creer en el hombre implica reconocer y asombrarse de su racionalidad, de su condición para conocer y buscar la verdad. De ahí, que no sea posible entender al verdadero hombre reduciendo la racionalidad ni a lo objetivo ni a lo subjetivo.

El hombre moderno se conforma con reducir el conocimiento a lo empírico, a lo palpable y demostrable, porque considera al hombre incapaz de relación con la realidad en un sentido trascendente. El hacer y ser del hombre, cuando pierde el referente de sentido, se vacía de todo fundamento y se ofusca solo en el descubrimiento de la apariencia. El escepticismo y el idealismo modernos han empobrecido la realidad.

Es necesario recuperar una razón ampliada, que abra al hombre a la to-

²⁴ Contaba un sabio rabí «Erase una vez un loco al que llamaban Golem, tan loco estaba. Al levantarse por la mañana le resultaba siempre tan difícil reunir su ropa, que –reflexionando sobre ello, a menudo le daba espanto irse a dormir. Finalmente una noche se armó de valor, tomó lápiz y papel, y conforma iba desnudándose, apuntaba el lugar en que dejaba su ropa. A la mañana siguiente, tomando el papel con entusiasmo, leyó: “la gorra, ahí estaba y se la puso; los pantalones, allí estaban y hacia ellos se encaminó, y así sucesivamente, hasta que se puso todo, Si, pero ¿dónde estoy yo?, se preguntaba ahora, completamente desasosegado, ¿dónde me he puesto a mi mismo? en vano buscó, pero no pudo encontrarse a sí mismo”. Al acabar la historia concluía “usted solo se preocupa de usted mismo, ¡olvídense de sí mismo y tenga en cuenta al mundo! Cf. M. BUBER. (2004). *Op. cit.*, 67-68 p.

talidad de lo real sin reduccionismos. El ser humano es sujeto de asombro, capaz de levantar acta de la realidad que le rodea porque, además de conocer la realidad desde la intelectualidad, establece con ella una relación de sentido²⁵.

Esta es una de las claves necesarias en el trabajo formativo de la fe. El educador ha de ayudar a dar sentido a las acciones que cada uno realiza. El cristianismo está llamado a anunciar que la razón y la fe, cada una desde su autonomía, pueden complementarse para alcanzar la verdad. Desde la naturaleza (razón) es posible interpretar la realidad, desde la revelación acogida (fe) es posible dar un sentido trascendente a la misma realidad. El hombre no está hecho exclusivamente para conocer la verdad desde el mundo de las ideas, sino para llevarlas a la práctica a través de las relaciones con los demás.

Crisis de autoridad y miedo

Por último, en el mundo de increencia hay que hablar de consecuencias en la educación de la fe. La primera, es el desánimo generalizado que arrastra consigo el abandono de ciertas responsabilidades: “tanto los padres como los profesores sienten fácilmente la tentación de abdicar de sus tareas educativas y de no comprender ya ni siquiera cuál es su papel, o mejor, la misión que les ha sido encomendada. Pero precisamente así no ofrecemos a los jóvenes, a las nuevas generaciones, lo que tenemos obligación de transmitirles. Con respecto a ellos somos deudores también de los verdaderos valores que dan fundamento a la vida”²⁶.

El educador es un emisario o guía de la historia no un mero observador internacional que contempla cómo las nuevas generaciones se estrellan. La

²⁵ J. A. AGEJAS. (2013). *Op. cit.*; 129-130 pp.

²⁶ BENEDICTO XVI, (2007). *Discurso en la inauguración de los trabajos de la Asamblea Diocesana de Roma* 11 de junio. También señala esto mismo en el *Discurso a los administradores de la Región del Lacio y de la provincia de Roma* (10.1.2008), en el que señala que dicha “emergencia no puede dejar indiferentes ni a la Iglesia ni a vuestras Administraciones, pues están claramente en juego las bases mismas de la convivencia y el futuro de la sociedad”.

responsabilidad educativa es algo más que el compromiso de un trabajo, o el desempeño correcto de una profesión, lleva consigo un “hacer moralizante” que no es impositivo pero debe mostrarse. Ningún cristiano está exento de mostrar a otros el camino de la verdad. Por respeto a la supuesta libertad del otro, no podemos esperar contemplando cómo se abandona el camino de la vida nueva.

Los momentos de crisis son propicios para buscar culpables y desdibujar responsabilidades: “resulta espontáneo culpar a las nuevas generaciones, como si los niños que nacen hoy fueran diferentes de los que nacían en el pasado. Además, se habla de una ‘ruptura entre las generaciones’, que ciertamente existe y pesa, pero es más bien el efecto y no la causa de la falta de transmisión de certeza y valores”²⁷.

La crisis de autoridad y los miedos postmodernos han asaltado a los educadores. Se vive en una sociedad permisiva que siente alergia a la autoridad. Las ideas de igualdad y simetría han cuajado hasta tal extremo de hacer provocador cualquier referencia a la “auctoritas”. Se han mezclado identidades y misiones en el mundo educativo, y de la confusión ha surgido una anarquía que suena a irresponsabilidad.

La autoridad moral implica una cosa muy distinta. Surge al encontrar a una persona tan firme que provoca en el otro novedad; que despierta admiración y respeto, que invita, en definitiva a la adhesión²⁸. Es fruto de sentir a la vez la indigencia y el límite, junto al deseo de seguir la luz que irradia del maestro. Benedicto XVI nos invita a educar desde esta autoridad: “transmitir de una generación a otra algo válido y cierto, reglas de comportamiento, objetivos creíbles en torno a los cuales construir la propia vida”²⁹.

La segunda de consecuencias proviene de los miedos. Miedo ante la fugacidad de las cosas y la pequeñez de la persona. El mundo de la globalización amenaza las estructuras tradicionales (familia, escuela, religión) como

²⁷ BENEDICTO XVI. (2008). *Mensaje a la diócesis de Roma sobre la tarea urgente de la educación*. 21 de enero.

²⁸ L. GUISSANI. (2006). *Educación es un riesgo*. Madrid: Encuentro. 76-79 pp.

²⁹ BENEDICTO XVI. (2008). *Mensaje a la diócesis de Roma sobre la tarea urgente de la educación*. 21 de enero.

lugares de acogida en los que se hacía sencillamente la transmisión entre generaciones³⁰.

La tradición, que venía siendo una fuente de seguridad y garantía para las experiencias de la vida, se tambalea. Dicha situación ha sembrado inquietud y desconfianza en la realidad y, lo que es peor, en las personas. Se vive sin puntos de referencia estables para construir la vida, desde la inseguridad y la incertidumbre, en una duda permanente que provoca la asfixia. La “vida líquida” da miedo, porque es precaria y vivida en condiciones de incertidumbre constante³¹, en las que no es posible ser libre, porque los fantasmas del terror esclavizan las decisiones.

La educación reclama de manera natural la figura del educador adulto que no se empequeñece frente a los miedos. Solo el “hombre cabal” de Andrés Manjón³², es apto para apoyar al otro sin pretender moldearlo a su imagen. Hombres capaces de aguantar una vida rutinaria que permita formarse un carácter moral, en el que existan costumbres virtuosas. Capaces de vivir y enseñar una vida monótona, sin cambios permanentes ante cualquier novedad, aceptando responsablemente los actos. Sin apuntar a la trascendencia los temores oscurecen la esperanza.

Vaciedad de métodos

Terrible consecuencia es la referida a la vaciedad de los métodos. A falta de fundamentos y razones que garanticen la tarea que se realiza, se recurre a las recetas poniéndose toda la esperanza en los métodos. Ha desaparecido prácticamente por completo el sentido teleológico de la actividad educativa. El “hacia donde” y el “para qué” de lo que hacemos, se ha perdido casi por completo, a favor del cómo y el cuándo. También la Iglesia corre este peligro de buscar cómo hacer la catequesis o cómo dar clase de religión, sin pensar en el porqué o, en el para qué. Apuntamos al diseño de actividades o de metas demasiado próximas, olvidando que la fe es un camino que se recorre en el encuentro.

³⁰ Cf. L. DUCH. (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Herder. 12 p.

³¹ Z. BAUMAN. (2006). *Vida líquida*. Barcelona: Herder. 10 p.

³² Cf. A. MANJÓN (1916). *El maestro ideal*. Granada: Escuela del Ave María.

Queridos jóvenes -decía Juan Pablo II- “El camino de la fe pasa a través de lo que vivimos. Dios actúa en las circunstancias concretas y personales de cada uno de nosotros: a través de ellas, a veces de manera verdaderamente misteriosa, se presenta a nosotros la Palabra hecha carne, que vino a habitar entre nosotros. Queridos jóvenes no permitáis que el tiempo que el Señor os concede transcurra como si todo fuese casualidad (...) Él guía la historia de cada persona y de la humanidad. Ciertamente Cristo respeta nuestra libertad, pero en todas las circunstancias gozosas o amargas de la vida, no cesa de pedirnos que creamos en Él, en su Palabra, en la realidad de la Iglesia en la vida eterna”³³

El convencimiento sobre el método tiene mucha influencia en la educación de la fe. Para realizar esta tarea no hay un catálogo de destrezas que resulte eficaz. La meta que se pretende no es ni rápida, ni inmediata, es más bien una tarea lenta que dura toda la vida, y pasa por el deseo de decir “Si” al que nos llama, dándole una respuesta.

En estos momentos se corre el peligro de hacer desaparecer de la educación los métodos personalizadores por ser demasiado lentos, mientras se da paso a otros más lúdicos y dinámicos, pero, a veces, menos significativos. Se aprecia el cansancio de la civilización, también en la metodología. En la educación de la fe hay dos rasgos importantes que no pueden omitir ninguno de los métodos: el valor del discernimiento y el significado de la escucha.

Es preciso enseñar a pensar haciendo consciente a la persona de la importancia de descubrir la verdad de las cosas, aunque esto resulte costoso o, incluso, ingrato.

Además se requiere la escucha, una forma esencial para salir de uno mismo y establecer relaciones con los demás y con el mismo Dios. Se está dando una seria dificultad en la transmisión de la fe por esta carencia de educación para la escucha. Pues sólo el que se siente llamado e interpelado, es capaz de dar una respuesta.

³³ JUAN PABLO II. (2000). *Homilía, Jornada Mundial de la Juventud*. 15 de agosto.

2. EDUCAR: DE LA FORMACIÓN AL ENCUENTRO

Hablar de la educación de la fe supone interpelarse previamente sobre el significado de educar. “¿Cómo se es hombre, se llega a ser hombre y se permanece hombre?”³⁴ Se preguntaba hace un tiempo González de Cardedal al reflexionar sobre la función de la educación, y podemos preguntarnos también hoy, quizás dándonos su misma respuesta “solo se puede educar cuando se ha bajado a las soledades del alma”. El auténtico sentido del término educar hace hablar de una noble tarea, que puede ser sustituida por una simple instrucción que transmite saberes, aún cuando hagamos referencia al ámbito de la fe.

Educar, en palabras de Noriega³⁵, es dar a luz a la persona, conduciéndola hacia la plenitud. Una misión trascendente, que supone suscitar en el otro un significado nuevo de la vida, entendida ahora, no en clave individual sino personal.

Aclarando conceptos

Educar, enseñar y formar son términos del mundo educativo que se utilizan indistintamente, sin tener demasiado en cuenta la especificidad de su significado. Cuando hablamos de la fe son datos de importancia, que nos obligan a matizar antes de continuar.

Enseñar o instruir nos sitúa en la referencia de la transmisión de saberes religiosos. Puede referirse a la acción eclesial de primera evangelización, en la que se muestra el contenido de la Buena noticia a quien no la conoce, o a quien la tiene olvidada, causando en él sorpresa o indiferencia, pero no una respuesta.

*Formar*³⁶, implica sin embargo un reconocer un referente moral en aquello que es aprendido, descubrir en lo que se transmite un compromiso, un modelo y una imagen.

³⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL. O (1977). *Carta a un profesor amigo*. Madrid: Narcea. 9 p.

³⁵ Cf. J. GRANADOS, J. A. GRANADOS. (2009). *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*. Burgos: Monte Carmelo. 21-22 pp.

³⁶ Cf. J. L. PRATS MORA. (2012). *La forma cristiana de educar*. Valencia: Edicep. 18 p.

Estamos ya en línea del que ha descubierto no sólo la persona de Jesucristo, sino el compromiso que supone ese estilo de vida. Por último, nos encontramos con la *educación*, el momento en el que la persona de manera intencional ha decidido crecer según ese referente de vida, sabiendo que quedará configurado con el modelo. Se trata de una opción personal, que involucra a todo el sujeto.

Edith Stein³⁷ es de una de las autoras que de manera más gráfica puede servirnos para adentrarnos en esta idea de formación de la fe. A la pregunta ¿Qué es formar? contesta: “formar es dar forma a un material para que alcance una hechura según su imagen”³⁸.

El *material* del que habla es sin duda la persona humana, con su estructura definida como: “unidad corporal-anímica, que tiene a un alma humana como centro de su existencia y forma dominante”³⁹ y que más simplemente podemos explicar como unidad de las dimensiones: somática, psíquica y espiritual.

La *hechura*, la propuesta que el relato del Génesis nos hace del hombre al ser creado: con una dignidad que le viene de su capacidad de comunión con Dios, con una realidad corporal-espiritual y desde la condición de criatura complementaria abierta a la generación de nueva vida. Según una *imagen* mostrada por Cristo. Desde una dinámica que vincula necesariamente al hombre con el Padre a través de Jesús.

Ella reconoce en el hombre una “forma interior” que le impele a formarse como hijo de Dios, dando unas pinceladas a la tarea educativa de los forma-

“Tampoco, por cierto, la formación es equivalente, si hablamos con toda propiedad, a la educación, a no ser que incluyamos en el término formación, que se define como conocimiento que me cambia, tanto a mí como a mi visión de las cosas, el concurso de la voluntad y del juicio correcto para decidir lo que es bueno en cada instante de la vida y llevarlo a la práctica”.

La formación hace referencia al conocimiento como referente moral, la educación, en cambio, nos hablaría de un proceso. Puede profundizarse en Cf. J. M. ESTEVE ZARAGOZA. (2010). *Educación: un compromiso con la memoria*. Barcelona: Octaedro. 19- 54 pp

³⁷ E. STEIN. (2003). *Obras completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos: Monte Carmelo. 114 p.

³⁸ Id. *Ib*, 187 p.

³⁹ E. STEIN. (1998). *La estructura de la persona humana*. Madrid: BAC. 263 p.

dores: “Los niños tienen que ser formados como hijos de Dios. El trabajo que tenemos que realizar para eso, es como el del jardinero y del alfarero al mismo tiempo. De hecho, en el alma del hombre yace una forma interior que tiene que llegar a ser fuerza motriz para que configure todo el ser del hombre desde el interior hacia el exterior”⁴⁰.

En esta acción educativa, distingue una doble condición, a considerar en la educación de la fe: “En toda criatura de Dios se encuentra un deseo natural de Dios, su principio y su meta”, existe un deseo innato en el ser humano de felicidad, y además, en el educando cristiano aparece “puesta por la gracia bautismal, una semilla que puede abrirse a la vida sobrenatural”, ambos, deseo innato y semilla, han de cuidarse en cualquier formación eclesial, con el riesgo de atrofia personal cuando no se lleva a cabo.

Educar tiene clave de alianza; por parte del hombre aparece el compromiso de acoger la llamada divina que brota en el interior impulsándole hacia la plenitud. Y, por parte de Dios, la tarea de acompañar a lo largo del camino mientras se conforma la vida en coherencia con aquello que se ha reconocido como verdad.

La educación lugar de encuentro y crecimiento

Superar la increencia pasa por descubrir la educación como un espacio nuevo, en el que se potencian las relaciones humanas, desaparecen los medios, las estrategias y los métodos, y los hombres se ponen a caminar juntos, desde la disimetría⁴¹.

Las bellas palabras de Steiner al acabar su conocida obra *Lecciones de los maestros* nos dan paso a una reflexión sobre la importancia del encuentro en la educación: “El deseo de conocimiento, el ansia de comprender, está grabada en los mejores hombres y mujeres. También lo está la vocación de enseñar. No hay oficio más privilegiado. Despertar en otros seres humanos poderes, sueños que están más allá de los nuestros; inducir en otros el amor por lo que nosotros amamos; hacer de nuestro presente interior el futuro de

⁴⁰ Esta idea puede encontrarse también en la obra *Magistro* de San Agustín, o en lo que se ha referido de González de Cardedal en las soledades del alma.

⁴¹ Cf. X. M. DOMÍNGUEZ PRIETO. (2007). *Op; cit.* 37 p.

ellos. (...) Es una satisfacción incomparable ser el servidor, el correo de lo esencial, sabiendo perfectamente que muy pocos pueden ser creadores o descubridores de primera categoría. Hasta en un nivel humilde —el del maestro de escuela—, enseñar, enseñar bien, es ser cómplice de una posibilidad es trascendente. Si lo despertamos, ese niño exasperante de la última fila tal vez escriba versos, tal vez conjeture el teorema que mantendrá ocupados a los siglos”⁴².

Los ecos postmodernos nos impulsan hacia el mero arbitraje de la educación, donde el educador es un mero espectador, que nunca se compromete, ni compromete al otro. La formación en la fe es algo distinto, exige reconocer la dependencia entre los hombres para descubrir la propia identidad, la necesidad de ayuda para seguir creciendo, la condición dialogal⁴³. El hombre, decía *Guardini*, “no se hace grande cuando piensa que se basta a sí mismo y que puede pasar por encima de los demás, sino cuando reconoce su pobreza y sus límites, cuando se abre y se dona en actitud de sincera y sencilla dedicación”⁴⁴.

Toda acción educativa es acción inter-relacional, sólo y siempre se da entre personas humanas, no pudiendo reducirse nunca a medios técnicos, aunque éstos actúen como agentes educadores. Educar, pasa por tender puentes enseñando al otro a establecer relaciones con la realidad, descubriendo la grandeza de la creación; con los hombres y con Dios.

El profesor *Bárcena*⁴⁵ ha definido con acierto la tarea educativa, como el proceso de acceso a la realidad donde existen múltiples interpretaciones. Un proceso de civilización y humanización, en tanto en cuanto el depósito que se revela, se traduce en formas de conocimiento, en las que hay *claves de sentido* para interpretar la realidad.

La crisis de la educación pasa también por una trivialización del encuentro educativo. El encuentro educativo como experiencia radical de la persona en la cual se hace presente otra realidad personal significativa, que es acogida

⁴² G. STEINER. (2004). *Lecciones de los maestros*. Madrid: Siruela. 174 p.

⁴³ Cf. F. BARCENA. (2005). *La experiencia reflexiva en educación*. Barcelona: Paidós.

⁴⁴ R. GUARDINI. (1965). *La preocupación por el hombre*. Madrid: 84 p.

⁴⁵ F. BARCENA. (2005). *Op; cit.* 100 p.

da, y de la cual resulta una comunicación fecundante⁴⁶. Acción que siempre crea unidad y siempre es fecundo.

La estructura del encuentro es el diálogo, que supone una dinámica de autotranscendencia, llevando a salir de uno mismo. Implica escucha, diálogo y colaboración para crecer en sabiduría. Presupone donación, salida de uno mismo y acogida interpersonal. Nada de esto es posible si no se ha descubierto la *autoridad como servicio* al otro para ayudarle a descubrir lo que aún ignora⁴⁷.

La relación educativa es un tipo de relación humana que lleva implícitas dos exigencias: el reconocimiento de una relación intencional (finalidad), que tiene como objeto al educando, y el descubrimiento del educando como persona con su propia libertad e individualidad⁴⁸.

El encuentro hace posible la experiencia conocida del piloto de Saint-Exupéry, en *Vuelo nocturno*, a pesar de la dureza del camino, enseña a amar lo que hacen⁴⁹.

Presupuestos de la formación de la fe

La formación postmoderna invita a la construcción de diversos modelos de ser humano: Homo ludens; dispuesto a pasarlo bien; homo faber, preocupado siempre de la producción; homo posidens, lo esencial es tener; homo videns, dispuesto a contemplar la vida; para nosotros, existe exclusivamente un modelo de hombre encarnado en la persona de Jesucristo.

La cosmovisión cristiana aporta a la idea de persona griega la creación del hombre como imago Dei, un hombre pensado y querido por Dios antes de comenzar ningún proceso formativo. Ese aspecto creador incluye dos pistas esenciales para la educación de la fe. La primera, el hombre es un ser abierto, comunicativo, orientado hacia una fin. La segunda, entroncada con

⁴⁶ Cf. X. M. DOMÍGUEZ PRIETO. (2012). *Op; cit.* 78 p

⁴⁷ Cf. X. M. DOMÍGUEZ PRIETO. (2007). *Ética del docente*. Madrid: Fundación Enmanuel Mounier. 35-36 pp.

⁴⁸ J. M. ESTEVE. *La urdimbre de la relación educativa* en:
<http://www.ucm.es/info/site/docu/28site/Jose%20Manuel%20Esteve%20Zarazaga.pdf>.

⁴⁹ Cf. SAINT-EXUPÉRY. (1996). *Vuelo nocturno*. Madrid: Casals. 73 p.

la dimensión trinitaria de Dios, nos invita a descubrir en él una capacidad para el encuentro.

Presupuestas estas condiciones, no es posible seguir cualquier método educativo, es obligatorio optar por una forma de educación personalizadora, que potencie toda la persona de forma integral logrando una unidad.

Juan Pablo II, sintetiza los rasgos de la mejor metodología: “El mejor método de la educación es el amor a vuestros alumnos, vuestra autoridad moral, los valores que encarnáis. Este es el gran compromiso que asumís, antes que nada, ante vuestra conciencia”⁵⁰.

Cuando los presupuestos del método se centran en el amor, la realidad profunda de la persona se abre al misterio, distanciándose del mundo y dando sentido pleno a la formación.

Escollos que hemos de abordar

La tarea educativa para mostrar la fe en un contexto postmoderno se encuentra frente a algunos retos:

1. La ausencia de modelo

El planteamiento postmoderno rechaza la validez de cualquier modelo. Se pone pues entre paréntesis la posibilidad de formar de acuerdo a una imagen y a una hechura que configura el modelo. El seguimiento de Jesucristo aparece cuestionado porque propone un estilo de vida

2. El anclaje en el presente

El yo omnipotente, creyente en el valor exclusivo del presente, elimina el espacio entre el ser y el deber-ser, lo que redundará en el aspecto educativo en la pérdida de los valores. Desde esta visión desaparece la tensión por un perfeccionamiento humano y la búsqueda de la plenitud. Es importante enseñar al joven a descubrirse como un ser dinámico, que siempre aspira hacia

⁵⁰ JUAN PABLO II. (1990). *Mensaje a los maestros de México desde el aeropuerto de Aguascalientes* el 8 de mayo.

algo más, aunque no lo sepa. La eficacia y lo inmediato coartan el avance hacia la plenitud.

3. Superación del valor práctico de la educación

Cada vez es más frecuente escuchar: “para que te sirve la fe”, el pragmatismo social se ha comido el valor de lo que no es productivo. La costumbre de obtener éxito inmediato en el terreno material puede contagiarnos esas actitudes en el terreno de la educación de la fe. Siempre es recomendable recordar que el desarrollo de la dimensión espiritual es más lento, y más misterioso, porque cuenta con la intervención de la gracia, y no siempre muestra su eficacia visible en las condiciones de la vida cotidiana. Descubrir la gratuidad de la fe y la necesidad de la salvación no es cuestión de planificaciones ni de programas, sino de apertura y búsqueda de la verdad.

4. Deseo de independencia

En un entorno individualista puede resultar costoso el dejarse conducir (paidos) mediante un proceso formativo. O, al menos, puede suceder que se den contradicciones entre los verdaderos deseos de dejarse acompañar y las actitudes independentistas, que parecen mostrar con la evidencia el “apártate de mi vida”. En algunas ocasiones puede existir tensión entre la realidad y el deseo de crecer. La situación social nos alerta de la condición de hijo único como un nuevo obstáculo. El hijo único, normalmente sobreprotegido y supervalorado, puede llegar a considerarse alguien más importante de lo que realmente es.

El joven se cree capaz de decir y opinar todo lo que quiere con la obligación de ser siempre escuchado. No se permite vivir en la contradicción de nada, porque se considera con derecho a todo. La mayoría de los adultos del entorno familiar han contribuido a satisfacer en exceso los deseos del niño, olvidando enseñarle a aceptar un “NO”, como camino necesario en la adquisición de una serie de valores que conducen a la Verdad.

El acompañamiento de la fe pasa por romper este aislamiento funcional, despertándole al sentido comunitario. La aceptación de la fe supone compar-

tir con otros un Credo, que se profesa, se celebra y se vive nunca de manera individual.

El educador debe contar con el hecho de que el aislamiento personal es vencido, generalmente por la tecnología, que ofrece una falsa comunicación (móviles, chats, messenger), pero intranquiliza menos que la mediación personal.

5. La desconfianza

Hoy en día se duda de la economía, de la política, de lo social y, cómo no, del propio hombre. Nada más contradictorio a la transmisión de la fe que exige fiarse, no sólo de Dios, sino de los mediadores cercanos que le muestran. La desconfianza, se opone a aceptar la necesidad de salvación que viene de fuera, dándose un repliegue sobre uno mismo, aunque eso suponga permanecer en la inmanencia. Este mal del siglo también ha tomado forma en el mundo de los jóvenes, llamados a su nacimiento social⁵¹ y al abandono paulatino de la vida familiar. Este paso supone incertidumbre, miedo y temor, pero a la vez está lleno de grandes expectativas.

La fe puede convertirse en una de sus seguridades, e incluso, servir de refugio para compensar los desgarrones que se presentan tras la ruptura familiar. Tomar posición en la sociedad exige riesgo y supone pagar un precio, que la mayoría de nuestros jóvenes no están dispuestos a dar.

La desconfianza racional ha pasado a ser la fórmula tranquilizadora para muchos. Dudar de todo y de todos se ha convertido en un placebo que, al menos, ha impedido el dolor de la separación. Por eso, es frecuente oírles decir y “si Dios no existe”, “la Iglesia no es segura, se equivoca”, “qué ocurre con el dinero de los pobres”, etc.

⁵¹ A. ROCHEBLAVE-SPENLE. (1978). *El adolescente y su mundo*. Barcelona: Herder. 125 p.

6. La vida escaparate o la interioridad

La sociedad de la comunicación ha arrastrado tras de sí la importancia de la imagen. La persona aparece cada vez más preocupada por la forma exterior de presentarse, llegando a confundir la corporalidad con lo fundamental del ser. La preocupación excesiva por lo externo ha generado incluso patologías, de las que no estamos libres tampoco dentro de la Iglesia. Aparentemente sólo preocupa la imagen superficial y frívola del ser humano. Se vive una vida externa que deja al hombre vacío por dentro. La carrera por lo de fuera ha puesto en crisis el sentido de la interioridad y el esfuerzo por vivir una dimensión profunda de las cosas. Hoy, se olvida la propuesta de Buber de viajar desde el ajetreo de la vida hacia el propio yo, para encontrarse a uno mismo, yendo no hacia el yo común del individuo egocéntrico, sino hacia el yo profundo de la persona que vive en el mundo⁵². La educación de la fe se encuentra ante el drama del aparente desinterés del hombre contemporáneo por las cuestiones últimas.

7. Miedo al compromiso

Las rupturas en todos los ámbitos familiar, laboral, educativo, etc., son tan frecuentes y tan dolorosas a nivel afectivo, que se hace difícil creer en algo estable y definitivo. El mundo de la sospecha ha penetrado hasta lo más profundo del ser humano, que ha dado como respuesta el abandono de las dificultades.

La huida, se ha convertido en la forma más práctica de afrontar los retos que resultan costosos o contradictorios. De ahí, que observemos la dificultad de la continuidad en cualquier actividad pastoral.

Desde la emergencia hacia la esperanza educativa

Según lo que venimos diciendo, parece clara la situación de emergencia, denunciada en el año 2007 por Benedicto XVI: “la creciente dificultad para transmitir a las nuevas generaciones los valores fundamentales de la existen-

⁵² Cf. M. BUBER. (2004). *Comenzar por sí mismo*. Madrid: Fundación Mounier. 67 p.

cia”⁵³, sin embargo, la fuerza del Espíritu es hoy tan intensa como en el tiempo de Pentecostés, hay, por tanto, hoy como ayer, razones para la esperanza educativa⁵⁴.

Una esperanza en la formación que pasa, en primer lugar, por creer. Creer en los jóvenes y creer en la educación. Confiando en primer lugar en la dignidad radical de la persona humana, creada por Dios e iluminada por Jesucristo⁵⁵. Junto a una recuperación de la confianza en los educadores como personas llamadas por vocación a realizar la bella misión de conducir a los hombres hacia la plenitud, como seres humanos.

Cualquier tipo de educación es cuestión de amor, cuanto más la educación de la fe: “Educar es un acto de amor, un ejercicio de caridad intelectual que requiere responsabilidad, dedicación y coherencia de vida”⁵⁶. La situación preocupante del momento requiere quizás medidas de urgencia entre las que nos atrevemos a destacar:

1. Superación de la ética del depende

El mundo postmoderno echa en olvido la ética kantiana del deber. La ética del deber suena a algo impuesto, que contrarresta con el deseo de libertad mal entendida que busca el joven. Él se rige más bien por la ética del “depende”, que no está sujeta a principios sino subordinada siempre al momento en el que se vive, al deseo que se tiene, o a la satisfacción que se espera de lo que se hace. Cada uno, según su contexto, decide su destino.

Esta ética se conoce también como la “ética de la debilidad” o la “ética indolora”, y mueve al chico siempre que no suponga demasiado trabajo. La razón por la que este principio del comportamiento se ha puesto de moda es

⁵³ Cf. BENEDICTO XVI. (2007). *Discurso en la inauguración de la Asamblea Diocesana de Roma*, 11 de junio.

⁵⁴ Cf. BENEDICTO XVI. (2008). *Mensaje a la diócesis de Roma sobre la tarea urgente de la educación*, 21 de enero “Solo una esperanza fiable puede ser el alma de la educación”.

⁵⁵ BENEDICTO XVI. (2009). *Discurso a los profesores y estudiantes de las Universidades Católicas de Roma*, 19 de noviembre. “Jesucristo ilumina su verdadera dignidad, su vocación, su destino, y abre el corazón a unesa esperanza sólida y duradera”.

⁵⁶ BENEDICTO XVI. (2011). *Discurso a la Congregación para la Educación Católica*. 7 de febrero.

la primacía absoluta del sujeto, el deseo de crecimiento del yo y la tendencia a la construcción de la autonomía y la libertad.

La ausencia de verdad absoluta y de fundamentos sólidos hace que no existan puntos de referencia fijos; que se pierdan en la lejanía los fines educativos y que no haya, ni de lejos, valores o virtudes. La tarea docente, que potencia la educación de la fe, pasa por enseñar al joven a apreciar lo que cuesta buscar y vivir en la verdad, desmontando la falsa idea de que se puede llegar a la madurez sin sufrimiento.

Es imposible entender el cristianismo, conocer y seguir a Jesucristo con esa resistencia radical al sufrimiento. Sin cruz no hay resurrección, aunque el mundo adocenado oculta a los jóvenes esta verdad y deja de dar respuesta profunda a la vida y a la muerte.

2. Aceptación de los grandes metarrelatos

La revelación bíblica manifiesta la historia de amor de Dios a los hombres. Esta historia salvífica se ha transmitido a través de grandes relatos de generación en generación. No se ha centrado exclusivamente en el individuo particular, en su realidad concreta e inmediata, llena de seguridades, sino en el discurrir de todos los hombres.

Hoy en día, se niega la transmisión histórica en favor de los pequeños relatos centrados en cada vida particular. El joven subjetivista busca su seguridad en todo lo que se mueve en torno a él, sin capacidad de referirse a principios y fundamentos universales, viviendo, incluso, sin objetivos, sin pensar siquiera que de esa manera queda esclavo de su propio pensamiento.

Se ha extendido la idea de que ninguna tradición ni ninguna persona, pueden arrogarse la pretensión de verdad. Al contrario, existe la idea de que las religiones son elementos totalizadores dentro de la sociedad, pues presentan una pretensión de verdad que provoca rupturas sociales. La tarea del educador de la fe pasa por rescatar el significado profundo de los metarrelatos y su valor salvífico.

3. Adquisición de una unidad de vida

Herencia de la postmodernidad es, sin duda, la idea de un yo fragmentado que vacila y cambia según la situación y el contexto. Uno de los grandes retos de la educación de la fe es ayudar al joven a tener una unidad de vida, que le permita responder a cada uno, quién es, de una manera fiable y estable. Entre los jóvenes nos encontramos con algunos que sufren una verdadera esquizofrenia entre lo que viven con sus compañeros y amigos y lo que viven en la familia o en la comunidad de fe. No es difícil ver jóvenes que se emborrachan, consumen estupefacientes, salen hasta altas horas de la noche y participan simultáneamente en la vida sacramental y en la pastoral de alguna comunidad. Poseen tantos “yos” como contextos en los que se desenvuelven, cambiando según la circunstancia hasta perder la referencia de la identidad.

La tarea de ayudar a vivir una coherencia de vida no es fácil. Pasa por enseñar a vivir de manera simultánea la libertad y la responsabilidad y por mostrar la figura de Jesucristo y su coherencia de vida en obediencia a la voluntad del Padre.

4. Superación del presentismo

Por último, uno de los elementos que suponen mayor trabajo con los jóvenes es ayudarles a superar el fenómeno del presentismo, que considera el instante con un valor eterno. Para ellos el valor del instante se hace tan radical que es necesario vivirlo al máximo, olvidando el pasado que ya no existe, e impidiendo los miedos del porvenir. Este fenómeno se manifiesta en la falta de separación entre lo que se desea y lo que se hace realidad. Lo que se quiere se quiere ya, sin que exista separación entre el deseo y la satisfacción. Se generan esperanzas que se cumplen de manera inmediata y se cierra la puerta a cualquier esperanza que se alargue en el futuro, desapareciendo cualquier indicio escatológico. Una tarea a superar, dentro de la educación de la fe, ha de ser la de dar razones y esperanzas, para que los jóvenes fijen sus fines más allá de sí mismos y de lo que les sucede, lanzándolos a una esperanza que no está en ellos, sino que viene de fuera, viene de Dios.

Las palabras del Papa Francisco pueden dar luz para abordar esta tarea: “La fe que recibimos de Dios como don sobrenatural, se presenta como luz en el sendero, que orienta nuestro camino en el tiempo. Por una parte, procede del pasado; es la luz de una memoria fundante, la memoria de la vida de Jesús, donde su amor se ha manifestado totalmente fiable, capaz de vencer a la muerte. Pero, al mismo tiempo, como Jesús ha resucitado y nos lleva más allá de la muerte, la fe es luz que viene del futuro, que nos desvela vastos horizontes, y nos lleva más allá de nuestro «yo» aislado, hacia la más amplia comunión”⁵⁷.

3. FORMAR EN LA FE

¿Le interesa al hombre postmoderno la cuestión de la fe? En este sentido, hace poco tiempo fue interpelado Mons Munilla⁵⁸ y podemos servirnos de su respuesta para empezar a situarnos en la educación la fe. “Para descubrir al «hombre religioso» suele ser necesario adentrarnos en las «cavernas de la intimidad»”, no basta con mirar exclusivamente el panorama externo de lo religioso, ni conformarnos con un estudio especializado sobre la religión. “El hombre y la mujer de nuestros días siguen necesitando objetivamente de Dios. (...) Ocurre, sin embargo, que la secularización nos ha conducido a una crisis de la percepción de la realidad. Más que del eclipse de Dios, deberíamos hablar de «anorexia espiritual» o de «cataratas» en los ojos de la fe”. Este es el contexto en el que se sitúa nuestra tarea de educadores de la fe, un panorama en el que no es fácil descubrir a Dios a primera vista, porque la hipertrofia del hombre ha eclipsado al mismo Dios. La realidad que nos rodea intenta apagar cualquier signo de la presencia de Dios, relegando lo religioso al ámbito de lo privado y haciéndolo desaparecer de lo público en aras de un mejor entendimiento entre los hombres; con todo, esto no supone un apagón en los deseos innatos del hombre por Dios.

⁵⁷ FRANCISCO I. (2013). *LF*, 4.

⁵⁸ J. M. MUNILLA. (2012). *Creo, pero aumenta mi fe. Diálogos sobre el Credo*. Madrid: BAC. 12 p.

¿Sigue teniendo sentido la fe en un mundo donde ciencia y técnica han abierto horizontes hasta hace poco impensables? ¿Qué significa creer hoy? las dos preguntas que Benedicto XVI⁵⁹ lanza a los creyentes en el año de la fe y que tienen por respuesta, una renovación en la educación de la fe. Un cambio que comprenda el conocimiento de las verdades y de los acontecimientos de la salvación, pero, sobre todo, que nazca de un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo, para amarlo y confiar en Él, de forma que toda la vida se vea envuelta en ello⁶⁰.

Necesidad de un nuevo humanismo

La recuperación de la fe pasa por la promoción de un nuevo humanismo con el que pueda restablecerse el vínculo histórico entre la cultura y la fe⁶¹. En primer lugar, afirma Benedicto XVI, es urgente ofrecer una alternativa a un falso humanismo que pasa por construir un *regnum hominis* separado de su necesario fundamento ontológico. Es prioritario recuperar el vínculo entre la ley divina y la libertad humana, roto por una confusa idea de progreso. “La verdad os hará libres”, es la primera de las iniciativas para liberar al hombre postmoderno de todas sus amenazas.

La primera de las verdades que el hombre tiene que conocer es su vocación trascendente. Su procedencia de Dios y la invitación hecha por Él a la plenitud. Resuelta esta cuestión del hombre, es preciso un anuncio para mostrar a la cultura postmoderna el realismo de la fe, realizado ya en la obra salvífica de Cristo. “si no conocemos a Dios en Cristo y con Cristo, toda la realidad se convierte en un enigma indescifrable”⁶².

⁵⁹ BENEDICTO XVI. (2013). *Deseo de Dios. Catequesis para el «Año de la fe»*. Madrid: Ciudad Nueva. 13 p.

⁶⁰ FRANCISCO I. (2013). *Lumen fidei*, 4 “La fe nace del encuentro con el Dios vivo, que nos llama y nos revela su amor, un amor que nos precede y en el que nos podemos apoyar para estar seguros y construir la vida. Trasformados por este amor, recibimos ojos nuevos, experimentamos que en él hay una promesa de plenitud y se nos abre la mirada al futuro”.

⁶¹ Cf. BENEDICTO XVI. (2007). *Discurso a los participantes del Encuentro Europeo de Profesores Universitarios*. 23 de junio.

⁶² BENEDICTO XVI. (2007). *Discurso en la Inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. 13 de mayo.

El dinamismo de la fe

“Yo enseñé a andar a Efraín, le alzaba en brazos (...) con cuerdas humanas, con lazos de amor le atraía; era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla, me inclinaba y le daba de comer” (*Os* 11, 3-4). El profeta Oseas nos muestra la ternura con la que Dios se acerca al hombre dándole a conocer su amor. Ahí podemos descubrir las claves de la fe. La fe es un elemento dinámico que envuelve la vida del hombre. Se manifiesta como un don de Dios que se revela, y una acogida por parte del hombre, que se siente interpelado y responde a esa llamada. La fe, dice Benedicto XVI, es un camino que lleva al conocimiento y al encuentro con Dios. Quien cree está unido a Dios, está abierto a su gracia, a la fuerza de su caridad. Por eso su existencia se convierte en testimonio del Resucitado⁶³. Según santo Tomás existen cuatro movimientos dentro de este dinamismo: a) La acción de Dios que inspira el entendimiento; b) El entendimiento que reconoce y se adhiere a la Verdad; c) Dios que ilumina la voluntad; d) La voluntad personal que decide creer.

Una realidad que, descrita de este modo, se entiende fácilmente con la razón pero no es tan sencilla en la vida cotidiana. De hecho, el joven puede sentir fuertes obstáculos, intelectuales, afectivos o volitivos, para esta acogida de la acción divina. La fe es fundamentalmente un acto personal de encuentro, una relación de amor y comunicación entre el hombre y Dios y requiere una apertura.

La fe es a la vez un acto personal y personalizante, por el que el joven se libera y se une a Dios. Ese acto implica el cambio de la incredulidad a la fe, exige una renuncia, un salir de sí y abrirse al otro, que muchas veces no estamos dispuestos a dar. La cerrada autonomía del hombre se resiste con fuerza al abandono de su yo, a pesar de que ottee en esa acción un beneficio mayor.

El esfuerzo de personalización supone un trabajo fecundo y fuerte. Exige donación mutua, a la que el joven se resiste por sus miedos.

⁶³ BENEDICTO XVI. (2013). *Op: cit.* 51 p.

Exigencias de la fe en el contexto actual

La primera exigencia de la fe ahora pasa por conocer la realidad y ofrecer a los demás con métodos nuevos la acción benéfica de Dios con el hombre. La primera exigencia es pues, mostrar el amor de Dios.

En las sociedades secularizadas positivismo y relativismo han llevado a identificar “verdad” con “conocimiento”, rechazando cualquier consideración metafísica, cualquier fundamento, que se apoye en una creencia, o cualquier principio moral. Esta postura reduccionista supone un riesgo serio para la acogida de cualquier credo, ya que no solo se duda de la revelación, sino también de la naturaleza.

La desconfianza radical en la razón humana para alcanzar la verdad aleja al hombre de la felicidad. La equiparación del escepticismo de todas las “verdades”, ha invalidando cualquiera de ellas. Este planteamiento ha llegado a calar hondo en forma de dos tendencias: una, todas las creencias tienen el mismo valor, aunque ni siquiera consideren la dignidad del ser humano, de donde se deduce que no es necesario ningún anuncio porque no hay Buena noticia que ofrecer; y la otra, es posible creer lo que cada uno quiere, porque todo sirve igual. Actitudes conformistas denunciadas por Benedicto XVI porque provocan una rivalidad solapada contra la transmisión de la fe. Aparece así lo que podemos llamar “fobia fides”, siendo la fe no un camino de salvación, sino una fuente de ruptura en las relaciones humanas que dificulta el consenso humano.

Dirigiéndose a los jóvenes, Benedicto XVI ha afirmado: “Es vital tener raíces y bases sólidas, especialmente hoy, cuando muchos no tienen puntos de referencia estables para construir su vida, sintiéndose así profundamente inseguros. El relativismo que se ha difundido, y para el que todo da lo mismo y no existe ninguna verdad, ni un punto de referencia absoluto, no genera verdadera libertad, sino inestabilidad, desconcierto y un conformismo con las modas del momento”⁶⁴.

⁶⁴ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la JMJ 2011 Madrid*. Cf. E. ALBURQUERQUE. *op. cit.*, 39: “Si desaparecen las certezas y verdades objetivas, quedan solo la apariencia, la representación y el simulacro. La persona queda a merced de lo vano y superficial, de lo relativo y fragmentado, de lo aparente y provisional. Se consume lo que Baudrillard ha califi-

La razón de este proceder está en que para gran parte de nuestra cultura la verdad no es considerada una realidad previa y determinante de las decisiones humanas, mientras que para Benedicto XVI el mundo y el hombre son creación, poseen una lógica, racionalidad y sentido que no son arbitrarios, ni están a plena disposición de su voluntad, sino que al precederle le deben orientar y sustentar⁶⁵; para otros, la verdad es una construcción social que cambia a medida que lo hacen los acuerdos. Es exigencia de la fe afirmar con Benedicto XVI que “la verdad y el amor que ella desvela no se pueden producir, sólo se pueden acoger. Su última fuente no es, ni puede ser, el hombre, sino Dios, o sea, Aquel que es Verdad y Amor”⁶⁶.

Hoy más que nunca es necesario ofrecer el vino nuevo en odres nuevos, como afirmara Mons Sebastián, haciendo una educación de la fe desde la humildad y la paciencia, sabiéndonos servidores y colaboradores de la gracia de Dios, respetando su calendario⁶⁷.

Dificultades actuales de la educación de la fe

La primera dificultad que aparece en la transmisión de la fe pasa por el cambio de una fe heredada a una fe adquirida. Con frecuencia nos encontramos con jóvenes que viven una fe prestada, sin que sea un fruto, más o menos maduro, de un encuentro personal con Dios. Una fe que se hunde cuando alrededor se ve manchada por la huella del pecado. El idealismo de la fe, necesariamente tiene que ser contrastado con el realismo de un crecimiento

cado como *crimen perfecto*, que consiste precisamente en la sustitución de la realidad por su imagen”.

⁶⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL “*Caritas in veritate* de Benedicto XVI. Intencionalidad y fundamento teológico de un texto social” en: A. GALINDO– J. R. FLECHA. (Coords.). (2010). *Caridad en la verdad. Comentario a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI* (Salamanca: UPSA. 60 p.

⁶⁶ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, nº 52. Cf. BENEDICTO XVI. (2010). *Luz del mundo. Una conversación con Peter Seewald*. Barcelona: Herder 64 p: “El contenido central del Evangelio de Juan consiste en que la verdad no puede imponer su dominio mediante la violencia, sino por su propio poder: Jesús atestigua ante Pilato que es *la Verdad* y el testigo de la verdad. Defiende la verdad no mediante legiones, sino que, a través de su pasión, la hace visible y la pone también en vigencia”.

⁶⁷ Cf. F. SEBASTIÁN. (2010). *Evangelizar*. Madrid: Encuentro. 272-372 pp.

espiritual que descubre en la vida la cercanía amorosa de Dios en cada acontecimiento.

El centramiento personal y la ausencia de sentido comunitario

Los proyectos de educación de la fe no pueden consistir en enseñar teorías, o en mostrar desde fuera la belleza de un mensaje que no alcanzan a ver en la realidad. Los jóvenes son demasiado críticos con los adultos y exigen, frecuentemente, la encarnación de aquello que se les muestra. Es cierto, que los que les acompañamos no siempre hacemos realidad en la vida las “verdades” que les anunciamos, pero también lo es, que su ceguera para percibir la experiencia religiosa como algo valioso viene de la centralidad que han otorgado a su yo.

Para contrarrestar esta dificultad de visión es oportuno preparar *camino de discernimiento* que les lleven a dejar de ser el centro de ellos mismos y a salir de sí en busca de Dios, dando respuesta a su llamada. Dios ha de dejar de ser para ellos una idea necesaria para la seguridad personal o una simple explicación de lo que les sobrepasa, para convertirse en el ser personal que salva.

El egocentrismo juvenil impide sentir la necesidad de salvación. Son muchos los que interpelan al adulto preguntando por la utilidad de Dios, porque no alcanzan a ver que Dios es alguien personal que les salva. Hace falta un giro copernicano en la relación de esos jóvenes con Dios, un giro que pasa por ayudarles a sentirse indigentes⁶⁸, llenos de necesidades, y, a la vez, mostrarles Quién es capaz de cubrir su indigencia.

Sentido de gratuidad en la cultura de la utilidad

El dinamismo educativo de la fe tiene una dura tarea en suscitar en el joven el verdadero sentido de gratuidad. Los preadolescentes lo reciben todo gratis y sin esfuerzo, lo que les ha hecho insensibles hacia lo recibido. Es

⁶⁸ BENEDICTO XVI. (2010). *Mensaje de Cuaresma* “salir de la ilusión de la autosuficiencia para descubrir y aceptar la propia indigencia, indigencia de los demás y de Dios, exigencia de su perdón y de su amistad.”

difícil para ellos comprender que Dios sale al encuentro del hombre como amigo⁶⁹, desvelándose y entregándosele. La utilidad de la cultura en la que se mueve le ha hecho concebir lo que recibe en clave de derecho, y no como un DON. La verdadera experiencia religiosa no nace de los deseos del hombre para satisfacer sus esperanzas, sino del reconocimiento y apertura a la presencia de Dios, que se manifiesta como salvación gratuita.

Abrir a los educandos a la acogida de los dones que la vida les ofrece, supone colocar el encofrado para construir la vivienda de la fe, de una manera sólida y sin grietas. Una gratuidad que empieza por los aspectos de fuera, aprendiendo a compartir y a ofrecer el tiempo, los medios, etc., pero que va creciendo en profundidad, para dar y acoger desde lo más íntimo. No se trata de descubrir el sentido de gratuidad social que ellos viven especialmente con los amigos o con el grupo, sino de acoger, desde dentro, la invitación de Dios, a vivir como compañeros de viaje, en una vida de comunión que supone compartir la misma tarea (munus).

Ausencia de virtudes

El proceso de interiorización que vive el joven sumido en su propio yo conlleva una absolutización de los valores de manera subjetiva. Las virtudes se ven como algo opcional, por lo que algunas personas optan según sus ideales. Generalmente los intereses juveniles (psicofisiológicos, psicosociales) se mueven siempre en el ámbito superficial y distraen, muchas veces, de Dios. Es preciso suscitar intereses distintos, que ejerzan una atracción hacia la relación con Dios.

Lo primero es lograr que estos chicos descubran la importancia de moverse no sólo por sus intereses, demasiado superficiales, sino por valores universales capaces de condicionar su conducta.

En su proceso de crecimiento es oportuno que cada uno realice una jerarquización de valores, de manera que aprenda a seleccionar aquellos valores cristianos que son capaces de darle una unidad y coherencia de vida, decidiéndose a ponerlos en práctica en su propia vida.

⁶⁹ DV, 2.

Es más, educar en cristiano no supone aprender a moverse por intereses o valores, sino caminar hacia el descubrimiento de ideales (modelo, jamás alcanzado de una realidad) que impulsan hacia el seguimiento de Cristo.

Aspirando hacia el compromiso con la verdad

La fe cristiana no es un intento del hombre de buscar a Dios, sino una respuesta personal al Dios que se comunica. La fe surge, pues, del encuentro entre dos personas muy distintas. El hombre y Dios, del cual brota el fundamento de la verdad y de la realidad, también la del educando que cree en él. Un encuentro supone salida, apertura, puesta en marcha hacia el otro, en definitiva respuesta, expresada en un *sí a la salvación*. Por tanto, educar la fe no es otra cosa que ayudar a dar respuestas; es decir, comenzar un dinamismo libre de entrega, a aquél que nos ha interpelado.

Educar para el asombro

El asombro es la experiencia que permite al ser humano convertirse en un buscador de sentido⁷⁰. Surge como consecuencia del encuentro de la persona con la realidad, para descubrir la verdad.

Como actitud religiosa aparece como consecuencia de un encuentro con una realidad que nos fascina; por eso, educar para el asombro en el cristianismo supone acompañar para que la persona se encuentre con Cristo y quede fascinado por Él. Ayudar al otro a descubrir que Jesucristo es una persona que transforma, un Tú, que nos sostiene y nos concede la promesa de un amor indestructible que no sólo aspira a la eternidad, sino que la da.

En un clima filial

Hablar de Padre es hablar de gratuidad⁷¹, hablar de gracia, de aquello que el hombre recibe del señorío de quien lo entrega. Es urgente recuperar en el

⁷⁰ Cf. J. A. AGEJAS. (2013). *La ruta del encuentro. Una propuesta de formación integral en la universidad*. Madrid: Francisco de Vitoria. 128-170 pp.

⁷¹ Cf. J. L. MUNILLA. (2012). *Op; cit.* 24 p.

mundo postmoderno el sentido filial, del que se derivan las verdaderas relaciones entre los hombres.

La fe tiene como sujeto una comunidad, que rompe el egoísmo individualista introducido por la modernidad. La experiencia de comunión con Dios, funda la comunión entre los hombres. Una comunidad dónde las relaciones son auténticas, porque son proyección del amor de un mismo padre.

Primacía de la interioridad, el silencio y la donación

Por último, como sugerencia en un proyecto de educación de la fe nos encontramos con la tarea de cultivar la interioridad. Toda formación de la persona pasa por la construcción de un proyecto vital que pueda encarnarse en la propia vida, un proceso de personalización unificador. El hombre es ser espiritual cuyo crecimiento se convierte en misterio, incluso para él mismo, de ahí la prudencia necesaria para saber acompañar y retirarse a tiempo. Todo ser humano posee un principio formativo capaz de actuar sobre su materia dándole forma, principio al que llamamos “alma racional”.

El *alma* en la persona se manifiesta como forma interior (centro mismo de su ser personal) que ordena y estructura al cuerpo por su naturaleza espiritual. El “alma espiritual” otorga a la persona, aunque no de manera directa, la capacidad de autopoerse, gobernarse y autoformarse. Esta potencialidad no es algo obvio y requiere la intervención de un proceso formativo para que el hombre sea capaz de procurarse lo necesario para realizar la vida de una forma específicamente humana.

Siguiendo el pensamiento de Stein, es posible descubrir esta idea de interioridad: “El «alma del alma» es de naturaleza espiritual, y el alma como un todo es un ser espiritual. Lo peculiar de ella es que posee una dimensión interior, un centro, del que tiene que salir para encontrarse con objetos y al que trae cuanto obtiene fuera de ella, pero desde el que también se entrega ella misma hacia fuera. Aquí es donde se sitúa el centro de la existencia humana”⁷².

Quizás hoy en día se habla mucho de gestión del conocimiento, de transferibilidad de información, de habilidades, competencias o estrategias etc.,

⁷² E. STEIN. *Op; cit* 707-708 p.

pero se echa en el olvido el movimiento que describe la autora para desarrollar la dimensión interior. El dinamismo que permite al hombre integrar lo de fuera y lo de dentro, dándole cierta unidad.

El recinto interior crece a través de procesos formativos unitarios que trabajan desde la libertad personal. El hombre dispone de sentidos, afectividad e intelecto, que le permiten libremente aprehender la verdad y el bien, para configurar una imagen de sí mismo y optar por un proyecto de vida. La interioridad, es el aspecto que logra la unificación del propio ser.

Yepes admite que la interioridad “es un espacio interior inviolable, que puede definirse como un poseerse en el origen, ser dueño de uno mismo y, en consecuencia, de las propias manifestaciones y acciones”⁷³. El hombre es misterio porque más allá de su interioridad posee un recinto interior que pertenece a su privacidad más íntima. La tarea educativa ha de cultivar ese recinto “sacro”.

La persona, reconoce Torralba en el mismo sentido, “es un adentro, pero que tiene necesidad de una afuera”⁷⁴; por su doble realidad: externa e interna, requiere un proceso unificador de realización personal. En su exterioridad establece relaciones con lo que le rodea y, de alguna forma, se configura a través de esos intercambios que realiza.

La educación ejerce una fuerte influencia en el proceso de exteriorización, pero para ser “lograda” ha de dirigirse también hacia el cultivo de lo más íntimo, del “Yo” último, reconocido por san Agustín como misterio profundo, que permite guardar el equilibrio de la vida personal.

Silencio para pensarse a uno mismo

El silencio es el medio más eficaz para la interiorización. La historia muestra la costumbre de los grandes pensadores retirados al desierto para buscar el silencio y poder pensar, o también, la acción de políticos, que buscaban la soledad para construir sus grandes imperios. El silencio, es a la vez, espacio de aislamiento o de soledad, y lugar de relación. Puede ser un espa-

⁷³ R. YESPES STORK. (1996). *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA. 160 p.

⁷⁴ F. TORRALBA.. *Op; cit.* 151 p.

cio vacío, que empieza a llenarse cuando empezamos a encontrarnos con nosotros mismos y aprendemos a establecer un diálogo con nuestra interioridad. O bien, se puede convertir en un lugar de relación y diálogo con un ser más íntimo a nosotros que nuestra intimidad que llamamos Dios.

En la acción educativa el silencio es un medio de configuración de la identidad personal, en el que uno mismo se interroga preguntándose ¿quién soy? y ¿qué estoy llamado a ser? Es algo estrictamente necesario para reconocer la propia existencia descubierta como libertad individual. Esta es la razón por la que asusta el silencio y su desarrollo supone una dificultad. El hombre siente miedo de su propia libertad como proyecto existencial, porque ha experimentado la fragilidad de su ser y su unicidad (reflejo de Dios) le asusta.

El silencio es el taller de la libertad personal, a través del cual se descubre el sentido de la vida y, por tanto, la maduración de la fe. Permite releer las propias experiencias, porque el hombre es un ser que se autoconoce y tiene memoria de sí mismo. Sirve para contrastar la tradición que ha recibido desde el entorno con la propia elección personal. Y, a la vez manifiesta visiblemente la acción creativa de la persona, que puede descubrir quién es a través de sus obras.

El silencio se convierte en propio descubrimiento y en entrega desde el cual la persona es capaz de mostrar lo mejor de sí mismo en su acción cocreadora con Dios. La transmisión de la fe se propone así como oportunidad para, con mirada limpia y transparente, manifestar desde nuestras vidas indigentes la belleza del Señor. Cada comunidad educativa es una Iglesia dinámica⁷⁵, que camina entre lo que es, y, lo que está llamada a ser, generadora de esperanza.

CONCLUSIÓN

Ayudar a formar en la fe es una respuesta a la llamada de Dios a realizar un servicio entre los hombres. Es un «sí» a una convocatoria hecha por Dios a cada educador para ayudarse a crecer junto a su discípulo.

⁷⁵ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. (1997). *Directorio General para la Catequesis*. Madrid: EDICE. 92 p.

BIBLIOGRAFÍA

- AGEJAS, J. A. (2013). *La ruta del encuentro. Una propuesta de formación integral en la universidad*. Madrid: Francisco de Vitoria.
- BARCENA, F. (2005). *La experiencia reflexiva en educación*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Z. (2004). *Ética postmoderna*. Argentina: Siglo XXI.
- BAUMAN, Z. (2006). *Vida líquida*. Barcelona: Herder.
- BENEDICTO XVI. (2011). *Caritas in veritate*. Madrid: Herder.
- BENEDICTO XVI, *Mensaje para la JMJ 2011 Madrid*.
- BENEDICTO XVI. (2007). *Discurso a los participantes del Encuentro Europeo de Profesores Universitarios*. 23 de junio.
- BENEDICTO XVI. (2007). *Discurso en la inauguración de la Asamblea Diocesana de Roma*, 11 de junio.
- BENEDICTO XVI. (2007). *Discurso en la Inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. 13 de mayo.
- BENEDICTO XVI. (2008). *Discurso a los educadores católicos en la Universidad Católica de América, Washington, D.C* 17 de abril.
- BENEDICTO XVI. (2008). *Encuentro en la Sapienza*. 17 de enero.
- BENEDICTO XVI. (2008). *Mensaje a la diócesis de Roma sobre la tarea urgente de la educación*. 21 de enero.
- BENEDICTO XVI. (2009). *Discurso a los profesores y estudiantes de las Universidades Católicas de Roma*, 19 de noviembre.
- BENEDICTO XVI. (2010) *Discurso a la 61ª Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana*. Roma, 27 de mayo.
- BENEDICTO XVI. (2010). *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*. Barcelona: Herder.
- BENEDICTO XVI. (2010). *Mensaje de Cuaresma*.
- BENEDICTO XVI. (2011). *Discurso a la Congregación para la Educación Católica*. 7 de febrero.
- BENEDICTO XVI. (2011). *Discurso Jornada Mundial de la Juventud*. Madrid. 20 de agosto.
- BUBER. M. (2004). *Comenzar por sí mismo*. Madrid: Fundación Mounier.
- BUSTAMANTE DONAS. J. (1993). *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada? Hacia una hermenéutica de la tecnología como instrumento y metáfora en la era del computador*. Madrid: UCM .

- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. (1997). *Directorio General para la Catequesis*. Madrid: EDICE.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. (2007). *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la Evangelización*, 7. Roma.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, J. M. (2012). *El profesor cristiano: Identidad y misión*. Madrid: PPC.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M. (2007). *Ética del docente*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- DUCH. L. (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Herder.
- ESTEVE ZARAGOZA, J. M. (2010). *Educación: un compromiso con la memoria*. Barcelona: Octaedro.
- FRANCISCO I. (2013). *Lumen fidei*, Madrid: BAC.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL. (1985). *La gloria del hombre*. Madrid: Herder.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL. O (1977). *Carta a un profesor amigo*. Madrid: Narcea.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL. O “*Caritas in veritate* de Benedicto XVI. Intencionalidad y fundamento teológico de un texto social” en: GALINDO. A – FLECHA. J.R (Coords.). (2010). *Caridad en la verdad. Comentario a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*. Salamanca: UPSA.
- GRANADOS, J – GRANADOS, J.A- (2009). *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*. Burgos: Monte Carmelo.
- GUARDINI. R. (1965). *La preocupación por el hombre*. Madrid: Libros del Monograma.
- GUISSANI. L. (2006). *Educación es un riesgo*. Madrid: Encuentro.
- JUAN PABLO II. (1987). *Sollicitudo Rei Sociales*.
- JUAN PABLO II. (1990). *Mensaje a los maestros de México desde el aeropuerto de Aguascalientes el 8 de mayo*.
- JUAN PABLO II. (2000). *Homilía, Jornada Mundial de la Juventud*. 15 de agosto.
- LIPOVESTKY. G. (1986). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- MANJÓN (1916). *El maestro ideal*. Granada: Escuela del Ave María.
- MARITAIN, J. (2012). *La significación del ateísmo contemporáneo*. Madrid: Encuentro.
- MIRAS. J. (2012). *Fidelidad a Dios*. Madrid: Patmos.
- MUNILLA. J. I. (2012). *Creo, pero aumenta mi fe. Diálogos sobre el Credo*. Madrid: BAC.
- BENEDICTO XVI. (2013). *Deseo de Dios. Catequesis para el «Año de la fe»*. Madrid: Ciudad Nueva.
- PRATS MORA, J. I. (2012). *La forma cristiana de educar*. Valencia: Edicep.

- REVILLA, A. (2011). “Anunciar a Jesucristo en la sociedad postmoderna”, en *Teología y Catequesis* 118 (abril-junio).
- ROCHEBLAVE-SPENLE, A. (1978). *El adolescente y su mundo*. Barcelona: Herder
- SAINT-EXUPÉRY. (1996). *Vuelo nocturno*. Madrid: Casals.
- SEBASTIÁN. F. (2010). *Evangelizar*. Madrid: Encuentro.
- STEIN. E, *Obras completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. (Burgos, Monte Carmelo, 2003).
- STEIN. E. (1998). *La estructura de la persona humana*. Madrid: BAC.
- STEINER, G. (2004). *Lecciones de los maestros*. Madrid: Siruela.
- YESPES STORK, R. (1996). *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA.

Itinerario de contemplación en san Juan de la Cruz: la fe, conocimiento y amor unidos

MARÍA JESÚS CARRAVILLA PARRA*

RESUMEN: San Juan de la Cruz nos muestra en su itinerario de contemplación la interioridad del hombre, la transformación por el amor, hasta llegar a la más consumada unión mística. La contemplación es “oscura, secreta, amorosa”; es itinerario de profunda purificación –activa y pasiva-, *noche* del sentido y del espíritu, de abismales cuestionamientos y aniquilamientos, a través de los cuales entendimiento, voluntad, memoria se transforman y aúnan por la fe, la esperanza, la caridad. Itinerario que va del hombre viejo, sensual, al hombre nuevo espiritual; de los “arrabales del sentido” a la “música callada y soledad sonora” del espíritu; del amor sensual, purificativo, impaciente, al amor fuerte, inmenso, suave. En profundo silencio y soledad llega el hombre al corazón del espíritu donde encuentra a su Dios. Es el itinerario representado en la *Subida del Monte Carmelo*, el *Cántico Espiritual* y la *Llama de amor viva*, y que tiene su culminación en el “desposorio” y “matrimonio” espiritual.

PALABRAS CLAVE: contemplación, mística, noche del sentido y del espíritu, unión de amor

ABSTRACT: In his path of contemplation, St John of the Cross shows us the interiority of man, his transformation by love to the point of the highest mystical union. Contemplation is ‘dark, secret, loving’; it is a path of profound purification, both active and passive; a *night* of the senses and of the spirit, of the deepest questionings and emptying through which the understanding, will and memory are transformed and united in faith, hope and charity. It is a path that goes from the old, sensual man to the new, spiritual man; from the ‘annexes of the senses’ to the ‘silent music,

* Dra. María Jesús Carravilla Parra, profesora de la Universidad Católica “Santa Teresa de Jesús” de Ávila.

sounding solitude' of the spirit; from sensual, impatient love to a love that is strong, immense, gentle. In profound silence and solitude, man arrives at the heart of the spirit, and there he finds God. It is the path that is represented in the *Ascent of Mount Carmel*, in *Spiritual Canticle*, and in *Living Flame of Love*, and that has its highest expression in the 'betrothal' and in 'spiritual matrimony'.

KEYWORDS: contemplation, mysticism, night of the senses and the spirit, loving union.

ACERCAMIENTO A LA CONTEMPLACIÓN

A través de los textos de San Juan de la Cruz podemos comprobar la descripción de la trayectoria y el punto de llegada de una de las cumbres más elevadas de la experiencia mística. Esta descripción nos revela los elementos fundamentales de una antropología religiosa, así como las implicaciones psicológicas, éticas, gnoseológicas de la misma.

Un hilo conductor como entramado que nos descubre esos elementos constitutivos y ese proceso transformativo: el amor, que tiene la función del "hilo en la guirnalda", en la unión y transformación conseguidas. Pero es un amor que también está sujeto a un proceso de perfeccionamiento; un amor que inicia su andadura en el hombre sensitivo y termina en el hombre espiritual; un amor que es transformado y transformante a un tiempo. Ese amor se da en unión con el conocimiento. En la experiencia que San Juan de la Cruz nos presenta encontramos un amor que conoce, un conocimiento que ama. La contemplación, en todas sus formas, ha ido marcando por un lado, los hitos de ese itinerario de transformación, por otro, la situación final lograda. Ahondando, pues, en las distintas formas de contemplación que San Juan de la Cruz nos va describiendo, podemos apreciar los distintos momentos de ese proceso de transformación, así como la unión final lograda.

Antes de analizar ese proceso debemos tener en cuenta el contexto general en el que se sitúa la contemplación mística, a la que nos refiere San Juan de la Cruz. El estatus de la contemplación supone otro contexto que el del ejercicio de la inteligencia, destinado fundamentalmente a resolver problemas; supone el abandono de la actitud pragmática, guiada por el interés.

Supone también la superación de la dirección lineal del pensamiento, desde el sujeto al objeto, en la indagación de temas. Y supone, en fin, superar toda actitud indolente y vaga, propia del ensueño.

Magníficamente nos presenta García Morente¹ esta diferencia entre inteligencia, pensamiento y ensoñación, ilustrándola incluso con representaciones artísticas. pensador de Rodín, el Doncel de Sigüenza, el penseroso de Miguel Ángel. Concluye señalando que “El pensamiento es incomparablemente más concreto que ese indeciso vagar del alma por los ámbitos de sí misma. Y por otra parte es también incomparablemente más libre que la constricción muscular y orgánica de una mente ahincada en el esfuerzo de apartar un obstáculo a la vida... A lo que más se parece el pensamiento es a la libre, serena y fácil actividad de la mirada”².

Con estas figuras nos muestra Morente, muy gráficamente, la diferencia entre el ejercicio de la inteligencia, el pensamiento y el ensueño; entre el calculador, el pensador y el pensativo. Va encaminado a la definición del pensamiento y señala para ello la intervención de otros factores, no sólo lo meramente intelectual: se precisa la intervención de la libertad, la afectividad; así habla de un ejercicio “libre y sereno”. Destaca la actitud dialógica que caracteriza al pensamiento, la apertura, el encuentro e intercambio con los otros o con lo otro, frente a la actitud monológica del ejercicio de la inteligencia o del ensueño.

El ejercicio del pensamiento que Morente considera se parece a la intuición intelectual que consideraban los griegos; al *nous* platónico por el que se “contemplaban” los *eidos* en el *cosmos noetos*. La contemplación griega suponía ejercicio de virtudes, llevaba consigo un proceso de perfeccionamiento en el pensar; asimismo suponía un proceso dialogal, dialéctico. Este proceso queda magníficamente simbolizado, en el mito de la caverna de Platón, por la “escarpada subida” que el prisionero de los sentidos debía franquear hasta salir del interior de la caverna al mundo exterior, del estado de mera opinión o *doxa* al de la *episteme*, la ciencia, la sabiduría.

Este ejercicio de pensamiento, de contemplación teórica, se asociaría a la

¹ M. García Morente, “Símbolos del pensador”, *Escritos Pedagógicos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, pgs. 179-195.

² *Ibid*, p. 184.

meditación de San Juan de la Cruz. Lo caracteriza la consideración pausada, atenta, reflexiva, de aquello que se presenta a nuestro entendimiento. Pero en este ejercicio la dirección es siempre del sujeto al objeto o del objeto al sujeto; con mayor o menor detenimiento en “el tema” que nos traigamos entre manos, pero siempre es unidireccional. Es diálogo que supone distancia entre los polos del diálogo y relación bilateral, externa, entre los dialogantes.

La contemplación, en San Juan de la Cruz, es otra cosa. Es contemplación mística, *es experiencia del misterio en el misterio*. Se trata más de dejarse invadir progresivamente por una determinada realidad que abarcarla. Comienza con el encuentro bilateral, el diálogo; pero es un diálogo amoroso, que tiende de suyo a la unidad y a la eliminación de todos los elementos que mediatizan esa unidad. La comunicación de amor tiende a la unión de los polos de esa comunicación; hasta que llega el momento más pleno donde la mediación dialogal desaparece, entonces la comunicación se hace inmediata; no porque desaparezcan los dos polos de esa comunicación, sino porque desaparece el vehículo de la comunicación. La mediación propia del pensamiento: un sujeto que conoce, un objeto que es conocido, se trastueca; son dos sujetos en una unión de amor; ello lleva consigo que conocimiento y amor sean una misma cosa. La razón es razón mística. Entonces se posee un conocimiento pleno porque se llega a un amor pleno.

La pretensión de todos los grandes creadores de sistemas de pensamiento fue, sin duda, llegar a este conocimiento inmediato, pleno, fundamental, de la realidad. El místico realiza en su experiencia vital lo que los filósofos pretendían como objetivo final de sus sistemas de pensamiento.

El resultado final de esa contemplación, la unión de amor, ha supuesto un proceso de negación, de purificación, de transformación profunda de todo el ser en sus potencias y operaciones. Todo ese proceso arranca de una *actitud originaria* contraria a la que normalmente rige nuestro ejercicio de pensamiento y nuestra voluntad que es la de poseer el objeto. En relación a los símbolos de Morente la contemplación mística, en cuanto actitud, estaría muy lejos de la inteligencia práctica, y a cierta distancia del pensamiento y el ensueño; siempre considerando que entendimiento y voluntad no dominan, no abarcan realidad alguna. El pensamiento, en Morente, será “libre, sereno y fácil” cuando adquiera una claridad, un dominio de lo pensado. Pero aquí

estamos en otro nivel, no se trata de dominar sino de dejarse invadir. Ahora bien, ese dejarse invadir no supone tampoco la actitud vaga de la voluntad indolente que se abandona a sí misma, como sucede en el ensueño, sino que es el fruto de una negación de la dirección común de la voluntad y del entendimiento: el dirigirse hacia algo para poseerlo.

1. “A zaga de tu huella”. Hacia una ontología del amor

La contemplación supone, por tanto, una dirección contraria a la comúnmente mantenida en el ejercicio del pensamiento. Esa contrariedad lleva consigo adquirir una postura, consciente y deliberada, de negación propia.

Pero el hombre sólo puede proceder así cuando “encuentra” previamente al Absoluto. “Nadie se entrega a una labor de mortificación sin previas ansias de amor”. Este primer encuentro se traduce en una llamada poderosa que le desinstala de su situación habitual y le impele a buscarle no por donde sabe caminar “sino por donde no sabe”. Esta actitud supone el concurso de toda la persona; se rebasa el mero ámbito del entendimiento, para el cual a solas, sería imposible tomar esa dirección, pues en ella por principio no ve. Intervienen también la voluntad y los afectos pero sin tener claro por dónde caminar.

La huella del Absoluto preside todo movimiento, pero de modo desconocido. Entendimiento, voluntad, afectos se orientan, sin saber cómo, atraídos por esa huella interna del amor del primer encuentro, hacia el reclamo de unión que conlleva. Así en la contemplación el fin del pensar no es conocer sino amar. Pensar el alma es dialogar en el amor. La contemplación es ejercicio de amor; ejercicio de pensamiento y amor juntos.

San Juan de la Cruz nos presenta un itinerario de contemplación que conlleva una transformación “cuasi” ontológica de la persona. Transformación progresiva según el grado de unión mística. Sólo cuando el hombre se encuentra ante una realidad absoluta, ante Dios, que le atrae poderosamente, puede entregarse a esa labor de negación y purificación. El contacto con esa realidad cambia el proceder, y a la postre, el ser mismo del hombre. La dirección, tan contraria al proceder común, que se exige en la mística, rebasa el contexto meramente ético e incluso religioso. Estos contextos suponen

mediación, proceder natural, pensamiento y amor que proceden cada uno en su contexto y por separado, suponen llegar a cierta satisfacción de las potencias en sus operaciones. Estos contextos no exigen la negación, la purificación y transformación tan radicales que exige la mística; no exigen desandar, por así decir, el recorrido natural de esas potencias y operaciones, hasta “quedar resuelto en nada”.

¿Se trata, entonces, de una experiencia particular, singular, que no puede servir de fundamento universal, que no puede ser asequible a quien no la posea? ¿Se trata de un solipsismo? Cuando se lee a San Juan de la Cruz nos queda la conciencia de haber encontrado una de las experiencias más universales que el ser humano pueda poseer. Es justamente el itinerario de negación previa de todo lo particular, lo propio, lo que universaliza la experiencia mística sanjuanista. La total negación de lo particular, la desposesión total le ha permitido el encuentro pleno con el totalmente Otro, y también con los otros.

El recorrido cartesiano por la andadura de la duda hasta lograr el primer pilar del edificio del pensamiento, lo realiza el místico por el camino de la vida hasta encontrar la verdad de sí mismo en la total desnudez. Aquel era un proceder metódico, que se resolvió en la pura subjetividad; éste es un proceder místico, vital, que se resuelve en la transformación y unión del ser humano en su totalidad. La pretensión, en el recorrido sistemático del pensamiento, ha sido siempre alcanzar el absoluto. Son exponentes de esa pretensión, lo incondicionado en Kant, lo puramente racional que se confunde con lo real en Hegel, lo ontológico en esa versión existencial en Heidegger. Pero si el punto de partida es, en definitiva, la propia subjetividad, no llegaremos más allá de construcciones subjetivas, todo lo sistemáticas y omniabarcantes que se quiera, pero ancladas en la propia subjetividad.

El místico nos enseña el camino de la vida. Y San Juan de la Cruz, concretamente, no abandona la razón sino que nos sitúa ante una razón ampliada que es resultado de un proceso de negación primero, de autotrascendimiento en el amor, y de unificación, después; proceso que afecta a la misma razón y cuyo resultado es una razón que conoce y ama a un tiempo -una razón mística- y por ende, que llega al ser mismo de las cosas. Nos presenta una ontología del ser en el marco de lo que podríamos llamar una ontología del amor.

El itinerario de la contemplación, en San Juan de la Cruz, nos muestra la sucesiva transformación del hombre en sus potencias y operaciones. Esa transformación podríamos definirla como el paso de la mediación a la inmediatez. Veamos algunos momentos de ese itinerario.

2. Buscando mis amores... En la noche de la contemplación

¿Qué busca el alma? ¿A quién busca? ¿Cómo es su buscar? ¿Cuál es la pregunta, el interrogante? Se trata de una búsqueda verdaderamente existencial, de una pregunta verdaderamente radical. A menudo nuestras búsquedas, nuestros interrogantes, se sitúan en un nivel superficial: se trata de gustar, conocer, poseer, ser “algo”. Se trata de completar lo que ya se da con “algo”, al modo de la pieza que completa el puzzle, de la respuesta que ya está planteada en la pregunta. La base de nuestro modo normal de gustar, conocer, querer, ser, está perfectamente asentada, se trata de responder a unos requerimientos. En la experiencia que nos muestra San Juan de la Cruz no ocurre así.

El punto de partida en ella es el encuentro con el Misterio. Misterio de Dios para el alma, pero que descubre, desvela el misterio del alma para sí misma. Al principio ambos actúan; aparece el alma como la protagonista, pues el yo ocupa el centro; pero justamente esa situación es la que se sufre. Una vez que se ha producido el encuentro el alma no puede seguir siendo el centro.

Alguien se ha asomado a lo más interior del alma y ello conlleva una revelación de esa interioridad desconocida. Esta revelación ha trastornado, desinstalado, trastocado todo el proceder habitual. Y como un imán de atracción sugiere explorar otros modos y maneras de proceder, pero sin mostrar el camino. Sólo ve el alma que el proceder habitual no sirve. El modo de gustar, de conocer, de poseer, de ser... no sirve, no lleva hacia el Dios invisible que tan poderosamente atrae sin saber cómo.

Así el hombre que ha tenido esa primera experiencia de encuentro con Dios, cuando se dispone a seguirle, aprende en primer lugar a conocerse a sí mismo. Aprende por primera vez que ese proceder habitual de sus sentidos y potencias no le sirve. Es más se ve en la necesidad de negar ese proceder;

pero no ve qué otro camino seguir, pues no tiene otros ojos, ni otro entendimiento, ni otra voluntad, ni otro corazón, que los que tiene; de cómo proceder de otros modos no sabe nada. En eso consiste la oscuridad y *la noche*, en la incertidumbre de no saber. Pero nunca tanta oscuridad le fue tan lúcida; pues aunque no sabe cómo debe proceder, sí sabe que no debe proceder como hasta entonces. Adquiere así la certeza de que el *camino de negación* es el que ha de seguir. No ve ni siquiera lo que busca, pero sabe que ha de ir por donde no busca, por donde no sabe... “Para venir del todo al todo has de dejarte del todo en todo”, afirma en el esquema del montecillo.

En estos primeros pasos la contemplación supone, por tanto, negación de sentidos, de razón, de voluntad. Esta situación la define San Juan de la Cruz como la noche. A oscuras del proceder habitual, a tuestas va el alma.

El único medio que le sirve es *la fe*: “La inteligencia oscura y general está en... la *contemplación que se da en fe*. En ésta habemos de poner al alma,, encaminándola a ella”³. Pero proceder según la fe conlleva la negación del proceder habitual, por eso afirma que “no va caminando sino creyendo”; no va por las vías naturales sino por las sobrenaturales. Por ello también la fe es noche para el entendimiento, que está oscuro y ha de oscurecerse en lo que a sus propias luces se refiere. Pero si el entendimiento está oscuro hay, sin embargo, una luz en el corazón, allí donde no se da la luz; así afirma San Juan de la Cruz que el alma se encuentra “sin otra luz ni guía sino la que en el corazón ardía”. La caridad, que arde en el corazón, en lo profundo del alma, es, sin embargo, también, noche para la voluntad en estos estadios de contemplación purificativa. De igual modo la esperanza es noche para la memoria en su proceder natural, pues ha de abandonar todo recordar natural.

Estos son los andamios sobrenaturales por los que el alma puede proceder en estos primeros pasos de la contemplación oscura y purificativa. Son primeros pasos, pero son ya de contemplación. Sobresale la negación de lo natural, “del sentido”, “del apetito”; es la *noche del sentido*. Pero sólo es posible tal conocimiento y negación porque el alma se ha adentrado ya en sí misma, en el espíritu. “Tres señales ha de ver en sí juntas, por lo menos, el

³ 2S, 10, 4.

espiritual para atreverse seguramente a dejar el estado de meditación y del sentido, y entrar en el de la contemplación y el espíritu”⁴. Juan de la Cruz nos habla de un “estado” de alma distinto al de la meditación; es ya el estado del espiritual frente al sensitivo. “No discurriré con el sentido para contemplar, esto es, para entender lo que de parte de Dios se me alegare”⁵.

La contemplación mística es un *itinerario de amor*, un recorrido de dos: Dios y el alma. Y el amor tiende a la unión y a la igualdad de amor. Si en el estado anterior “del sentido”, ella era la protagonista, poco a poco “...en este estado de contemplación que es cuando sale del discurso a estado de aprovechados, ya Dios es el que obra en el alma”⁶. La acción de Dios va encaminada a la transformación del alma para lograr la unidad de amor.

No es una transformación superficial sino profunda, por ello la negación, la noche exigida es radical; “*de hombre viejo a hombre nuevo*”. Esa acción de Dios es noche y oscuridad para el alma. Por ello nos habla San Juan de tres modos de oscuridad: Dios mismo, que es oscura noche; la fe por dónde camina; la negación y purificación que conlleva.

La radicalidad de esta purificación alcanza no sólo el nivel sensitivo, sino el espiritual. Aquí nos encontramos con otro nivel de misterio aún más profundo; es la *noche del espíritu*. “La purgación del sentido sólo es puerta y principio de contemplación para el espíritu”⁷. Así, tres noches, tres fases de purificación, señala San Juan de la Cruz: la del sentido, la del espíritu, y la tercera noche, ya de alborada, cuando la purificación se ha logrado.

Si en la fase de purificación del sentido no sabía el alma por donde tirar, al menos sabía por dónde no tirar; en la noche del espíritu se encuentra totalmente a oscuras. En la noche del sentido, descrita en *Subida del Monte Carmelo*, el alma era aún protagonista. En la noche y purificación del espíritu, descrita en *La Noche*, el protagonismo le corresponde a Dios. El alma recibe los efectos de esa acción, que es totalmente contraria al proceder habitual, al proceder del sentido. Aquí es, dice San Juan de la Cruz, donde se da la radical purificación del sentido, juntamente con la purificación del espíri-

⁴ 2S, 13, 5.

⁵ 1N, 12, 5.

⁶ 1N, 9, 7.

⁷ 2N, 2, 1.

tu; alcanzando así el alma el estado espiritual, el proceder según el espíritu, al margen del proceder natural habitual.

Estos niveles de purificación, que son calificados como niveles de contemplación, sólo en algunos se dan. “Los que no van por camino de contemplación... esta noche de sequedades no suele ser en ellos continua en el sentido... No todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación, ni aun a la mitad”⁸.

La acción, el protagonismo de Dios, es calificado como “*contemplación infusa*”, dada por Dios al alma; se trata de “divina contemplación infusa”⁹. Por tanto, la actitud del alma es pasiva, como la del que recibe y padece por lo que recibe. “Noche oscura aquí entiende por la contemplación purgativa... la cual pasivamente causa en el alma la dicha negación de sí misma y de todas las cosas”¹⁰.

La situación del alma en esta noche pasiva del espíritu es calificada como de “purgativa contemplación”, “oscura contemplación”, “*noche de contemplación*”, “oscura noche de contemplación”¹¹. Todo va referido a la ceguera y sufrimiento unidos que padece el alma al sufrirse a sí misma, en el estado en que se ve en la búsqueda del Dios vivo que una vez encontró de pasada. Precisamente a causa de ese estado de impureza no pudo darse la unión. Y se encuentra en la lucidez de ese bajo estado y, al mismo tiempo, “con ansias inflamadas” de un nuevo encuentro.

Terriblemente describe las lacerantes profundidades de esta noche de contemplación. Señala una causa fundamental, que toca a la propia constitución humana: la “miseria” humana; que reluce como tal al encontrarse con la “excelencia” divina. Y “no pudiendo caber dos contrarios en el sujeto del alma, de necesidad haya de penar y padecer el alma, siendo ella el sujeto en que contra sí se ejercitan estos dos contrarios, haciendo los unos contra los otros, por razón de la purgación que de las imperfecciones del alma por esta contemplación se hace”¹².

⁸ 1N, 9, 9.

⁹ 2N, 5, 4.

¹⁰ 1N, Declar., 1.

¹¹ Es sobre todo en *Noche* donde refiere el proceso de esta contemplación purificativa.

¹² 2N, 5, 4. En múltiples ocasiones utiliza San Juan de la Cruz el tema de “los contrarios que

Este tema de los contrarios merece reflexión. El alma es ciega en cuanto al camino que sigue, pero es sumamente lúcida en cuanto al conocimiento de sí misma. Y esta es la primera causa de su padecimiento, pues se ve a sí misma como contraria a Dios. Esta es la única lucidez de esta noche de purificación. A esta visión accede por la razón, pero se trata de una razón ya en camino de purificación; es la razón mística en los principios de su andadura de transformación.

Cuatro maneras de padecimiento muestra San Juan de la Cruz en función de esa contrariedad que sufre el alma en sí. La primera “porque la luz y sabiduría de esta contemplación es muy clara y pura y el alma en que ella enviste está oscura e impura, de aquí es que pena mucho el alma recibéndola en sí... siéntese el alma tan impura y miserable que le parece estar Dios contra ella y que ella está hecha contraria a Dios... Conoce claro que no es digna de Dios ni de criatura alguna... Esto le causa la profunda inmersión que tiene de la mente en el conocimiento y sentimiento de sus males y miserias...”

“La segunda manera es a causa de su flaqueza natural, moral y espiritual... El sentido y espíritu, así como si estuviese debajo de una inmensa y oscura carga, está penando y agonizando tanto, que tomaría por alivio y partido el morir...”. “La tercera manera de pasión y pena es a causa de otros dos extremos, divino y humano que aquí se juntan. El divino es esta contemplación purgativa, y el humano es sujeto del alma. Que como el divino embiste a fin de renovarla para hacerla divina, desnudándola de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y descuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo, padeciendo estas angustias como Jonás (2, 1) en

no pueden caber en un mismo supuesto”; principio aristotélico-escolástico por el que explica San Juan de la Cruz el padecimiento “del sujeto del alma” en el que se dan como contrarios la propia alma y Dios. Aparece el tema en 1S, 4, 2; 6,1; 6,2; 6,3; 3S, 6,1; 19,4; 2N, 5, 5; 7, 5; 9, 2; 15, 1; 21, 2; C, 8, 3; 11, 11; 34, 4; 1L, 4, 22; 3L, 3, 18. Aparece el tema en Aristóteles, *De sensu et sensibili*, 8; en el *Comentario* de Santo Tomás, lec. 18, n. 265; en San Buenaventura, *In II Sententias*, 41.

el vientre de aquella marina bestia. Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la espiritual resurrección que espera...”

“La cuarta manera de pena causa en el alma otra excelencia de esta oscura contemplación, que es la majestad y grandeza de ella, la cual hace sentir en el alma otro extremo que hay en ella de íntima pobreza y miseria; la cual es de las principales penas que padece en esta purgación. Porque siente en sí un profundo vacío y pobreza de tres maneras de bienes que se ordenan al gusto del alma, que son temporal, natural y espiritual, viéndose puesta en los males contrarios, conviene a saber: miserias de imperfecciones, sequedades y vacíos de las aprehensiones de las potencias y desamparo del espíritu en tiniebla”¹³.

Aquí encontramos la descripción más espeluznante del padecimiento que se da en ese estado más profundo de contemplación purificativa. Son los abismos de purificación sensitiva y espiritual a un tiempo. Como hemos visto, no escatima calificativos para señalar los efectos que esta purificación produce en el alma.

Califica este estado de contemplación como “purgación de fuego” -luego veremos el fuego convertido en inflamación de amor- “Se da a entender la grave pasión que el alma aquí padece en la purgación de fuego de esta contemplación.” Y al mismo tiempo es un estado de muerte espiritual real: “En esto humilla Dios mucho al alma para ensalzarla mucho después y, si él no ordenase que estos sentimientos, cuando se avivan en el alma, se adormeciesen presto, moriría muy en breves días”¹⁴.

A Dios se le siente como contrario y grave: “¡Cosa de grande maravilla y lástima que sea aquí tanta la flaqueza e impureza del alma, que, siendo la mano de Dios de suyo tan blanda y suave, la sienta el alma aquí tan grave y contraria, con no cargar ni asentar, sino solamente tocando, y eso misericordiosamente, pues lo hace a fin de hacer mercedes al alma, y no de castigarla!”¹⁵ Nos presenta aquí un conocimiento lúcido de Dios, sin duda obtenido fuera de la situación directa del alma en ese padecimiento. Ello es así porque

¹³ 2N, 5, 5-6; 6, 1.

¹⁴ 2N, 6, 5-6.

¹⁵ 2N, 6, 7.

la descripción se hace fuera del momento de la vivencia, y también como apreciación de una razón que se da en unidad de amor.

Esta etapa de contemplación purificativa, de *noche del sentido y del espíritu*, es denominada por San Juan de la Cruz sobre todo oscura contemplación y *noche de contemplación*; otros apelativos son contemplación purgativa, purificativa, penosa, seca.

Es sobre todo en Noche donde califica este estado de contemplación. Los sucesivos textos nos van mostrando en qué consiste la oscura contemplación, además de la progresiva acción purificativa en el alma.

Los efectos de esa oscura contemplación purificativa no tardarán en notarse: entendimiento, voluntad, afectos; sentidos y espíritu, van oscureciéndose en sus operaciones naturales, transformándose en operaciones espirituales, y ello oscuramente, sin que el alma se dé cuenta: “Conviene al entendimiento... sea primero purgado y aniquilado en su lumbre natural, poniéndolo actualmente a oscuras por medio de esta oscura contemplación... Que la voluntad sea purgada y aniquilada en todas sus afecciones y sentimientos... Que primero sea puesta el alma en vacío y pobreza de espíritu... acerca de todo lo de arriba y de abajo, para que, así vacía, esté bien pobre de espíritu y desnuda del hombre viejo”¹⁶. “Apagados los apetitos y gustos y arrimos sensibles, queda limpio y libre el entendimiento para entender la verdad (porque el gusto sensible y apetito, aunque sea de cosas espirituales, ofusca y embaraза el espíritu), y... aquel aprieto y sequedad del sentido ilustra y aviva el entendimiento”¹⁷.

Esta oscura y purificativa contemplación está patente en la *Subida del Monte Carmelo*, presidida por las nadas y los todos del esquema del Montecillo. Y está patente, sobre todo, en *La Noche*, que es por excelencia oscura, y que nos remite a la “dichosa ventura” de las profundidades del espíritu, estando ya la casa del sentido sosegada. Pero también está patente en *Cántico Espiritual*, en la búsqueda doliente de toda la primera parte, y en la todavía necesaria purificación de la segunda, donde se hacen presentes los “arrebales” del alma, el “cierzo muerto”, las “ninfas de Judea”... También lo está

¹⁶ 2N, 9, 3-4.

¹⁷ 1N, 12, 4.

en *Llama de amor viva*, en “el sentido oscuro y ciego”; bien es verdad que aquí muy de pasada, pues ya nos situamos en otros estadios de contemplación amorosa, iluminativa y unitiva, más que purificativa. No obstante, toda la trayectoria espiritual supone, en mayor o menor medida, oscuridad y purificación.

3. *Por ínsulas extrañas. Secreta contemplación*

Además de contemplación oscura y purificativa, nos habla San Juan de la Cruz de secreta contemplación. También habla de contemplación infusa, que es secreta y otorgada por Dios pasivamente al alma. Nos situamos ya aquí en un nivel de contemplación más elevado, allí donde el hombre se encuentra directamente ante lo que le sobrepasa.

Así como la oscura o purgativa contemplación nos refería más los efectos que producía en el alma, la secreta contemplación nos refiere, en cambio, la índole propia de la contemplación. La contemplación es secreta porque nos remite al misterio de Dios y del alma, al misterio de la unión.

Secreto, misterio, místico, son expresiones que se refieren al mismo ámbito de lo oculto. En San Juan de la Cruz es más genérica la expresión “secreto”. “Misterio” posee significaciones más sustantivas, “místico”; y “secreto” más adjetivas. “Misterio o misterios” son expresiones referidas a lo oculto de Dios o a sus dones; así habla de “los misterios de Dios”, o “los misterios de nuestra fe”. “Místico o mística” es el apelativo con que refiere la sabiduría de Dios, la teología, la inteligencia, en cuanto referidas a la “noticia amorosa” –que es noticia y amor a un tiempo- que nos viene de Dios.

San Juan de la Cruz nunca alude a la “mística” para referir el estado del alma o la experiencia de unión que posee. Así señala: “Trataremos de la inteligencia mística y confusa u oscura”¹⁸. “Esta noche oscura... llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología”¹⁹. “Llama secreta a la contemplación tenebrosa, por cuanto... ésta es la teología mística.”²⁰ “A la contemplación, por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios,

¹⁸ 2S, 24, 4.

¹⁹ 2N, 5, 1.

²⁰ 2N, 17, 2.

llaman teología mística”²¹. “Teología mística... quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe”²².

¿Es un intento de huir del término “místico” por la situación ambiental de quietismo y alumbrados? ¿Es un querer referir el término no tanto a experiencia momentánea o pasajera sino a contenidos más estables y permanentes? Quizá ambas cosas. Lo cierto es que el término mística no va referido, en nuestro autor a la experiencia sino a esos contenidos teologales o a ese saber, esa “inteligencia”, del que posee experiencia de unión; pero se cuida mucho de no referirlo a la misma experiencia. Usa más comúnmente el término “secreto”, sin duda con sentido de “místico”, en muchos casos, - aquellos en los que refiere experiencia de unión- pero otras veces con sentido de “oculto” sencillamente.

A la contemplación asocia generalmente la cualidad de ser “secreta”, refiriéndose, por un lado, a la “noticia”, “ciencia”, que el alma recibe; por otro, al ser “guía”, “escala” “camino”; por otro, al “modo” como la recibe el alma. Muy a menudo esa cualidad de “secreta” va unida a la cualidad de ser “infusa” o infundida por Dios pasivamente en el alma. En cualquier caso el hombre se encuentra ante una realidad que le sobrepasa, y está ante ella como quien recibe.

Son numerosas las referencias a la *contemplación como “noticia” secreta*: “La contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios”²³. “La ciencia sabrosa que dice aquí que la enseñó es la teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es ciencia sabrosa porque es ciencia de amor”²⁴. “Llámala noche, porque la contemplación es oscura, que por eso la llaman por otro nombre mística teología, que quiere decir, sabiduría de Dios secreta o escondida”²⁵.

Esa noticia oscura y secreta es, sin embargo guía, y no sólo guía, sino “*vía*” y “*escala*”, *camino del alma*; no para los sentidos sino para el espíritu,

²¹ 2S, 8, 6.

²² 1S, 8, 6.

²³ 1N, 10, 6.

²⁴ C, 27, 5.

²⁵ C, 39, 12.

por ello es secreta: “Esta contemplación que va guiando al alma a Dios, es sabiduría secreta”²⁶. “Esta propiedad de ser secreta y sobre la capacidad natural esta divina contemplación, tiénela... en cuanto es vía que guía y lleva al alma a las perfecciones de la unión de Dios”²⁷. “El alma llama aquí en este verso a esta oscura contemplación... secreta escala”²⁸.

El “*modo*” de recibir el alma esta contemplación es también secreto: “La contemplación infusa que aquí lleva se infunde pasiva y secretamente en el alma”²⁹. Y ese modo conlleva una disposición adecuada en el alma, no puede ser recibida por los sentidos, sino sólo por el espíritu: “La sabiduría de esta contemplación es lenguaje de Dios al alma de puro espíritu a espíritu puro, todo lo que es menos que espíritu, como son los sentidos, no lo perciben, y así les es secreto”³⁰. Y es un modo que va configurando al alma, y apartándola de otros modos: “Lleva Dios al alma por tan solitario y secreto modo de contemplación y tan remoto y ajeno del sentido, que cosa ninguna, perteneciente a él... alcanza a llegarle al alma”³¹.

Esta cualidad de la contemplación de ser secreta y el modo secreto como la recibe el alma va haciendo su *efecto de “secreto”*, va invadiendo al alma que la recibe y sumiéndola en el secreto, en la *soledad*: “Y es secreta porque también esta sabiduría mística tiene propiedad de esconder al alma en sí... algunas veces de tal manera absorbe al alma y sume en abismo secreto, que el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta cuando se ve sobre toda temporal criatura levantada”³².

El “lenguaje de Dios”, el “modo” secreto de Dios, inhiere y transforma el

²⁶ 2N, 17, 8.

²⁷ 2N, 17, 7.

²⁸ 2N, 17, 1.

²⁹ 2N, 23, 2.

³⁰ 2N, 17, 4.

³¹ 2N, 25, 2.

³² 2N, 17, 6.

alma de “modo” secreto, y en el secreto se queda, pues sobrepasa la capacidad del lenguaje humano; por ello este tipo de *contemplación es inefable*, no puede entenderse y menos expresarse: “Este poderlo decir ya no es en razón de pura contemplación, porque ésta es indecible... y por eso se llama secreta”³³. “Esta mística teología... viendo el alma en la iluminación de ella esta verdad de que no se puede alcanzar ni menos declarar con términos humanos ni vulgares, con razón la llama secreta”³⁴.

La secreta noticia que esa contemplación conlleva, y el secreto modo de inherir en el alma, son propios de la condición infusa de la contemplación. Se trata sobre todo de la acción de Dios y pasividad del alma: “Enseña Dios al alma sin ella hacer nada ni entender cómo es esta *contemplación infusa*”³⁵. Lo cual supone un más alto grado de perfección, pues el dejar a Dios supone ausencia de impedimentos, de “propiedad”, de “sentido”: “El manjar de robustos... se comienza a dar al espíritu vacío y seco de los jugos del sentido, que es la contemplación infusa”³⁶. Y como en el estado de transformación no suele darse el estado de perfección requerida, se producen tinieblas en el alma: “Cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales... San Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa rayo de tiniebla”³⁷.

No obstante la contemplación infusa supone dominio de Dios en el alma, más allá del sentido, y más allá, por tanto, de la posible acción del demonio, cuyo dominio es sólo el sentido: “La causa por qué el alma en la oscuridad de esta contemplación va libre y escondida de las asechanzas del demonio, es porque la contemplación infusa que aquí lleva se infunde pasiva y secretamente en el alma”³⁸.

En fin, el estado del contemplativo en esta situación pasiva de infusión divina es la del dominio total del espíritu sobre el sentido: “Ha llegado a la

³³ 2N 17, 5.

³⁴ 2N, 17, 6.

³⁵ 2N, 5, 1.

³⁶ 1N, 12, 1.

³⁷ 2N, 5, 3.

³⁸ 2N, 23, 2.

vía del espíritu, que es la contemplación, en la cual cesa la operación del sentido y del discurso propio del alma, y sólo Dios es el agente y el que habla entonces secretamente al alma solitaria, callando ella”³⁹.

4. *Gocémonos Amado. Amorosa contemplación*

Nos habla también San Juan de la Cruz de *serena y amorosa contemplación*. Nos encontramos ya aquí en la más alta contemplación, allí donde la purificación ya está hecha, donde el alma va consiguiendo la transformación y unión en el amor. De muchos modos califica San Juan de la Cruz este alto estado de contemplación: sencilla, altísima, clara, pura, suave, dulce, secreta, infusa, sabrosa, divina, serena...

Esta contemplación se da en un estado propiamente espiritual, donde ya han pasado los padecimientos de la etapa purificadora del sentido y el espíritu; aunque no sea del todo, que en esta vida nunca se logra. Estamos en una etapa puramente espiritual, donde se ha abandonado el proceder discursivo, meditativo, más propio de los sentidos. “Ya sólo en amar es mi ejercicio”; nos señala en Cántico; aunque ha de andar vigilante para evitar toda pretensión que no sea puramente la de ese ejercicio de amor: “El que no vive ya según el sentido, todas las operaciones de sus sentidos y potencias son enderezadas a divina contemplación”⁴⁰. “Con gran facilidad halla luego en su espíritu muy serena y amorosa contemplación y sabor espiritual, sin trabajo del discurso”⁴¹.

El quehacer de la amada ha de ser con cuidado de no apropiarse de esa contemplación, sino de mantenerse en humildad: “Eso que pretendes y lo que más deseas no lo hallarás por esa vía tuya, ni por la alta contemplación, sino en la mucha humildad y rendimiento de corazón”⁴². Y sólo dedicarse a reconocer, a cantar lo que recibe y de suyo la excede: “El alma contemplativa ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de su Esposo”⁴³.

³⁹ L, 3, 44.

⁴⁰ 3S, 26, 6.

⁴¹ 2N, 1, 1.

⁴² Avisos, 1, 24.

⁴³ Avisos, 2, 42.

Es una contemplación que sólo se da en el contexto del amor. –También es obra del amor la contemplación purificativa, pero entonces el amor no resplandece como aquí-. En ella tiene un lugar privilegiado el Amado, al que ya no anda buscando tan afanosamente como en la contemplación purificativa, sino que le tiene presente, y a veces se da el encuentro supremo, definido como éxtasis de contemplación, suma comunicación de amor; que hace a la amada “salir de sí... lo cual acaece primero con gran detrimento y temor del natural”. La amada queda elevada así a “suma contemplación”, y el Amado recibe ya de ella esa comunicación amorosa, “en el amor de su contemplación”. “Esos tus ojos divinos... me hacen volar saliendo de mí a suma contemplación sobre lo que sufre el natural... Como el ciervo herido de tu amor, comienzo a mostrarme a ti por tu alta contemplación, y tomo recreación y refrigerio en el amor de tu contemplación”⁴⁴.

La amada ha alcanzado el alto vuelo de amorosa contemplación, el espíritu de amor es su elemento, en él alcanza las cimas de contemplación y amor, definidas como éxtasis de amor: “Vuélvete paloma... en el vuelo alto y ligero que llevas de contemplación”⁴⁵. “Por el vuelo entiende la contemplación de aquel éxtasis que habemos dicho, y por el aire entiende aquel espíritu de amor que causa en el alma este vuelo de contemplación”⁴⁶.

Más allá de esos éxtasis en los que “sufre el natural”, se puede lograr una “sencilla contemplación”, sin quebrantos corporales y sin “noticias y formas particulares de las cosas y actos imaginarios y cualquiera otra aprehensión que tenga forma y figura, todo lo pierde e ignora en aquel absorbimiento de amor”. Es una contemplación caracterizada por el amor, en un estado ya de transformación en el amor, donde el alma alcanza la sabiduría de Dios: “Aquella transformación en Dios de tal manera la conforma con la sencillez y pureza de Dios (en la cual no cabe forma ni figura imaginaria) que la deja... con sencilla contemplación, así como hace el sol en la vidriera”⁴⁷.

Alcanza así por esta contemplación la “ciencia sabrosa”, que es la mística, “ciencia por amor”. “La ciencia sabrosa que dice aquí que la enseñó,

⁴⁴ C, 13, 2.

⁴⁵ C, 13, 8.

⁴⁶ C, 13, 11.

⁴⁷ C, 26, 17.

es la teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor... esle sabrosa para el entendimiento, pues es ciencia que pertenece a él; y esle también sabrosa a la voluntad, pues es en amor, el cual pertenece a la voluntad”⁴⁸.

La unión de amor caracteriza ese estado, pero distingue la contemplación en la que se da la actualización en el amor, el “acto de amor”, y el estado habitual de contemplación, donde no se da el acto de amor, sino sólo disposición para el acto; aquí interviene el alma, allí Dios mismo. Así los actos “que el alma de suyo hace, más se pueden llamar disposiciones de deseos y afectos sucesivos, que nunca llegan a ser actos perfectos de amor o contemplación.” Pero puede llegar al acto perfecto de amor o contemplación “cuando Dios los forma en el espíritu. ...De donde el alma que ya está dispuesta... por la gran disposición que tiene, se suele quedar por mucho tiempo en el acto de amor o contemplación”⁴⁹.

Magníficamente señala en qué consiste ese acto de amor: es noticia y amor juntos, que va más allá del proceder natural común, pues sólo puede el alma alcanzar juntamente noticia y amor cuando ha alcanzado un alto grado de unificación interior, y se sitúa por encima del discurso natural: “Dándole Dios los bienes espirituales en la *contemplación, que es noticia y amor divino junto*, esto es, *noticia amorosa*, sin que el alma use de sus actos y discursos naturales, porque no puede ya entrar en ellos como antes”⁵⁰. Y aman juntamente el Amado y la amada, aunque el protagonismo le corresponde al Amado y la amada simplemente participa recibiendo: “Ya que el alma ha comenzado a entrar en este sencillo y ocioso estado de contemplación, que acaece cuando ya no puede meditar ni acierta a hacerlo, no ha de querer traer delante de sí meditación ni arrimarse a jugos ni sabores espirituales... *La contemplación pura consiste en recibir*”⁵¹.

La transformación que esa contemplación conlleva supone una nueva visión del mundo, de las cosas, una nueva tierra, donde se vive de amor y en el

⁴⁸ C, 27, 5.

⁴⁹ L, 1, 33.

⁵⁰ L, 3, 32.

⁵¹ C, 3, 36.

amor, donde todo está transformado por el amor; lo asemeja San Juan de la Cruz al estado de inocencia original. Llama a esta visión nueva en el amor “viva contemplación”, pues es una mirada en la que aparece vivificado cuanto ve; y también “sabrosa contemplación”, pues juntamente ve y gusta de la hermosura de lo creado: “En la viva contemplación y conocimiento de las criaturas echa de ver el alma haber en ellas abundancia de gracias y virtudes y hermosura de que Dios las dotó”⁵². “En el estado de inocencia, a nuestros primeros padres todo cuanto veían y hablaban y comían en el Paraíso, les servía para mayor sabor de contemplación... así el que tiene el sentido purgado y sujeto al espíritu de todas las cosas sensibles... saca deleite de sabrosa advertencia y contemplación de Dios”⁵³.

Un símbolo nos remite maravillosamente a la situación del contemplativo en este grado de perfección espiritual: el del *Pájaro solitario*. “Y dice aquí que fue hecho semejante al pájaro solitario, porque en esta manera de contemplación tiene el espíritu las propiedades de este pájaro, las cuales son cinco: la primera, que ordinariamente se pone en lo más alto; y así el espíritu, en este paso, se pone en altísima contemplación. La segunda, que siempre tiene vuelto el pico donde viene el aire; y así el espíritu vuelve aquí el pico de afecto hacia donde viene el espíritu de amor, que es Dios. La tercera es que ordinariamente está solo y no consiente otra ave alguna junto a sí, sino que, en posándose alguna, luego se va; y así el espíritu en esta contemplación está en soledad de todas las cosas, desnudo de todas ellas, ni consiente en sí otra cosa que soledad en Dios. La cuarta propiedad es que canta muy suavemente; y lo mismo hace a Dios el espíritu a este tiempo, porque las alabanzas que hace a Dios son de suavísimo amor, sabrosísimas para sí y preciosísimas para Dios. La quinta es que no es de algún determinado color; y así es el espíritu perfecto, que no sólo en este exceso no tiene algún color de afecto sensual y amor propio, mas ni aun particular consideración en lo superior ni inferior, no podrá decir de ello modo ni manera, porque es abismo de noticia de Dios la que posee, según se ha dicho”⁵⁴.

⁵² C, 6, 1.

⁵³ 3S, 26, 5.

⁵⁴ C, 15, 24. También en *Avisos*, 2, 41.

Sin duda San Juan de la Cruz había contemplado los pajarillos cantar al alba en lo alto del tejado o de los árboles... Y tan sensible y vivo como era para el símbolo, ve enseguida en el pajarillo, la resonancia de la amorosa contemplación. Estamos ya en “la noche sosegada, en par de los levantes del aurora”, cuando es “la música callada, / la soledad sonora” y “la cena recrea y enamora.”

El pajarillo es ante todo “solitario”. Pero es una soledad en dulce compañía; es una “soledad sonora”, que es también “música callada”: en “inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces; y así se goza en ella la suavidad de la música y la quietud del silencio... es armonía de música espiritual... en concordancia de amor”⁵⁵. Ha de ponerse en soledad el alma para encontrar allí en “el escondrijo de su secreto” al que “secretamente solo mora”. La soledad de San Juan de la Cruz es apartamiento de todos y de todo, es trascender el sentido, introducirse en el ámbito del espíritu, es encuentro con Dios; callar a todo para escuchar la “ciencia de voz” del Amado, cuyo ritmo lo marca el silencio, la soledad. Allí se da la armonía del amor, única música que escucha el alma. El estado anímico es el “sosiego” espiritual; nada conturba el alma, nada es disonante en la melodía de amor que se entona. Y esa melodía se extiende desde el interior al exterior del alma y todo lo invade. Y así esa armonía en concordancia de amor se extiende a todas las criaturas: “echa de ver el alma en aquella sabiduría sosegada en todas las criaturas... según lo que ellas tienen en sí cada una recibido de Dios, dar cada una su voz de testimonio de lo que es Dios”⁵⁶.

El pajarillo, por tanto, “está solo y no consiente otra ave alguna junto a sí”. Aunque pone la cualidad de la soledad en tercer lugar, por ser la característica general con que califica al pájaro “solitario” la hemos señalado al principio. Veamos que aquí la califica como “desnudez de todas las cosas”, y como “soledad en Dios”; es decir, estado ya propiamente espiritual y compañía de Dios. Así quedan sintetizadas las características de la soledad.

Ese pajarillo, pues, “se pone en lo más alto... en altísima contemplación”. En lo más alto del espíritu, en lo más interior; allí donde se ha consumado la

⁵⁵ C, 15, 25-26.

⁵⁶ C, 15, 27.

unidad de amor, donde inteligencia y amor se dan juntos, en comunicación amorosa con el Amado. Lo más alto es el misterio mismo de unidad interior del hombre en unidad de amor con Dios.

“Vuelto el pico donde viene el aire”. “Vuelto el pico del afecto hacia donde viene el espíritu de amor”. Porque “ya solo en amar es mi ejercicio”, ya no atiende otra cosa sino “hablas de amor”. La dirección del afecto revela el propio ser de la persona, más que la voluntad, o la inteligencia. El afecto es apelado, atraído, invadido, según lo que uno es por aquello que resuena fuera con la misma voz, en la misma tonalidad, que se tiene dentro. Según sea la clave de tono interior así será la concordancia exterior. En lo que toca al pensamiento o la voluntad, se puede pensar o querer en dirección contraria a lo que se tiene; pues ahí la dirección la marca el propio yo en virtud de la distancia, el hiato, la mediación, que el acto de conocimiento o volición conllevan. El afecto es otra cosa. Si las respuestas de conocimiento o voluntad, están marcadas, en mayor o menor medida, por la propia decisión, las afectivas, que son espontáneas, están marcadas por la propia situación afectiva. En este sentido decía Hildebrand que las respuestas afectivas no son libres; no son fruto de una decisión, sino de una reacción espontánea. Por ello hay que analizar esas respuestas, esas reacciones espontáneas para conocernos; pues son las que más nos revelan la situación anímica, y en el fondo, la situación del propio ser personal. Así según sea, de hecho, esta situación anímica profunda, así será la dirección afectiva que, también de hecho, se tome; es decir, en ese mismo rango se situará lo que nos afecte y así serán nuestras respuestas a ello.

Podemos preguntarnos si desde estos presupuestos, podría darse el cambio, la “vuelta” afectiva, alguna vez o estaríamos siempre inmersos en el mismo nivel. Ciertamente, la negación previa para el cambio de dirección, del sentido al espíritu, en San Juan de la Cruz, no es labor del afecto, sino del entendimiento y la voluntad, que son los que ven y deciden. Pero su acción, la sanción del afecto que diría Hildebrand, tiene la facultad de orientar las subsiguientes respuestas afectivas.

San Juan de la Cruz señala en el pájaro solitario que tiene “vuelta” la dirección del afecto “hacia donde viene el espíritu de amor. Es decir, la dirección de su ser entero sólo es una: hacia el espíritu de amor, puesto que su propio ser

está configurado según el espíritu de amor; y por ello espontáneamente, tiende hacia aquello que es: de espíritu de amor a espíritu de amor. Las respuestas afectivas en esta situación, sí son libres, no porque partan de un acto de voluntad que las configure y dejen de ser espontáneas, sino porque proceden de un espíritu liberado, que espontáneamente actúa desde su ser ya libre, en cuanto ya liberado. Esas respuestas serán plenas y sumamente libres a un tiempo. De este modo se conjugan aquí plenitud afectiva y libertad.

La quinta característica de nuestro pájaro solitario va muy relacionada con esta tercera: “no tiene algún color de afecto sensual y amor propio”. Esta situación es calificada como “espíritu perfecto”. El no tener “afecto sensual y amor propio”, es no ser afectado por determinadas propiedades, no tener “ninguna particular consideración en lo superior ni inferior”. Cuando no se tienen respuestas afectivas, consideraciones, “a lo superior o inferior”, es que la sensualidad y amor propio no figuran como fondo de afectación, sino que el alma se sitúa en un nivel puramente espiritual, donde sólo las cosas de espíritu la afectan; por ello agrega: “porque es abismo de noticia de Dios”. Que es ser afectada sólo por el amor de Dios; pues en este estadio noticia y amor se dan juntos. Inteligencia, voluntad y afectos van unidos.

La cuarta característica es “que canta suavemente”. Es el modo de amor que lleva el alma en este estado espiritual a su Dios. Modo de “alabanza”, “en suavísimo amor”. La alabanza es el reconocimiento de la hermosura y bondad del Amado en gratuidad total, por ello supone respuesta de agradecimiento, en “suave amor”; supone rendimiento a la par que reconocimiento de las excelencias del Amado, esto es, veneración y adoración. Por todo lo cual vemos que las características del pájaro solitario, de la suma contemplación, son las características del amor. Amor que el alma tiene aquí a su Amado-Dios, pero que ha recibido, a su vez, de su Amado; amor que ha llevado a cabo la unión. Se trata de luminosa y sobre todo amorosa contemplación, por ello afirma, en fin, San Juan de la Cruz que “la contemplación es ciencia de amor, la cual, como habemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma, hasta subirla de grado hasta Dios, su criador, porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios”⁵⁷.

⁵⁷ 2N, 18, 5.

5. *Unión de amor*

Nos encontramos ante una experiencia del Absoluto, y aquí no cabe deducir a priori, sino sólo, si acaso, encontrar; y luego, en muchas ocasiones no tratar de explicar, sino apenas comprender, y aun a veces ni eso. Esta es la razón de todos los preámbulos a las propias exposiciones, por parte de nuestro autor. Él mismo no sabía cómo expresar lo que de hecho vivía; de ahí el poema, y el símbolo y la alegoría, y el trastocar el lenguaje, y el quedarse a medias. Tarea difícil la nuestra queriendo interpretar lo que él, a duras penas, nos pudo transmitir. Pero intentémoslo “a zaga de su huella”.

Vemos en San Juan de la Cruz cómo el misterio del amor de Dios trastruca la mente humana, la voluntad, la memoria. Esto ocurre mediante el dolor, la ausencia, la incertidumbre, la tentación, la muerte. Y así va acabando el hombre viejo y se va renovando el nuevo. Y al final aparece la “*unión obrada*”, las delicias de la unión de amor, la hermosura del hombre, la hermosura de lo creado, la hermosura de Dios. Veamos ese itinerario que es itinerario de amor.

5.1. “¿Adónde te escondiste, Amado?” *La magna pregunta en el diálogo de amor*

Busca al Amado, pero no solo le busca, sino que le interroga a él directamente. Al Amado, al Dios de amor, no se le puede buscar si previamente no se le ha encontrado. Y si se le ha encontrado una vez no se le puede dejar de buscar. Aquí descubrimos la actitud fundamental del hombre religioso: la actitud fundamental de adhesión a Dios. Pero no se entiende esa actitud fuera del contexto del amor; del diálogo en el amor. Este diálogo, al ser comunicación de amor, reclama la unión, la igualdad de amor. De ahí la necesidad de transformación. Y de ahí todo el proceso del itinerario interior: se le encuentra, y se le busca, y se le vuelve a encontrar más profundamente para volverle a buscar también más profundamente.

Ahora bien, esa *búsqueda* puede situarse en muchos *niveles existenciales*. Depende de la radicalidad de la actitud de adhesión que se tenga. Puede darse una búsqueda a un nivel puramente superficial, o a un nivel más radical, que abarque toda la existencia. Puede darse una mera pregunta o puede darse

la “magna pregunta”. Ciertamente, ante el misterio sólo cabe la pregunta. Pero ¿qué pregunta es la válida ante el misterio? Sólo la pregunta radical, la magna cuestión, que es al mismo tiempo *acerca de nosotros mismos y acerca de Dios*.

No siempre la pregunta radical se da en el contexto del amor, como se nos presenta en San Juan de la Cruz. Puede haber una pregunta en rebeldía o en desesperanza. O puede darse esta actitud en algún momento del diálogo. Un ejemplo lo vemos en el diálogo presentado en el *libro de Job* en el Antiguo Testamento. Hay muchas facetas en ese diálogo. Job se ve en desgracia y pregunta, se dirige a sus amigos inquiriendo una respuesta, se dirige también a Dios. Pero es primero un preguntar superficial. El diálogo no es fructífero. No es de pregunta radical a pregunta radical; no es de presencia a presencia; no es un diálogo en el amor. Termina siendo un diálogo de “charlatanes”, “palabras de aire”, que es un monólogo a nivel existencial. Job, no obstante persevera en la pregunta, profundiza; hasta que se da cuenta que para las preguntas radicales su único interlocutor puede ser Dios. Dios le sale al paso mostrándole precisamente que no sabe preguntar, no sabe dirigirse a él.

El contenido de ese diálogo nos muestra los distintos niveles de la *pregunta existencial del hombre: la pregunta ante sí mismo, ante los demás, ante Dios*; la pregunta superficial, en rebeldía, la pregunta radical. Job pregunta primero desde su desgracia y por su desgracia. Busca meras respuestas, explicaciones a su situación. Pero pregunta mal y a quien no debe. Hay preguntas que el hombre sólo puede dirigir a Dios. Son las preguntas existenciales, el sentido del dolor y de la muerte, de la propia razón de existir. Dios es el único y verdadero interlocutor para estas preguntas. Pero hay que saber preguntar, aprender a preguntar.

Job a través de sus preguntas va adentrándose en su propia mismidad. Aun no ha descendido a la radical pregunta, que sólo tiene lugar ante Dios mismo. Pero ya aquí, ante la presencia de sus amigos, interlocutores momentáneos, se plantea como tal la pregunta ética: “¿Soy intachable? ¡Ni yo mismo me conozco, y desprecio mi vida!”⁵⁸. “Si soy culpable, ¡desgraciado de

⁵⁸ Job, 9, 21.

mí! Y si soy inocente, no levanto cabeza”⁵⁹. Se plantea también la pregunta existencial: “¿No está mi apoyo en una nada?”⁶⁰. Igualmente la pregunta acerca del dolor: “¡Yo saturado de ignominia, borracho de aflicción!... ¿para qué me sacaste del seno?”⁶¹. Se pregunta por el mal: “¿Por qué siguen viviendo los malvados, envejecen y aun crecen en poder?... Que el malvado es preservado en el día del desastre, en el día de los furiosos queda salvo”⁶². “¿Va a guardar Dios para sus hijos su castigo?”⁶³. También se pregunta por la muerte: “Y grito a la fosa: ‘¡Tú, mi padre y mis hermanos!’ ¿Dónde está, pues, mi esperanza? Y mi felicidad ¿quién la divisa? ¿Van a bajar conmigo hasta el seol? ¿Nos hundiremos juntos en el polvo?”⁶⁴. Y se hace la pregunta antropológica: “¿Qué es el hombre para que tanto de él te ocupes?”⁶⁵. Y religiosa: “¿Cómo ante Dios puede ser justo un hombre?”⁶⁶.

Pero Job pregunta a interlocutores vanos, que le responden en la línea no de su pregunta radical sino de la superficial, aquella que pone su confianza en el hombre mismo: “¿No es tu confianza la piedad, y tu esperanza tu conducta intachable?”⁶⁷. Pero él que sigue en su contexto de pregunta radical se da cuenta de la vana respuesta de sus interlocutores: “¿Cómo, pues, me consoláis tan en vano? ¡Pura falacia son vuestras respuestas!”⁶⁸. Ya es mucho aprender que “sus amigos” no son verdaderos interlocutores, que sólo puede serlo Dios: “Pero es a Saddy a quien yo hablo, a Dios quiero hacer mis réplicas. Vosotros no sois más que charlatanes”⁶⁹. Y se da cuenta que su pregunta no se sitúa al alcance de la razón: “Aunque tuviera razón no hallaría respuesta”⁷⁰.

⁵⁹ Job, 10, 15

⁶⁰ Job, 6, 13.

⁶¹ Job, 10, 16.

⁶² Job, 21, 7, 30.

⁶³ Job, 21, 19.

⁶⁴ Job, 18, 14.

⁶⁵ Job, 7, 17.

⁶⁶ Job, 9, 2.

⁶⁷ Job, 4, 6.

⁶⁸ Job, 21, 34.

⁶⁹ Job, 13, 3.

⁷⁰ Job, 9, 15.

Aún se sitúa en cambio en el nivel religioso, de relación con Dios, pero externa, distante. No es el nivel amoroso, interno. Sus preguntas, sin embargo, van ahondando más y más hasta la propia mismidad, es el paso más serio de acercamiento a Dios, entonces acepta callar, porque aprecia que hay que escuchar sobre todo; acepta sufrir y morir. En esos momentos empieza la pregunta a ser verdaderamente existencial: “Tomo mi carne entre mis dientes, pongo mi alma entre mis manos... ¿Quién es el que quiere litigar conmigo? ¡Pues desde ahora acepto callar y perecer!... Arguye tú y yo responderé; o bien yo hablaré y tu contestarás”⁷¹. Y se atreve a dirigirse a Dios, sabiendo que el diálogo no es de razón a razón, sino de existencia a existencia: “Que él no es hombre como yo, para que responda, para comparecer juntos en juicio”⁷². “Dios es más grande que el hombre. ¿Por qué te querellas tú con él porque no responda a tus palabras?”⁷³.

En el modo de preguntar que ahora lleva, nos encontramos ante la actitud propiamente religiosa, donde el saber es otro saber “que no comprendemos”, la razón queda a la expectativa de otras actitudes, como el temor, el asombro, la veneración. El temor de Dios prima en el sentimiento religioso, temor que abarca un conocimiento de Dios, un conocimiento propio, así como del poder del mal que, de suyo, supera nuestras posibilidades: “Mas la sabiduría, ¿de dónde viene? ¿cuál es la sede de la Inteligencia?... Mira, el temor del Señor es la Sabiduría, huir del mal, la Inteligencia”⁷⁴. En ese sentimiento religioso prima también la consideración de la omnipotencia, la sublimidad de Dios, y la consiguiente actitud de rendimiento ante él, de veneración: “Mira, Dios es sublime por su fuerza, ¿quién es maestro como él? ¿Quién le enseñó el camino a seguir?... Dios nos da a ver maravillas, grandes cosas que no comprendemos... ¡a él la veneración de todos los sabios de corazón!”⁷⁵.

Pero aún queda otro nivel de pregunta más radical, ese en el que no nos hacemos preguntas sino que *descendemos a ser pregunta*. En ese nivel, y

⁷¹ Job, 13, 14-19.

⁷² Job, 9, 32.

⁷³ Job, 33, 12-13.

⁷⁴ Job, 28, 20-28.

⁷⁵ Job, 36, 24; 37, 5-24.

sólo en ese, Dios es Dios para el hombre. En este nivel las preguntas son puramente existenciales y las respuestas también. Las preguntas se reducen a una pregunta: el mismo hombre que se postula a sí mismo ante Dios. Descender hasta ese nivel supone haber recorrido existencialmente las preguntas sobre el dolor, el mal, la muerte. Supone haber atravesado experiencialmente la “noche” de esas preguntas existenciales. Ese hombre ha traspasado el umbral de la inmanencia, está dispuesto a sufrir, a morir, a iniciar la andadura de la trascendencia. Ese está ya dispuesto a ser interlocutor de Dios, a que Dios mismo entre en diálogo con él.

Pero Dios no responde con “una respuesta”; sino que se hace pregunta para Job. Así es como Dios mismo le sale al encuentro: entra en diálogo con él a su nivel, presentándose él mismo como pregunta, requiriendo de Job una respuesta: ¿Quién eres tú? ¿Quién soy yo para tí? ¿quién eres tú ante mí? ¿Acaso tienes verdadero poder sobre algo? ¿Puedes tú sólo vencer el mal? Y le sigue inquiriendo sobre sus preguntas. La comunicación es existencial. Con sus preguntas, con su presencia, Dios enseña a Job los términos de la *comunicación existencial*: el propio ser ante el ser de Dios, el verdadero interlocutor. Sólo ante este interlocutor se aclaran las preguntas, tienen verdadero sentido; porque sólo entonces el hombre ve su verdad, desciende de su orgullo. Dios enseña a Job a preguntarse en la verdad de la propia existencia ante su Presencia. Este es el único preguntar con sentido.

Además Job ha perseverado en el preguntar, ha llegado hasta sí mismo, ha desviado las respuestas inicuas, “como un bravo”; Dios se lo reconoce y le invita a más. Así la pregunta de Dios es el inicio de un diálogo de amor en la transformación. Por ello comienza Dios con ese preámbulo: “*Ciñe tus lomos como un bravo*”. El hombre que cae en la cuenta de quién es Dios, y quién es él ante Dios, y quién es Dios para él, ya no puede otra cosa sino vivir para Dios.

“Yahveh respondió a Job desde el seno de la tempestad... *Ciñe tus lomos como un bravo: voy a interrogarte, y tú me instruirás. ¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?... ¡Aquí se romperá el orgullo de tus olas!... ¿Has mandado una vez en tu vida, a la mañana, has asignado a la aurora su lugar?... ¿Por dónde se va a la morada de la luz?... ¿Conoces las leyes de los*

cielos? ¿Aplicas su fuero en la tierra?”⁷⁶. “Y Job respondió a Yahveh: ¡He hablado a la ligera: ¿qué voy a responder? Me taparé la boca con mi mano. ¡Hablé una vez..., no he de repetir; dos veces..., ya no insistiré!”⁷⁷. “Y a Leviatán, ¿le pescarás tú a anzuelo, sujetarás con un cordel su lengua?... ¿Quién le hizo frente y quedó salvo?... Es rey de todos los hijos del orgullo”⁷⁸.

“Y Job respondió a Yahveh: Era yo el que empañaba el Consejo con razones sin sentido. Sí, he hablado de grandezas que no entiendo, de maravillas que me superan y que ignoro. (Escucha, deja que yo te hable: voy a interrogarte y tú me instruirás.) Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos. Por eso me retracto y me arrepiento en el polvo y la ceniza”⁷⁹. “Te han visto mis ojos. Me retracto”. Dios es Dios, ¿dónde quedan mis pretensiones? El hombre llega a constatar la verdad de su existencia ante la verdad de Dios. Te he visto, y me he visto. Me retracto.

Dios responde propiamente con su sola presencia. Pero cuando lo hace es invitando al diálogo en la presencia. Llegar a la presencia de Dios es haber recorrido largo trecho del camino, y es estar en camino. Pero tras la presencia se reanuda el diálogo en otras claves. El interlocutor es Dios, el diálogo es de presencia a presencia. ¿Acaso puede el hombre ser presencia digna para Dios? ¿Puede por él mismo ser interlocutor de Dios? Ahí está todo el requerimiento de la transformación. Sólo podemos ser presentes a Dios, mantener el diálogo de la presencia, si estamos dispuestos a la transformación. Y ésta, a su vez, sólo es posible manteniendo el diálogo de la presencia amorosa de Dios.

La presencia de Dios, la invitación a la transformación, y el silencio de Job son ahora los términos existenciales de un diálogo en el amor. El silencio es no tener respuesta, pero es también callar a la respuesta no válida, es purificación, sacrificio; es respuesta de amor, la única, en ese diálogo de presencia a presencia con Dios, cuando no somos puros.

Así mantener el diálogo con Dios, descender hasta la propia verdad y mantenernos existencialmente en ella, no significa ser perfectos -nunca ten-

⁷⁶ Job, 38, 3-33.

⁷⁷ Job, 40, 4.

⁷⁸ Job, 40, 25; 41, 3.

⁷⁹ Job, 42, 6.

dremos perfección suficiente para dirigirnos a Dios- sino estoy dispuesto a “retractarme”. Significa aceptar nuestra situación de imperfección. Pero aceptar esa situación no significa detenernos en ella, al modo como hacía Job en los principios de su interrogación. Si nos detenemos así, nuestro interlocutor no es Dios, sino nosotros mismos, nuestra desgracia, nuestra miseria. Entonces no hay diálogo, relación con Dios. Somos monólogo cuando preguntamos fuera del amor. Otra vez nos quedamos en la superficie de nosotros mismos. El verdadero diálogo sólo se da en el *contexto de la verdad y del amor*. La humildad consiste en situarse continuamente en este contexto.

La pregunta del humilde se traduce en plegaria cuando se dirige a Dios, pues va impregnada de la verdad del propio ser; este es el modo adecuado que el hombre tiene en su relación con Dios. Ahí el silencio es la plegaria más adecuada; el silencio del sacrificio, de la negación propia. El silencio del yo que supone la prioridad de Dios en entendimiento, voluntad, corazón. Es el silencio del que busca no una respuesta sino la presencia, la acción de Dios. Así decía San Juan de la Cruz que la oración, la contemplación, no consiste en “hablar mucho” sino “en amar mucho”; se trata de mantener el diálogo con Dios, de seguir preguntándole piadosamente. La oración, el diálogo de amor con Dios, se traduce fundamentalmente en esa *dialéctica de presencia-ausencia*, que son los términos del diálogo que Dios utiliza. La pregunta que hacemos, que nos hacemos, ante Dios, cuestiona nuestra vida. Su respuesta, su presencia o su ausencia, cuestiona nuestra trayectoria de amor hacia él.

Por algo decía Heidegger que la pregunta es la piedad del entendimiento. Pero a la pregunta existencial ha de precederle el silencio existencial: el sacrificio. Y ha de sucederle la donación existencial: la adoración. Y aquí no actúa sólo el entendimiento, sino todo el ser del hombre.

Juan de la Cruz nos refiere como nadie los términos de ese *descenso existencial hacia la verdad del ser ante la presencia de Dios*. Se convirtió realmente en magna pregunta para Dios. ¿Adónde te escondiste, / Amado? Y precedió a la pregunta el silencio del sacrificio, de la noche. Y entre pregunta y pregunta va descendiendo a los abisales *fundamentos de su propio ser*; va recorriendo la noche del sentido y del espíritu, hasta quedar “resuelto en nada”.

Verdaderamente Dios es un Dios escondido para el hombre. Es su condición de Amado, lo que le hace más escondido. Esto nos lo puede revelar mejor San Juan de la Cruz que Job. Pues la historia de amor de este Dios nuestro aún no había sucedido en plenitud cuando Job se preguntaba. La pregunta de San Juan de la Cruz es al Amor primero, que ha mostrado su amor al hombre; y que lo sigue mostrando, sólo personalmente. Pues el diálogo de amor sólo es de persona a persona.

¡Cuán escondido es este Dios de amor para el hombre! Lo más escondido del hombre para el hombre es la esencia del amor. Y lo más escondido de Dios para el hombre es su ser amor. Dios es Dios, y sólo se revela como es. Y el hombre no le ve si no tiene ojos de amor para ver. Aquí está encerrado todo el significado de la pregunta, la búsqueda, la noche del hombre en su trayectoria hacia Dios. Desde la no disposición a la disposición de amor. En Juan de la Cruz también ha precedido un diálogo existencial antes de la pregunta por el Amado, diálogo que sólo es posible tras un primer encuentro. Por ello hace la pregunta “con ansias en amores inflamado”.

Es un diálogo en el amor; y en el amor es donde se hace más patente la propia existencia. Nunca precedió en los textos de San Juan de la Cruz preámbulo tan largo como el que nos presenta en la formulación de esta pregunta. La propia existencia parece que queda en sus manos ante la *pregunta radical que es también plegaria*: “Cayendo el alma en la cuenta de lo que está obligada a hacer, y viendo...” y aquí una larga cadena de consideraciones, como queriendo recorrer todos los preámbulos de la gran pregunta. Son los preámbulos que le han llevado a la verdad de su existencia, que han jalonado la noche; los preámbulos necesarios para que el hombre pueda presentarse al desnudo ante el Dios de amor, para que pueda invocarle con verdad, con ansias de amor...

“Viendo que la vida es breve... que las cosas del mundo son vanas... que todo se acaba... el tiempo incierto... la salvación muy dificultosa; conociendo, por otra parte, la gran deuda que a Dios debe en haberle criado solamente para sí... y en haberla redimido... y otros mil beneficios... y que gran parte de su vida se ha ido en el aire; y que de todo ha de haber cuenta y razón... y que ya es tarde... para remediar tanto mal y daño, mayormente sintiendo a Dios muy enojado y escondido por haberse ella querido olvidar tanto de él entre

las criaturas, tocada ella de pavor y dolor de corazón interior... renunciando a todas las cosas... sin dilatar un día ni una hora, con ansia y gemido salido del corazón herido ya del amor, comienza a invocar a su Amado y dice: *¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?*”⁸⁰.

¿Qué es lo que ve San Juan de la Cruz? Todo se reduce a una cosa: la vida en el amor o la vida en el desamor; la vida con Dios y para Dios o la vida sin Dios. La vida con Dios es vida en el amor. Pero esto que lo ha constatado por el primer encuentro, no está al alcance de la mano. Y así en estos albores de la comunicación de amor con Dios se nos presenta el hombre en su verdad, en su desamor “tocado de pavor y dolor de corazón interior”, dispuesto “a renunciar a todas las cosas”, y “sin dilatar un día ni una hora, con ansia y gemido salido del corazón herido ya del amor, comienza a invocar a su Amado.”

Invocar, ¿qué otra cosa puede hacer? Y así vemos a la amada del Cántico recorrer montes y collados... invocando, preguntando, clamando por el Amado. En el diálogo de amor que comienza el peso específico recae sobre el Amado. La comunicación de amor se presenta ahora en la dialéctica presencia-ausencia de Dios. En la presencia se hace patente la comunicación de amor, resalta la acción de Dios; en la ausencia parece oculta la comunicación, resalta la invocación de la amada que suspira por la comunicación de amor.

¿Por qué no es presente el Amado? ¿Por qué la ausencia? Porque Dios es Dios y el hombre no está preparado para el encuentro con Dios. “Porque ni la alta comunicación ni la presencia sensible es cierto testimonio de su graciosa presencia, ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma lo es de su ausencia en ella. Por lo cual el profeta Job dice ‘Si viniere a mí no le veré, y si se fuere no le entenderé’”⁸¹.

Aquí es donde la pregunta por el Amado patentiza la situación del amante. El hombre sensitivo no puede saber de Dios, no está en condiciones de reconocerle, de amarle, lo que se da bajo los sentidos no es testimonio de su

⁸⁰ C,1,1. Justamente aquí se ve clara una de las aportaciones de CB sobre CA, tratando de recopilar doctrinalmente la pasada experiencia vivida, sobre la más escueta presentación de la referencia directa del verso, en CA.

⁸¹ C, 1, 3.

presencia ni de su ausencia. Se impone superar el sentido para poder amar a Dios. Pero ¿cómo puede ver esto? Sólo porque a la base hay otro testimonio de lo que son los sentidos frente al espíritu. Y ese testimonio sólo es posible ante un testigo: Dios mismo. Dios testifica al hombre la verdad de su ser. En el encuentro amoroso con Dios el hombre se reconoce a sí mismo. *Dios revela el hombre al hombre.*

Así la ausencia de Dios, en la dialéctica amorosa que tiene con él entablada, es testimonio de su ser y es requerimiento de transformación, de negación, de purificación, de silencio interior para el hombre. La ausencia, en el diálogo amoroso entablado, es la pregunta existencial de Dios al hombre. La mejor respuesta del hombre es el silencio también existencial, acallar el ser. La mejor plegaria, la mejor invocación, es el silencio. La mejor obra silenciarnos, “así de apetitos como de lengua, para que sólo haya hablas de amor”. *El silencio es el vehículo del amor en la relación existencial con Dios.*

El silencio de Dios es su pregunta al hombre. El silencio del hombre es su respuesta de adoración. Es la única interlocución de amor válida que el hombre puede ofrecer cuando no está purificado. Es inclinación de la mente, disposición de la voluntad, apertura de corazón. Es delicadeza del alma con Dios, su única forma de amor. Ese silencio del hombre termina siendo pregunta para Dios, pues detrás está el único requerimiento cuando no se le posee: ¿adónde te escondiste, Amado? y no tardará en responder. Así el diálogo de amor sigue su curso. En el silencio también, le descubre al alma que ella misma es “el aposento donde él mora... el escondrijo donde está escondido”⁸². La ausencia descubre una presencia más profunda.

El silencio interior es ese escondrijo, y hasta él ha de introducirse el alma si quiere encontrar a su Dios. “Olvidadas todas las cosas... cerrando la puerta sobre ti, a saber, tu voluntad a todas las cosas... y así, quedando escondida con él; entonces le sentirás en escondido, y te deleitarás en escondido con él, es a saber, sobre todo lo que alcanza la lengua y el sentido”⁸³. La ausencia, el silencio, el escondimiento, son aspectos del misterio de Dios. El misterio del

⁸² C, 1, 7.

⁸³ C, 1, 9.

hombre, que transcurre también envuelto en el silencio, es la vida de fe; que es vida escondida.

En esa vida de fe, que es juntamente vida de esperanza en el amor, va sucediéndose la transformación del hombre hasta llegar a la igualdad de amor, hasta poder ser verdadero interlocutor de Dios en el diálogo de amor que él mismo ha iniciado. San Juan de la Cruz nos ha enseñado que la *pregunta radical sobre el Amado*, es más, la interlocución directa con él, supone *descender a la verdad de uno mismo*, situarse existencialmente en el propio fundamento. La pregunta es existencial y sitúa al hombre en el nivel propiamente existencial. Es una pregunta que sólo es posible como resultado de un diálogo previo, pero que trasciende ese diálogo, se sitúa en otro nivel, nos hace descender a ser pregunta, a atrevernos a presentarnos ante Dios como somos. El resultado es que su respuesta, su presencia, nos proporciona, precisamente el verdadero conocimiento. Esto supone ya iniciar el diálogo de transformación.

5.2. “Cuando tú me mirabas”. Transformación. La magna confianza

La confianza abarca al mismo tiempo la fe y la esperanza, y sólo se da en el seno del amor. San Juan de la Cruz nos ha ido mostrando cómo el itinerario de la fe va transformando el entendimiento, el de la esperanza la memoria, el de la caridad la voluntad. Pero centrémonos en el proceso mismo de *transformación por la confianza*.

Como en el caso de la pregunta también la adhesión a Dios, la confianza, se sitúa en muchos niveles. El hombre de fe es aquel que tiene “puesta” su confianza en Dios. La total confianza supone la unión de amor. Pero hasta llegar a la total confianza hay un proceso. ¿Qué significa propiamente poner la confianza en Dios? ¿Vivir la magna confianza en Dios? Significa vivir del amor de Dios, sólo del amor de Dios. Es dar prioridad absoluta al amor en nuestra vida. San Juan de la Cruz nos ha ido mostrando sucesivamente los diferentes estratos de esta transformación por el amor. La mirada de Dios actúa en el hombre a través de la fe, la esperanza, la caridad. Por medio de estas virtudes Dios se hace presente en el alma, y por medio de ellas también, el alma va poniendo toda su confianza en Dios.

Vivir de fe es vivir en la noche del sentido, del proceder natural. Por medio de la fe, nos dice San Juan de la Cruz, se purifica nuestro entendimiento, pues es “noche” y negación sobre todo para el entendimiento. “La fe... no solamente hace noticia y ciencia, pero... priva y ciega de otras cualesquier noticias y ciencia... Esta luz de la fe, sin luz del entendimiento se alcanza, negándola por fe”⁸⁴. Y refiere muy gráficamente el trabajo que supone encaminar el entendimiento según la fe. “Para cautela y encaminar al entendimiento por estas noticias en fe a la unión con Dios, es menester aquí gastar mucho almacén”⁸⁵.

La fe nos ayuda a retirar la confianza de nosotros mismos y poner nuestra confianza en Dios. Así, por la fe nos libramos de los engaños de los sentidos y de los engaños del maligno, nos libramos de la tentación. En los niveles radicales en que se mueve San Juan de la Cruz, se exige una confianza, una entrega, radical para evitar el engaño, la tentación. Como ésta viene siempre por la vía de los sentidos, la fe, que nos pone sobre ellos, nos libera de ese engaño. San Juan de la Cruz es radical en la negación de todo contenido de nuestro entendimiento, máxime cuando éste no está purificado y se mueve a nivel “del sentido” y no del espíritu. Ya sean esos contenidos naturales o sobrenaturales, da igual, es en definitiva confiar en “nuestras” operaciones. Así, la confianza ha de retirarse totalmente de nosotros mismos y ponerla sólo en Dios. “Si acerca de... lo que toca a nuestra fe, se nos revelase algo de nuevo, o cosa diferente, en ninguna manera habemos de dar el consentimiento, aunque tuviésemos evidencia que aquél que lo decía era un ángel del cielo”⁸⁶.

La negación de lo evidente para el entendimiento, en ese acto de fe, es, pues, la única seguridad que posee el hombre en los principios de ese sendero del amor y la unión con Dios. Es un tomar conciencia de la propia realidad limitada, precaria, errada, en el camino hacia Dios; y obrar en consecuencia. San Juan de la Cruz es radical en esto. Hay que negar todo contenido del conocimiento; “cualquier noticias y ciencia”, incluyendo ámbitos

⁸⁴ 2S, 1, 4.

⁸⁵ 2S, 32, 4.

⁸⁶ 2S, 27, 4.

sensitivos e intelectuales. Pero en ese acto de negación se realiza una afirmación mayor, precisamente en la confianza. El mismo conocimiento es trascendido en el acto de confianza, y es levantado a un conocimiento más amplio. Esto sólo es posible con la cooperación de otras instancias de la persona: la voluntad y el afecto que, en ese acto de confianza en Dios, ayudan al entendimiento a superar sus límites. Así el hombre trasciende su entendimiento, se trasciende a sí mismo.

Este reconocimiento de la propia verdad, en la oscuridad del entendimiento, es algo de lo que señala San Juan de la Cruz cuando habla de un “saber no sabiendo, toda ciencia trascendiendo”⁸⁷. El fiarse, el poner la confianza en otro, no es propiamente un acto de conocimiento; aunque normalmente va acompañado del mismo. Es un acto de amor. Así, el acto de fe va acompañado de un acto de adhesión a Dios, de confianza en Dios, de amor. Este es el significado de que a Dios no se va caminando, sino creyendo, no se va por vía de sentidos, sino de confianza radical; no por vía natural, sino sobrenatural. Se va amando.

Por ello el camino de la fe, de la confianza, circula por el mismo sendero que el del amor; de ahí que al mismo tiempo que la fe es noche y purificación para el alma, para el entendimiento, es medio de transformación y, por tanto, de unión con Dios. “La fe es el próximo y proporcionado medio al entendimiento para que el alma pueda llegar a la divina unión de amor”⁸⁸. Unión que es tarea que va realizando Dios en su comunicación oscura por la fe. “Mediante la segunda noche que es la fe, se va comunicando Dios al alma.”⁸⁹ “Esta noticia oscura amorosa que es la fe, sirve en esta vida para la divina unión”⁹⁰.

En el caso de la esperanza, con respecto a la memoria y de la caridad, con respecto a la voluntad ocurre algo similar. Son llamadas a la trascendencia por ejercicio de confianza. “Resta ahora hacer lo mismo acerca de las otras dos potencias del alma, que son *memoria y voluntad...* para que según estas dos potencias, el alma se venga a unir con Dios en *perfecta esperanza y ca-*

⁸⁷ Coplas, 4.

⁸⁸ 2S, 8, 1-9.

⁸⁹ 1S, 2, 4.

⁹⁰ 2S, 24, 4.

*ridad*⁹¹. “Así lo haremos ahora en la memoria, sacándola de sus límites y quicios naturales, y subiéndola sobre sí, esto es, sobre toda noticia distinta y posesión aprensible en suma esperanza incomprensible”⁹².

Si el ejercicio de fe suponía poner la confianza en Dios, cuánto más no lo supondrá el ejercicio de esperanza. En aquel eran los contenidos del entendimiento los que quedaban trascendidos, aquí son las “posesiones” de la memoria, ya se refieran al pasado, a lo ya vivido, o a lo porvenir, según el deseo y la imaginación. Resalta San Juan de la Cruz el carácter posesivo de la memoria y la necesidad de su purificación. La esperanza, que pone la confianza en Dios sobre toda posesión, es la que purifica la memoria. La posesión a la que se refiere con la memoria, es no sólo la referida a “los recuerdos”, los contenidos de nuestra imaginación y sensibilidad, sean de vivencias pasadas o figuraciones cara al futuro; detrás de estos contenidos encontramos la posesión propia. Por así decir, la del hombre que está en sus manos y no en las manos de Dios; que se cree dueño de su tiempo, de su vida; en definitiva, que tiene puesta su confianza en sí.

El ejercicio de la esperanza supone trascender esa apropiación, precisamente en un acto de confianza. En el itinerario espiritual, la tentación contra la esperanza, aparece siempre por la memoria de las miserias. Le es difícil al hombre confiar en medio de sus miserias; trascender precisamente las propias miserias. “En esta sazón padece el alma... en la memoria grave noticia de sus miserias por cuanto el ojo espiritual está muy claro en el conocimiento propio”⁹³.

En general, la memoria, en lo que toca a su aspecto estructural, ha de abandonar cualquier forma concreta; en el trato con Dios ha de salir de sus límites, del detenimiento en “formas y figuras” temporales. “Ni tampoco hay que temer en que la memoria vaya vacía de sus formas y figuras, pues que Dios no tiene forma ni figura, segura va vacía de formas y figuras y acercándose a Dios”⁹⁴. La voluntad será también purificada y transformada por medio de *la caridad*. La caridad es el amor de Dios presente en el alma; según

⁹¹ 3S, 1, 1.

⁹² 3S, 2, 3.

⁹³ L, 1, 20.

⁹⁴ L, 3, 52.

sea el grado de caridad, así será la presencia, y así también la transformación. El amor de Dios siempre es el mismo, siempre es pleno; pero esa plenitud no puede llegar al alma igualmente al principio del itinerario espiritual que cuando se ha producido la transformación. También aquí el grado de confianza refleja el grado de amor, así como el de trascendencia, transformación y unión de la voluntad.

San Juan de la Cruz ve al hombre y todas sus potencias en función del itinerario de purificación, de transformación y unión de amor con Dios. En torno al amor, a la unión de amor, se definen las potencias del alma y sus operaciones, la situación de imperfección o perfección, la actividad o pasividad.

El amor es una “operación” del alma, pero también una “recepción”, una afección que sufre el alma. En cuanto a la operación, si tuviéramos que situar el amor en alguna “potencia” del alma, ésta sería la voluntad. No todos los actos de la voluntad son actos de amor; hay muchos actos de decisión que no son actos de amor. Propiamente señala una sola “potencia”: la voluntad, tanto para decidir y mover a obrar, como para amar. Así, San Juan de la Cruz, atribuye a la voluntad no sólo la libertad, el libre albedrío que interviene en la decisión, sino también los actos de amor. Ahora bien, en éstos acción y recepción se enlazan.

Ahora bien, los afectos no son sólo de amor, ni son patrimonio exclusivo, ni principal, de la voluntad, sino que pueden ser de “apego”, según el apetito; en ambos casos afectan a toda el alma. El afecto, la afección, la afición, son términos usados indistintamente por San Juan de la Cruz para referirse tanto a los apetitos, como a la voluntad, a la memoria, al corazón, al espíritu y al alma. Refiere tanto el aspecto negativo como positivo de esos afectos; y se asocian tanto al estado de imperfección, “aficionado”, apegado, asido, de todas esas potencias o facultades, propio del hombre sensual, como el estado de perfección, liberado de esas dependencias, propio del espiritual. En este estado es cuando el “afecto” es propiamente de amor. Hay que contar, por tanto, con la situación del alma, imperfecta o perfecta, sensitiva o espiritual, para poder calificar los afectos.

Aunque el afecto es más amplio que el sentimiento, el estado afectivo, de imperfección o perfección, se mide por los sentimientos que se poseen. Así habla de los “*sentimientos sensibles*”, propios del proceder según el sentido,

y de “*sentimientos espirituales*”, que serán aquellos en los que interviene el espíritu. Los sentimientos los atribuye tanto a la voluntad como al alma, -nunca habla, en cambio, de los sentimientos del corazón-. Recordemos que, en el itinerario de purificación cuando es el hombre “el obrero”, ambos debían desecharse; aunque sean “muy subidos”. Los sentimientos no son actos de amor.

El itinerario de amor, de purificación y transformación, también nos explica la *situación “activa” o “pasiva” en que se encuentre el alma*, desde ella hay que analizar las potencias y su “actividad”. Lógicamente en el proceso de purificación de sentidos, donde el alma es fundamentalmente activa, interviene sobre todo la voluntad, que dirige los actos propios en la línea de la negación. Pero a medida que la presencia y la acción de Dios va cobrando relevancia, el alma va situándose en un plano más pasivo. Ya hemos visto que la verdadera purificación la va haciendo Dios “a oscuras”; aunque se requiere siempre la colaboración del alma. En este estado, la voluntad debe ejercitarse en dejarse hacer por Dios, en confiar fundamentalmente. Tanto la actividad como la pasividad tienen sentido sólo en el contexto del amor.

La situación activa o pasiva del alma es relevante a la hora de señalar el papel que tengan las diversas potencias que, de suyo, son unas más activas y otras más pasivas. A este respecto San Juan de la Cruz califica a la voluntad como una de las “potencias” del alma, junto al entendimiento y la memoria, -ésta al menos en sus funciones transeúntes- nunca habla del corazón en sentido semejante. También señalará que la voluntad recibe, se afecta, siente, se duele, goza. En una situación pasiva, de acción fundamentalmente de Dios en el alma, la voluntad está igualmente presente, entonces como receptora.

¿En qué sentido habla, pues, del corazón? ¿En qué sentido está presente? Más que como sujeto o potencia que “opera”, como receptor de las operaciones del alma o de Dios; así el corazón está “aficionado” a criatura o “enamorado”, “robado”, “llegado” de amor; según sea la situación del alma. Por ello el corazón es el representante más fidedigno de la situación del alma. Al final del itinerario espiritual, cuando se haya consumado la unión, el corazón será el que mejor refleje el alma en su unidad y estado puramente amoroso. En esa situación se ve más claramente que el corazón sería “el representante del yo real”, que diría Hildebrand.

Veamos todas estas consideraciones a partir de algunos textos. Amar no es sentir; pero puede haber sentimientos derivados del amor. No serán estos los sentimientos sensibles, sino sentimientos espirituales. De los sensibles no hay que hacer caso ni procurarlos, los espirituales se podrán aceptar si vienen de Dios; entonces el alma tampoco los puede evitar. A la hora de situar los sentimientos en alguna potencia del alma, señala que su lugar propio es la voluntad, frente al entendimiento, aunque también repercuten esos sentimientos en el entendimiento, en forma de noticia amorosa. Otras veces habla de los “sentimientos del alma”. Curiosamente nunca habla de los sentimientos del corazón. “Estos sentimientos (espirituales), en cuanto son sentimientos solamente, no pertenecen al entendimiento, sino a la voluntad... de ellos redundan en el entendimiento aprensión de noticia o inteligencia; lo cual suele ser un subidísimo sentir de Dios y sabrosísimo en el entendimiento”⁹⁵. Otras veces señala “las maneras” de esos sentimientos, según sean de la voluntad o del alma, queriendo significar el menor o mayor alcance de unos respecto de otros: “Estos sentimientos espirituales distintos pueden ser de dos maneras. La primera, son sentimientos en el afecto de la voluntad. La segunda son sentimientos en la sustancia del alma. Los unos y los otros pueden ser de muchas maneras”⁹⁶.

Parece que el corazón no lo considera como “sujeto” de afectos; así se explicaría que los sentimientos queden asociados a la voluntad o al alma, que son sujetos de operación, pero no al corazón. Ahora bien, puesto que el corazón sería el fondo del alma, los sentimientos del alma serían, entonces, también del corazón. Así parece significarse en el texto siguiente, donde señalando la necesidad de negación del gozo, alude a “apartar el corazón y -como otro aspecto distinto- el gozo de la voluntad”: “De dos maneras es Dios ensalzado en el alma: la primera es apartando el corazón y gozo de la voluntad de todo lo que no es Dios, para ponerlo en él solamente. Lo cual quiso decir David en el verso que habemos alegado al principio de la noche de esta potencia, es a saber: Allegarse ha el hombre al corazón alto, y será Dios ensalzado; porque, levantando el corazón sobre todas las cosas, se ensalza el alma

⁹⁵ 2S, 32, 3.

⁹⁶ 2S, 32, 2.

sobre todas ellas”⁹⁷. Si “levantado el corazón, se ensalza el alma” es porque el corazón es precisamente ese mismo fondo del alma.

Curiosamente, en ese contexto preliminar, fundante de todo lo que después va a desarrollar en el Cántico, termina aludiendo al corazón como la toma de conciencia religiosa fundamental; señala el “dolor y pavor” como situación del alma, del corazón, al encontrarse en la verdad de sí misma frente a su Dios. Además, en la línea antes señalada del *corazón como interioridad del alma*, agrega el calificativo de “interior”, “*corazón interior*”, significando así la profundidad en que se sitúa. La “acción” del hombre como respuesta propia en tal situación termina siendo la invocación, la petición del amor de Dios: “...tocada ella de pavor y dolor de corazón interior sobre tanta perdición y peligro, renunciando a todas las cosas, dando de mano a todo negocio, sin dilatar un día ni una hora, con ansia y gemido salido del corazón herido ya del amor de Dios, comienza a invocar a su Amado”⁹⁸. Vemos que es respuesta del hombre a una previa respuesta de Dios que ha dejado ya “el corazón herido” de su amor.

En ese itinerario, definido por el amor únicamente, entran en juego entendimiento y voluntad, pero es el amor y las cualidades del amor lo que, a su vez, definen la intervención de una potencia u otra; así como la operación de las mismas o el simple dejarse afectar: “Dirás que si el entendimiento no entiende distintamente, la voluntad estará ociosa y no amará... la voluntad no puede amar si no es lo que entiende el entendimiento. Verdad es esto... pero en la contemplación... no es menester que haya noticia distinta, ni que el alma haga actos de inteligencia... Porque algunas veces se *siente más inteligencia que amor*, y otras veces, *más amor que inteligencia*, y a veces también todo inteligencia, sin ningún amor, y a veces todo amor sin ninguna inteligencia”⁹⁹. Aunque agrega que “más común es sentirse en la voluntad el toque de la inflamación, que en el entendimiento el toque de inteligencia”¹⁰⁰.

En los últimos estadios de ese itinerario de amor es donde San Juan de la Cruz alude más al *corazón*. Siempre como *depositario del amor*. Antes no ha

⁹⁷ 3S, 32, 1.

⁹⁸ C, 1, 1.

⁹⁹ L, 3, 49.

¹⁰⁰ 2N, 13, 2.

sido así; en todo caso era depositario de aficiones desordenadas. Pero siempre, antes o después de la purificación, ha sido depositario, receptor, seguidor, de aquello que le invade, sea “la afición de criatura”, sea el amor del Creador. Así le vemos aficionado, asido, poseído... por las criaturas; o bien, enamorado, herido, robado, llagado, inflamado, por el amor de Dios.

Los textos muestran la situación del corazón aficionado a las criaturas o liberado de esas aficiones. “Ordinariamente con flaqueza de afición se ase el corazón del hombre a los bienes temporales y falta a Dios”¹⁰¹. “En tanto que ninguna cosa tiene en el corazón, las tiene... todas en gran libertad... En tanto que tiene de ellas algo con voluntad asida... ellas le tienen poseído a él el corazón... Todo se le suele ir en dar vueltas y revueltas sobre el lazo a que está asido y apropiado su corazón... Apenas se puede libertar... de este lazo del pensamiento y gozo de lo que está asido el corazón”¹⁰². Por ello ha de cuidarse de que la purificación del corazón sea de raíz; sin mediar en deseos o contenidos de ningún tipo: “Niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón”¹⁰³. “Nunca por bueno ni malo dejar de quietar su corazón con entrañas de amor”¹⁰⁴.

La purificación del corazón es la más costosa, pero es la representativa del fondo del alma; si ésta se ha dado, el alma queda evaluada sobre “todo género de demonio”: “Le mandó el ángel a Tobías que quemase el corazón del pez en el fuego, que significa el corazón aficionado y apegado a las cosas del mundo”¹⁰⁵. “Fue inflamado mi corazón y las renes se mudaron... Los apetitos y afectos que aquí entiende el Profeta por renes, todos se conmueven y mudan en divinos en aquella inflamación del corazón”¹⁰⁶. “Mudarse las renes por causa de esta inflamación del corazón, es mudarse el alma según todos sus apetitos y operaciones en Dios”¹⁰⁷.

Y por fin, acude también al corazón para manifestar lo más íntimo y

¹⁰¹ 3S, 18, 1.

¹⁰² 3S, 20, 3.

¹⁰³ A., 1, 15.

¹⁰⁴ Cta., 6, 2.

¹⁰⁵ 1S, 2, 2.

¹⁰⁶ C, 1, 18.

¹⁰⁷ C, 26, 17.

profundo del alma, que queda herido e invadido por el amor: “La herida... da en la mitad del *corazón del espíritu*, que es donde se siente lo fino del deleite... Parece al alma que todo el universo es un mar de amor... sintiendo en sí... el vivo punto y centro del amor”¹⁰⁸. San Juan de la Cruz también señala que el ejercicio de *la libertad* es propio de la voluntad y que frente a él se da la afección de la pasión de amor. Es decir, señala lo activo frente a lo pasivo; la libertad frente a la infusión de amor.

Los textos de San Juan de la Cruz van indicando tanto la libertad en cuanto al ejercicio, asociada a la voluntad, “en tanto se llama acto de la voluntad, en cuanto es libre”¹⁰⁹; como la libertad en cuanto a la liberación del alma, contraponiendo aquí las “libertades” de los apetitos a la “libertad de espíritu”. “El alma que se enamora de... las libertades de su apetito... no podrá... llegar a la real *libertad del espíritu*”¹¹⁰.

Claramente nos distingue San Juan de la Cruz el ejercicio de libertad de la afección de amor; y señala, además, que esta afección es según la purificación del alma. La voluntad es actora en cuanto al ejercicio de la libertad, es receptora en cuanto a la afección de la pasión de amor. En el itinerario de purificación esto se da y es beneficioso para la misma purificación. La situación de liberación del alma es señalada por San Juan de la Cruz como “libertad de espíritu”. El hombre que ha alcanzado por la purificación, la superación del sentido, se sitúa ya en el ámbito del espíritu. Así, habla del “espiritual” como de aquel que vive el gozo del amor en libertad de espíritu, al margen ya de otras ataduras de apetitos del sentido. “La vida del espíritu es verdadera libertad”¹¹¹. “Amparada ya y libre de todas las turbaciones... siente nueva primavera en libertad y anchura”¹¹². “Con libertad de espíritu... goza el alma en sabor y paz íntima estos bienes”¹¹³. “Por medio de esta soledad tiene ya verdadera libertad de espíritu”¹¹⁴.

¹⁰⁸ L, 2, 10.

¹⁰⁹ 2N, 13, 3.

¹¹⁰ 1S, 4, 6.

¹¹¹ 2N, 14, 3.

¹¹² C, 39, 8.

¹¹³ 2N, 23, 12.

¹¹⁴ C, 35, 2.

La voluntad en un principio es posesiva, dominadora, la caridad se encamina a procurar el vacío de la voluntad. “La caridad hace vacío en la voluntad... de todo lo que no es Dios”¹¹⁵. La primacía de la caridad en San Juan de la Cruz es clara: “No hubiéramos hecho nada en purgar el entendimiento... y la memoria... si no purgásemos también la voluntad acerca de la... caridad, por la cual las obras hechas en fe son vivas... ‘Sin obras de caridad la fe es muerta’”¹¹⁶. Es además la que perfecciona las demás virtudes y asegura al alma en el camino de la unión: “Con esta librea de caridad... no sólo se ampara y encubre el alma del tercer enemigo que es la carne... pero aun hace válidas a las demás virtudes... Sin caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios”¹¹⁷.

La caridad es el amor de Dios en el alma, y el amor es el que da valor a todas las cosas; también al hombre y sus acciones. En este ejercicio de caridad la voluntad se va purificando, la libertad se va plenificando, hasta que la libertad humana va al paso de los propios requerimientos del amor, se realiza sólo en función del amor. Entonces plenitud afectiva y libertad irán juntas. Esto supone que acción de Dios y acción del hombre van al paso.

Justamente el ejercicio de confianza es el que muestra más claramente la conexión de ambas laderas: divina y humana, en la tarea de transformación. En ese ejercicio se ve que el alma vive, de hecho, en ese itinerario interior de transformación, en el que la “obra” del amor es lo importante. La mejor muestra de ese itinerario es la propia actitud de la persona. En múltiples ocasiones hemos comprobado esto al recorrer la vida de San Juan de la Cruz. El asombro de quienes lo trataban cuando exclamaban: “¡que hombre tan profundo es este!”, refleja esa actitud novedosa que emana de lo profundo de su ser en consonancia sólo con una cosa: ese itinerario de amor. Vemos, por ejemplo, esa actitud en la respuesta que dio en una de sus cartas, ante el disgusto que muestra la correspondencia por el maltrato que estaba sufriendo sus últimos años: “Estas cosas no las hacen los hombres, sino Dios, que sabe lo que nos conviene, y las ordena para nuestro bien. No piense otra cosa sino

¹¹⁵ 2S, 6, 2.

¹¹⁶ 3S, 16, 1.

¹¹⁷ 2N, 21, 10.

que todo lo ordena Dios. Y adonde no hay amor ponga amor y sacará amor”¹¹⁸.

En definitiva, San Juan de la Cruz vivía en la convicción de que el amor es lo único real en la vida del alma; y esa era su magna confianza en su situación itinerante, por ello edificar en el amor la única tarea. Parte de esa tarea fue describir sus vivencias, gracias a lo cual podemos nosotros acercarnos a ellas y asombrarnos y aprender lo que puede llegar a ser un hombre.

5.3. “*Ya solo en amar es mi ejercicio*”. *Primacía del amor. Trascendencia y unión*

Vivir desde la primacía del amor, desde la convicción de que el amor es lo único real, supone un trastrueque de las operaciones normales de la persona. Supone haber atravesado el itinerario de purificación, estar en las cumbres de la transformación, vivir según el espíritu.

San Juan de la Cruz nos ha mostrado como nadie las profundidades del espíritu humano. Sólo es posible llegar a esas profundidades por la experiencia. Nos encontramos en un lugar donde la experiencia es prioritaria. Ninguna deducción teórica podría haber llegado a las descripciones que, por la vivencia de amor, han sido posibles. Primacía del amor significa haber atravesado el itinerario de transformación; y haberlo atravesado desde el amor. Ello lleva consigo el ejercicio del principio de trascendencia. El hombre sale de sí, “de su propio querer y entender”, de sus sentidos, su entendimiento, su voluntad, su memoria, en ese ejercicio. Sale sólo porque un amor más grande que él puede hacerle salir. Y se ejercita en ese estar saliendo, en ese trascender los propios modos en un ejercicio de amor que le lleva más allá de lo que siente, entiende y quiere. Así se va renovando en una dimensión nueva en esas mismas operaciones.

El amor tiende a la unión, es otra de las notas características del amor; esa misma unión supone trascendencia y renovación. Una vez que la unión se ha consumado, comporta una inmediatez en la trascendencia. En la experiencia que nos presenta San Juan de la Cruz vemos que no sólo es tras-

¹¹⁸ Cta., 22, 1.

cendido el propio modo de obrar de las potencias, sino el amor mismo; en ese último estadio de unión e inmediatez la comunicación de amor supone la entrega de toda la persona en cada acto de amor. Estos niveles de unión inmediata y trascendencia en el amor son los propios de un estado propiamente místico.

El amor de Dios no es cualquier amor. Supone para el hombre vivir en el misterio. Si en cualquier amor humano nos encontramos al final con el misterio de nosotros mismos, precisamente por las notas que conlleva de trascendencia, don, unión con otro; en el amor de Dios nos encontramos desde el principio con el Misterio de Dios, que además es absoluto y presenta exigencias también absolutas. Responder conlleva que la trascendencia, el don, la unión, exigidos son absolutos. La primacía del amor, cuando se trata del amor de Dios, supone la primacía del misterio.

Cuando San Juan de la Cruz habla del “ya sólo en amar es mi ejercicio”, como respuesta al amor de Dios, es que ha tenido que atravesar las exigencias de esa trascendencia absoluta, ha de haberse producido la transformación y ha de estar en la unión de amor. Pero veamos, más concretamente, la primacía del amor de Dios qué conlleva, veamos en qué sentido se da esa vivencia del misterio en la trascendencia por el encuentro amoroso con Dios, y en qué sentido esa vivencia conlleva exigencias de transformación y unión.

El encuentro con el amor de Dios es el encuentro con Aquel que ama primero, que ama totalmente, que redime. “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (*Deus caritas est*). La relación de amor con Dios ha de partir siempre de experiencias de amor similares. Nadie puede pensar, deducir, imaginar, un amor así. Sólo se puede encontrar. San Juan de la Cruz nos ha marcado las etapas de ese itinerario, es el de transformación que hemos referido. Pero veamos en qué sentido esa transformación es exigencia de amor, de continuo trascendimiento, y culmina en la unión inmediata, donde ya sí es posible la respuesta adecuada de amor. En los principios el amor mismo tiene cualidades distintas a las que tiene cuando ya se ha producido la transformación. “El amor que nace de sensualidad para en sensuali-

dad”¹¹⁹. “Los que comienzan a servir a Dios traen... los fervores del vino del amor muy por de fuera en el sentido”¹²⁰.

Es Dios mismo quien únicamente puede guiar en este itinerario, precisamente se ve su guía en el discernimiento: “El espíritu de Dios las hace... amar lo que han de amar, y no amar lo que no es de Dios”¹²¹.

Este es el sentido positivo de la noche oscura: el amor que a oscuras, secretamente, pasivamente, va formándose en el alma, y que va transformando lo sensitivo en espiritual, en “perfección de amor”. “Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma... en que de secreto... la instruye en perfección de amor”¹²². El alma en esa trayectoria de purificación es capaz del discernimiento de los diversos amores. “Cuando el alma entrare en la noche oscura todos estos amores pone en razón”¹²³. La noche del sentido, la primera etapa, es dura e incierta, pero lo es más la noche del espíritu; allí el amor es más fuerte, pero más “esquivo”, la transformación más profunda. “Esta inflamación y sed de amor, por ser ya aquí del espíritu es diferentísima de la otra que dijimos de la noche del sentido”¹²⁴. En esta noche, que se fragua en la contemplación, el amor es sumamente aflictivo, esquivo. “Y después entra en la vía contemplativa en que pasa por las vías y estrechos de amor”¹²⁵.

En la relación amorosa con Dios los encuentros se suceden a las ausencias. Va en la pedagogía de la transformación. Toda la obra del Cántico es reflejo de ese itinerario de amor entre presencias y ausencias del Amado. “Queriendo Dios llevarles adelante, y sacarlos de este bajo modo de amor a más alto grado de amor de Dios... oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual”¹²⁶. Y surge todo el proceso del “*amor impaciente*”, buscador. “El amor impaciente... no sufre ningún descanso a su pena... El que ama ya no posee su corazón, pues lo ha dado al

¹¹⁹ 1N, 4, 7.

¹²⁰ C, 25, 10.

¹²¹ 3S, 2, 9.

¹²² 2N, 5, 1.

¹²³ 1N, 4, 8.

¹²⁴ 2N, 13, 4.

¹²⁵ C, 22, 3.

¹²⁶ 1N, 8, 3.

Amado”¹²⁷. “Y estos son los que penan con amor impaciente, que no pueden estar mucho sin recibir o morir”¹²⁸.

Las exigencias del amor no son cualquier cosa, van estrechamente unidas a la cualidad del amor que va recorriendo el alma. Ya no se conforma ésta con cualquier cosa, quiere gozar del Amado, identificarse con él, unirse a él. “Tres cosas pide el amor. La primera, quiere recibir el gozo y sabor del amor... La segunda es desear hacerse semejante al Amado... Y la tercera es escudriñar y saber las cosas y secretos del mismo Amado”¹²⁹.

Nos refiere San Juan de la Cruz la “*inteligencia mística*” que por esa relación amorosa el alma va adquiriendo por la vía de contemplación. La mística es ejercicio de amor, ciencia de amor, sabiduría por amor; que sólo por amor, secretamente, se recibe y se sabe. “Nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde”¹³⁰. “Esta es la sabiduría mística que se comunica e infunde en el alma por amor... Cuando esta sabiduría de amor purga el alma es secreta... Levanta entonces y engrandece este abismo de sabiduría el alma, metiéndola en las venas de la ciencia de amor... La contemplación es ciencia de amor... sólo el amor es el que une y junta el alma con Dios”¹³¹.

En el itinerario que nos muestra San Juan de la Cruz, llega por fin el momento de unión de amor, *el desposorio*, que se da por medio de la fe. Ha sido necesaria una etapa costosa de preparación, hasta que el alma se ha hecho estable en el amor. “El alma se ha ido purificando... haciéndose estable para poder de asiento recibir la dicha unión, que es el divino desposorio entre el alma y el Hijo de Dios”¹³². La fe ha sido el medio, “proporcionado medio”, para esta unión; cuando el amor no era maduro sólo la fe le permitía distinguir errores y acertar. “Vuélvese a hablar con la fe como la que más al vivo le ha de dar de su Amado luz... porque a la verdad, no hay otro medio por donde se venga a la verdadera unión y desposorio espiritual con Dios”¹³³.

¹²⁷ C, 9, 2.

¹²⁸ 3L, 3, 18.

¹²⁹ C, 36, 3.

¹³⁰ 2N, 12, 2.

¹³¹ 2N, 17, 2, 3, 6; 18, 5.

¹³² 2N, 2, 5.

¹³³ C, 12, 2.

Si el hombre se deja, ese amor abarcará incluso la realidad óptica más profunda de su persona. Así pues, el alma, ya espiritualizada, recibe ese amor que la invade apasionadamente. “Siéntese aquí el espíritu apasionado en amor mucho, porque esta inflamación espiritual hace pasión de amor. Que por cuanto este amor es infuso, es más pasivo que activo, y así engendra en el alma pasión fuerte de amor”¹³⁴. Pero en ese estado de desposorio no todo es gozar del amor, también se dan las ausencias y, como ha gustado lo que es el amor de la presencia, se le hace más insufrible la ausencia; aquí es donde se da la purificación más profunda. Esa dialéctica de ausencia-presencia mide la situación del alma entre el sentido y el espíritu, la parte inferior y superior. “En aqueste estado de desposorio, aunque habemos dicho que el alma goza de toda tranquilidad y que se le comunica todo lo demás que se puede en esta vida, entiéndese que la tranquilidad sólo es según la parte superior... En el desposorio aunque en las visitas goza de tanto bien el alma esposa como se ha dicho, todavía padece ausencias u perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior y demonio”¹³⁵. “Las ausencias que padece el alma de su Amado en este estado de desposorio espiritual son muy aflictivas”¹³⁶.

El alma en este estado no sólo adquiere virtudes, sino que esas virtudes se perfeccionan en el amor y dan frutos de amor por la unión. “Entonces el alma junta todas estas virtudes haciendo actos muy sabrosos de amor en cada una de ellas y en todas juntas”¹³⁷. Resalta San Juan de la Cruz la donación de amor gratuita que se da en este estado del desposorio; en él la voluntad está unida al Amado, pero aún falta *una unión mayor, que será la del matrimonio*. “En el tiempo, pues, de este desposorio y espera del matrimonio... cuando son más altos ungüentos de disposiciones para la unión de Dios, suelen ser las ansias de las cavernas del alma extremadas y delicadas”¹³⁸. “Y este es un alto estado de desposorio espiritual del alma con el Verbo... en que ella recibe grandes favores y deleites. Pero no tiene que ver con los del matrimo-

¹³⁴ 2N, 11, 2.

¹³⁵ C, 15, 30.

¹³⁶ C, 17, 1.

¹³⁷ C, 16, 8.

¹³⁸ L, 3, 26.

nio, porque todos aquellos son disposiciones para la unión del matrimonio”¹³⁹.

En el estado del matrimonio espiritual el amor es perfecto, la unión es no sólo esporádicamente, sino permanentemente, la transformación se ha logrado; se da unión y comunicación. “En el desposorio sólo hay un igualado sí... mas en el matrimonio hay también comunicación de las personas y unión”¹⁴⁰. El “vino del amor” es ya perfecto, y se ha alcanzado la más profunda unión, según todas las potencias del alma; éstas se emplean igualmente en amar, que en este estado es como decir en “beber del amor” del Amado. El alma ha llegado a “la interior bodega”, a lo sustancial del alma por lo sustancial del amor. “Estos amantes... no traen ya ansias ni penas de amor en el sentido y espíritu... tienen el vino de amor no sólo ya cocido y purgado de hez, mas aun adobado... con las especies que decíamos de virtudes perfectas”¹⁴¹. El alma está adornada de virtudes, según “el amor fuerte” que ya posee. “Aquel amor en que están asidas las virtudes no es otro sino el amor fuerte, porque a la verdad, tal ha de ser para conservarlas”¹⁴².

Podríamos decir que aquí se actualiza la función pasiva del alma. “Si el alma entonces no dejase su modo activo natural, no recibiría aquel bien sino a modo natural, y así, no le recibiría, sino quedaríase ya solamente con acto natural... Y así totalmente, si el alma quiere entonces obrar de suyo... pondría impedimento a los bienes que sobrenaturalmente le está Dios comunicando en la noticia amorosa... La cual noticia... para recibirla... se requiere el espíritu tan libre y aniquilado acerca de todo, que cualquiera cosa de pensamiento o discurso o gusto a que entonces el alma se quiere arrimar, la impediría e inquietaría y haría ruido en el *profundo silencio* que conviene que haya en el alma, *según el sentido y el espíritu*, para tan profunda y delicada audición”¹⁴³.

En fin, el alma ha sufrido una transformación que afecta a su misma sustancia. No es que desaparezca en Dios; Dios es Dios, y el alma el alma, pero

¹³⁹ L, 3, 25.

¹⁴⁰ L, 3, 24.

¹⁴¹ C, 25, 11.

¹⁴² C, 31, 3.

¹⁴³ L, 3, 34.

de tal manera se ha producido la unión y transformación por amor que el alma aparece hecha una cosa con Dios en “un espíritu y amor”. “Consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor”¹⁴⁴. Aquí nos habla del “interior del espíritu” y del “corazón del espíritu”, cuando el alma está ya espiritualizada y gozando de los últimos grados de amor. “De tal manera está ya en este estado de matrimonio espiritual purificada y en alguna manera espiritualizada la parte sensitiva e inferior del alma, que ella con sus potencias sensitivas y fuerzas naturales se recogen a participar y gozar en su manera de las grandezas espirituales que Dios está comunicando al alma en lo interior del espíritu”¹⁴⁵. “El alma se ve hecha como un inmenso fuego de amor que nace de aquel punto encendido del *corazón del espíritu*”¹⁴⁶. “Habrá llegado al último y *más profundo centro* suyo en Dios... cuando con todas sus fuerzas entienda y ame y goce a Dios”¹⁴⁷.

Aquí goza ya el alma de plena libertad, sobre sí y sobre el mal y sobre el malo. “La parte sensitiva, hasta el estado de matrimonio espiritual, nunca acaba de perder sus resabios... En el matrimonio espiritual hay grandes ventajas, porque en el desposorio... todavía padece ausencias y perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior, y del demonio, todo lo cual cesa en el estado del matrimonio”¹⁴⁸. Realmente se ha llegado a la igualdad de amor. “Las almas esos mismos bienes poseen por participación que Dios por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios”¹⁴⁹.

Por todo ello puede afirmar el alma que su único ejercicio es sólo amar. “Ya no tiene otro estilo ni manera de trato, sino ejercicio de amor, por cuanto ha ya trocado y mudado todo su primer trato en amor... Que ya sólo en amar es mi ejercicio”¹⁵⁰. La plenitud en el gozo es la consecuencia directa.

¹⁴⁴ C, 22, 3.

¹⁴⁵ C, 40, 5.

¹⁴⁶ L, 2, 11.

¹⁴⁷ L, 1, 12.

¹⁴⁸ C, 12, 8.

¹⁴⁹ C, 39, 6.

¹⁵⁰ C, 28, 2, 7.

Lo propio de la visión beatífica se adelanta a esta vida. Y muestra la plenitud de amor y “suavidad” de amor con que goza el alma en sus potencias por la unión y comunicación con Dios. “En la transformación del alma en esta llama de amor hay conformidad y satisfacción beatífica de ambas partes... porque habiendo llegado a este perfecto amor, está el alma en muy conforme y suave amor con Dios... En aquella vida beatífica... su entender será profundísimo, y su amor muy inmenso, porque para lo uno le dará Dios habilidad y para lo otro fortaleza, consumando Dios su entendimiento con su sabiduría y su voluntad con su amor”¹⁵¹. “Y porque según el conocimiento, fue también el amor que se le comunicó, fue subidísimo el deleite de amor y fuición que allí tuvo”¹⁵².

Bien puede decirse que en San Juan de la Cruz se consumó el amor; por ello también la trascendencia, la transformación, alcanzando la unión más inmediata con Dios. La máxima que hace referencia a lo fundamental del amor en la vida y la necesidad de “cambiar de condición”, de vida sensitiva a vida totalmente espiritualizada en el amor, se ha cumplido en el radicalmente. “A la tarde te examinarán en el amor, aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición”¹⁵³.

¹⁵¹ C, 39, 14.

¹⁵² L, 3, 4.

¹⁵³ A, 1, 57.

Alla Verità per la via della bellezza

FERMINA ÁLVAREZ ALONSO*

RESUMEN: La obra de Schiller que viene presentada contiene elementos aplicables para responder a la crisis antropológica actual. Schiller propone una serie de reflexiones en torno al concepto de belleza, de experiencia estética y de educación que ayudan a elevar el hombre a un plano más espiritual y, por ende, moralizan la sociedad. El hombre tiene necesidad de la belleza, del amor y de la verdad. Por ello, educando su sensibilidad por la belleza, se desarrolla también su capacidad racional por la verdad, proporcionando una respuesta constructiva al relativismo y a la pobreza cultural que caracteriza nuestro tiempo.

PALABRAS CLAVE: belleza, arte, obra de arte, estética.

ABSTRACT: The work of Schiller, as presented within this paper, contains elements which may provide a response to the anthropological crisis of today. Schiller proposes a series of reflections on the theme of beauty, on the aesthetic experience and on education that help to bring man to a more spiritual plane and, therefore, help to moralise society. Man needs beauty, love and truth. Therefore, by educating a sensitivity towards beauty, his rational capacity for truth is also developed. In this way we can provide a constructive reply to relativism and to the cultural poverty that characterises our time.

KEYWORDS: beauty, art, works of art, aesthetics.

* Fermina Alonso Álvarez, Doctora en Historia UCM; Universidad Lateranense de Roma.

Bellezza e Verità sono intimamente connesse al punto che la prima si propone come via che può portare alla seconda. Tale è un possibile scopo che si apre alla ricerca filosofico-teologica e che in queste pagine si tenterà soltanto di evidenziare. La scelta di alcuni autori significativi, rappresentanti di vari periodi storici, mostrano l'evoluzione che ha subito il concetto di bellezza lungo la storia. Il senso estetico, infatti, è qualcosa di connaturale all'uomo, forma parte di quel seme di divinità con cui lo ha plasmato il Creatore, a sua immagine e secondo la sua somiglianza (cf. Gen, 1,26). Le molteplici perfezioni delle creature (soprattutto la loro verità, bontà, bellezza) riflettono la perfezione infinita di Dio. Di conseguenza, noi possiamo parlare di Dio a partire dalla perfezione delle sue creature, «difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'Autore» (*Sap* 13, 5)¹. Il Creato eleva l'uomo verso un livello più spirituale; tenere cura dell'estetica e dell'armonia sintonizza la sensibilità della natura umana con un livello superiore a quello degli istinti e delle emozioni, il che le consente di cogliere e di percepire le sottigliezze dello spirito.

La bellezza dorme nascosta in quell'ambito recondito dell'essere umano ove si conservano le sue capacità e le sue disposizioni morali. Risvegliarla, affinché possa mettere in armonia tutta la persona, è il compito del vero educatore. La bellezza, infatti, può essere coltivata come uno strumento per nobilitare l'uomo; sviluppa e porta fuori da sé (nel senso letterale del verbo *educere*) le potenzialità dell'uomo che, coniugate con la libertà in un modo armonico, provocano attorno a sé un positivo influsso e una sequenza armonica di bene e di bontà aiutando così a nobilitare la società. Bellezza, bene e verità sono fasce di un'unica moneta, gli attributi del Creatore rispecchiati nelle sue creature; essi sono talmente legati e interconnessi che la crescita di uno porta all'aumento degli altri. In questa linea si presenta la tesi di Friedrich Schiller, nel tentativo di mostrare l'importanza dell'educazione estetica dell'uomo come mezzo per trasformare la società. Infine, una riflessione sulla concezione estetica di alcuni filosofi

¹ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 419.

contemporanei porta luce e nuovi orizzonti per l'arte contemporanea. A modo di conclusione, tali autori ci permettono di cogliere alcuni elementi per comprendere la società e l'uomo del nostro tempo; i suoi limiti, le sue mancanze, i suoi aneliti.

Con uno sguardo retrospettivo sul pensiero estetico e sulle varie manifestazioni artistiche dell'uomo è possibile rendersi conto delle diverse tappe di crescita e di evoluzione che l'umanità ha subito nella sua storia millenaria di ricerca. L'uomo è sempre lo stesso, ieri, oggi e sempre. Percorre la via della storia coadiuvando alla realizzazione del compimento finale, quando sarà manifestata la Verità tutta intera di nostro Signore Gesù Cristo (1 Tm 6,14), mantenendo fisso lo sguardo sulla sua immagine, che è prototipo perfetto di ogni bellezza e verità.

A PROPOSITO DEL CONCETTO DI BELLEZZA. LA VIA ASCENDENTE DELLA BELLEZZA

La concettualizzazione della bellezza e dell'estetica come oggetto di studio nell'ambito filosofico è relativamente moderna, sebbene il senso innato per la bellezza e l'estetica sia antico come l'uomo, a detta di numerosi reperti archeologici. Nell'antichità classica la bellezza era considerata in un certo senso l'espressione visibile del bene, come il bene era la condizione metafisica della bellezza. La parola *kalón*, che noi traduciamo con "bello", aveva in realtà un significato più ampio rispetto a quello attuale: comprendeva non solo ciò che risultava gradito all'occhio e all'orecchio, ma anche la qualità del carattere e della mente umana. Gli antichi mantenevano separate la sfera del bello e quella dell'arte e conferivano alla bellezza un fondamento ontologico, per ricercarne conseguentemente le manifestazioni nella natura e, in particolare, nel corpo dell'uomo, il più nobile e alto fra gli esseri naturali. Proprio per questo primato, l'uomo era in grado di esprimere la sua bellezza, oltre che nella proporzione delle forme fisiche, anche nella dignità dei comportamenti pratici: da qui derivava il forte legame fra bello e buono, che nella Grecia classica trova la sua espressione suprema nell'ideale formativo della *kalokagathía*, la condizione propria cioè di chi sa di potersi dimostrare, nello

stesso tempo, bello e buono. Buono, *agathós*, rappresentava l'aspetto morale, unito alle sfumature sociale e mondana che proveniva dalle origini; bello, *kalós*, era la bellezza fisica, con l'inevitabile aura erotica e sensuale che l'accompagna. Platone scriveva al riguardo: «La potenza del Bene si è rifugiata nella natura del Bello». E' vivendo e operando che l'uomo stabilisce il proprio rapporto con l'essere, con la verità e con il bene. L'artista vive una peculiare relazione con la bellezza².

Quello di «bello» era quindi un concetto dal significato molto complesso e ricco, cui i Greci ricondussero schematicamente i concetti di armonia e di simmetria, legati alla perfezione di una struttura in ragione della proporzione delle sue parti. Fin dall'età arcaica l'opera d'arte venne allora concepita come un insieme composito di elementi che rappresentavano la copia e la riproduzione di un ordine esterno all'opera stessa e che, in virtù del loro trattamento rappresentativo, generavano piacere e ammirazione. «Ciò che è bello, sia un animale sia ogni altra cosa costituita di parti, deve avere non soltanto queste parti ordinate al loro posto, ma anche una grandezza che non sia casuale; il bello infatti sta nella grandezza e nell'ordinata disposizione delle parti» (Aristotele, *Poetica*).

Gli Stoici, che riprenderanno, in chiave puramente individualistica, le idee platoniche ed aristoteliche relative ai processi psicologici legati alla visualizzazione mentale, svilupperanno un'idea della creatività estremamente moderna, in quanto ritenuta frutto dell'espressione dell'immaginazione personale dell'artista. Questa idea si ritroverà anche in Cicerone e verrà elaborata poi da Plotino in un senso che la spingerà oltre il mondo classico. Dalla concezione plotiniana del bello come traguardo del viaggio spirituale verso l'assoluto discenderà infatti, per mezzo di Agostino, l'estetica cristiana del Medioevo³.

Per Sant'Agostino la bellezza spirituale è la bellezza della sapienza. Nel suo fine ultimo di desiderare e conoscere Dio, la bellezza rappresenta per l'uomo una «via» attraverso la quale è possibile arrivare al Creatore. «Partendo dal movimento e dal divenire, dalla contingenza, dall'ordine e

² Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli artisti*, 4 aprile 1999.

³ Cf. Giovanni LOMBARDO, *L'estetica antica*, Il Mulino, Bologna, 2002.

dalla bellezza del mondo si può giungere a conoscere Dio come origine e fine dell'universo»⁴. A questo proposito diceva: «Interroga la bellezza della terra, del mare, dell'aria rarefatta e dovunque espansa; interroga la bellezza del cielo... interroga tutte queste realtà. Tutte ti risponderanno: guardaci pure e osserva come siano belle. La loro bellezza è come un loro inno di lode [*confessio*]. Ora, queste creature, così belle ma pur mutevoli, chi le ha fatte se non uno che è bello [*Pulcher*] in modo immutabile?»⁵.

In lui l'amore della sapienza divenne spontaneamente amore della bellezza. La prima questione infatti che lo occupò come scrittore, a 25 anni, fu proprio questa: la bellezza. Noi non amiamo che il bello, diceva ai suoi amici, e nulla ci attrae e ci avvince agli oggetti del nostro amore se non la convenienza e la bellezza, perché se ne fossero privi non ci attirerebbero affatto. A partire dalla sua conversione, Dio fu per Agostino non solo Verità, Eternità, Amore, ma anche Bellezza, anzi il «Padre della Bellezza» (*Solil.* 1, 1, 2), «la bellezza di ogni bellezza» (*Confess.* 3, 6, 10), «fondamento, principio e ordinatore per cui sono belle tutte le cose che sono belle» (*Solil.* 1, 1, 3.). Da quel momento, confessa il suo rimpianto per non aver conosciuto la Bellezza infinita e l'abitudine di salire a Dio attraverso la bellezza delle cose: sia delle cose corporee; sia delle cose artistiche, poiché «tutte le cose belle, che attraverso l'anima passano nelle mani dell'artista, provengono da quella bellezza che sovrasta le anime e a cui giorno e notte l'anima mia sospira» (*Confess.* 10, 34, 53); sia dalla storia umana, che scorre come un amplissimo carne modulato da una mano ineffabile che ci richiama alla contemplazione della bellezza di Dio (*Ep.* 138, 5); sia dell'anima nostra, in cui risiede la vera bellezza (*Ep.* 3, 4), che consiste nella natura stessa dell'anima fatta ad immagine di Dio (*Ep.* 120, 19), e nella virtù che essa coltiva, poiché la vera e la somma bellezza è la giustizia (*Enarr. in ps.* 44, 3) o, come dice altrove lo stesso Dottore, la fede e la carità. L'anima diventa bella amando Dio, che è bello; e quanto più cresce nell'amore tanto più cresce nella bellezza; poiché l'amore stesso, cioè la carità, è la bellezza dell'anima (*In Io. Ep. tr.* 9, 9).

⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 32.

⁵ SANT'AGOSTINO, *Sermones*, 241, 2: PL 38, 1134.

Da questo *habitus* nasce quell'insistente richiamo di Sant'Agostino a non fermarsi all'universo sensibile, né all'arte, né alla storia, né all'animo umano; ma a trascendere tutto per salire alla fonte stessa della bellezza, per salire a Dio. Molti purtroppo sanno trarre da questa bellezza la misura per approvare le cose belle - infatti le approvano e le amano, mentre non potrebbero farlo se non avessero in sé la norma per giudicarle - ma non vi traggono la misura per goderne, perché nessuno può godere rettamente delle cose belle, se non ama prima di tutto la Bellezza e non si serve di loro per salire ad essa e possederla (*Confess.* 10, 34, 53.).

I sensi sono in se stessi buoni perché ci permettono di conoscere e percepire questa bellezza. « La bellezza sta nelle cose », nel frammento si trova l'unità. Con la ragione interroga il Creatore, il senso della bellezza che percepisce e può arrivare a conoscerlo. In rapporto al male, l'uomo è anche capace di cogliere la bellezza nel male o nelle situazioni gravose; ciò succede perché Dio fa che le situazioni diventino belle. Possiamo distinguere due movimenti, da una parte la bellezza del creatore che discende attraverso la ragione all'uomo; dall'altra, per mezzo della ragione umana è possibile arrivare a Dio.

San Tommaso afferma che sono belle le cose che colpiscono i sensi. La bellezza attrae ma non può essere posseduta. Le creature sono belle in quanto legate al Creatore, perché sono parte di esso. I piaceri che riceviamo non sono solo sensibili ma uniscono l'idea di bellezza, perché nell'integrità c'è la perfezione, la forma del tutto presente nei frammenti, e il Verbo (nel Figlio) che ci parla della totalità del Padre. La *caritas* trasmette luminosità, irradiazione di quella bellezza che riporta al Dio Creatore. Si tratta dell'analogia della proporzionalità e dell'analogia delle attribuzioni (partecipazione del frammento al tutto). Il Verbo fatto carne è realizzazione di tale analogia. Esiste una bellezza oggettiva che tutti sono capaci di riconoscere ed un'altra soggettiva, interpretativa della prima, come partecipazione dell'essere umano per analogia al Creatore.

Espressione simbolica della bellezza

L'arte costituisce la forma espressiva della bellezza e riveste particolarità simboliche diverse secondo il ceto sociale, culturale o religioso che rappresenta. Ad esempio, ciò che il cristianesimo incontrò ai suoi inizi era il frutto maturo del mondo classico, ne esprimeva i canoni estetici e al tempo stesso ne veicolava i valori. La fede imponeva ai cristiani, come nel campo della vita e del pensiero anche in quello dell'arte, un discernimento che non consentiva la ricezione automatica di quel patrimonio. L'arte d'ispirazione cristiana cominciò così in sordina, strettamente legata al bisogno dei credenti di elaborare dei segni con cui esprimere, sulla base della Scrittura, i misteri della fede e insieme un « codice simbolico », attraverso cui riconoscersi e identificarsi specie nei tempi difficili delle persecuzioni. Chi non ricorda quei simboli che furono anche i primi accenni di un'arte pittorica e plastica? Il pesce, i pani, il pastore evocavano il mistero, diventando, quasi insensibilmente, abbozzi di un'arte nuova. Quando ai cristiani, con l'editto di Costantino, fu concesso di esprimersi in piena libertà, l'arte divenne un canale privilegiato di manifestazione della fede⁶.

Un'aspra controversia è passata alla storia col nome di « lotta iconoclasta ». Le immagini sacre, ormai diffuse nella devozione del popolo di Dio, furono fatte oggetto di una violenta contestazione. Il Concilio celebrato a Nicea nel 787, che stabilì la liceità delle immagini e del loro culto, fu un avvenimento storico non solo per la fede, ma per la stessa cultura. L'argomento decisivo a cui i Vescovi si appellarono per dirimere la controversia fu il mistero dell'Incarnazione: se il Figlio di Dio è entrato nel mondo delle realtà visibili, gettando un ponte mediante la sua umanità tra il visibile e l'invisibile, analogamente si può pensare che una rappresentazione del mistero possa essere usata, nella logica del segno, come evocazione sensibile del mistero. L'icona non è venerata per se stessa, ma rinvia al soggetto che rappresenta⁷.

L'aspetto simbolico dell'arte si differenzia da quello del segno. Il simbolo rappresenta un altro significante, che coinvolge anche lo spettatore, mentre il

⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 7.

⁷ *Lettera agli artisti*..... op. cit., n. 7

segno rimane qualcosa di esterno. In senso antropologico oggi si parla generalmente di simbolo in quanto si ha un significante che rinvia non ad un significato prezioso, bensì ad un altro significante. Il reale si presenta secondo vari livelli differenziati in modo che anche quello che è creato dagli uomini, come un'opera d'arte o un sistema di simboli, deve essere considerato reale ed è capace di svelare una struttura della realtà rappresentata. La realtà, infatti, non è mai di tipo unico e gli uomini hanno la capacità di "riferirsi" a diversi tipi di enti in funzione della capacità che hanno di accedere alle loro proprietà, che diventano criteri di riferimento.

Il simbolo e l'arte sono due realtà che vanno insieme, o meglio una interpella l'altra. L'opera d'arte non è solo una concezione idealistica, è anche qualcosa di concreto, fatto dall'uomo. Rilke dice che qualcosa del genere si trova tra i mortali. L'opera d'arte è un simbolo che invita l'uomo a organizzare la sua vita positivamente. Secondo Gadamer, il bello dell'opera dell'arte rimanda a qualcosa che non si trova immediatamente nell'aspetto visibile e comprensibile in quanto tale. Di che specie di rimando si tratta? L'arte rimanda a qualcosa di profondo, di cui non si può fare esperienza immediatamente. In base a questa riflessione, il simbolico non rimanda soltanto al significato, quanto piuttosto lo fa essere presente, esso stesso rappresenta il significato. Rappresentare qui non significa che una qualche cosa sia presente al posto di un'altra, che sia un sostituto o un surrogato. La cosa rappresentata è realmente presente. Questa rappresentazione si può applicare anche nell'arte. Gadamer dà l'esempio del caso in cui una famosa personalità, che possiede una certa notorietà, venga rappresentata in un ritratto. L'immagine appesa alla parete, ad esempio nell'atrio del municipio o nel palazzo ecclesiastico, deve essere considerata una parte della sua propria presenza. Essa stessa è presente nel ritratto rappresentativo. Questo è un'opera d'arte non un segno commemorativo.

In altre parole, l'opera d'arte comporta un accrescimento dell'essere. L'opera d'arte non è qualcosa di sostituibile come le altre opere. È una rappresentazione simbolica che non ha bisogno di cose date in precedenza. L'arte viene contraddistinta piuttosto dal fatto che ciò che in essa è rappresentato, sia esso ricco o povero di connotazioni, può essere colto solo da chi si mette in ascolto. Compito nostro è quello di imparare ad ascoltare

ciò che l'arte vuol trasmetterci. E noi dovremo confessare che imparare ad ascoltare vuol dire anzitutto elevarsi al di sopra della livellante sordità, e che una civiltà sempre più ricca di simboli è intenta a diffonderli ovunque. Il senso del simbolo e del simbolico è essere presente e nascosto, suscitare la ricerca, la scoperta. È lì che si trova la sua bellezza. L'opera d'arte non è un'allegoria. «Perciò l'essenza del simbolico e di ciò che può diventare simbolo, consiste proprio nel fatto che esso non ha per proprio fine una significatività che debba essere recuperata intellettualmente, quando piuttosto il semplice conservare in sé il suo proprio significato».

L'allegoria è diversa del simbolo. Nell'allegoria non si percepisce l'arte. Invece nel simbolo o, come dice Gadamer nell'esperienza simbolica, un particolare rappresenta come un frammento dell'essere. Edith Stein dice che lo scopo del linguaggio simbolico è appunto questo: «gettare allo sguardo profondo della moltitudine il sacro e rivelarlo a coloro che aspirano alla santità, a coloro che, abbandonata la mentalità puerile, hanno acquistato la necessaria acutezza mentale e la visione della semplice verità». Il simbolo diventa così una realtà storica. L'arte viene contraddistinta dal fatto che ciò che in essa viene rappresentato sia esso ricco o povero di connotazioni, o addirittura un puro nulla di esse, può essere colto solo di chi si mette in ascolto. Questo «mettersi in ascolto» suppone da parte dell'osservatore imparare a capire ciò che l'arte vuol trasmetterci, elevandosi ad un certo livello, al di sopra della livellante sordità. Una società, dunque, ricca di simboli, susciterà la ricerca, la scoperta di ciò che è nascosto dietro i simboli. Per tale motivo, si giustifica quanto sia importante «educare» all'arte, educare all'estetica, per essere in grado di capire la bellezza che è nascosta.

Bellezza, persona e verità

Luigi Pareyson, nella sua opera *Bellezza e persona. L'esperienza estetica come epifania dell'uomo*, afferma la bellezza come principio che fa parte della ricerca dell'uomo. Abbiamo un agire estetico che è diverso da quello artistico. Inoltre, Pareyson afferma il rapporto tra verità e libertà. Infatti, l'uomo conosce la verità come atto della libertà. Essere e libertà sono termini

dell'operosità umana. La libertà si caratterizza per la ricettività, che suppone consapevolezza dei propri limiti, e l'attività: ciò che ricevo diventa operoso nella libertà.

La persona è capace di cogliere il bello come elemento «umanizzante», che ci aiuta a crescere interiormente e a diventare persone. Quando il fenomeno estetico ci tocca a livello di *pathos*, di emozione, quella sensazione diventa poi, mediante le categorie intellettuali, oggetto di ragionevolezza e di consapevolezza che porta a cercare il senso da qui il suo legame con la verità. Agostino esprime molto bene l'emozione che gli causava l'ascolto del canto liturgico attraverso del quale poteva percepire la verità che esso contiene: «Quante lacrime versate ascoltando gli accenti dei tuoi inni e cantici, che risuonavano dolcemente nella tua Chiesa! Una commozione violenta: quegli accenti fluivano nelle mie orecchie e distillavano nel mio cuore la verità, eccitandovi un caldo sentimento di pietà. Le lacrime che scorrevano mi facevano bene »⁸.

L'intera esperienza umana è rivestita di un carattere estetico. Pareyson libera l'estetica dagli stretti confini della filosofia dell'arte, così che non è più una parte della filosofia, ma «filosofia intera», riflessione sull'intera esperienza umana. Radica l'arte nell'ambito di quell'esperienza umana e recupera tutti quegli elementi che collegano l'arte alla vita. Distingue tra sfera estetica (riferita all'intera vita spirituale in tutte le sue manifestazioni) e sfera artistica (inerente l'arte propriamente detta): le due sfere sono legate ma distinte. L'arte è intesa come attività, come un fare che è formare: quella di Pareyson, allora, è «estetica della produttività». Come per la persona, anche nell'estetica si ripropone la dialettica tra ricettività e attività, intesa come formatività.

Per Pareyson interpretare è una forma di conoscenza che coglie, capta, afferra, penetra⁹. La verità si rivela solo interpretandola e non si esaurisce in nessuna interpretazione. È l'«ontologia dell'inesauribile». Tutta la conoscenza è interpretazione, ha una dimensione estetica e, al suo culmine, è contemplazione, nel senso profondo di rivelazione della verità, che è la fonte

⁸ SANT'AGOSTINO, *Confessiones*, 9, 6, 14.

⁹ C. CANEVA, *Bellezza e persona. L'esperienza estetica come epifania dell'umano in Luigi Pareyson*, Roma, Armando, 2008, p. 104.

del rinnovamento e il principio di ogni trasformazione. Con la sua teoria della formatività Pareyson ha colto e interpretato efficacemente «il grido dell'uomo contemporaneo sempre più schiacciato dall'inquisizione tragica di una ragione che ha perso la capacità di cuore. L'uomo ha bisogno della verità ma di una verità esistenzialmente e personalmente significativa»¹⁰.

L'esperienza estetica e l'attualità del bello

Gadamer, nella sua opera *L'attualità del bello*, afferma che esiste un rapporto tra il bello naturale e il bello artistico. La radice comune è il concetto estetico che è ben diverso da un'opera artistica; tale concetto si denomina *aisthesis* (si parla di estetica e di godimento estetico) e testimonia che la civiltà è prodotta dell'attività artistica in cui l'arte si presuppone come principio ispiratore dell'umana civiltà, realizzando così la massima unità tra il bello naturale e quello artistico.

L'esperienza di conoscenza non è solo sensazione di bellezza come manifestazione della verità con alcune regole e principi che porta all'umanità. Nel linguaggio simbolico, dal momento che richiede partecipazione personale, non solo conoscitivo, ma un coinvolgimento anche emozionale, l'opera d'arte non è solo un insieme di calcoli, ma una forma e uno stile proprio dell'artista che trasmette il modo personale di percepire la realtà. L'opera d'arte è rappresentazione che rimanda ad una certa presenza di ciò che è rappresentato. In questo modo, il bello che costituisce la legittimazione dell'arte è il contenuto di verità che nell'opera d'arte, tramite il fare dell'artista, giunge a manifestarsi in qualcosa che è di più del solo fare e del suo risultato. Per Hegel, l'arte è chiamata a rivelare la verità, anche se può coglierla soltanto nella sua configurazione sensibile. Il suo scopo è condurre il soggetto a riconoscere il suo rapporto con la natura e lo spirito del suo tempo. Gadamer sostiene in questo senso, che quando ciascuno emette un giudizio è influenzato dalla propria visione del mondo, e ciò costituisce una condizione fondamentale del processo cognitivo.

¹⁰ *Ibidem.*, p. 138.

Per lui l'arte può essere intesa come naturalistica riproduzione dell'esistente, quanto l'ascolto attivo di ciò che nell'opera dell'altro può consentire una nuova e più autentica consapevolezza di sé. In questo modo, diventiamo «interpreti» del bello tenendo conto della personale situazione concreta in cui si trova. Nel rapporto con l'opera d'arte si impara anche a comprendere se stessi. L'esperienza estetica è quindi un modo dell'autocomprensione e, secondo Gadamer, l'arte è conoscenza. L'esperienza dell'opera d'arte consente di instaurare un rapporto non con un oggetto semplicemente presente, ma con un evento che non è concluso e di cui si entra a far parte.

Lo spessore più autentico del reale non è il dato positivisticamente prescelto e descritto funzionalmente, ma piuttosto il significato che l'uomo intenzionalmente riesce a conferirgli. E' all'interno della tradizione religiosa del cristianesimo, nella iconografia liturgica, che siamo in grado di percepire idealmente il consumarsi estetico della copia nel suo riporto all'originale. Egli come uomo rende visibile l'Invisibile e l'Assoluto: traduce la divinità in epifania carnale e dà lo spessore ideologico dell'uomo immagine di Dio. Così è possibile dire che l'originalità dell'essere uomo va ricercata in Dio che ne costituisce il fondamento creativo e il titolo di dignità ontologica singolare.

L'esperienza estetica – secondo Kierkegaard – porta l'essere umano alla soglia ove più si avverte il limite, e il bisogno di oltrepassarlo grava con tutto il peso delle contraddizioni dell'esistenza. Senza attraversare lo stadio estetico non si giunge alla decisione di credere. La bellezza può essere mezzo di approccio alla verità, via in cui si esercita positivamente il suo fascino (è una esperienza che avvicina a Dio). Dunque lo stadio estetico è ponte verso l'esperienza religiosa; essa contiene una buona parte di estetica, quel fascino e ammirazione che poi deve portare all'imitazione di ciò che è contemplato; nell'esperienza religiosa e di fede è l'incontro con Cristo, la sua imitazione.

Per Gadamer la vera e propria esperienza estetica è data dall'incontro con l'opera d'arte e con il mondo contenuto in essa, che non ci resta estraneo: nel rapporto con l'opera d'arte, infatti, si impara anche a comprendere se stessi. L'esperienza estetica è, dunque, un modo dell'autocomprensione. Questo è

possibile in quanto l'arte è conoscenza, secondo Gadamer, e l'esperienza dell'opera d'arte fa partecipi della conoscenza. Per cogliere questo punto, bisogna dunque fare riferimento a un concetto di esperienza più ampio dei concetti di conoscenza e di realtà, propri delle scienze della natura. L'esperienza dell'opera d'arte, infatti, instaura un rapporto non con un oggetto semplicemente presente, ma con un evento che non è concluso e di cui si entra a far parte. Per chiarire che cosa sia questo evento, Gadamer parte dal concetto di gioco, ma spogliato da ogni arbitrarità e soggettività. Il gioco, infatti, ha un'essenza propria, indipendente dalla coscienza dei giocatori, che lo avvertono come una realtà che li trascende: esso si produce attraverso i giocatori, che partecipano del gioco, sicché ogni giocare è al tempo stesso un esser-giocato. Anche l'opera d'arte, secondo Gadamer, è gioco e, quindi, un evento che non è separabile dalla sua rappresentazione: il modo di essere dell'opera d'arte è gioco, che si compie solo temporalmente con la fruizione e comprensione degli spettatori. Il problema è come sia possibile l'identità dell'opera d'arte, che si presenta diversa, nel cambiare dei tempi, a quelli che, di volta in volta, cercano di comprenderla. Per illustrare questo punto, Gadamer ricorre ad un'altra analogia, con la festa: anche la festa è sempre identica, ma al tempo stesso esiste soltanto in quanto è celebrata ogni volta nel mutare delle circostanze storiche. In ciascuna di queste circostanze si tratta di mediare quel che è identico con il presente, che è sempre storicamente mutevole. Alla festa si assiste in quanto si partecipa: essa ha il carattere della contemporaneità. Kierkegaard aveva dimostrato che nell'esperienza religiosa la contemporaneità è il compito che la coscienza deve realizzare, mediando il proprio presente con l'azione salvifica di Cristo, in modo che questa non rimanga un fatto storicamente remoto: si tratta dunque di partecipare nel presente all'evento della salvezza. Così è anche, secondo Gadamer, per l'esperienza dell'arte: fare in modo che l'opera d'arte non sia un fatto meramente passato, ma sia mediata con il presente, tornando di volta in volta a rivivere¹¹.

¹¹ Cf. <http://www.filosofico.net/gadamer.htm>

L'EDUCAZIONE ESTETICA DELL'UOMO¹²

Schiller si presenta nel perno fra il Settecento e il Romanticismo come l'autore al quale si deve l'elaborazione dell'ideale estetico di una perfetta umanità e della tesi secondo cui l'unica educazione possibile è l'educazione estetica. Egli, partendo dalla consapevolezza tutta moderna e sentimentale della scissione che l'uomo ha in sé, ha altresì delineato la concezione di una storia dell'umanità alla ricerca di un'armonia ideale, nuova e più alta.

Contesto storico-filosofico di Schiller

La vita di Johann Christoph Friedrich Schiller trascorre tra le ultime decadi del Settecento e i primi anni dell'Ottocento. Muore infatti nel 1805. Questi anni subiscono una forte scossa a livello sociale e politico come conseguenza della Rivoluzione francese del 1789 e dei prolegomeni della filosofia dell'Illuminazione¹³. Alla fine del Settecento s'iniziava quel trapasso d'epoca, caratterizzato dalla trasformazione borghese della Germania, desiderosa di uscire progressivamente dal feudalesimo ancora intrinseco alla sua organizzazione politico-sociale. Erano gli anni delle guerre tra l'Impero Asburgico e la Prussia, della lotta di successione al trono polacco, che originò le spartizioni della Polonia, della guerra dichiarata ad Austria e Prussia da parte della Francia, che era entrata nella fase 'rivoluzionaria' e poi napoleonica.

La Rivoluzione francese aveva suscitato dapprima entusiasmo, ma poi

¹² Abbiamo utilizzato l'edizione di Friedrich SCHILLER, *L'educazione estetica dell'uomo*, G. BOFFI (a cura di), Milano 2011, 285 p.

¹³ Il nostro autore, di origine tedesco, nato nei pressi di Stoccarda, ducato di Württemberg, non fu solo filosofo, ma anche fece studi di medicina e giurisprudenza, e per un decennio si dedicò agli studi storici che gli valsero la cattedra di Storia all'università di Jena nel 1789, con la sua prolusione *Che cosa significa e a qual fine si studia la storia universale*. Fu anche poeta e drammaturgo, amico di Goethe, con il quale collaborò negli ultimi anni producendo grandi drammi come *Maria Stuard (1800)* e *La pulzella d'Orléans (1801)*. Tuttavia, la maggiore influenza che Schiller ebbe nella sua preparazione e formazione venne dalla *Critica del giudizio* di Kant; da lui mutua la consapevolezza che nell'uomo vi è una doppia natura: da un lato, l'uomo sensibile, sottoposto a bisogni, impulsi e, in generale, alle esigenze del mondo fenomenico; dall'altro, l'uomo morale, come espressione di ragione e libertà.

seguì un crescente raffreddamento degli spiriti a fronte dei violenti impeti democratico-rivoluzionari che si erano scatenati. Il medesimo Schiller, che inizialmente era stato uno dei più grandi sostenitori degli ideali riformisti, fu subito molto deluso delle conseguenze di terrore che si erano prodotte e del rovesciamento che avevano subito gli ideali portanti di quell'azione politica condivisa su base popolare. Nella cultura dell'epoca cominciarono ad apparire i segni di una crisi del razionalismo e si annunciava una nuova spiritualità letteraria. Si trattava dell'inizio di una sorta di 'cultura del sentimento e della sensibilità' che andrà poi a sboccare nel movimento romantico¹⁴.

Questo panorama caratterizza il contesto storico immediato delle sue *Lettere*, scritte tra il 1793 e il 1795¹⁵, ove attraverso il progetto dell'educazione estetica dell'uomo tenta di offrire una risposta al problema politico creatosi, e propone di procedere attraverso la bellezza con una riflessione trascendentale sull'estetico e sull'antropologia per arrivare alla libertà.

Struttura delle Lettere e temi principali

Da una lettura generale delle lettere, è possibile distinguere tre grandi blocchi, legati tuttavia tra di loro in un *crescendo*. Le prime lettere sono dedicate al confronto tra l'umanità europea post-rivoluzionaria lacerata dal dissidio tra natura e cultura e l'immagine ideale dell'uomo greco caratterizzato da una conciliazione armonica della natura e della ragione. Deluso per le conseguenze tragiche della rivoluzione francese, Schiller vede le conseguenze a cui è portato il razionalismo illuminista e lascia interpellare il suo pensiero per trovare una risposta al suo tempo. Riconosce che esiste

¹⁴ Cf. *L'educazione...* op. cit., p. 13.

¹⁵ Il nucleo originario di queste Lettere lo costituiva il ringraziamento rivolto al principe Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg, il quale per tre anni gli aveva aiutato economicamente ad affrontare un difficile momento. Nel 1793 Schiller comunicava al principe di aver intrapreso una «teoria dell'arte» che era divenuta l'oggetto di un carteggio con un suo amico. La raccolta delle lettere al principe fu distrutta nell'incendio del palazzo reale di Copenaghen nel 1794. Successivamente Schiller rielaborò le idee ivi espresse nelle 27 lettere che pubblicò sulla rivista *Die Horen* fondata dallo stesso Schiller a Tubinga, nel 1795. Cf. *L'educazione...* op. cit., nota 2 al testo.

un'urgenza storica di fronte alla quale sarebbe una «riprovevole indifferenza» astenersi dal dibattito sul bene della società (lettera II), e avanza l'istanza che sia necessario anzitutto un rinnovamento armonico interiore dell'uomo singolo; infatti, il rinnovamento dello Stato non può essere ricercato attraverso strumenti che riguardano lo Stato in quanto tale, ma dell'umanità che si trova nello Stato¹⁶.

Si può affermare che le prime nove lettere, che occupano un terzo esatto dell'intera opera, rappresentano il contributo schilleriano in termini diagnostici e programmatici sul piano politico e sociale. Schiller sviluppa le connotazioni della sua antropologia e realizza un'analisi critica della società del suo tempo alla quale vuole rispondere mediante un progetto che ha come ispirazione l'ideale di bellezza dell'uomo classico. Ciò che Schiller descrive in queste prime lettere è una necessità, la necessità di una forza che agisca direttamente sul carattere dell'uomo. Questa forza è individuata nella bellezza¹⁷. Scrive nella lettera II: «per risolvere in pratica quel problema politico, si deve procedere attraverso il problema estetico, dacché è attraverso la bellezza che si perviene alla libertà». Presenta poi, in un secondo gruppo di lettere, l'estetica della bellezza come mezzo di «umanizzazione» e di armonia sociale per arrivare, nella terza parte, a presentare l'idea dello Stato estetico dell'apparenza ove le forze della natura umana convivono in completa armonia.

L'urgenza storica che egli vede si traduce in una duplice richiesta: da una parte quella politica, come creazione di uno Stato liberale che rispetti la peculiarità dei cittadini e la loro personalità, e dall'altra una antropologica, di genere, col fine di sviluppare la nostra natura razionale nella libertà. E' proprio questo passaggio che cerca di chiarire nelle sue lettere; si dovrà quindi trovare la via con la quale Schiller descrive la relazione tra ideale umano, razionalità e bellezza.

¹⁶ S. LOZZA, *Estetica: Temi fondamentali dello scritto di Schiller* in: <http://www.tesionline.it/v2/appunto-sub.jsp?p=16&id=667>.

¹⁷ I. GORZANELLI, *Schiller e Nietzsche: l'antropologia del discorso estetico. Critica della cultura, storia e istituzioni*, Università di Bologna, tesi per il Dottorato di ricerca in Estetica, Ciclo XVII, <http://amsdottorato.cib.unibo.it/498/1/TesiIvanoGorzanelli.pdf>.

Connotazioni antropologiche di Schiller

Nella prima parte delle lettere, fino alla IX approssimativamente, introduce diversi riferimenti di tipo antropologico con cui discutere il tema uomo: la trasformabilità della vita umana, le costanti antropologiche che la determinano, del suo rapporto con la natura e dell'opposizione corpo-intelletto che è dentro di sé. La destinazione dell'umanità è descritta su due piani: l'uomo come essere razionale nella sua destinazione propria, 'naturale' si potrebbe dire, e l'uomo come essere politico; l'estetica stessa, il compito dell'arte, pare deva essere subordinata alla politica. L'umanità rappresentata da Schiller trova quindi un modello nell'arte, nell'idealità dell'arte: l'uomo deve trascendere la propria individualità mentre trascende i confini della propria comunità politica e geografica per rendersi libero pensatore e cittadino del mondo¹⁸.

I suoi anni di studio in campo medico fanno sì che Schiller ponga al centro della sua antropologia la necessaria relazione tra la fisiologia del corpo, la sua espressione, le sue reazioni e caratteristiche con lo spirito e la destinazione razionale dell'uomo fondata sulla libertà. In questo aspetto si distacca del razionalismo kantiano. L'uomo, sostiene Schiller, è libero di fronte al mondo: egli può agire contro la sua parte sensibile, contro la sua parte razionale oppure promuovere la completezza dell'umanità relazionando in armonia i due impulsi fondamentali del suo essere. Ciò che non può comunque fare è prescindere dalla sua natura mista sensibile-razionale. Deve, se vuole seguire la propria destinazione, conciliare e vincere la propria sensibilità nel senso dell'armonia e non della repressione¹⁹.

Schiller riconosce la ragione come elemento che caratterizza l'essere uomo, che gli permette di percorrere con essa i passi che la natura compie anticipatamente per lui, e di passare dallo stato bisognoso di necessità che caratterizza uno stato meramente naturale, ad uno stato di propria consapevolezza, ad un'opera di libera scelta, e di elevare la necessità fisica a quella morale (lettera III). Trasporta questi due livelli al piano politico e denomina *Stato di natura* ogni corpo politico che derivi originariamente la

¹⁸ *Ibidem.*, p. 27.

¹⁹ *Ibidem.*, p. 19.

sua istituzione da forze dominate dall'istinto irrazionale e dal proprio egoismo e da leggi in contraddizione con l'uomo morale. Si tratta di cercare un appoggio per la durata della società che la renda indipendente dallo stato di natura. Questo appoggio non si trova nel carattere naturale dell'uomo che, egoista e violento, mira più a distruggere che a conservare la società; nemmeno si trova nel suo carattere morale, sul quale mai si potrebbe agire e contare con sicurezza da parte del legislatore. Si tratterebbe, dunque, di produrre un terzo carattere che «aprisse un passaggio dal dominio delle mere forze a quello delle leggi e, senza ostacolare lo sviluppo del carattere morale, servisse piuttosto da pegno sensibile della moralità invisibile»²⁰.

Oltre alla ragione come elemento qualificante dell'uomo, nella quarta lettera introduce il termine del proprio arbitrio o volontà portando al centro della sua riflessione l'umanità. La volontà ha la capacità di mettere armonia dentro dell'uomo. In proposito, afferma: «l'uomo può essere opposto a sé stesso secondo un duplice modo: o come selvaggio quando i suoi sentimenti dominano sui suoi principi; o come barbaro, quando i suoi principi distruggono i suoi sentimenti. L'uomo colto si fa amica la natura e ne rispetta la libertà imbrigliandone semplicemente l'arbitrio» (lettera IV)²¹.

«E' infatti la volontà che rimane indecisa tra dovere e inclinazione descrivendo così la necessità morale accanto al pericolo dell'inclinazione. Gli impulsi dell'uomo devono trovare un accordo con la ragione, ma questo accordo dev'essere tale per cui egli agisca come se la ragione fosse la sua natura»²².

Ogni uomo porta in sé un puro uomo ideale: accordare tutti i propri cambiamenti con l'immutabile unità di quello è il grande compito della sua esistenza. L'uomo deve poter acquisire una natura che però non coincide certamente con la sua natura biologica, ma è affinata e descritta dalla nostra educazione e dalla capacità di tutelare l'individualità. Ritorna così decisivo il tema dell'educazione e la necessità di modificare e trasformare l'uomo verso la sua idealità.

Utilizzando poi l'analogia politica, compara l'armonia che dev'essere

²⁰ *L'educazione estetica* op. cit., p. 49.

²¹ Ivi.

²² *Schiller e Nietzsche: l'antropologia del discorso estetico*...op. cit., p. 33

all'interno dell'uomo tra la sua natura-sensibilità e la sua ragione, con il rapporto tra lo Stato e i suoi cittadini; in questo caso, lo Stato si configura come colui che sorveglia la realizzazione delle diverse parti:

«Lo Stato può diventare reale anche unicamente in quanto le parti si sono armonizzate sino all'idea del tutto. Servendo a rappresentare la pura e oggettiva umanità nel petto dei suoi cittadini nei loro confronti lo Stato dovrà osservare il medesimo rapporto in cui stanno con se stessi e potrà onorare la loro soggettiva umanità unicamente nel grado in cui essa è nobilitata in umanità oggettiva» (Lettera IV)²³.

Analisi critica della società del suo tempo e «dell'umanità caduta in basso»

dell'utile piuttosto che dallo sviluppo della facoltà della ragione, Schiller vede accanto a sé gli estremi della decadenza umana. L'incompletezza, la frammentarietà, l'incapacità di sviluppare un carattere in modo armonioso sono i pericoli che vede nell'uomo moderno. Esiste, a parer suo, una profonda deformazione del carattere dell'uomo moderno, spesso indotta dalla sua stessa cultura, che contrasta profondamente con lo sviluppo storico che ha portato l'uomo verso l'emancipazione e la liberazione dal principio²⁴.

Nella V lettera, critica i prodotti delle sofisticazioni culturali, la raffinatezza dei costumi e l'acculturazione delle classi abbienti, che hanno portato alla mancanza di un progresso civile verso la libertà morale dell'uomo. Schiller descrive così questo processo che distingue la sua epoca:

«Quale figura è quella ritratta nel dramma del nostro tempo! Qui un inselvatichirsi, là un rammollirsi: i due estremi dell'umana decadenza, uniti entrambi in un'unica epoca. Nelle classi inferiori e più popolose si presentano istinti rozzi e anarchici che, dissolto ogni vincolo di ordine civile, si scatenano e urgono con furore ingovernabile correndo al loro animalesco appagamento (...) d'altro canto, le classi colte ci offrono lo spettacolo ancora più disgustoso della rilassatezza e depravazione del

²³ *L'Educazione estetica...* op. cit., p. 55.

²⁴ *Ibidem.*, p. 23.

carattere, che tanto più indigna per il motivo che la fonte ne è la cultura stessa» (Lettera V)²⁵.

La cultura a cui si riferisce è quella filosofia razionalista che ha caratterizzato le ultime decadi, e che rende responsabile della situazione creatasi:

«l'Illuminismo intellettuale, di cui non completamente a torto i ceti raffinati si vantano, mostra in complesso così poco un influsso nobilitante sugli abiti morali che, tramite le sue massime, rafforza piuttosto la corruzione»²⁶.

La sesta lettera rappresenta il cuore della riflessione di Schiller sul rapporto tra la storia e l'individuo. In essa sono riconoscibili diversi piani: uno più descrittivo dove Schiller propone una critica e un'analisi dello sviluppo e della società del suo tempo concentrando l'attenzione sui progressi che l'uomo ha compiuto, ma anche sui limiti che questi progressi evidenziano e uno di filosofia della storia dove Schiller interpreta il corso degli avvenimenti e lo sviluppo dell'umanità alla luce della propria idea di progresso. Non insolitamente Schiller propone un paragone con la civiltà greca nel tentativo di evidenziare i limiti e le aspettative dell'uomo moderno. L'approccio di Schiller pone al centro due questioni determinanti per il tema uomo: l'unità tra il dominio dei sensi e quello dello spirito e la capacità dell'individuo di rappresentare la sua epoca²⁷.

L'educazione estetica come progetto di 'umanizzazione'

a) armonizzare impulsi e affetti secondo ragione

A partire dalla lettera settima Schiller metterà le basi per sviluppare il suo progetto educativo. Riconosce che ci deve essere una «forma di umanità» come base se si vuole ottenere un miglioramento morale dello Stato. Ciò non sarà possibile finché non sarà «neutralizzata» la scissione dell'uomo interiore e la sua natura non sia sviluppata con sufficiente completezza per

²⁵ *L'educazione estetica* ...op. cit., p. 59

²⁶ *ivi*

²⁷ *Schiller e Nietzsche: l'antropologia del discorso estetico*...op. cit., p. 42

essere l'artista e garantire alla creazione politica della ragione la sua realtà (Lettera VII)²⁸. Il modo di neutralizzare si realizza sottomettendo e ordinando gli impulsi e affetti primari secondo ragione prima di «favorire la molteplicità», per promuovere poi, «una conveniente libertà» (Lettera VII). Consiglia di assumere la propria sensibilità naturale e non prescindere dai sentimenti, anzi educarli e orientarli perché possano incidere positivamente sulla ragione: «la via che conduce alla mente deve venir aperta dal cuore. Perfezionare la capacità di sentire è il bisogno più urgente del tempo, non perché diventa un mezzo utile a rendere efficace per la vita l'intelligenza perfezionata, ma anzitutto perché stimola al miglioramento dell'intelligenza stessa» (Lettera VIII).

A proposito della moderazione che deve reggere gli impulsi nella persona, si esprime in favore della complementarietà, «entrambi gli impulsi necessitano limitazione (...) dev'essere un'azione della libertà, un'attività della persona che, con la sua intensità morale, modera quella sensibile e, governando le impressioni, sottrae loro in profondità per dare loro in superficie.. In una parola: la personalità deve tenere l'impulso materiale nei suoi limiti dovuti, e la ricettività, ovvero la natura, deve compiere lo stesso con l'impulso formale» (Lettera XIII).

b) la bellezza come mezzo per nobilitare il carattere

In questa ascesi e ordinamento dei sentimenti secondo ragione, la bellezza gioca un ruolo decisivo per nobilitare il carattere. Ogni miglioramento nella sfera del politico proviene da essa, e come può nobilitarsi il carattere sotto le influenze di una barbara costituzione politica? Occorre cercare uno strumento non fornito dallo Stato, fuori dalla sua influenza, per scoprire fonti limpide nonostante la corruzione politica. Questo strumento è l'arte bella. «L'arte come la scienza gode di una inviolabilità assoluta dell'arbitrio degli uomini (...) al mondo sul quale agisci imprimi la direzione verso il bene e il quieto ritmo del tempo porterà lo sviluppo (...) Nel pudico silenzio del tuo animo educa la verità destinata

²⁸ *L'educazione estetica...* op. cit., p. 77

alla vittoria, producala fuori di te nella bellezza, dimodoché non solo il pensiero le renda omaggio, ma anche il senso accolga con amore il suo manifestarsi» (Lettera IX). In questa affermazione si riconosce come la bellezza sia sempre legata al bene e alla verità che, insieme alla bontà, sono infatti le qualità che la filosofia e la teologia hanno attribuito a Dio. Applicato agli uomini, che essendo creature ad immagine di Dio portano in sé un germe di tali attributi, risulta che l'esercizio di una di queste qualità porta sempre alla crescita delle altre, simile al sistema di vasi comunicanti, procedendo verso la nobiltà e umanizzazione dell'uomo.

c) il gioco come strumento per sviluppare il senso estetico

Schiller propone il gioco come mezzo per armonizzare gli impulsi sensibili e razionali dell'uomo: «Il rapporto reciproco dei due impulsi è compito della ragione che l'uomo è in grado di assolvere soltanto nel compito della sua esistenza. L'impulso al gioco ove entrambi agiscono insieme – quello sensibile e quello morale – renderà insieme la nostra perfezione e la nostra felicità» (Lettera XIV). «L'individuo è prima della persona. L'uomo comincia con la mera vita per finire con la forma. L'impulso sensibile giunge ad agire prima di quello razionale, perché la sensazione precede la coscienza» (Lettera XX).

Il gioco costituisce un mezzo verso la bellezza perché essa è il suo oggetto. Chiama alla bellezza, in altre parole, «*forma vivente* dell'uomo ove si congiunge la sua sensibilità e razionalità». L'arte estetica diventa così l'arte della vita in cui l'uomo, se è completamente uomo, potrà giocare, e viceversa, giocando, diventa più uomo (Lettera XV). Questa *forma vivente* sarebbe proprio la personale realizzazione dell'ideale che l'uomo ha da sé; essa è sempre in crescita, in maturazione, fino alla completa armonia e concretizzazione di tale ideale. La bellezza costituisce, pertanto, il «motore» che spinge l'uomo spirituale conformato con la sua natura: «alla forma e al pensiero l'uomo sensibile è condotto dalla bellezza, è la bellezza a ricondurre l'uomo spirituale alla materia e a restituirlo al mondo sensibile» (Lettera XVIII).

Il concetto di gioco, legato all'estetica, è stato proposto anche da

Gadamer per la sua carica simbolica. Egli sostiene che l'arte non è manifestazione sensibile dell'idea (idealismo tedesco), ma l'attività simbolica della rappresentazione che traduce l'opera tramite il momento ludico, il gioco originario in cui consiste l'essenza stessa del reale. Imposta, quindi, il gioco come fenomeno di base dell'esperienza artistica, come il momento ludico che procura piacere e godimento e che rappresenta una «provocazione» per l'intelletto stesso giacché lo provoca mediante una serie di regole che diventano auto manifestanti dell'attività creatrice. Il concetto di gioco e la riuscita del gioco costituiscono il momento fondante del bello artistico rispetto al bello naturale e rappresentano la base tanto dell'arte classica quanto di quella contemporanea, ecco perché il bello in tal senso è quanto mai attuale.

d) educazione alla bellezza è educazione alla libertà

Come esiste un'educazione alla salute, educazione all'intelligenza, educazione alla moralità, esiste anche un'educazione al gusto e alla bellezza, che ha come intento sviluppare l'insieme delle nostre capacità sensibili e spirituali nella massima armonia possibile (Lettera XX²⁹). Un frutto di questa educazione che è riuscita ad armonizzare gli impulsi interni dell'uomo è la libertà che, secondo il nostro autore, è un effetto della natura, ed essa «ha inizio soltanto quando l'uomo è completo ed entrambi i suoi impulsi fondamentali si sono sviluppati» (Lettera XX). Il passaggio dallo stato passivo del sentire a quello attivo del pensare e del volere avviene attraverso uno stato intermedio di libertà estetica, come condizione necessaria per giungere a una conoscenza e a un abito morale. «Non c'è altra via per rendere razionale l'uomo sensibile che quella di renderlo prima estetico (...) Uno dei più importanti compiti della cultura è rendere l'uomo estetico, perché solo dallo stato estetico, non da quello fisico, può svilupparsi lo stato morale», (Lettera XXIII).

Affinché un uomo passi dallo stato estetico a quello morale bastano poche occasioni importanti, momenti significativi o sublimi nei quali

²⁹ *L'educazione estetica...* op. cit., p. 175.

cogliere quel *passaggio* fondamentale seppur indotto dalle cose stesse, quindi dalla nostra disposizione naturale nei sensi e nell'esperienza del bello che abbiamo grazie a questi, ma perché si verifichi il passaggio dallo stato di natura a quello estetico è invece necessario il cambio della propria natura. Cosa significhi questo cambio della nostra natura espresso anche nella ventitreesima lettera è appunto il contenuto specifico dell'esperienza estetica³⁰.

In questo senso, «è filosoficamente giusto chiamare la bellezza nostra seconda creatrice. Perché, quantunque essa ci renda semplicemente possibile l'umanità e lasci nel resto alla nostra libera volontà di stabilire fino a che punto vogliamo farla reale, questo però lo ha in comune con la nostra originaria creatrice, la natura, la quale parimenti non ci conferì nient'altro che l'essere capaci di umanità, lasciando l'utilizzo di una simile facoltà alla determinazione della nostra propria volontà» (Lettera XXI).

Schiller sostiene che la storia dell'uomo è quindi riassumibile in tre tappe fondamentali. Ad un primo livello esiste uno stato fisico nel quale l'uomo è «sempre uniforme nei suoi scopi, sempre mutevole nei suoi giudizi, egoista senza essere sé stesso, sfrenato senza essere libero, schiavo senza servire una regola». L'uomo vede di fronte a sé un mondo che ha le sembianze di un destino inevitabile, esiste solo «l'autorità del momento». Egli vede sfilare la ricchezza della natura davanti a sé incapace di coglierla in qualsiasi modo se non quello del contatto immediato e del possesso. L'uomo di questo stato ipotetico teme nel suo simile la stessa brama selvaggia che vede in sé e si allontana dalla sua dignità semplicemente perché non la conosce né la vede nel suo prossimo (lettera XXIV)³¹.

Lo Stato estetico: l'istituzione come ritorno alla natura umana

Attraverso il percorso proposto di educazione estetica dell'uomo, da uno stato di natura originaria a quello di natura morale, passando per quella estetica, Schiller propugna un ritorno alla natura «umana» propriamente detta,

³⁰ *Ibidem.*, p. 111.

³¹ *Schiller e Nietzsche: l'antropologia del discorso estetico...* op. cit., p. 106.

che ha acquisito la piena armonia di tutte le potenzialità di cui era capace nella sua origine. La ventisettesima lettera conclude l'intero lavoro di Schiller e presenta novità sostanziali rispetto alle precedenti. Anzitutto Schiller inizia sottolineando l'importanza della cultura estetica e con essa dell'educazione alla bellezza. Finché l'uomo è ancora abbastanza incolto, scrive, difficilmente potrà abusare dell'apparenza. Se la cultura dell'apparenza verrà universalizzata sarà perché la cultura ha reso impossibile quest'abuso³².

«ché fenomeno è quello con cui tra i selvaggi si annuncia l'ingresso nell'umanità? Per quanto interroghiamo la storia in lungo e in largo, esso è il medesimo presso tutti i popoli che sono alla schiavitù dello stato ferino: il piacere dell'apparenza, l'inclinazione all'ornamento e al gioco»³³.

L'apparenza delle cose è opera dell'uomo e un animo che gode dell'apparenza già non trova più piacere in ciò che riceve, ma in ciò che fa (XXVI). L'apparenza costituisce così la «visibilità» di quella bellezza che l'uomo è riuscito ad integrare dentro di sé e che eserciterà attorno sé un salutare influsso. Il bisogno costringe l'uomo a unirsi in società e la ragione pianta in lui principi sociali, solo la bellezza può dargli un carattere sociale. «Solamente il gusto porta armonia nella società perché stabilisce armonia nell'individuo. Soltanto la rappresentazione bella fa di lui un tutto, perché per essa debbono accordarsi le sue due nature. Solo la comunicazione bella crea coesione nella società, perché si riferisce a ciò ch'è comune a tutti» (Lettera XXVII).

Ad un primo livello andrà notato che la bellezza produce un carattere socievole e quindi, è bene ricordarlo, non legifera nel campo della legge di natura o in quello della necessità, dove però «gli è tolto il potere legislativo, il gusto non permette che gli si sottragga quello esecutivo». Si tratta di comprendere il come un'azione viene prodotta, indagare quindi il «tono» con il quale l'uomo decide della propria relazione col mondo. Questo passaggio richiama anzitutto la convinzione che qualsiasi opinione politica e sociale, qualsiasi pretesa di cambiamento della realtà, deve sempre passare per l'interiorità dell'uomo.

³² *Ibidem.*, p. 116.

³³ *Ibidem.*, p. 107.

Inoltre, l'idea di bellezza di Schiller descritta nella ventisettesima lettera, essa sola, può produrre rappresentazioni dell'uomo non unilaterali e modificare l'interiorità dell'individuo. La sua inclinazione, iniziando quindi a nobilitarlo già sul terreno dei sentimenti e dello stato fisico senza distinguere rigidamente tra il terreno delle verità eterne e quello contingente delle sensazioni, genera e permette lo sviluppo di fatto un uomo completo dotato di un carattere socievole. La socievolezza del carattere, il «modo in cui agisce» (lettera XXIII) risulta elemento indispensabile, il come prende forma l'uomo tra i suoi simili e che tipo di relazione politica e civile ne risulta.

Infine, nell'ultima parte delle Lettere, Schiller descrive quale sia lo *stato estetico*, che egli definisce come lo stato della bella apparenza. Ecco alcune delle caratteristiche che dovrebbe avere: ciò che sta a guidare la condotta non è l'insulsa imitazione di costumi stranieri, bensì la propria natura bella. Il gusto, scrive Schiller, porta armonia nella società perché la porta nell'individuo stesso: ogni altra forma di rappresentazione divide l'uomo costringendolo ad unilaterizzare la sua natura. La rappresentazione bella dona armonia alla natura sensibile-razionale dell'uomo. Semplicità e fermezza di fronte alle complicate circostanze è un'altra caratteristica; infine, non è necessario ostacolare la libertà altrui per affermare la propria, né rinunciare alla propria dignità per mostrare grazia.

SGUARDO SULL'ARTE CONTEMPORANEA

Per Heidegger «Estetica» è quella meditazione sull'«arte» e sul «bello» in cui punto di partenza e punto di arrivo non è l'opera, ma la conformità a uno stato dell'uomo che fa e che fruisce. Tutta l'estetica assume l'opera d'arte come oggetto e ciò significa in rapporto al soggetto, anche quando apparentemente si prescinde dal soggetto.

L'arte è origine – ossia fondamento di possibilità e di necessità – dell'opera d'arte, a condizione che la sua essenza venga pensata e sperimentata come una messa in opera della verità, da precisarsi a sua volta come apertura e istituzione storica dell'essere; (...) l'essere dell'opera d'arte

(accuratamente distinto da quello dell'oggetto della fruizione estetica e da quello del manufatto artistico) è pensato come una contesa tra terra e mondo, che rappresenta la modalità peculiare in cui la verità – ossia la più originaria contesa dell'*aletheia* in cui si dispiegano al tempo stesso il contrasto e la coappartenenza tra una dimensione di illuminazione e una di nascondimento – accade in quanto arte, distinguendosi più in là, in quanto evento storico di un'opera, dalle regioni del pensiero filosofico, dalla statuizione politica e dalla fondazione religiosa (concetto, azione, sacrificio); infine, il carattere essenziale di questo tipo di meditazione verte esclusivamente sulla «grande arte» e risulta a tutti gli effetti preparatorio, rivolgendosi all'origine in quanto decisione storica che nulla ha a che vedere (né in senso metafisico né disciplinare) con la teorizzazione estetica, ricercandone anzi un esplicito superamento e avvalendosi, in ciò, di una critica globale nei confronti dell'industria dell'arte e di tutte quelle forme del sapere che, consapevolmente o inconsapevolmente, la promuovono e la praticano, con l'effetto di renderla infine un presupposto ovvio e insuperabile della «cultura»³⁴.

Il percorso fin qui descritto con alcune riflessioni attorno al concetto di bellezza, l'esperienza estetica e il processo educativo propugnato da Schiller hanno a nostro avviso alcune attuazioni nella modernità. Ci sono, infatti, molti elementi comuni tra la società di fine del 700', contemporanea di Schiller e la nostra; nella critica che egli fa degli uomini del suo tempo, possiamo ritrovare alcune similitudini con i tempi attuali (egoismo, corruzione, proprio profitto...); essendo l'uomo l'autore, egli è lo stesso in tutti i tempi. Possono cambiare le circostanze, le forme, ma la natura umana è la stessa e, per questo motivo, trovano attualità le riflessioni di Schiller di favorire un'educazione estetica nell'uomo per renderlo più spirituale. Ci sarebbe da approfondire questo aspetto, che è stato preso in considerazione da alcuni filosofi attuali; in particolare, la tesi di educare la sensibilità degli uomini verso la bellezza, attraverso l'arte del simbolo e il gioco, tenta di aprire una porta verso una più alta moralità sociale, e renderebbe l'uomo

³⁴ Martin HEIDEGGER, *Dell'origine dell'opera d'arte e altri scritti*, Adriano Ardivino (a cura di), Centro Internazionale Studi di Estetica 72 Dicembre 2004, Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi (FIERI), Sezione di Estetica.

capace di sviluppare la sua razionalità verso la verità, come risposta costruttiva al relativismo che ci pervade, alla crisi antropologica che soffriamo e alla povertà culturale che oggi viviamo.

Nell'ambito dell'arte come mezzo per educare l'anima verso lo spirituale, Kandinsky nel XX secolo, ha concepito la letteratura, la musica e l'arte come i campi in cui la svolta spirituale comincia a manifestarsi più sensibilmente. « Il colore è un mezzo che consente di esercitare un influsso diretto sull'anima. Il colore è il tasto, l'occhio il martelletto, l'anima è il pianoforte dalle molte corde »³⁵. Si cerca di suscitare un'emozione, un sentimento, nell' spettatore. La vita spirituale, di cui l'arte è una parte fondamentale, è un movimento ascendente e progressivo. Nella sua opera *Lo spirituale nell'arte* afferma che, a causa dell'ambiente materialista circostante, lo spettatore dell'arte è quasi sempre incapace di emozioni, nell'opera d'arte cerca una mera imitazione della natura, o un'interpretazione, o infine degli stati d'animo rivestiti di forme naturali. I periodi in cui l'arte non ha grandi uomini sono periodi di decadenza spirituale. In queste epoche gli uomini danno importanza solo al successo esteriore, le energie spirituali sono ignorate. L'arte non ha più anima. Oggi l'esteriorità ha preso il sopravvento, l'uomo non ama essere profondo, preferisce arrestarsi alla superficie, che è meno faticoso, piuttosto che porsi semplicemente di fronte a un quadro lasciando che esso agisca su di lui. Invece, secondo Kandinsky, il linguaggio utilizzato dall'artista parla dell'anima con parole proprie. In tutte le epoche, quando l'anima ha più vita, l'arte è più viva, perché l'anima e l'arte s'influenzano e si arricchiscono a vicenda. L'artista deve riconoscere i doveri che ha verso l'arte e verso se stesso, considerandosi servitore d'ideali precisi, grandi e sacri. Possiede una grande responsabilità nei confronti del non-artista perché trasmette, attraverso l'arte, la sua interiorità aiutando a creare una atmosfera spirituale perché l'arte rompe i confini della mente e crea uno spazio di libertà. Riesce ad esprimere se stesso, ad esprimere la sua epoca e l'arte.

L'uomo ha un grande bisogno di bellezza, come ha bisogno d'amore e di verità. E' per questa via che, amando le bellezze dell'arte e le bellezze

³⁵ V. KANDINSKY, *Dello spirituale nell'arte*, Feltrinelli, 1989.

create, riflesso della Bellezza increata, noi possiamo aiutare a realizzare il progetto di Dio. L'importante è che l'uomo non opponga resistenza e si metta in un cammino di ricerca che, attraverso la via delle bellezze del mondo sensibile, lo conduca al mondo interiore dello spirito, per poi arrivare a Dio, ragione e fondamento di tutto ciò che esiste. La bellezza ci cambia nel profondo, ma non bisogna temere questo cambiamento perché la Bellezza, una volta che si è compresa, appare come tenue fiore dal profumo delicato e porta in sé la forza dell'amore, che non offende, ma esalta la nostra libertà. La bellezza non è solo pensiero razionale; essa supera la razionalità e quindi esige un pensiero trascendente che riesca a vedere, come in uno specchio, attraverso la forma bella, lo splendore dell'Unità, della Bontà e della Verità³⁶.

Poiché il concetto di bellezza e di estetica, sono contenute nelle espressioni artistiche che sono opera dell'uomo, possiamo affermare che esse sono, allo stesso tempo, una conoscenza razionale della realtà nella sua dimensione visibile e nella sua dimensione trascendente, che si materializza dando nuova forma alla materia dopo essere stata trasfigurata all'interno dell'artista. La concezione dell'arte come mera espressione della soggettività dell'artista, allontanandosi dalla conoscenza della realtà, non sarebbe arte nella più pura essenza, dal momento che lo priverebbe di uno degli elementi costitutivi del suo essere. Secondo alcuni teorici attuali, questa separazione, che è stata prodotta dopo la filosofia dell'Illuminismo, ha condotto l'arte alla sua propria morte. L'arte che voglia essere autentica, veritiera, deve coinvolgere ambedue le dimensioni, visibile e trascendente, se vuole trasmettere qualcosa; quel 'qualcosa' non sarebbe altro che l'apparenza visibile di quella verità contenuta nell'opera, espressione artistica della percezione dell'autore. «Noi abbiamo bisogno di voi – diceva il Papa Paolo VI agli artisti -. Il Nostro ministero ha bisogno della vostra collaborazione. Perché, come sapete, il Nostro ministero è quello di predicare e di rendere accessibile e comprensibile, anzi commovente, il mondo dello spirito, dell'invisibile, dell'ineffabile, di Dio. E in questa operazione... voi siete

³⁶ Cf. Lorenzo DATTRINO, *Prefazione a Maria SCALISI, La Bellezza in Agostino d'Ippona. Poter educare attraverso il bello sensibile al Bello Immutabile*, Aracne Editrice 2009, p. 184.

maestri. E' il vostro mestiere, la vostra missione; e la vostra arte è quella di carpire dal cielo dello spirito i suoi tesori e rivestirli di parola, di colori, di forme, di accessibilità»³⁷.

Se lungo la storia, si è prodotto un certo distacco dell'arte dal religioso, ora potrebbe dirsi che quel distacco ha portato a separare l'uomo dalle arti, e l'arte ha perso completamente il suo senso e significato. Le espressioni artistiche raffigurative ci appaiono come forme e simboli con fini a sé stessi, carenti di un trasfondo antropologico o con uno sfondo frammentato. Nonostante ciò, le arti che contengano un seme di estetica, di bellezza, non hanno perso la sua facoltà di suscitare una rinascita spirituale nel profondo dell'uomo. « Una funzione essenziale della vera bellezza, infatti, già evidenziata da Platone, consiste nel comunicare all'uomo una salutare "scossa", che lo fa uscire da se stesso, lo strappa alla rassegnazione, all'accomodamento del quotidiano, lo fa anche soffrire, come un dardo che lo ferisce, ma proprio in questo modo lo "risveglia" aprendogli nuovamente gli occhi del cuore e della mente, mettendogli le ali, sospingendolo verso l'alto »³⁸. « L'arte continua a costituire una sorta di ponte gettato verso l'esperienza religiosa. In quanto ricerca del bello, frutto di un'immaginazione che va al di là del quotidiano, essa è, per sua natura, una sorta di appello al Mistero. Persino quando scruta le profondità più oscure dell'anima o gli aspetti più sconvolgenti del male, l'artista si fa in qualche modo voce dell'universale attesa di redenzione»³⁹. Simone Weil scriveva a tal proposito: « In tutto quel che suscita in noi il sentimento puro ed autentico del bello, c'è realmente la presenza di Dio. C'è quasi una specie di incarnazione di Dio nel mondo, di cui la bellezza è il segno. Il bello è la prova sperimentale che l'incarnazione è possibile. Per questo ogni arte di prim'ordine è, per sua essenza, religiosa». Ancora più icastica l'affermazione di Hermann Hesse: « Arte significa: dentro a ogni cosa mostrare Dio »⁴⁰. « L'autentica bellezza schiude il cuore umano alla nostalgia, al desiderio profondo di conoscere, di amare, di andare verso l'Altro, verso l'Oltre da sé. Se accettiamo che la

³⁷ PAOLO VI, *Insegnamenti* II, [1964], 313.

³⁸ BENEDETTO XVI, *Incontro con gli artisti*, 21 novembre 2009 (AAS)

³⁹ *Lettera agli artisti*...op. cit., n. 10.

⁴⁰ *Ibidem*.

bellezza ci tocchi intimamente, ci ferisca, ci apra gli occhi, allora riscopriamo la gioia della visione, della capacità di cogliere il senso profondo del nostro esistere, il Mistero di cui siamo parte e da cui possiamo attingere la pienezza, la felicità, la passione dell'impegno quotidiano»⁴¹.

Applicando la bellezza all'ambito teologico, Von Balthasar presenta la tematica della gloria di Dio come una manifestazione del «bello» trascendentale, peculiare proprietà dell'essere e inseparabile dalle altre sue determinazioni di vero e buono. Il cristiano ha «il compito di realizzare e di vivere anche oggi la segreta esperienza dell'essere per divenire il custode responsabile della gloria» del Dio vivente apparsa visibilmente in Gesù di Nazareth⁴². La teologia cristiana non deve prescindere dal suo punto di partenza che è l'Incarnazione; essa si presenta come teoria della presenza assoluta di Cristo, della sua radicale apparenza, è in fin dei conti, una estetica. Il progetto dell'estetica teologica sviluppato da Balthasar presenta due fasi: da una parte, la dottrina della percezione o teologia fondamentale in quanto estetica come dottrina della percezione della forma che Dio si rivela; dall'altra, la dottrina dell'estasi o teologia dommatica, vale a dire, la estetica come dottrina dell'incarnazione della gloria di Dio e dell'elevazione dell'uomo alla partecipazione in essa⁴³.

L'Incarnazione è l'apparenza all'origine di ogni apparenza e, pertanto, una estetica che costituisce il fondamento di tutta l'estetica. Riferimento che si realizza e si rivela negativamente attraverso il mistero della fede. Applicato all'arte religiosa, ogni opera deve trasmettere, o al meno rimandare, alla Verità che è Cristo, immagine visibile del Padre. Per tale motivo, non può prescindere della corporeità reale, segno del Verbo incarnato che ha preso la nostra forma umana. Perché Dio stesso ha presso figura umana, si ha lasciato vedere, toccare, sentire, l'apprensione di tale figura deve situarsi nel piano dello sensibile; Cristo è sempre l'archetipo di

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Maurizio BUONI C. P., *Splendore e percezione della forma nell'Estetica Teologica di Von Balthasar*, in http://webdiocesi.chiesacattolica.it/ccl_new/documenti_diocesi/71/2005-06/22-111/Splendore%20e%20percezione.pdf.

⁴³ Gabriel CASTILLO, *Sobre el proyecto de una estética teológica en Hans Urs von Balthasar*, *Teología y Vida*, Vol. L (2009), 215 – 224.

ogni figura e di ogni raffigurazione artistica, il «più bello tra i figli dell'uomo» (*Sal.* 44), «luce vera che illumina ogni uomo» (*GvI,9*) e «splendore della gloria del Padre» (*Eb 1,3*).

BIBLIOGRAFIA

- BENEDETTO XVI, *Incontro con gli artisti*, 21 novembre 2009 (AAS).
- GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli artisti*, 4 aprile 1999.
- CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA.
- Ernst CASSIRER, *Saggio sull'uomo, Introduzione ad una filosofia della cultura umana*, introduzione di L. Lugarini, Roma, Armando, 2000.
- Claudia CANEVA, *Bellezza e persona. L'esperienza estetica come epifania dell'umano in Luigi Pareyson*, Roma, Armando, 2008.
- Gianni CARCHIA, *L'estetica antica*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Gabriel CASTILLO, *Sobre el proyecto de una estética teológica en Hans Urs von Balthasar*, *Teología y Vida*, Vol. L (2009), 215 – 224.
- Hans-Georg GADAMER, *Scritti di estetica*, 2002 Aesthetica Edizioni, Palermo.
- _____, *L'attualità del bello*, tr. it di R. Dottori e L. Bottani, Marietti, Genova 1986.
- Ivano GORZANELLI, *Schiller e Nietzsche: l'antropologia del discorso estetico. Critica della cultura, storia e istituzioni*, tesi per Dottorato di ricerca in estetica, Università di Bologna.
- Martin HEIDEGGER, *Dell'origine dell'opera d'arte e altri scritti*, Adriano Ardovino (a cura di), Centro Internazionale Studi di Estetica 72 Dicembre 2004, Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi (FIERI), Sezione di Estetica.
- Vasilij KANDINSKY, *Dello spirituale nell'arte*, Feltrinelli, 1989.
- Giovanni LOMBARDO, *L'estetica antica*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- Maria SCALISI, *La Bellezza in Agostino d'Ippona. Poter educare attraverso il bello sensibile al Bello Immutabile*, Aracne Editrice 2009, 184 p.
- Friedrich SCHILLER, *L'educazione estetica dell'uomo*, testo tedesco a fronte, G. BOFFI (a cura di), Milano 2011, 285 p.
- Luigi PAREYSON, *Estetica: teoria della formatività*, Sansoni, Firenze 1974.

ALLA VERITÀ PER LA VIA DELLA BELLEZZA

OTRAS FUENTES DOCUMENTALES

AGOSTINO D'IPPONA, studi, testi e commenti delle sue opere in

<http://www.augustinus.it>

Centro Studi Filosofico-Religiosi "Luigi Pareyson": <http://www.pareyson.unito.it>

Maurizio BUONI C. P., *Splendore e percezione della forma nell'Estetica Teologica di Von Balthasar*, in

http://webdiocesi.chiesacattolica.it/ccl_new/documenti_diocesi/71/2005-06/22-111/Splendore%20e%20percezione.pdf.

El papel del recogimiento en la constitución de la subjetividad personal de John Crosby

RAQUEL VERA GONZÁLEZ*

RESUMEN: En el manual de antropología personalista *The selfhood of the human person*, John Crosby expone su concepción del acto del recogimiento desde una fundamentación metafísica y ética enmarcada en la teodicea. Así, la denomina como cierta presencialidad que uno tiene de sí mismo durante su existir consciente, una presencialidad que se alcanza por el análisis de los motivos de nuestro ser y actuar, y de nuestra decisión sobre ellos. Desde la filosofía se muestra como un acto trascendente a lo meramente instintivo y como un estado puntual inmanente al sujeto pero potencialmente latente y de vital necesidad para el desarrollo del ser humano en tanto que tal. Finalmente, el acto de recogimiento se muestra como complementario a la relación interpersonal, por cuanto que reconozco al otro en tanto que distinto de mí en la medida en que he reconocido dicho ‘mí’; asimismo puedo aportar a la relación interpersonal si hay algo propio que dar. Por último, un Ser que conociese toda la verdad sobre mí mismo me ayudaría a dicha trascendencia de lo primario en mí, es decir, aumentaría mi nivel de recogimiento y mi capacidad de autodonación o mi libertad en la relación interpersonal.

PALABRAS CLAVE: trascendencia, recogimiento, subjetividad.

ABSTRACT: In the personalist anthropology textbook ‘*The selfhood of the Human Person*’, John Crosby discusses his concept of the act of recollection from a metaphysical and ethical perspective, rooted within theodicy. Thus, he mentions it as a

* Raquel Vera González, doctora en Filosofía UCM. Profesora Colegio Everest de Madrid.

certain consciousness that one has of oneself, a consciousness that is reached through an analysis of the motives for our being and actions, and our decisions about them. He shows, using philosophical arguments, how an act can transcend the merely instinctive, and how an immanent state within the person may be dormant, but may be vitally important for the development of the human being as such. The act of recollection is shown as complementary to interpersonal relationships, in that one recognises the other as different to me to the degree with which I have recognised that ‘me’. In this way one can also contribute to interpersonal relationships if one has something of their own which can be given. Finally, a Being who knows the complete truth about me will help me to come to that transcendence of what is basic in me – that is my level of recollection and my capacity of self-giving or my freedom in interpersonal relationships will increase.

KEYWORDS: transcendence; recollection; subjectivity.

1. QUIÉN Y POR QUÉ JOHN CROSBY

En este ensayo vamos a desarrollar el tema del recogimiento en base al estudio que el profesor norteamericano John CROSBY dedica al recogimiento dentro del desarrollo de la subjetividad personal en su libro *The selfhood of the human person* traducido al español bajo el título *La interioridad de la persona humana* considerada como su obra maestra, y que podemos calificar de manual de antropología personalista.

La primera cuestión que hemos de plantearnos es por qué John CROSBY; y para ello, en primer lugar, esbozaré aquí una pequeña presentación del filósofo. John CROSBY es un profesor que actualmente imparte clases de filosofía en la Universidad de Steubenville, en Ohio; defendió su tesis en la Universidad austríaca de Salzburgo con el título “Zur Kritik der marxistischen Anthropologie” (Acerca de la crítica de la antropología marxista); ha sido, asimismo, profesor de la Universidad de Dallas y de la Academia Internacional de Filosofía de Liechtenstein; entre sus múltiples méritos está el haber sido cofundador del programa de postgrado para filosofía de la susodicha Universidad de Dallas y coeditor de la revista filosófica *Aletheia*; ha traducido al inglés varias obras de fenomenólogos realistas de la talla de

Dietrich von HILDEBRAND y Adolf REINACH, ambos autores todavía poco conocidos en el marco de la cultura española. John CROSBY se mueve, por tanto, principalmente entre las corrientes de pensamiento de la fenomenología realista y del personalismo. Un personalismo que desarrolla especialmente en la obra a la que básicamente acudimos para el desarrollo del tema que nos ocupa. Brevemente, y acudiendo al libro *El personalismo* de Juan Manuel BURGOS –fundador y actual presidente de la Asociación Española de Personalismo (AEP)-, todo personalismo debe contener los siguientes elementos: (1) que distinga entre la persona y lo cósmico, la cosa; (2) que incluya y analice la afectividad y la relación interpersonal; (3) que destaque la primacía de los valores morales y espirituales en la actuación más propiamente personal; (4) que incorpore la corporeidad en la persona y sus relaciones; (5) que, en consecuencia, sitúe el desarrollo personal dentro de una comunidad; (6) que entienda la filosofía como un medio de relacionarse con la realidad; y, por último, (7) que no tenga una visión meramente negativa de la filosofía moderna. En este sentido es en el que decimos que John CROSBY es un autor personalista. En cuanto a la fenomenología realista, John CROSBY hace acopio de gran parte de los estudios de uno de sus máximos representantes: Dietrich von HILDEBRAND, especialmente en lo que se refiere a sus nociones de intuición intelectual, intencionalidad y valor moral. Sin embargo, no entraremos en este momento a destacar las líneas de pensamiento más importantes de esta corriente por no considerarlas primordiales para la presentación de la noción de ‘recogimiento’ en la que nos podemos adentrar acudiendo casi exclusivamente al hilo conductor personalista, tal y como lo desarrolla en su obra *La interioridad en la persona humana*.

Pero, una vez presentado el autor, queda por responder a la pregunta de por qué John CROSBY para la presentación de este tema. Sin duda otros filósofos como Max SCHELER y Romano GUARDINI han hecho alusión a la importancia del acto del recogimiento. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico, no he encontrado en la literatura contemporánea una obra que girase en torno a este acto del recogimiento como lo hace la mencionada obra de John CROSBY que, comenzando por una fundamentación metafísica de la persona, acabe con una presentación de la ética de la persona en el marco de la teodicea y que, todo ello tenga su punto de referencia y de parti-

da en el recogimiento como forma específica de la autopresencia o, digámoslo de otro modo, de cierta presencialidad que uno tiene de sí mismo durante su existir consciente. Es decir, me parece sorprendente cómo una obra puede englobar los temas más importantes de la filosofía en torno a una actitud filosófica básica: el recogimiento. Un estudio que no reduce el análisis de esta actitud a un comportamiento meramente psicológico o místico, sino que lo aborda desde el punto de vista filosófico.

2. LA ACTITUD DE RECOGIMIENTO DESDE UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Aclaremos ahora, al margen de nuestro autor, en qué sentido hablamos del recogimiento desde el ámbito de la filosofía. A este respecto podemos destacar tres cuestiones cuya respuesta específica corresponde a la filosofía antes que a la psicología o a la mística. Más adelante intentaremos ver cómo John CROSBY da respuesta a estos interrogantes.

1. En primer lugar, nos encontramos con la cuestión de la posibilidad misma del recogimiento frente a la actitud instintiva aparentemente absorta en los peligros de su medio, o en las expectativas que el amo tiene del animal, incapaz de reivindicar sus derechos en base a un reconocimiento interno de su dignidad; pero también frente a la actitud del ser humano vertido hacia el exterior, que se deja llevar de la moda, de la fuerza de atracción que ejerce sobre él el emprender una tarea laboral, que reduce su comportamiento a lo que otros desean que haga o, incluso, que sea de esta manera y no de otra, etc. Numerosas pasiones nos desvían legítima o ilegítimamente de esta actitud que, a groso modo, definiremos ahora como la *capacidad de entrar en uno mismo para conocer los motivos de nuestro ser y actuar, y decidir sobre ellos*. Puede que nosotros mismos podamos identificar en nuestra vida escasas oportunidades en las cuales la importancia de la decisión que habíamos de tomar nos ha como ‘obligado’ a recogernos en nosotros mismos y a analizar los motivos de nuestro futuro actuar. Y, aún ante estos escasos momentos podemos llegar a afirmar que se debieron a la educación recibida, a la pre-

sión del ambiente, etc., en especial si lo que decidimos no tomó el rumbo deseado, y así eludir la responsabilidad de nuestros propios actos. La cuestión, por tanto, es la de si *somos realmente capaces de ser nosotros mismos*, y actuar conforme a ello; o si nos comportamos *como si*, en realidad, fuésemos únicamente, y en último término, materia en un nivel más o menos complicado de desarrollo que se mueve únicamente por parámetros de pulsiones físico-químicas. Sabemos que la filosofía no puede aportar demostraciones al modo matemático-empírico, como si fuesen irrefutables; sin embargo, lo que John CROSBY pretende no es dar una demostración excluyente de que el recogimiento sea posible, sino concluyente. Esto es, a su modo de ver, podemos llegar a una serie de conclusiones que parecen ser las más sensatas siguiendo una serie de razonamientos en base a una serie de hechos que se nos presentan en la subjetividad o interioridad humana a cada uno de nosotros como personas con una identidad.

2. En segundo lugar, hemos de cuestionarnos acerca de qué sea el recogimiento, ya hemos adelantado que se trata de una actitud, aunque nos acercáramos más a su esencia si hablásemos de un estado puntual, de un modo de estar pasajero del individuo para consigo mismo. En cualquier caso, este estado se define por el 'entrar en' y el 'estar dentro de' uno mismo de tal modo que sabemos cómo somos y por qué nos determinamos a hacer una cosa con mayor preferencia que otra. Mientras que la psicología se encargaría de decirnos *cómo* el hombre concreto alcanza a tener esa actitud o estado puntual, y, a lo sumo, describe el estado interno del hombre en dicha tesitura; la filosofía se encarga de decirnos *en qué consiste* el recogimiento del hombre, qué es lo que diferencia esta actitud de muchas otras aparentemente similares como podría ser una actitud de aislamiento depresivo o la situación del autista. Sin duda la psicología habrá de saber qué sea el recogimiento para resolver posteriormente la cuestión del cómo conseguir estar recogido. Pero, en tanto que la meta de la psicología es conocer el cómo se llega a esto, la meta de la filosofía es saber en qué consiste el recogimiento, en qué medida hablamos de recogimiento más bien que de un estado estático propio del animal o de una actitud egocéntrica ante la realidad. Como vemos, el estudio del recogimiento en la filosofía enraíza en la metafísica del hombre

así como en un enjuiciamiento ético no propio de la psicología. La psicología puede decir que esa actitud le viene bien o mal al individuo en su situación concreta, pero una valoración axiológica o ética general está fuera de su alcance, aunque bien podría presuponerla del mismo modo en que la jurisprudencia hace uso de la filosofía para decretar las leyes que protegen los derechos de la persona en base a términos de estudio propiamente filosóficos como ‘dignidad’ o la noción misma de ‘persona’.

3. Por último, considero de especial relevancia en una exposición sobre el recogimiento *en la subjetividad personal* abordar la cuestión acerca de por qué esta actitud ha de ser más adecuada que otras para el desarrollo de la persona en tanto que persona, como afirma John CROSBY. Sin duda, esta posición se remite a un modelo antropológico determinado, como venimos diciendo desde el principio, por el que el hombre, debido a su constitución ontológica, a su ser lo que es, un ser afectivo, racional y libre, no se encuentra a gusto, por decirlo de alguna manera, cuando reduce su vivencia a la satisfacción de las necesidades primarias o cuando reduce sus experiencias a las sensaciones que le producen los estímulos externos (desde el salir de compras, por muy liberador que pueda parecer en un principio; al sentarse delante de un televisor pasivamente durante horas evadiéndose de su propia realidad): necesita leer, acudir a conferencias que le enriquezcan, hablar con amigos que le ayuden a encontrarse consigo mismo, etc. Las actitudes y comportamientos primarios son beneficiosos e incluso necesarios, pero según nuestro autor no deben constituir un sustituto de la actitud básica que debe estar presente de una u otra manera en nuestro estar y hacer en tanto que personal. Y, conforme a ello, habrá, sin duda, acciones que favorezcan más que otras nuestra disposición al recogimiento y que, por tanto, no debamos descuidar. De este modo, la actitud de recogimiento jugaría un papel clave en la ética personalista de John CROSBY.

En cuanto a la teodicea, veremos cómo el recogimiento no conlleva un aislamiento total de la persona, ni siquiera social, aunque quizá en un principio lo requiera; sino que esta actitud se ve reforzada con ciertos tipos de trascendencia, o de salir de sí mismo para encontrarse con lo otro distinto de mí. Ahora bien, para reconocer lo otro como otro distinto de mí, he de haber

reconocido primero que hay un ‘mí’; para poder distinguir las expectativas de los otros sobre mí de mis propias decisiones, he de haber tomado alguna decisión realmente *propia* en mi vida, una decisión que yo *me* pueda apropiar como aquella que yo realmente quería con independencia de que otras personas también la quisieran para mí. De este modo, lo otro o los otros distintos de mí me ayudan a definirme respecto de mí mismo, me ayudan a recogerme más de lo que yo podría hacerlo con mis solas facultades, arrojan luz sobre los posibles motivos de mi acción, o sobre aspectos morales de mi comportamiento que yo no había considerado por haberme habituado a ellos, o por haberme limitado a vivenciar sin objetivar. En este sentido, la presuposición de un Ser que conociese toda la verdad sobre mí y me la hiciese notar, iluminaría mi conciencia de mí mismo de tal modo que mi nivel de recogimiento aumentaría considerablemente; sería capaz de conocer con *absoluta* claridad, y no sólo relativa, los motivos de mi actuar, mi constitución psicológica y las fuerzas con las que cuento para comenzar una tarea.

Por otra parte, podemos decir que la trascendencia de la subjetividad presupone la actitud de recogimiento y no sólo la refuerza por cuanto que uno no puede salir de sí para darse a otro ser humano, por ejemplo, si no tiene nada propio que dar. Aunque aquí no desarrollaremos la cuestión de la teodicea, se puede entender desde estas premisas esbozadas de la filosofía del recogimiento, el que, con palabras de nuestro autor:

“Cuanto más recogido estoy y más vivo conmigo mismo subjetivamente, más me encuentro trascendiendo mi medio, y de hecho es en el más profundo recogimiento donde me encuentro a mí mismo abierto a Dios en el centro de mi ser; por esta razón encontramos las discusiones más importantes sobre el recogimiento en los autores religiosos. [...] Sin esta trascendencia mediante la cual sobrepasamos todo lo finito hacia lo infinito, viviríamos en una solidaridad con las cosas ajena a todo preguntar, de manera que viviríamos tan fundidos con ellas, tan inmersos en ellas, que nos dificultarían el actuar desde nosotros mismos. Careceríamos de esa distancia respecto a las cosas [...], de modo que no seríamos libres respecto a ellas”¹.

¹ *La interioridad de la persona humana*, trad. Virginia Díaz y Araceli Herrera, ed. Encuentro, Madrid, 2007, p. 215.

El discurso sobre lo infinito, que nuestro autor recoge de otro gran filósofo como es el danés KIERKEGAARD, me enfrenta a otra realidad que me vuelve a definir a mí mismo frente a mí mismo en la actitud de recogimiento con matices nuevos; esto es, me recoge en la realidad de mi finitud, me impele a la aceptación de mis límites como actitud apropiada a la antropología determinada hacia la cual pretende conducirnos John CROSBY y que este filósofo considera como adecuada. Puede que tengamos muy clara nuestra finitud en la teoría, pero en realidad solemos vivir en la absolutez: ‘mi juicio es absolutamente cierto’, ‘el otro está equivocado’, ‘yo tengo absolutamente derecho a’... y no solemos tener presentes los deberes que nos limitan. Esto quizá no lo pensemos expresamente, pero lo dejamos entrever en nuestros modos de dialogar con el otro, pues cuando no le damos tiempo a expresarse, estamos queriendo fagocitarlo desde una posición de ser absoluto que todo lo entiende mejor, por ejemplo.

3. LA ACTITUD DE RECOGIMIENTO

Antes de dar respuesta a estas cuestiones desde la perspectiva de John CROSBY, creo conveniente delimitar el sentido del recogimiento tal y como lo expone nuestro autor. Para ello diremos con qué se confunde el recogimiento y qué no sea el recogimiento según el filósofo. Pero antes de introducirnos en este análisis negativo del recogimiento, en tanto que lo delimitamos diciendo en qué no consista, hemos de aclarar algunas nociones sobre las que se basa John CROSBY para afirmar que el recogimiento es la actitud fundamental básica e indispensable para el desarrollo de una subjetividad o interioridad adecuada a la persona.

En primer lugar, John CROSBY habla de una *autopresencia* de la persona en el recogimiento. La persona está presente para sí misma pero no necesariamente de una manera intencional, esto es, yo no me dirijo hacia mí mismo cuando considero el motivo de mis acciones al modo en que tampoco me dirijo hacia mí mismo cuando estoy contemplando un cuadro. Pero en ambos casos, yo sé de alguna manera que se trata de mí; que soy yo el que está mirando el cuadro y no otro en mi lugar, y que soy yo el respon-

sable de medir los motivos de mis acciones, que se trata de 'mis' motivos, en los que, por tanto, en cierto modo, estoy presente por tratarse de motivos míos. Incluso aunque los motivos me los estuvieran dando otros, lo que estoy considerando es qué pasaría si yo me apropio el motivo para mi acción. Y ese saber de alguna manera que se trata de mí y de 'mis' motivos es un saber atemático en tanto que yo no soy el tema de mi consideración. Lo que estoy considerando son mis motivos o el cuadro; pero en ese considerar el cuadro o mis motivos estoy presente a mí mismo al dirigir mi atención a él. Es decir, no me estoy teniendo en cuenta en tanto que objeto, en tanto que algo enfrentado a mí mismo, sino en tanto que sujeto, porque lo objetual es aquello a lo que dirijo mi atención y el sujeto es la presencia que 'sujeta' dicha acción de dirigirse hacia un objeto. La autopresencia del yo para consigo mismo es afirmada, por tanto, en base a una experiencia inmediata del sujeto, la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo en sus acciones, intenciones, disposiciones, y que no es objetivable. En este mismo momento la estoy objetivando al hablar de ella de un modo general, pero la experiencia que yo tengo de mí mismo es incomunicable, no la tiene otro, yo decido y no hay otro que decida por mí, yo tengo remordimientos en base a una responsabilidad que no puedo delegar en otros. Si esta experiencia particular fuese objetivable, estaríamos realizando infinitos actos al contemplar el cuadro: contemplo el cuadro y contemplo que soy yo el que estoy contemplando, y contemplo mi contemplación del cuadro, así hasta el infinito. De tal modo que mi contemplar el cuadro y mi contemplar que soy yo el que lo contempla debería de implicar el que una de las dos contemplaciones fuese en detrimento de la otra dada la limitación de mi atención: a más contemplación del cuadro, menos contemplación de mí mismo contemplando el cuadro. Sin embargo, de nuevo la experiencia nos dice que es precisamente en el recogimiento sobre esta mi autopresencia que mi contemplación del cuadro o de mis motivaciones es más intensa, cuanto más soy yo mismo; más reales se me hacen las motivaciones como afectándome, más se me presentan en su verdadera importancia, más capaz soy de prestarles atención. Es más, si el conocimiento de la subjetividad de la autopresencia se redujese únicamente a algo objetual, que considero consciente y frontalmente, poniéndolo ante mí, no nos per-

cataríamos de la diferencia entre lo propio del sujeto en tanto que sujeto y lo propio de lo objetual; sin embargo, nos percatamos de que no estamos hablando de lo mismo al decir ‘subjetividad’ que al hablar de ‘objetividad’.

Es por tanto, sobre la experiencia subjetiva y no sobre presupuestos metafísicos, sobre lo que John CROSBY pretende fundamentar la realidad de mi ser personal. Hemos de hacer una aclaración sobre algo que quizá ya hayan advertido, y es que el empleo que aquí hacemos de las variantes lingüísticas de lo subjetivo poco tiene que ver con el sentido que se le da coloquialmente queriendo significar lo meramente irreal, relativo o falso. Aquí hablamos de la experiencia del sujeto en tanto que sujeto, una experiencia que sólo tiene el sujeto particular, pero que no por ello es irreal sino todo lo contrario, pertenece a la experiencia inmediata del sujeto; tampoco es relativo sino que el sujeto experimenta la absolutez de esa experiencia, la verdad de que es algo que se da en él aunque sólo él la tenga al modo en que él la tiene y no sea contrastable. Así, John CROSBY define la *subjetividad* como: “esa relación mía conmigo mismo como sujeto, que constituye el interior de mi existencia y de mi actuar”². Aunque dicha relación conmigo mismo se diese en los niveles más ínfimos de la conciencia, estaría constituyendo mi subjetividad. Pero mi subjetividad más personal se constituye cuando entra en juego lo más personal del sujeto, lo más propio del hombre y que lo distingue del resto de seres vivos de este mundo: esto es, cuando entran en juego el entendimiento y la voluntad, el conocer y el querer, desde la curiosidad metafísica o trascendente más inútil hasta la decisión más interna sin aparentes efectos externos como sería la de no renunciar a unas convicciones, incluso so pena de morir por ellas como fue el caso de Sócrates. En la autodeterminación, en la libertad de la persona, encontramos un resorte que constituye continuamente nuestra subjetividad personal, esto es, nuestros actos de voluntad están directamente unidos a lo que somos o queremos ser, no sólo a lo que hacemos y queremos hacer, porque nos construimos con nuestro hacer, nos identificamos de una u otra manera con nuestros actos, con algunos actos más que con otros, pero no dejamos de ser los autores o actores de nuestra actuación, construimos nuestra propia vida con nuestra obra, también nuestro

² *Ibid.*, p. 114.

modo de ser, de pensar y de querer, se ve afectado por lo que hacemos y por nuestros conocimientos.

Para esta *autodeterminación*, John CROSBY acude de nuevo a la experiencia subjetiva que tenemos de nosotros mismos en nuestro interior. Por muy relativas que sean las normas morales a las que obedezca mi conciencia, siempre experimentaré que, con palabras de nuestro autor, ‘estoy en mis propias manos’. Continúa este filósofo afirmando lo siguiente:

“Comprendo que al decidir si actúo o no conforme al dictado de mi conciencia estoy decidiendo al mismo tiempo sobre mí mismo. Si actúo como me exhorta mi conciencia, sé que en un cierto sentido me estoy afirmando a mí mismo, sé que quiero mi integridad humana más profunda. Y si actúo en contra de mi conciencia, sé que me estoy comprometiendo a mí mismo. Ésta es la razón por la que las personas que están en un momento de crisis moral dicen que lo que les obliga a hacer lo correcto no es tanto el bien que preservarían con su acción cuanto su propia integridad, como si fueran a quebrarse como personas al actuar contra su conciencia. Encontramos, pues, en el polo subjetivo de la acción moral cierto estar en las propias manos, estar-sujeto a la propia libertad”³.

Frente al instinto en el que más bien parece que algo sucede en mí, en el acto volitivo soy yo el que acontece, soy yo el que está referido a sí mismo de un modo subjetivo no objetual, lo que estoy considerando objetualmente son los motivos y la acción, pero yo sé que subjetivamente estoy presente en esa consideración. Y por ello puedo decir que me acepto a mí mismo con mis acciones o puedo experimentar vergüenza de mí mismo seguida de un deseo de cambio que puede verterse hacia las circunstancias exteriores, en muchos casos erróneamente, como queriendo escapar a mí mismo, a mis propias acciones con las que, de algún modo, me identifico y no me quiero identificar echando la culpa a otros o a otras cosas, circunstancias, condiciones, etc. Siempre que conocemos o queremos, siempre que realizamos un acto de voluntad o de entendimiento, estamos presentes a nosotros mismos y podemos permanecer en nosotros en ese actuar, sin necesidad de volcarnos totalmente en la acción o el objeto de nuestra atención. Y es en *el acto de recogimiento* en el que nuestra subjetividad, nuestra vivencia de nosotros

³ *Ibid.*, p. 119.

mismos, queda fortificada o debilitada. El recogimiento es, por tanto, un acto en el que las personas captan su verdadero yo en base a la experiencia de la autopresencia, esto es, se trata del acto en el que me capto como sujeto de mis acciones, de mis motivaciones, de mis pensamientos, e incluso de mi propia presencia, y que conlleva un acto de aceptación o acogida de mí mismo. Es curioso, afirma John CROSBY, cómo en el acto de aceptación amorosa de uno mismo parece que nos encontramos más en nosotros mismos, algo más recogidos; mientras que el odio hacia nosotros mismos parece obligarnos a esquivar el recogimiento y buscar una salida, un cambio, un escape.

4. QUÉ NO SEA RECOGIMIENTO

Como anunciábamos, el destacar las actitudes no identificables con el recogimiento, nos ayudará a identificar y buscar el momento del recogimiento en nuestra interioridad. A pesar de que el libro *La interioridad de la persona humana* destaca estas actitudes no identificables con el recogimiento, reflejaré aquí la enumeración que el profesor John CROSBY da actualmente en sus clases para clasificar estas actitudes de no recogidas, ampliando el contenido en base al libro.

1. En primer lugar, la actitud de recogimiento es la antítesis del estado en el que nuestra interioridad se ve debilitada por nuestro perdernos en *las cosas* que nos rodean, de tal modo que no elaboramos un juicio crítico sobre ellas. Esto sucede muy gráficamente y con quizá demasiada frecuencia en la experiencia que tenemos ante la televisión: una sucesión de impresiones nos impele a olvidar nuestro yo, nuestra realidad personal, nuestros pensamientos, nuestras determinaciones y obligaciones que incluso relegamos para más tarde inmersos en una irrealidad alejada de *mi* mundo real, de mi realidad más interna. La pasividad en la que me veo inmerso hace que yo deje de ser el centro de mi mundo para poner el centro en la presentación de imágenes y estímulos externos; para poner el televisor en el centro de la casa, saliendo de mi casa interior. Me veo hasta tal punto arrastrado por lo que sucede en mi exterior, que olvido mi yo en el presente; lo que *yo* tengo que hacer y

cómo pienso, mis criterios, mis principios parecen diluirse para dar paso a los criterios que se me ofrecen desde fuera y que pueden llegar a configurar mi subjetividad personal no sin poder seguir siendo más o menos responsable de esta intromisión.

2. Una segunda forma de escapar de sí mismo, de eludir el acto de recogimiento, es la excesiva concentración en una meta futura, no en tanto que *mi* meta, sino en tanto que *la meta* por la que sacrifico todo; haciéndola, de nuevo, centro de mis decisiones y pensamientos. Mi obsesión por alcanzar esa meta me vierte hacia el futuro impidiéndome vivir la realidad de mi presente. Hay, por ejemplo, personas tan avocadas al éxito de su trabajo profesional que todas sus relaciones las viven en función de dicho éxito; las contemplan en la medida en que le ayudan a conseguir dicho éxito. Sus propias decisiones y pensamientos los desecha si no le ayudan a conseguir lo que se le aparece como prometedor para dicha labor. Incluso, en ocasiones, cree que ha de poner el trabajo por encima de sus opciones más fundamentales ante la vida: la familia, las amistades, ciertos valores morales que en la juventud temprana creyó que nunca infringiría, e incluso por encima de su propia salud. Esta tensión hacia la meta futura le impide sopesar la importancia de sus opciones más fundamentales que forman parte de lo que ella es; le impide recogerse en sí y decidir en base a dichas opciones personales que se ven sacrificadas por la meta que se le propone como gloriosa. Aquí, sin embargo, el individuo no está tan pasivo como ante la televisión o tan disperso como en el deseo de querer quedar bien ante diferentes personas al mismo tiempo, puesto que focaliza todas sus energías en un solo objetivo al que es él el que, con el ejercicio de sus facultades, tiene que llegar desviando toda distracción que pueda obstaculizar la consecución de lo propuesto. Ahora bien, estas personas no viven en su presente, sino en el futuro de la meta; lo cual les discapacita para cualquier vivencia auténtica y profunda porque, como decíamos, todo lo que les rodea, incluso ellas mismas, están al servicio de la meta. Más que señores son esclavos de ella.

3. Al hilo de este mundo externo a mí sobre el que sitúo el centro de mis pensamientos y actuaciones, puedo dejarme llevar no sólo por las cosas

irreales o por lo que sucede a mi alrededor, sino también por otras personas en tanto que delego mis decisiones y pensamientos en sus propias *expectativas sobre mí*. Es otra manera de escapar a mi yo, a mi subjetividad, pues la pongo *yo* en manos de otras personas. Sin duda la educación en la familia y en las instituciones académicas son indispensables para el desarrollo de la persona como tal. Pero esta educación debería estar encaminada, según esta perspectiva, a capacitar al individuo para tomar sus propias decisiones y elaborar sus propios juicios sobre la realidad, en definitiva, a construirse a sí mismo, más que a elaborar un proyecto de vida y de actuación para el otro. Veremos cómo en John CROSBY sí hay una serie de valores que no dependen de la determinación de la persona, pero a los cuáles debe responder para ser más persona, para ser más ella misma. Ahora bien, aquí nos referimos a un estar volcado sobre las expectativas de los demás tales como qué debo de pensar sobre mí, cómo debo orientar mi vida, qué amigos debo tener... sin suscitar en el otro el por qué eso deba de ser así o no, o sin que el otro haga el menor amago de recogerse y pensar en qué medida es él el que quiere hacer eso y el que piensa de esa manera o puede llegar a pensar y hacer en tanto que él mismo, y para su propio bien personal. La identificación de sí con las expectativas de los demás puede llegar a lo que Scheler llama ‘identificación heteropática’⁴ por la que la fuerte personalidad de otro no sólo eclipsa mis propias iniciativas sino que las absorbe; no es que me encuentre enajenado haciendo lo que otros quieren y sabiendo, en cierto modo, que no me estoy realizando como persona en mis aspiraciones, sino que el otro anula mi propia capacidad de iniciativa. Se trata de una falsa trascendencia en la cual ya no soy *yo* mismo el que se trasciende, sino la mente de otro en mí. Existen otros modos de desaparición de mi propio yo en relación a las demás personas, como por ejemplo cuando renuncio a una verdad experimentada y captada por mí en pro de las diversas opiniones al respecto, como si todos tuviesen que llegar a un acuerdo antes de que yo me posicionara frente a las grandes cuestiones renunciando a mis propias experiencias, aquellas que, también en parte, constituyen mi yo más íntimo y sobre el que me niego a recogerme adoptando una posición propia ante las otras mentes. Lo cual

⁴ En su *Esencia y formas de la simpatía*.

tampoco ha de significar que haya de cerrarme a otras experiencias y a la posibilidad de modificación de mi posición; pero no he de negar que lo que yo veo, lo veo yo, y que sobre ello me posiciono cuando lo examino en el interior de mi conciencia. Según afirma John CROSBY:

“cuando se trata de la verdad acerca de algo, mi cometido ha de ser investigar, pensar y hablar desde mí mismo, no creer que mi mente es una mera porción de una mente colectiva, como si únicamente pudiera llegar a una conclusión si pienso de acuerdo con esa mente colectiva”⁵.

Cuando buscamos el recogimiento, ni nuestra subjetividad ha de ir en detrimento de nuestro trascendernos a nosotros mismos en pro de otras realidades, ni nuestro trascendernos ha de ser ahogado por la importancia de la subjetividad.

4. A este respecto podemos hablar de una cuarta forma de actitud contraria al recogimiento. Se trata del caso de la anulación de nosotros mismos en pro de un *bien objetivo*, ya sea el del bienestar de una persona a la que amamos, o en pro de ciertos valores en tanto que considerados en sí mismos: la justicia por la justicia, la verdad por la verdad, etc. Una persona que se vuelca en la lucha por la verdad sólo porque la verdad objetiva ha de ser defendida por encima de todo, puede fácilmente estar olvidando la importancia de ocuparse en la verdad sobre sí mismo, y no sólo porque se trata de ‘una verdad más’, sino porque se trata de una persona concreta, de su persona. Esta atención excesiva hacia lo objetivo y bueno en sí llega a descentrar a la persona, impidiéndole el recogimiento, el ser ella misma la que investiga y lucha por la verdad que ella considera alcanzar. Esto no tiene por qué desembocar en una versión relativista de la consideración de la verdad, como si mi alcanzar la verdad sobre algo tuviera que ser distinto del alcanzar la verdad por parte de otra persona; pero he de ser consciente, si quiero ser consecuente con la verdad, de que soy yo y no otro el que alcanza esa verdad, y, en esa medida, habré de intentar o no el que otros la descubran, pero en ningún caso imponerla, porque el descubrimiento de la verdad implica al sujeto. La verdad en sí no implica subjetivamente al sujeto, pero el reconocimiento de la verdad

⁵ *La interioridad de la persona humana*, p. 143.

precisa de la propia experiencia. En el caso de la imposición, se olvida esta verdad del sujeto y del dinamismo del conocimiento en el hombre. De modo parecido sucede cuando una persona pretende amar a otra olvidándose de su propia felicidad. ¿Cómo puede ser la persona querida verdaderamente y profundamente feliz, cómo podría sentirse verdaderamente querida en su ser personal, si la persona que quiere amarla no fuese, al mismo tiempo, dichosa en esa relación, feliz de estar con la otra persona no sólo para que ella esté bien y sea feliz sino porque la persona misma que quiere amar se siente feliz? No es este el lugar de decir en qué consiste la felicidad para nuestro autor⁶, pero sí es conveniente destacar que para él, en el discurso de la obra que estamos tratando y con respecto al tema que nos ocupa, no consiste en una mera satisfacción, gratificación o deseo instintivo, sino que conlleva el ejercicio de la libertad.

5. También en el *papel que uno juega en la sociedad* puede uno olvidar la identidad que se adquiere en el recogimiento. Cuando la persona se considera ya consciente, ya inconscientemente como un número más en la sociedad, un número que cumple una función al modo en que lo hacen las piezas de una máquina, esa persona está renunciando a su identidad para poner su yo al servicio de un colectivo del que no se distingue ni siquiera con el juicio. Lo único importante es que yo desempeñe este papel, mis posiciones al respecto no interesan; es más, para el mejor funcionamiento del sistema, mi pensamiento debería ajustarse al del sistema. *1984* de George ORWELL refleja muy bien la estructura de una sociedad basada en una concepción del hombre en la que éste no tiene derecho a la vida privada, al pensamiento libre, a una identidad propia. El pensamiento único desvía mi atención de mi propio ser; el colectivo, el sistema, sustituyen mi propia identidad en pro de su buen funcionamiento.

6. John CROSBY hace también referencia en la obra citada a una pérdida de sí en *las consecuencias* de las propias acciones, en el consecuencialismo ético. Lo que importaría aquí no es cómo yo pienso o si las acciones que pretendo realizar son consideradas por mí como buenas o malas; no importa si yo

⁶ *Ibid.*, II Parte, Cap. VII.

actúo o no en conciencia, desintegrándome como persona responsable; sino la utilidad de mis acciones y/o de mis pensamientos. Lo que importan son los resultados, si para eso he de renunciar a mi conciencia, lo mejor que puedo hacer es no centrarme en lo que yo pienso o quiero sino desviar mi atención dejando que los efectos decidan por mí (como sucedería con una ley que impidiese la objeción de conciencia en numerosos puestos de trabajo de la vida social con respecto a determinadas valoraciones morales de determinados actos, en especial en lo que se refiere a la bioética).

7. Por último, en un artículo titulado ‘The dialectic of autonomy and theonomy in the human person’⁷ (La dialéctica entre autonomía y teonomía en la persona humana), este autor señala otro tipo más gradual de pérdida de la actitud de recogimiento. Se trata de la persona que vive en su pasado o demasiado volcada en su futuro. El ejemplo de la búsqueda de la consecución de una meta profesional sería una manera de estar volcado hacia el futuro olvidando nuestro modo de ser. Pero de lo que aquí se trata no es tanto de señalar una actitud que impida el recogimiento, sino de un cierto estar más o menos en sí mismo. Una persona que vive continuamente reviviendo su pasado puede aminorar la capacidad de recogimiento, pero, a menos que esté demasiado absorta en ese pasado como incapaz de vivir su presente, esto no tiene por qué impedirle el recogerse. Antes bien, puede ayudarla a confrontar sus experiencias presentes con las pasadas y encontrar, así, su verdadero yo como anclado en el presente pero gracias al pasado. Ahora bien, en el recogimiento, el momento presente es en el que me encuentro, en definitiva, con mi yo, con mi vivir, hasta el punto de que me puede parecer que vivo fuera del tiempo en tanto que me concentro en cómo soy yo ahora, olvidando el pasado y el futuro, como si me encontrase, en palabras de nuestro autor, en la ‘pequeña isla de lo presente’⁸.

Pero, como ya anunciábamos, no todo modo de sobrepasar nuestra propia presencia para con nosotros mismos, *no todo tipo de trascendencia implica una desviación del propio yo que impida el recogimiento*. Es más, existe otra

⁷ ‘The Dialectic of Autonomy and Theonomy in the Human Person’ en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV, Dallas, 1990, pp. 250-259.

⁸ *Ibid.*, p. 254.

manera de huir de la verdad acerca del yo en el exceso de subjetividad. Una persona absorbida por su propia vida interior, incapaz de salir de sí misma, al olvidar su propia realidad objetiva e intersubjetiva en la que está inmerso, deja de considerar una parte de la verdad acerca de sí, no se sitúa ante sí mismo en su verdad, pudiendo incluso llegar a absolutizar su realidad. Él, sus pensamientos y decisiones serían lo único que importasen, quizá porque sólo ellas existirían *a priori* como podría suceder en la posición idealista.

5. RECAPITULACIÓN Y RELACIÓN RECOGIMIENTO-TRASCENDENCIA

Después de tratar acerca de las distintas formas de dispersión del yo contrarias al recogimiento necesario para el desarrollo personal del individuo, puede que nos hayamos sentido identificados y pensemos que el verdadero recogimiento sea algo ilusorio, imposible o muy restringido en la vida diaria, debido a que estamos inmersos en una serie de ocupaciones temporales imprescindibles para el sustento familiar o para nuestro futuro lejano o inmediato. Sin embargo, ya hemos hablado al principio de la imposibilidad de que no tengamos cierta experiencia de nosotros mismos, una autopresencia de la que, sin duda, nos percatamos en el recogimiento y que experimentamos tanto más cuanto más nos encontremos en esa actitud de tomar las riendas de nuestra vida como dependiendo, en la medida de lo posible, de nosotros mismos. En mi subjetividad me enfrento al mundo objetivo para tomar posición ante él, algo me dice que lo que ‘se dice’ no siempre es acorde a mi experiencia o a unos principios morales que a mí me parecen más humanos. A lo mejor no me doy cuenta de que, llevado por la ambición, estoy poniéndome por encima del compañero; pero si un buen amigo me hace caer en la cuenta, es posible que entrando dentro de mí me avergüence de mi actitud injusta porque no se corresponde a lo que realmente me parece humano ni a lo que yo quiero ser. Puede que exteriormente esto no cambie mis propias pautas de trabajo, pero esta vez por querer dar lo mejor de mí mismo más que por querer ser preferido por encima de todo y así conseguir una predilección por parte de la jefatura. Soy, por tanto, capaz de tomar distancia res-

pecto de mis sensaciones, de mis instintos, de las expectativas de los demás, de la importancia de mi papel social, de las opiniones de los demás para autopoerme, controlarme, y vivir en paz conmigo mismo, ser coherente con mi modo de ser.

John CROSBY señala, a este respecto, dos modos que habitualmente emplea el hombre para recogerse: (1) en primer lugar habla del *distanciamiento directo y voluntario* de lo que me rodea y en lo que estoy implicado, y (2) un modo de recogimiento complementario al primero por el que concentro mi atención, me recojo, en torno a *cosas de una importancia máxima* como puede ser mi propia muerte o la de una persona amada. Este tipo de temas sobre los que me repliego, me permite enfrentarme a lo que realmente soy, a lo que queda de mi ser si me enfrento a la soledad de la muerte o a la de la muerte de alguien muy querido en torno al cual gira gran parte de mi modo de ser. Se trata de preguntarme directa o indirectamente lo siguiente: si yo me muero ahora mismo ¿he vivido en paz conmigo mismo o, más bien, he sacrificado mi conciencia al dinero, a la fama, al quedar bien delante de unos amigos o desconocidos? O, dicho de un modo más al estilo de Ortega y Gasset ¿he sido persona o masa? Esto es, ¿me he desarrollado como persona capaz de autodeterminación y recogimiento interior o me he dejado llevar por algo externo sin considerarlo antes en confrontación con mis principios? ¿me he poseído a mí mismo o me he dejado poseer? A veces, sin duda, nos aterra el hacernos responsables de nuestra propia vida porque entonces no podremos echar la culpa a algo externo, sin embargo, sólo de esta manera, el hombre se desarrolla como persona, ejercita sus capacidades más auténticamente personales.

Y este replegamiento sobre nosotros mismos no impide, como decíamos la trascendencia, sino que la hace más auténtica; cuanto más reconocemos nuestro ser, los límites y capacidades de nuestro yo, más capaces somos de delimitar la realidad respecto de nosotros y en sí misma. Si nos sumergiésemos en las cosas, dejándonos llevar de lo que sucede, no pensaríamos sobre su realidad y su lugar en el cosmos, sino que simplemente viviríamos en un presente siempre indiferenciado. Lo mismo se dice de nuestra relación con los demás ¿cómo puedo ayudar a otro a adecuarse mejor a la realidad y, por tanto a su realidad personal, si le doy la razón en todo también cuando está

equivocado y no se da cuenta de su equivocación porque yo vivo en su misma equivocación, sin distanciarme de su vivencia? Una cosa es ponerse en el lugar del otro, otra muy distinta es eliminar mi yo en esa relación, confundirlo con esa vivencia del otro. Así tampoco le ayudaría si redujese mi consejo a decirle lo que yo haría en su lugar. Evidentemente depende del caso, pero ni yo soy él ni él soy yo, ni puede hacer las mismas cosas que yo y del mismo modo, ni tiene por qué dirigirse en conciencia conforme a mis criterios. El reconocimiento de mi propio ser en el recogimiento me ayuda, por tanto, a alcanzar la realidad tal cual es, sin reducirla a mi favor ni en mi contra. Una persona en esta actitud de recogimiento, según la línea de argumentación de John CROSBY, al mismo tiempo que trata de comprender al otro en su situación, está abierto a su novedad y, por ello, se siente atraído por las otras personas en tanto que personas; una persona así también puede establecer unos lazos de unión con otra persona tales que, en conciencia, haya de actuar teniendo en cuenta las expectativas del otro, pero sabiendo que dichas expectativas forman parte de su propio ser, de su propia decisión y criterios; una persona así no tiene por qué ser un ser orgulloso que se entiende por encima de los demás, sino que, si ha descubierto la verdad de su propio ser en el recogimiento, entiende que los otros le han ayudado a descubrirse, a aceptarse, a orientarse en la vida y desarrollarse como persona; una persona así puede también sufrir con otros un dolor de duelo, sin confundir su propia vivencia.

6. EL PAPEL DEL RECOGIMIENTO EN LA SUBJETIVIDAD PERSONAL

Uno podría preguntarse cómo mantener esta actitud si al levantarme por las mañanas salimos de casa a toda prisa para, acto seguido, enfrascarnos primero en un atasco, luego en una actividad profesional que nos ocupa la mente hasta casi bien entrada la noche, y cuando vuelvo del trabajo, o bien hay que poner la casa en orden, o bien enchufamos el televisor y nos evadimos de nuestra realidad. En una ciudad más tranquila, con menos prisas y menos estrés que en la que vivo podríamos permitirnos el lujo de pensar sobre estas cosas –pensamos-, pero en mis circunstancias parece imposible.

Y sin duda, será más difícil, al igual que somos más nosotros mismos en las vacaciones que en el ajetreo diario.

No obstante, recordemos, el recogimiento es una actitud que se puede adquirir indirectamente: concentrando nuestra atención en un asunto de máxima importancia. Y yo añadiría, quizás esto no pueda realizarse en demasiadas ocasiones a lo largo del día, pero sí durante 5 ó 10 minutos en los cuales pienso acerca de la importancia de lo que hago con respecto a esos asuntos. Cuestionarme una vez al día acerca de qué importancia tenga lo que he hecho en la jornada con respecto a mi modo de ser, a mi yo más auténtico, a mis criterios, a mi conciencia, y conservar las conclusiones que saque como guía de mis acciones y actitudes para el día siguiente puede, sin duda, centrar mi actividad para así vivirla en actitud de recogimiento más o menos lograda, permitiéndome ser más yo mismo. Y esto es de suma importancia en una concepción de la subjetividad personal, de mi vivir como persona, como la que sostiene John CROSBY.

Cuando escuchamos que alguien nos rebaja en nuestra dignidad diciéndonos “eres un animal”, “eres un gallina”, y otros calificativos menos suaves; lo que nos molesta no es sólo el significado que se quiere comunicar, el de nuestra bruteza o cobardía, sino también el que se nos esté diciendo con ello que no somos ‘persona’. Aunque esto no siempre se corresponda con la realidad, en tanto que yo puedo rehusar emprender una acción valorada como valiente por mis compañeros pero que yo considero que va contra mi conciencia, con lo que, propiamente, estaré siendo más persona que ellos. Ahora bien, lo que me duele es que no me consideren capaz de lo más valioso en esa situación. Lo más valioso, repito, para ellos, y no en sí o para mí. En este sentido, para llegar a ser persona verdaderamente, y no sólo según la consideración de otros, he de recogerme. Primero he de experimentar en mi interior mi autopresencia que me convence de que yo soy algo por mí mismo, con independencia de lo que los demás piensen de mí; y en segundo lugar he de vivir esa vida mía como mía incluso en mi relación con los demás, esto es, he de vivir mi propia subjetividad personal. Y mi subjetividad en tanto que personal se basa en mi ser persona. Pero ¿qué entiende John CROSBY por persona? En base a la propia experiencia de la autopresencia, John CROSBY, entiende a la persona humana como *un ser incomunicable que*

*es en sí y para sí mismo*⁹; incomunicable en tanto que otro ser no puede vivir lo que la persona vive del mismo modo en que ella lo vive, en sí mismo en tanto que no reducible a parte dependiente de una colectividad o de un sistema precisamente por la originalidad de su incomunicabilidad. Y para sí, en tanto que capaz de autonomía, capaz de autodeterminación, de conocimiento de sí mismo y de lo que me rodea, y capaz de ser afectado; nuestro autor entiende estas capacidades como sus características más fundamentales. Yo tengo la experiencia inmediata¹⁰ e íntima de que conozco, de que dudo, de que quiero y de que me siento afectado; de que hay cosas que alteran mi modo de vivenciar, mi percepción de la realidad, en definitiva, la constitución de mi subjetividad. Es en el ejercicio de estas capacidades de la persona, en su puesta en marcha, que se constituye mi carácter, mi personalidad, la constitución de mi subjetividad que será tanto más personal cuanto más se examinen sus vivencias a la luz de la autodeterminación y del conocimiento de la realidad confrontado con su propia experiencia de autopresencia; es

⁹ Y no por sí mismo. La contingencia del hombre la argumenta John CROSBY como sigue: “cada persona humana ha recibido el reto de elegir entre querer lo que él o ella es o rechazarlo. Si yo existiera por mí mismo, como pasa con Dios, no tendría que afrontar esa elección, porque entonces sería tan radicalmente mí mismo que no tendría sentido tener que aceptar o no mi propio ser [como el acto puro aristotélico]. Pero al haber sido de alguna manera entregado a mí, estoy en una situación en la que tengo que elegir entre aceptarme o no.” *La estructura de la persona humana*, p. 123. De nuevo, la argumentación de la contingencia del hombre es llevada a cabo de un modo personalista, a partir de una experiencia subjetiva, y no de un razonamiento cosmológico. También argumenta a favor de la contingencia en ‘The dialectic of autonomy and theonomy in the human person’, p. 254.

¹⁰ Esto no responde completamente a la afirmación de que hay persona en estado no consciente. Tampoco pretende John CROSBY dar una demostración de carácter matemático al respecto, sino mostrar que esta sería la postura filosófica más razonable, esto es, asumir que la persona no se reduce a su estar consciente, a cada uno de sus estados de conciencia o, lo que viene a ser lo mismo en consecuencia, que la persona fuese reducible a su conciencia. Cf. ‘The personhood of the human embryo’, del mismo autor en: *The Journal of Medicine and Philosophy*, 1993, agosto, Oxford University Press. La argumentación que añade CROSBY es en base al daño moral que a uno le infringen y del que puede no ser consciente sin dejar, por ello, de padecerlo. Pero también podemos aportar la prueba de nuestro sentimiento de culpabilidad ¿cómo podríamos hacernos cargo de un estado de conciencia con el que ya no me identifico por situarse en el pasado? Y volviendo a la experiencia de la autopresencia ¿qué sentido tendría hablar de dispersión y vuelta hacia uno mismo si no hay algo más que el mero estado puntual de conciencia?

decir del conocimiento del mundo con respecto a mí mismo, lo que incluye el conocimiento objetivo de sí y no sólo la mera experiencia de que soy yo quien piensa y actúa. Sin embargo, John CROSBY, reconoce un segundo tipo de autenticidad personal de la subjetividad que no se reduce al mero ejercicio deliberado e ilustrado de las capacidades de la persona en su actuación. Para este autor, soy más persona, más humano, e incluso, más yo mismo, cuando respondo a la llamada de un valor. Esto es así, porque al contrario de lo que sucede en la mera búsqueda de placer o de gratificación, en la respuesta al valor no buscamos distracciones en las que perdernos, ni huimos de nosotros mismos al responder, cosa que sucede en numerosas ocasiones en la búsqueda del placer por el placer. Después de una satisfacción, buscamos otra satisfacción que nos haga olvidar el estado de nuestra subjetividad y nos proporcione otra vivencia en la que más que recogernos, nos dispersamos, nos perdemos en ella; incluso el estudio o la concentración para temas teóricos se nos hacen más arduos. En la respuesta al valor, sin embargo, en palabras de este autor:

“si no recibimos todo lo que esperábamos de nuestro encuentro con el valor o vivimos nuestra apertura al mundo en relación en el valor apuntando más allá de él, nuestra decepción aún no adopta la forma del aburrimiento. El valor conduce al recogimiento y en la subjetividad propia del recogimiento la persona jamás queda presa [...] de un modo doloroso”¹¹.

En el abandono al valor, continúa argumentando, la persona vive su auto-presencia con paz, con alegría incluso tanto en el recogimiento como en la trascendencia. También si el valor irrumpe en forma de imperativo o exigencia moral, responda o no a dicha exigencia, me enfrenta en mayor medida conmigo mismo, digamos que me muerde la conciencia, y aunque la irrite, provoca en mí un despertar que puedo aprovechar o anular; en cualquier caso, me impele a una afirmación de mis propios criterios, de mi propio modo de ser y actuar. Es más, nuestro autor acude al filósofo austríaco Dietrich von HILDEBRAND para afirmar que aquella persona que no se emplea en la tarea de ser buena y digna en sus acciones de carácter moral, está fracasando como ser humano; está fracasando en su vocación básica como persona. Esa

¹¹ *La estructura de la persona humana*, p. 244.

persona podrá ser auténtica en el sentido de la autoposesión, pero no moralmente buena; su conciencia moral, que forma parte de su mismo ser persona, no estará en sus propias manos del mismo modo en que lo estará en una persona que busca el bien que, a su vez, repercute en ella misma. John CROSBY llega a afirmar, en el marco del desarrollo de una ética que aquí no podemos abordar, que más allá del hombre moral, el hombre feliz –en el sentido aristotélico de una felicidad alcanzada por el ejercicio de una vida virtuosa– dispone de una serie de recursos espirituales o personales por los que le es más fácil o tiene mejor acceso a su autoposesión y a su propio actuar moral que un hombre muy recto moralmente pero que no ha asumido el bien moral como constitutivo de su felicidad.

7. EL RECOGIMIENTO COMO TEMA FILOSÓFICO: RESPUESTA A LAS TRES CUESTIONES

Después de este análisis, recordemos las tres preguntas que se nos planteaban al comienzo de este ensayo acerca de la posibilidad de abordar el tema del recogimiento desde un planteamiento filosófico. En primer lugar cuestionábamos la posibilidad misma de que la persona se recogiese; la segunda pregunta filosófica versaba acerca de la esencia del recogimiento; por último, pertenecía al estudio filosófico responder a la pregunta de por qué esta actitud del recogimiento había de ser más adecuada que otras para el desarrollo de la persona en tanto que persona. Considero que, según lo expuesto, John CROSBY ha dado una respuesta filosófica a cada uno de estos interrogantes, es más, al abordar el tema del recogimiento, pienso que su discurso gira en torno a estas tres cuestiones, precisamente porque se trata de un filósofo y no de un psicólogo.

La posibilidad del recogimiento nos la ha dado la definición del término ‘autopresencia’ y la dimensión cognitiva del yo en la ‘autoconciencia’. Por la experiencia de la autopresencia yo sé, de alguna manera, que estoy presente a mí mismo en mi modo de ser y actuar, especialmente en lo que se refiere a mis propios pensamientos, afectos y actos volitivos. Es esta autopresencia unida a la capacidad de conocer del sujeto, la que me permite volver sobre

esa experiencia y considerarme a mí mismo más allá incluso de mis actuaciones y pensamientos, en mi autenticidad y frente a mi conciencia moral. Si yo no estuviese presente a mí mismo y fuesen más bien las cosas y los otros seres ya humanos o animales, los que se pusiesen en mi lugar decidiendo mis acciones y mis pensamientos sin concurso de mi libertad ni siquiera para acceder a su intromisión; si yo no tuviese la experiencia inmediata de que soy yo el que permito que el otro decida por mí, entonces no cabría lugar al recogimiento, no podría volver en mí porque no habría un 'mí', esto es un yo permisivo responsable de su ser y hacer. Al mismo tiempo, si yo no tuviese la experiencia inmediata de que pienso, estaría presente pero no me percataría de ello, no sería capaz de la reflexión, de flexionarme, de replegarme sobre mí mismo y ante mi conciencia. Más, dado que experimento que pienso y que estoy presente en mis acciones, el recogimiento es posible para la persona precisamente en base a las dos capacidades más fundamentales de la persona: el pensar y el querer, el acto del entendimiento y el de la voluntad.

En segundo lugar, pienso que John CROSBY también da respuesta a la pregunta por la esencia del recogimiento, por el qué del recogimiento, por lo específico de esta actitud que marca la diferencia con respecto a otras actitudes. Y esto lo hace no sólo de un modo negativo, diciendo con qué actitudes es incompatible el recogimiento; sino también de un modo positivo, diciendo en qué consista esta actitud. Esta actitud quedaba definida al comienzo como la *capacidad de entrar en uno mismo para conocer los motivos de nuestro ser y actuar, y decidir sobre ellos*. Más adelante afirmábamos, ya sobre los términos de la autopresencia y el conocimiento de sí, que el recogimiento es el *acto* que realiza dicha capacidad y en el que las personas captan su verdadero yo en base a la experiencia de la autopresencia y a la capacidad de la autoreflexión, esto es, se trata del acto en el que me capto como sujeto de mis acciones, de mis motivaciones, de mis pensamientos, e incluso de mi propia presencia en un acto de aceptación o acogida de mí mismo. Lo primero que determina al recogimiento es, por tanto, su ser un '*acto*' más bien que una actitud o una capacidad. El entendimiento y la voluntad son capacidades de la persona que posibilitan el que se conozca a sí misma en el acto del recogimiento. La repetición de este acto puede crear una disposición o actitud en dicha persona, de tal modo que la calificamos como 'persona reco-

gida' o con un alto nivel de autocontrol o de conocimiento de su propia situación, límites y aspiraciones, o, como también se suele decir en los ámbitos de lengua germana 'selbstbewusst' (que no sólo indica que sea consciente de sí, en una traducción literal, sino que, además, actúa en conformidad con lo que piensa y lo que quiere, conoce de dónde provienen los pensamientos que guían su acción; esto es, también controla y discierne sobre sus pensamientos). Asimismo podemos recogerlos al considerar un tema de máxima importancia, como veíamos, pero este acto es recogimiento y no más bien concentración de la atención en tanto que se trate de un tema que me afecte a mí en lo más profundo de mi ser, en la constitución misma de mi subjetividad personal.

Acerca de por qué esta actitud se presente como imprescindible e incluso como la más adecuada en orden al desarrollo de la persona en tanto que persona, diremos que si la subjetividad en este filósofo es "esa relación mía conmigo mismo como sujeto, que constituye el interior de mi existencia y de mi actuar"¹² y dicha relación es tanto más *personal* cuando entra en juego lo más personal del sujeto, lo más propio del hombre y que lo distingue del resto de seres vivos de este mundo: esto es, cuando entran en juego el entendimiento y la voluntad, el conocer y el querer; entonces entenderemos que el recogimiento nos permita ser más nosotros mismos, y siendo más nosotros mismos, estamos estableciendo una relación con nosotros mismos como sujetos personales, que consideran lo más personal del individuo: sus criterios de pensamiento y sus pautas de conducta volitivas, el entendimiento y la voluntad, y aún va más allá nuestro autor al afirmar que, en la consideración y respuesta al valor moral, el recogimiento se ve fortalecido, y que por ello esa respuesta al valor no despersonaliza, esto es, no me convierte en un mero medio para que el mundo sea bueno, sino que me hace realizarme como persona. De modo que *el grado de personalización o despersonalización de nuestros actos está directamente relacionado con las consecuencias de debilitación o fortalecimiento de nuestra actitud recogida* y de nuestra misma capacidad de llevar a cabo actos de recogimiento.

Puede que nos sorprenda no sólo que el acto del recogimiento sea tratado

¹² *La interioridad de la persona humana*, p. 114.

desde un punto de vista filosófico, sino también el modo de argumentar de este autor por basarse en la experiencia subjetiva para llevar a cabo un estudio de carácter filosófico. Como decíamos al principio, este estudio puede ser considerado como personalista en contraposición al estudio de índole cosmológico. Es decir, nuestro autor trata de comprender al hombre desde dentro, desde su propia subjetividad; en lugar de recurrir a las categorías objetivistas aristotélicas y, en general, de la escolástica. No trata de anteponer su método al cosmológico u objetivista; sino más bien complementarlo con la vivencia directa que el sujeto tiene de sí mismo¹³.

8. EL RECOGIMIENTO EN OTROS FILÓSOFOS

Como dije al principio de este ensayo, hay otros autores a los que John CROSBY hace alusión por tratar el tema del recogimiento de una manera más o menos indirecta, pero no con la originalidad y centralidad con la que lo hace este pensador en cuestión. Veamos algunos ejemplos que pueden ayudarnos a entender mejor el fenómeno del recogimiento en la persona.

Si en primer lugar consideramos la posición de Max SCHELER al respecto, este filósofo habla en contadas ocasiones del recogimiento como un acto, entre otros, que denota la espiritualidad de la persona (entiéndase el término ‘espiritualidad’ no en el sentido religioso, sino en el sentido de lo referente a la voluntad y el entendimiento a diferencia de la vida instintiva o inteligentemente práctica del animal). A diferencia del animal, la persona no sólo interactúa con el medio, no sólo tiene cierta conciencia del medio, sino también de sí misma. Así, en uno de sus pasajes más oscuros, este autor afirma en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*:

“el animal sigue comportándose con el medio de forma estática, incluso cuando lo hace ‘inteligentemente’. Y su inteligencia permanece condicionada orgánica, impulsiva y prácticamente.

¹³ Cf. Karol WOJTYLA, ‘Subjectivity and the irreducible in the human being’ en: *Person and Community (selected essays)*, trad. Theresa Sandok, ed. Peter Lang, New York, 1993, p. 213.

El acto espiritual del que el hombre es capaz, a diferencia de la simple actividad retroactiva del esquema corporal animal y de sus contenidos, está ligado esencialmente a una segunda dimensión y estadio del acto reflejo. Llamaremos a este acto ‘recogimiento’, y a este acto y a su fin, el fin de este ‘recogerse’, lo denominaremos abreviadamente ‘conciencia de sí mismo como centro de acción espiritual’ o ‘autoconciencia’. El animal, a diferencia de la planta, tiene conciencia, pero no tiene autoconciencia, como ya vio Leibniz. No se posee a sí mismo, no es dueño de sí, y por ende tampoco es consciente de sí”¹⁴.

En cuanto a la inspiración que hubiese podido tomar John CROSBY del filósofo austríaco Dietrich von HILDEBRAND para el desarrollo de este tema; destaca el capítulo IX de su libro *La esencia del amor*, pero aún en este capítulo dedicado a la relación entre la subjetividad y la trascendencia no se habla propiamente de recogimiento sino de ‘la vida propia’; la vida que yo tengo, vivencio, construyo; la vida sobre la que dispongo. El modo de argumentar, si bien es parecido, se centra no en el acto del recogimiento sino en la vivencia que se da en el recogimiento.

En otra obra de este autor titulada *Nuestra transformación en Cristo* sí trata directamente el tema del recogimiento en el capítulo VI titulado ‘Recogimiento y contemplación’, pero como el mismo título indica, se ocupa del recogimiento como un acto necesario con vistas a la dimensión religiosa de la persona, mas no en tanto que acto constitutivo de la subjetividad personal en sí.

Algo parecido sucede con la *Introducción a la vida de oración* de Romano GUARDINI. En ella, el autor reconoce que para abordar el tema del recogimiento convenientemente, habría que considerar la cuestión de la esencia del hombre, pero esta no es la intención del libro, por lo que las pinceladas que se nos ofrecen sobre el recogimiento no tienen el carácter filosófico que presenta la obra de John CROSBY al respecto. Sin embargo, algunas de sus afirmaciones pueden ayudarnos a entender mejor en la práctica de qué estamos hablando cuando decimos que hemos de estar recogidos. Romano GUARDINI señala, a este respecto, cuatro precisiones. En primer lugar, habla del recogimiento en tanto que intento de sosegar y asentarse frente al pro-

¹⁴ Trad. Vicente Gómez, Alba editorial, Barcelona, 2000, p. 70.

totipo de hombre moderno activo incapaz de vivir serenamente, incapaz de profundizar en los propios pensamientos pero también en las propias relaciones humanas que son más de colisión y ‘consumición’ que de dejar al otro ser lo que es y buscar su bien desinteresadamente, considerándole un fin en sí mismo. Una actitud así requeriría tomar la decisión sincera de dedicar unos minutos al silencio, y Romano GUARDINI se refiere con ello a la oración. Pero con frecuencia es precisamente en esos minutos en los que todo lo demás nos parece más urgente y disipatorio: un periódico, un libro, comprobar algo en la agenda, hacer un pequeño encargo, etc. En ese momento nos parece que estamos perdiendo el tiempo pero en realidad lo estamos ganando porque ese silencio nos va a serenar, y al serenarnos, nos va a ayudar a organizarnos mejor. Por lo que, ante el impulso de huir de nosotros mismos y abandonarnos a la dispersión que en esos momentos se muestra más apremiante que nunca; en ocasiones, sólo nos queda resistir, pero aún esto ya es considerado por Romano GUARDINI como un logro sobre sí mismo. Otro sentido del recogimiento es el de hacerse ‘presente’ a uno mismo. Vemos aquí ciertas reminiscencias presentes en la obra de John CROSBY. Hacerse ‘presente’ vendría a contrarrestar el impulso de salir hacia delante, de lanzarse a lo inmediato que me urge, de pensar en otras cosas que no me hagan afrontar la seriedad de mi presente, otras cosas que no me hagan considerar quién soy, qué estoy haciendo y qué tiene que ver lo que soy con lo que hago. Un tercer sentido etimológico que Romano GUARDINI apunta es el de ‘aunarse’, conseguir la ‘unidad interior’. Creo que merece la pena citar literalmente sus afirmaciones sobre este sentido del recogimiento:

“Una mirada a nuestra vida muestra su poca unidad. Deberíamos tener un núcleo vital que dominase la diversidad de nuestra existencia, un centro vital del que partiesen y al que convergiesen todas nuestras actividades; un principio ordenador que distinguiese lo importante y lo baladí, los medios y el fin, jerarquizando así las diversas acciones y vivencias; algo firme que permaneciese fijo en los cambios de la vida, que se incrementase con el fluir vital y desde el cual pudiésemos comprender quiénes somos. Este centro vital haría también que todos supiesen a qué atenerse respecto a nosotros mismos. [...] el hombre carece de la unidad de un centro espiritual, de modo que sus pensamientos discurren de un objeto a otro, sus sentimientos permanecen imprecisos y su voluntad no es dueña de la situación. En tal caso no existe ya ‘una

persona' que hable y a quien se pueda hablar, sino una maraña de pensamientos, un flujo de sensaciones y un barullo de impresiones"¹⁵.

Por último, GUARDINI entiende el recogimiento como un despertarse interiormente en el sentido de que una persona 'despierta' o espabilada, como solemos decir, pero dispersa, parece que cuando no tiene nada externo que hacer, está como adormecida en cuanto a su ser-persona, vacía y apática. Como si todo su ser persona se redujese a su actividad exterior, y fuera de lo que hace ya no tiene nada que decir de sí misma, nada que revisar respecto de su modo de ser, pensar y actuar; una persona así difícilmente estará alerta respecto de sus propios errores a menos que tenga consecuencias negativas para su actividad exterior. Como vemos, podrían encontrarse varias equivalencias con el pensamiento de CROSBY acerca del recogimiento, aunque, como digo, la caracterización del recogimiento tiene aquí un tinte místico que no se pretende en el pensamiento del anterior.

Por último, he de hacer mención a un autor al que recientemente me ha referido el propio John CROSBY. Se trata del fundador del personalismo, Emmanuel MOUNIER en su obra *Le personalisme*, en la que dedica un pequeño apartado al recogimiento. En este apartado, MOUNIER interpreta el recogimiento por contraposición a la dimisión. Frente al delegar mi responsabilidad en otros, o bien perderme en los acontecimientos negándome a mí mismo el análisis de los mismos y de mi intervención en ellos; en el recogimiento recupero mi propio proyecto de vida y recobro fuerzas para emprender mejor lo que realmente yo quiero emprender. Ahora bien, un mero quedarse en el recogimiento puede también significar una dimisión a ese proyecto de vida y, por tanto, una negación de mi propia vida y no un fortalecimiento de la misma; un caer en la tibieza de la vida familiar burguesa y no un recuperar fuerzas para la aventura de ser uno mismo e introducirse en las profundidades de nuestras motivaciones y de nuestro verdadero ser, para enfrentarnos a nosotros mismos tal cual somos y no sólo como otros nos ven o como queremos que nos vean sin ver nosotros primero la verdadera miseria de nuestras segundas intenciones no purificadas, de nuestro 'no se lo

¹⁵ *Introducción a la vida de oración*, trad. Alfonso López Quintás, ed. Palabra, Madrid, 2002, pp. 40-41.

deseo, pero si le ocurriese, realmente no me importaría’, etc. Por lo que hay que estar alertas también a la calidad de nuestro recogimiento si queremos ser más nosotros mismos, de lo contrario,

“La imagen del yo reemplaza al yo vivo; más exactamente, el yo se mira vivir, sólo tiene interés por el efecto que produce o por el efecto que se produce a sí mismo. Cultivar esta imagen del yo, conservarla, protegerla, se vuelve en lo sucesivo su único horizonte de vida”¹⁶.

afirma MOUNIER. Necesitamos el exterior para definir el interior como tal, es más, necesitamos ante todo de un tú, en palabras de John CROSBY:

“No me poseo *primero* y *después* participo en la subjetividad de otros, sino que la autoposesión puede realizarse plenamente sólo como un reflejo de esa participación. Y no sólo eso, sino que hay una verdad sobre mí mismo de la que otros, precisamente en cuanto otros, son los custodios naturales [...]. Otros son los que median entre yo y yo mismo de las más diversas formas. Pero al estar así ordenada a la relación interpersonal, mi condición de persona se ordena a una pluralidad de personas –lo interpersonal exige al menos dos personas-. Pero esto quiere decir, que mi condición de persona está intrínsecamente vinculada a la finitud. [...] la persona está como un yo frente a un tú”¹⁷.

Y ¿cuántas veces no hemos experimentado que el otro es capaz de mostrarme mejor mi personalidad que yo mismo? El otro me ayuda a recogerme y ser yo mismo, en especial en la relación de amistad verdadera, en la que el amigo me presenta la objetividad de la situación para que sea yo el que decida con independencia de las consecuencias que mi decisión pueda tener para él.

Sin duda existen otros autores que han tratado acerca del recogimiento bajo este término o bajo otros similares¹⁸, pero consideramos, por lo dicho,

¹⁶ E. MOUNIER, *El personalismo: antología esencial*, trad. Carlos Díaz, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, p. 716.

¹⁷ *La interioridad de la persona humana*, p. 352.

¹⁸ Cf. Manuel GARCÍA MORENTE, *Ensayo sobre la vida privada*, Obras Completas I, Vol. 2, p. 450: “El *ensimismamiento* es el descenso dentro del alma, la exploración en busca de nuestro auténtico ser, o como se dice en los finos términos de la religión, el examen de conciencia. Divídese en dos momentos. El primero es el repaso de nuestra personalidad vital presente y pasada; es el momento de la *objetividad*, cuando nos consideramos a nosotros mis-

que el trato filosófico que John CROSBY lleva a cabo de este acto es de una extensión e intensión dignas de ser antepuestas a cualquier otra referencia al mismo dentro de este ámbito científico.

mos, nuestra vida propia, como algo que existe ya en el mundo, como una realidad objetiva. Pero esta objetividad es muy particular y en cierto modo única; es una objetividad, por decirlo así, interna, inaccesible a otros cualesquiera que no seamos nosotros mismos. El segundo momento es la confrontación de esa nuestra personalidad objetiva con la personalidad propuesta, con la persona que quisiéramos haber sido y ser. Los dos momentos no son estrictamente sucesivos, sino más bien siempre simultáneos. En el ensimismamiento hacemos balance de nuestra vida hecha y al mismo tiempo componemos una vez más —mil veces más— el programa de nuestra vida por hacer. Por eso en la soledad recobramos, por decirlo así, fuerzas vitales, porque reavivamos nuestra ilusión al mismo tiempo que percibimos melancólicamente lo que en toda vida hay de íntimo fracaso.” La cursiva es mía.

Acerca del comienzo de las investigaciones sobre la filosofía de Edith Stein. Un apunte de “cronicografía filosófica” (1942-1979)

MIRIAM RAMOS GÓMEZ*

RESUMEN: Objeto de este artículo es ofrecer una reflexión acerca de las publicaciones sobre la filosofía de Edith Stein realizadas entre 1942 y 1979. Partiendo del horizonte hermenéutico desde el que dichas publicaciones han de ser contempladas y de las fuentes con que trabajan, quedan relativizadas las declaraciones de R. Ingarden (1961) y de P. Secretan (1979) acerca de la escasa atención prestada a la Edith Stein filósofa y fenomenóloga.

PALABRAS CLAVE: cronicografía, fenomenología, Edith Stein, filosofía, santidad.

ABSTRACT: This article offers a reflection on the articles published about the philosophy of Edith Stein between 1942 and 1979. Starting with the hermeneutic horizon from which these publications can be contemplated, and the sources on which they are based, the conclusions of R. Ingarden (1961) and P. Secretan (1979) about the lack of attention paid to Edith Stein the philosopher and phenomenologist are challenged.

KEYWORDS: chronicography; phenomenology; Edith Stein; philosophy; holiness.

Desde que F. Alfieri (OFM) publicara el pasado año la bibliografía internacional sobre Edith Stein se ha logrado un hito importante de cara a la *Edith-Stein-Forschung*.¹ Es precisamente de cara a las publicaciones que

* Lcda. en filosofía, profesora en la Escuela Universitaria de Magisterio Fray Luis de León, Valladolid.

aparecieron sobre la gran filósofa entre el año de su muerte y 1979 hacia donde queremos alzar la vista y hacer un pequeño apunte de *cronicografía filosófica*. La delimitación del periodo viene dada por la aparición del primer escrito sobre Edith Stein después de su muerte y por un artículo de P. Secretan en el que se pronuncia sobre la escasa atención prestada a la faceta de E. Stein como filósofa en las publicaciones aparecidas hasta entonces sobre la autora.

“CRONICOGRAFÍA FILOSÓFICA”

Cronicografía. Pues donde no es posible alcanzar la perspectiva histórica, no puede hacerse historiografía, sino más bien *cronicografía*. Esperamos que al lector del presente artículo no espante la inclusión de un término nuevo que, lejos de estar animado por un superficial esnobismo, pretende captar su atención y concretar aún más aquello que se dice con historiografía, si se trata – como es el caso - de abordar un aspecto sobre los textos que transmiten la crónica del desarrollo de las investigaciones filosóficas posterior a la muerte de una autora que vivió durante el mismo siglo en el que todos los presentes hemos nacido.

¹ F. ALFIERI (OFM), *Die Rezeption Edith Steins: Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942-2012*. Festgabe für M. Amata Neyer OCD, Echter Verlag, Würzburg 2012. La *Edith Stein Bibliography* llevada a cabo por S. Borden y K. Jones en 2008 (http://www.baltimorecarmel.org/saints/Stein/borden_bibliography%20intro.htm) si bien no distinguía entre trabajos académicos y no académicos de modo que, por una parte, aparecían entremezcladas memorias edificantes y piezas teatrales sobre su vida con tesis doctorales y artículos publicados en revistas científicas, y por otra parte, la clasificación se basaba únicamente en el orden alfabético de los autores, fue hasta la publicación de Alfieri la más extensa recopilación que existía sobre la bibliografía secundaria steiniana. La bibliografía de Borden y Jones de 2008 es en realidad la versión actualizada del repertorio que también S. Borden realizó en el año 2000, del que se conserva un ejemplar mecanografiado en el Archivo Edith Stein de Colonia (*Bibliography of Secondary Sources on Edith Stein*, 2000. Signatura F-II-141) según pude comprobar en mi estancia durante el semestre de invierno de 2010/2011.

1. 1942-1979 ¿LA FILÓSOFA FENOMENÓLOGA ECLIPSADA POR LA SANTA?

A finales de los años sesenta y de los años setenta, conocedores de la obra de la autora alemana como R. Ingarden o P. Secretan manifestaron con cierta desazón que entre las publicaciones que habían aparecido sobre E. Stein hasta entonces, la filosofía de la pensadora judía había sido relegada a un rincón oscuro que nadie o casi nadie rescataba. Mientras que el colega polaco² acentuaba en 1968 - dos años antes de su propia muerte - el olvido específico de la discípula de Husserl y de los trabajos fenomenológicos rea-

² R. INGARDEN, P. TARANCZEWSKI (Trad.); “Über die phänomenologischen Forschungen Edith Steins”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979), 456-457: “Nach dem Krieg begann man ihre Schriften herauszugeben; bis jetzt [1968] liegen sieben Bände fertig vor. Man beschränkte sich aber auf eine Auswahl jener Schriften, die entweder nach ihrem Eintritt ins Kloster geschrieben wurden oder den Stempel der sogenannten ‘christlichen’ Philosophie tragen. Ihre im *Phänomenologischen Jahrbuch* veröffentlichten Werke sowie ihre Dissertation (1917) wurden bis jetzt nicht berücksichtigt. Auch die Veröffentlichungen über Edith Stein, die ihrer Biographie und der Tatsache ihrer Konversion zum Katholizismus gewidmet sind, lassen ihren früheren wissenschaftlichen Ertrag ganz und gar beiseite, so als ob er überhaupt nicht existierte. Meines Erachtens wurde Edith Stein dadurch ein Unrecht angetan. Sie war Philosoph, Wissenschaftler, und ist es auch im Kloster geblieben.” [Trad. nuestra]: “Después de la guerra sus escritos comenzaron a ser editados. Hasta ahora [1968] han ido apareciendo siete volúmenes. Pero se trataba exclusivamente de una selección de aquellos textos que o bien fueron escritos después de su entrada en el convento o que llevan el sello de la llamada filosofía “cristiana”. Sus obras publicadas en el *Phänomenologischen Jahrbuch*, así como su tesis doctoral (1917) no han sido atendidos hasta ahora. También las publicaciones sobre Edith Stein que están vinculadas a su biografía y al hecho de su conversión al catolicismo, dejan totalmente a un lado su contribución científica temprana, como si en absoluto existiera. A mi parecer, con ello no se hace justicia a Edith Stein. Ella fue filósofa y científico, y continuó siéndolo en el convento.” El texto de Ingarden procede de una conferencia pronunciada el 6 de abril de 1968 en lengua polaca por invitación de S. E. Karol cardenal Wojtyła. Tras la muerte de Ingarden el 14 de junio de 1970, sería publicada la conferencia en 1971, con el título “O badaniach filozoficznych Edith Stein (12.10.1891 – 9.8.1942)”, en la revista *Znak*, 23, (Cracovia), pp. 389-409. La traducción alemana fue publicada ocho años más tarde e incluye notas a pie de página del hijo de Ingarden (Dr. R. Stanislas Ingarden) y del traductor (P. Taranczewski) cuyo cometido era completar aquella información que había quedado obsoleta. El texto fue reconstruido a partir de notas de los escritos del fenomenólogo polaco y de la grabación de sonido que recogió la conferencia.

lizados entre 1913 y 1922, – y publicados entre 1917 y 1925 -, Secretan ratificaba el olvido general de la Stein filósofa³.

Un examen detallado de los títulos y de las publicaciones que se realizaron en torno a Edith Stein entre 1942 y 1979, que permita al *cronicógrafo* basarse no en conjeturas infundas sino acceder a la realidad, nos lleva a comprobar que limitados son los juicios humanos, y en este caso, que desacertada fue la valoración de ambos autores, pues no fueron desatendidas ni su filosofía, como afirmó Secretan, ni incluso su fenomenología. Y esta tesis que exponemos aquí puede verificarse ya desde la década de los cuarenta, pocos meses después del 9 de agosto de 1942, día en que la autora murió en el campo de concentración de Auschwitz.

2. LA SEMBLANZA DE E. STEIN REDACTADA POR LA PRIORA DEL CARMELO DE COLONIA: TRES CLAVES HERMENÉUTICAS

El siguiente texto introductorio a la quinta edición de la semblanza (*Lebensbild*) escrita por la entonces priora del Carmelo Marie von Frieden de Colonia, Sor Teresia Renata del Espíritu Santo, nos ofrece dos primeras cla-

³ P. SECRETAN, “Essence et personne. Contribution à la connaissance d’Edith Stein”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979), Pág. 481. “Qu’en est-il de sa philosophie? Si l’essentiel des biographies et des commentaires qui lui furent consacrés avant la parution de l’ouvrage de R. Guilead insistent sur sa vie exemplaire et sur la concordance entre sa montée au Carmel et sa mort à Auschwitz en 1942, sa philosophie n’a guère été étudiée. Aussi R. Guilead a-t-il fait date en publiant la première étude systématique de l’œuvre philosophique d’Edith Stein. / Je compterai parmi les exceptions à ce constat général l’article du P. Przywara sur Edith Stein et Simone Weil publié en 1956 dans *Les Études philosophiques*.” [Trad. nuestra]: “¿Qué es de su filosofía? Si lo esencial de las biografías y comentarios que se le dedicaron antes de la aparición de la obra de R. Guilead insisten sobre su vida ejemplar y sobre la correlación que hay entre su llegada al Carmelo y su muerte en Auschwitz en 1942, su filosofía no ha sido estudiada en absoluto. Por eso R. Guilead ha hecho historia al publicar el primer estudio sistemático sobre la obra filosófica de Edith Stein. / Como excepción que confirma la regla encontramos el artículo del P. Przywara sobre Edith Stein et Simone Weil, publicado en 1956 en *Les Études philosophiques*.” La obra de R. GUILÉAD a la que se refiere Secretan es *De la Phénoménologie à la science de la croix: l’itinéraire d’Edith Stein*, Nauwelaerts, Paris/Louvain 1974.

ves que no han de ser olvidadas para delinear el horizonte imprescindible desde el que enjuiciar las publicaciones sobre Edith Stein que aparecieron en esos veintiocho años:

[Trad. nuestra] Estas hojas están dedicadas a la memoria de una mujer que, cual faro de la verdad que puede verse a lo lejos, iluminó en un tiempo que amó más las tinieblas que la luz. Por eso, su vida fue brutalmente extinguida, pero su espíritu, presente siempre en su obra inmortal, permanecerá como prueba de lo que ella ha sido hasta la muerte: confesora de la verdad.

Este escrito sobre la hermana Teresa Benedicta no pretende ser una biografía en sentido propio. Es sólo una colección fiel y válida de recuerdos y testimonios que se ofrecen a modo de fuente para aquellos que están llamados a regalar a su mundo contemporáneo una semblanza digna de esta gran mujer.

“Tal biografía” - escribe el Prof. Dr. Martin Grabmann - “que revelará un milagro de la acción conjunta de la gracia divina y de un alma sumamente noble, sería un gran logro para la filosofía y la mística católicas. [...] Tal biografía podría ser de mucho provecho para las almas que se ofrecen a Dios en el Carmelo, en otros conventos, también en el estado sacerdotal y en el mundo teniendo también un alto valor teológico y místico. Esta gran filósofa, pobremente vestida de marrón, está en el cielo y contempla a Dios y en Dios [es] incomparablemente más y más profunda de lo que le fue posible en la tierra. Surge por sí mismo el deseo de que ella, a través de su beatificación y canonización brille como ejemplar maestra y modelo del conocimiento y del amor de Dios y de que sea invocada para su intercesión”. Colonia, a 1 de mayo de 1948.⁴

⁴ SOR T. R. SPIRITU SANCTO (OCD), *Edith Stein. Schwester Teresia Benedicta a Cruce. Philosophin und Karmelitin. Ein Lebensbild, gewonnen aus Erinnerungen und Briefen durch Schwester Teresia Renata de Spiritu Sancto*, (5^a ed. ampliada), Glock-Lutz, Nürnberg 1948. En 1958 contaba ya con once ediciones. “Diese Blätter sind dem Andenken einer Frau geweiht, die als ein weithin sichtbares Fanal der Wahrheit aufleuchtete in einer Zeit, die die Finsternis mehr liebe als das Licht. Deshalb musste ihr Leben gewaltsam ausgelöscht werden, aber ihr Geist wird sie in ihren unsterblichen Werken immerdar als das erweisen, was sie bis in den Tod gewesen ist, Bekennerin der Wahrheit.

Diese Niederschrift über Schwester Teresia Benedicta will keine Biographie im eigentlichen Sinne sein. Sie ist nur eine möglichst treue und genaue Sammlung von Erinnerungen und Zeugnissen, denen als Quelle angeboten, die berufen sind, ihrer Mitwelt ein dieser großen Frau würdiges Lebensbild zu schenken.

‘Eine solche Biographie’, schreibt Prof. Dr. Martin Grabmann, ‘die ein Wunder des Zusammenwirkens von göttlicher Gnade und einer überaus edlen Seele enthüllen wird,

La primera clave fundamental es que Edith Stein es santa⁵. Y con ello no nos referimos a que algunas personas tuvieran una convicción subjetiva de que Edith Stein fuera una persona, como suele decirse, “muy, muy, buena”, o que hiciera “milagros o cosas sorprendentemente enigmáticas”, que no tuviera defectos de carácter, o que fuera “meditabunda, melancólica y triste”, ni que fuera “una leyenda”⁶. Ciertamente, incluso el naturalista, que juzga fantasioso, sentimental o espurio a la labor científica cualquier nombre o concepto que no enraíce únicamente en los datos inmediatos de la experiencia sensitiva o natural, habrá de reconocer que en la vida y en la muerte de Edith Stein hubo al menos “algo” de extraordinario que generó entre los miembros de la Orden del Carmelo Descalzo, entre filósofos y no filósofos, familiares, conocidos y extraños de Alemania, de Europa y de otros continentes más allá del Atlántico, el deseo⁷ de dar a conocer su vida y su obra desde aquel 9 de agosto de 1942 y sin descanso durante más de cuarenta años. Y también que a nadie con sentido común se le ocurriría comenzar a divulgar la santidad de una persona – ese “algo” extraordinario al que nos hemos referido - a un extensísimo público

wäre ein großer Gewinn für die Philosophie und die katholische Mystik. [...]. Eine solche Biographie könnte für innerliche gotthingegebene Seelen im Karmel, in andern Klöstern, auch im Priesterstande und in der Welt sehr viel nützen und hätte auch einen hohen theologischen und mystischen Wert. Diese große Philosophin im armen braunen Gewand ist im Himmel und schaut Gott und in Gott unvergleichlich mehr und tiefer als es ihr auf Erden möglich war. Es regt sich von selbst der Wunsch, dass sie durch Selig- und Heiligsprechung als leuchtendes Vorbild der Gotteserkenntnis und Gottesliebe erstrahlen möge und um ihre Fürbitte angerufen werde.’ / Köln, den I. Mai 1948.

⁵ Cfr. PABLO VI, Constitución dogmática sobre la Iglesia. *Lumen Gentium.*, n. 39 y n. 41: “[...] En la Iglesia, todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: *porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación* (1 Ts 4, 3; Cf. Ef 1, 4). Esta santidad de la Iglesia se manifiesta y sin cesar debe manifestarse en los frutos de gracia que el Espíritu produce en los fieles. [...] Una misma es la santidad que cultivan, en los múltiples géneros de vida y ocupaciones, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, y obedientes a la voz del Padre, adorándole en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, a fin de merecer ser hechos partícipes de su gloria”.

⁶ Cfr. H. SPIEGELBERG, “Edith Stein”, en *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1960, 1965 (2ª ed.), 223.

⁷ La objetividad de esta afirmación puede comprobarse viendo las publicaciones que aparecieron en diversas lenguas desde 1942 hasta 1979. Véase en el “Apéndice”.

general, que no ha de ser ni profesional ni vocacionalmente filosófico, publicando la tesis doctoral que aquella mujer escribió sobre algo llamado *Einfühlung* o usando el método fenomenológico, palabras y realidades que quedan muy lejanas para aquel que no vive en y desde la filosofía. Tan lejanas quizá, como las amebas del biólogo pueden resultar al filólogo, o los versos alejandrinos de éste para el médico.

La segunda clave atañe directamente al modo como narrar una vida⁸. El relato lleva el título de semblanza (*Lebensbild*) y en el texto mencionado la priora lo describe como colección de recuerdos, desmarcándolo no sólo de una “semblanza digna” de Edith Stein, de una biografía (*Biographie*). Quedémonos con la distinción entre semblanza y biografía. Si la semblanza no aparece clasificada como género literario, ¿qué hemos de entender por esta distinción?

A una biografía en cuanto género literario cuyo fin es narrar y exponer la vida de una persona, ha de pedírsele las características de un trabajo científico: la determinación de las fuentes, ajustarse fielmente a éstas, una redacción cronológica de los hechos y, en definitiva, todos aquellos criterios que contribuyan a exponer objetivamente una vida, independientemente del enfoque y método empleados, del mayor o menor estilo literario del autor que la realiza, y, por supuesto, de los intereses de éste. En cambio, una semblanza, que podría ser definida como un relato más corto que, por lo general, no aparece catalogada como un género literario, no tiene por qué ajustarse a tales criterios, y sin dejar de estar fundada en la realidad – de lo contrario estaríamos creando un cuento o una leyenda, como a veces ha sido común en algunos relatos de las vidas de santos – y de compartir el mismo fin que la biografía, cambia en el modo de transmitir esa realidad, pues se busca provocar en el lector una determinada intención: una llamada a la conversión de la propia vida del lector al confrontarse con la del que aparece narrado, una edificación de virtudes de la persona de la que se cuenta algo, o una mera divulga-

⁸ Valoraciones críticas de las biografías sobre Edith Stein han sido realizadas por E. PRZYWARA (SJ), “Die Frage Edith Stein”, en *In und Gegen. Stellungnahme zur Zeit*, Glock & Lutz, Nürnberg 1955, 67-73; D. K. GREENE, “In Search of Edith Stein. Beyond Hagiography”, en J. A. BERKMAN, (Ed.); *Contemplating Edith Stein*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana 2006, 48-58. J. L. CABALLERO BONO, “Las condiciones de una autobiografía”, en U. FERRER (Ed.); *Para comprender a Edith Stein*, Palabra, Madrid, 2008, 153-184.

ción del testimonio de vida cristiana de una persona santa. En fin, a una biografía sí se le ha de exigir una minuciosidad en la exposición de los hechos, como, por ejemplo, la aparición de las obras fenomenológicas de Edith Stein; pero no a una semblanza. Máxime, si la semblanza es un relato de 1 a 5 páginas, pues plasmar en cinco páginas a cualquier persona invita a una selección de contenidos que, en el caso de Edith Stein, necesariamente excluye tanto la exposición detallada del periodo exclusivamente fenomenológico – nueve años (1913 – 1922) que, en comparación con los cincuenta y uno que duró su vida (1891-1942), son sólo un periodo, de importancia radical, ciertamente, pero un periodo al fin y al cabo - como de los veinte años transcurridos de obra filosófica después de su conversión (1922-1942).

Una tercera y última clave que responda a la pregunta por el qué que ha de pedírsele a un escrito biográfico, sea científico (biografía) o no lo sea (semblanza) que pretenda destacar en Edith Stein el aspecto filosófico de su vida, es que esta pensadora vivió su labor filosófica sabiéndose deudora de dos grandes maestros: E. Husserl y Tomás de Aquino. Y es este el criterio mínimo que habría de medir la verdad y la veracidad de las publicaciones sobre su vida entre 1942 y 1979, y que aparece ya en el texto referido cuando se alude a Edith Stein como: [Trad. nuestra] Una filósofa tan profunda que, formada en Husserl, es capaz de adentrarse en santo Tomás, viviendo al mismo tiempo, como carmelita descalza, del espíritu de santa Teresa y de san Juan de la Cruz. [...] ⁹. Hasta aquí nuestras primeras consideraciones.

3. 1942-1979: ATENCIÓN A LA STEIN FILÓSOFA Y FENOMENÓLOGA EN EL MUNDO ACADÉMICO

Expuesto este horizonte hermenéutico básico señalamos, sin embargo, que la atención a Stein como filósofa no fue sólo una mención que aparecie-

⁹ Eine so tiefe Philosophin, die von Husserl zum hl. Thomas vorgedrungen ist, und zugleich als Unbeschulte Karmelitin in der Gedankenwelt der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz lebt [...]. M. Grabmann en o.c.

ra en escritos sobre su vida más o menos divulgativos¹⁰, en el marco de acontecimientos conmemorativos¹¹ o bien en trabajos científicos menores¹², o una breve alusión en el contexto de obras en las que su filosofía no es el centro de la exposición¹³, sino que también en el ámbito académico se encuentran trabajos sistemáticos sobre la filosofía de Edith Stein de no precisamente escasa relevancia entre 1942 y 1979, a los que Secretan - quien precisamente echaba en falta publicaciones de carácter sistemático sobre la filosofía steiniana - no hace alusión alguna. Nos referimos a las tesis doctorales defendidas en EEUU¹⁴, Alemania¹⁵ e Italia¹⁶, a los artículos del mismo

¹⁰ Véase también la pequeña semblanza escrita por SOR T. R. DE SPIRITU SANCTO, „Edith Stein“, en G. EHRLE, (Ed.); *Licht über dem Abgrund. Aufzeichnungen und Erlebnisse Christlicher Frauen 1933-1945*, Herder, Freiburg 1951, 114, que, precisamente comienza con las siguientes palabras: Jüdin, Philosophin, Konvertitin, Karmelitin – mit diesen Worten wäre der Lebensweg von Edith Stein kurz zu umreißen. [Trad. nuestra] Judía, filósofa, conversa, carmelita: con estas palabras se podría describir brevemente el recorrido vital de Edith Stein.

¹¹ Como, por ejemplo, H. KANZ, “Die Philosophie Edith Steins”, en *Edith-Stein-Schule. Festschrift zur Feier der Namengebung*, Darmstadt 1961, 54-66; W. NISSEN, “Edith Stein, Philosophin”, en W. NISSEN (Ed.); *Göttinger Gedenktafeln. Ein biographischer Wegweiser*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1962, 188-189, y también W. HERBSTRIETH (OCD), “Edith Stein und Thomas von Aquin. Zum 700. Todestag des hl. Thomas von Aquin”, en *Wort und Antwort*, 15 (1974), 181-186.

¹² M. FERNER, *Das Menschenbild der Edith Stein: Referat für das Proseminar J. Stallmach, "Zu anthropologischen Konzeptionen der Gegenwart"*, en WS [Wintersemester (= semestre de invierno)] 1976/77, - Ludwigshafen, 1976.

¹³ Véase al respecto la alusión de R. INGARDEN en *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls: Osloer Vorlesungen, 1967*, Max Niemeyer, Tübingen, 1992, 48-51.

¹⁴ W. J. H. STEIN, *A translation with Introduction of Edith Stein's „Zum Problem der Einführung“*, A thesis presented to the Faculty of the Graduate College of Ohio University, June, 7, 1959. Disponible en el Archivo Edith Stein de Colonia; M. C. BASEHEART, *The encounter of Husserl's phenomenology and the philosophy of St. Thomas in selected writings of Edith Stein*, Doctoral dissertation, Philosophy, University of Notre Dame, 1960. Disponible en Edith Stein Archiv, F-II-36.

¹⁵ A. HÖFLIGER, *Das Universalienproblem in Edith Steins Werk "Endliches und Ewiges Sein"*, [Studia Friburgensia, Neue Folge, 46], Universitätsverlag; Friburgo (Suiza), 1968; J. RUF, *Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung in Edith Steins Buch: Endliches und ewiges Sein*, Blasaditsch; Tesis doctoral defendida en Munich), publicada en Augsburg, 1973.

R. Ingarden y J. Collins publicados en lengua inglesa en EEUU¹⁷, el artículo en francés de P. Lenz-Médóc¹⁸, y a los artículos en alemán de E. Bernbeck (OCD)¹⁹, y de F. M. Sladeczek²⁰.

De los textos citados, hemos de destacar que los textos de Collins, Lenz-Médóc y el extenso artículo de Bernbeck, se basan en las obras fenomenológicas²¹ de Edith Stein, así como las dos tesis realizadas en EEUU, y las de A.

¹⁶ A. BAJSIĆ, *Begriff einer «Christlichen» Philosophie bei Edith Stein*, Druck FerrariAuer, Bozen, 1961. Extracto de tesis doctoral defendida en 1958, Pontificiae Universitatis Gregoriana. V. C. KLIENKE, *La struttura della persona umana nella concezione di Edith Stein*, Tesi di laurea dell'Istituto Universitario di Magistero Maria SS, Roma 1967. Esta tesis aparece en muchos artículos y otros textos académicos mencionada. Sin embargo, no la hemos encontrado ni en el Archivo Edith Stein de Colonia ni a través de los servicios de préstamo interbibliotecario de la universidad de Salamanca. J. SALMEN (SVD); *Personverständnis bei Edith Stein*, Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregoriana (1968) Missionsdruckerei, Mödling 1973.

¹⁷ J. COLLINS, "Edith Stein as a Phenomenologist", en *Three Paths in Philosophy*, Henry Regnery Co., Chicago, 1962, 1982, 85-105. Reimpresión ampliada en 1969 bajo el título *Crossroads in Philosophy*.

R. INGARDEN, J. MAKOTA (Trad.); "Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 23 (1962), pp. 155-175. Esta revista, vinculada a la universidad Brown de EEUU, fue fundada por Marvin Farber, fenomenólogo estadounidense que recogió el manuscrito de Sor Teresa Benedicta de la Cruz – Edith Stein, titulado *Wege der Gotteserkenntnis*, y se lo entregó a R. Allers para que lo tradujera al inglés. En 1946 sería publicado con el nombre de "Ways to Know God. The <Symbolic Theology> of Dionysius the Aeropagite and its Factual Presuppositions" en la revista *Thomist: a Speculative Quarterly Review*, (9) 1946, pp. 379-420. Así lo testimonia el propio R. Allers en la página 379 del artículo, nota a pie de página número 1. La autora mantuvo correspondencia con el Prof. M. Farber. Véanse las cartas número 625, 632, 640 y 648 de OC I, y las cartas número 664, 676, 686 y 704 de SBB III.

¹⁸ Cf. P. LENZ-MÉDOC, "L'idée de l'État chez Edith Stein", *Les Études philosophiques*, París, 11:3 (1956), 451-457.

¹⁹ Cf. E. BERNBECK (OCD); "Individuum und Gemeinschaft bei Edith Stein", en *Carmelus Commentarii ab Instituto Carmelitano editi*, 14 (1967), 3-64.

²⁰ Cf. F. M. SLADECZEK, "Das Verhältnis der Intentionalität zum Gegenstande im Anschluß Edith Stein als Voraussetzung der Erfassung der objektiven Wahrheit", en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 80 (1973), 320 – 338.

²¹ Naturalmente se excluye la obra *Introducción a la filosofía (Einführung in die Philosophie)*, a la que no aluden los textos mencionados, pues este conjunto de lecciones no fue publicado hasta 1991. E. STEIN, L. GELBER, (Ed.); *Einführung in die Philosophie*, Edith Steins Werke, Band XIII, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1991.

Bajsić²² y de J. Salmen (SVD)²³. Del mismo modo, hemos de añadir que ya apareció en 1942 otro artículo en lengua inglesa de J. Collins²⁴ que se refiere a la filosofía de la autora desde sus comienzos y en el que aparecen mencionadas sus obras fenomenológicas y la anotación que H. Spiegelberg dedica a Edith Stein en la descripción histórica del movimiento fenomenológico²⁵. En resumidas cuentas: existe hasta 1968 estudios puramente filosóficos que aluden o se basan exclusivamente en las obras fenomenológicas de Edith Stein y que no han sido referidos por R. Ingarden, o – con más justicia descrito – por los editores que publicaron la conferencia tras el fallecimiento del autor polaco²⁶.

²² Cf. A. BAJSIĆ, “Bibliographie”, en *o.c.*, Pág. 11. Según consta en el índice de toda la tesis doctoral que acompaña al extracto publicado, dos capítulos de la tesis de Bajsić son de tema fenomenológico, I. “Die Phänomenologie als Voraussetzung”, II. “Die Phänomenologie als Philosophie”. Véase “Inhaltsverzeichnis”, *o.c.* Pág. 13. Un pequeño resumen de estos capítulos se halla en la introducción. Sin embargo, no podemos mostrar en qué medida se ha citado de hecho las obras fenomenológicas de Stein, no podemos verificarlo, dado que estos capítulos no fueron publicados en el extracto. Véase “Einleitung”, *o.c.* pp. 4-6.

²³ Véase nota a pie de página número 11.

²⁴ J. COLLINS, “Edith Stein and the Advance of Phenomenology”, en *Thought*, 17 (December 1942), 685-708. J. Collins, publicó ese artículo en la revista cuatro meses después de la muerte de E. Stein en Auschwitz. No sabía aún que E. Stein ya había fallecido por aquel entonces, pues las últimas palabras con que acaba el texto son: “Edith Stein entered the convent of the Discalced Carmelites at Köln-Lindenthal in 1934, where she became Sister Teresia Benedicta a Cruce, O.C.D.” [Trad. nuestra] “Edith Stein entró en el convento de carmelitas descalzas en Colonia – Lindenthal, en 1934 donde llegó a ser Teresa Benedicta a Cruce, O.C.D.” J. COLLINS, *o.c.*, 708. Anotamos que no fue en 1934 cuando Stein entró en el convento, sino en 1933 (el 14 de octubre). Véase E. STEIN, *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, Obras completas I, Espiritualidad-Monte Carmelo-El Carmen, Burgos 2000, 510.

²⁵ Cf. H. SPIEGELBERG, “Edith Stein”, en *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, The Hague 1960, 1965, (2ª ed.), 223-225.

²⁶ Una exposición más exhaustiva sobre las publicaciones – filosóficas y no filosóficas – relativas a Edith Stein entre 1942 y 1979 se encuentra documentada en F. ALFIERI (OFM) *Internationale Bibliographie*.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

En realidad hay que distinguir, pues, entre el hecho de aludir o estudiar las obras filosóficas de Edith Stein o las específicamente fenomenológicas, y la interpretación que se da de las mismas. Que entre 1942 y 1979 aparecen publicaciones filosóficas que atienden la filosofía y la fenomenología de Edith Stein es algo patente. Objeto de otra investigación, que ya no podemos acometer aquí, es examinar las interpretaciones que se dieron de la misma.

R. Ingarden tuvo no obstante una influencia determinante en dar a conocer a Edith Stein a quien posteriormente se convertiría en el máximo promotor no sólo de las investigaciones en filosofía sobre la obra de Edith Stein, sino en todos los ámbitos disciplinares posibles, pues no cabe duda alguna de que el cardenal Wojtyla, por aquel entonces desconocido oyente de aquella conferencia²⁷, se convertiría en ilustre impulsor de los estudios sobre la pensadora, al beatificarla en 1987, al canonizarla en 1998 y, sobre todo, proponiéndola también en 1998 en su encíclica *Fides et ratio* como modelo²⁸ de búsqueda filosófica que conjuga razón y fe y declarándola el 1 de octubre de 1999 copatrona de Europa. La prueba de este impulso es que, a excepción del simposio de Washington²⁹ (1984, EEUU), es a partir de 1987 cuando se han celebrado congresos, ciclos de conferencias, jornadas y simposios sobre Stein: en Santiago de Compostela³⁰ (1987, España), Rolduc³¹ (1990, Holanda), Eichstätt³² (1991, Alemania), Birkenwerder (1995, Alemania)³³ Roma³⁴

²⁷ Nótese que no pronunciamos el juicio de que Wojtyla llegó a conocer por primera vez la obra y la vida de Stein en aquella conferencia impartida por Ingarden.

²⁸ Cf. JUAN PABLO II, C. Enc. *Fides et ratio*, 1998, n. 74.

²⁹ Las actas del congreso “The Life and Thought of Edith Stein”, celebrado del 21 al 22 de septiembre de 1984 en Catholic University of America – Washington, D.C. fueron publicadas por J. SULLIVAN (Ed.); *Carmelite Studies*, 4 (1987), ICS Publications, Washington-DC 1987.

³⁰ Actas recogidas en *Edith Stein. Ciclo de conferencias*, [Collectanea Scientifica Compostelana 5] Editorial Diputación Provincial, Santiago de Compostela 1987.

³¹ Las actas del simposio celebrado en 1990 en Rolduc (Holanda) fueron publicadas por L. ELDERS (Ed.), *Edith Stein - Leben, Philosophie, Vollendung. Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums* Rolduc, 2.-4. November 1990, Naumann, Würzburg 1991.

³² R. L. FETZ, M. RATH, P. SCHULZ, (Eds.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith Stein-Symposium Eichstätt*, K. Alber, Freiburg, 1993.

(1998, Italia), Bari (2008³⁵, 2009³⁶, 2010,³⁷ 2011³⁸, 2012³⁹, 2013 Italia), Dresden⁴⁰ (2009, Alemania), Colonia⁴¹ (2009, 2010, 2011, 2012, 2013, Alemania), Ávila⁴² (2009, España), Maynooth⁴³ (2011, Irlanda)... entre los que

³³ Según consta en V. R. AZCUY, “Una teología epifánica, eficaz y discreta”, en *Teresianum*, 50:I-II (1999), Pág. 64, nota a pie de página número 8.

³⁴ Actas publicadas en J. SLEIMAN, L. BORRIELLO, (Eds.); *Edith Stein. Testimone di oggi profeta per domani* Atti del Simposio Internazionale. Roma-Teresianum, 7-9 ottobre 1998, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

³⁵ “Il percorso intellettuale di Edith Stein”, Bari, 16 de mayo 2008. Las actas del congreso fueron publicadas en el volumen colectivo, M. SHAHID, F. ALFIERI (Eds.), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Giuseppe Laterza, Bari 2009.

³⁶ “Fenomenologia - Metafisica – Scienze. Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius” Bari, 29-30 mayo de 2009. Las actas aparecen en: A. ALES BELLO, F. ALFIERI (Eds.), *Fenomenologia – Metafisica – Scienze. Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius*, Giuseppe Laterza, Bari 2010.

³⁷ Las actas del congreso aparecen en: A. ALES BELLO, F. ALFIERI, M. SHAHID (Eds.), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther. Fenomenologia Della persona, della vita e della comunità*, Giuseppe Laterza, Bari 2011.

³⁸ “E. Husserl - Edith Stein. Fenomenologia – Antropologia – Religione”, Bari, 26-27 de mayo de 2011.

³⁹ Del 24 al 25 de mayo de 2012 se celebró en Bari el VI Congreso internacional de fenomenología, “Il lascito teoretico di Edith Stein nel mondo”, cuyas actas están por ser publicadas.

⁴⁰ CELEBRADO DEL 9 AL 12 DE JUNIO DE 2009. VÉASE LAS ACTAS EN: H.-B. GERL-FALKOVITZ, R. KAUFMANN, H. R. SEPP, (EDS.), *EUROPA UND SEINE ANDEREN: EMMANUEL LÉVINAS - EDITH STEIN – JÓZEF TISCHNER*, THELEM, 2010.

⁴¹ Se han realizado desde el 4 de diciembre de 2009 en que tuvo lugar el primer *Edith-Stein-Kolloquium* en el Archivo Edith Stein de Colonia, uno o dos coloquios anuales dirigidos a la formación de doctorandos que realicen su tesis doctoral sobre la obra de Edith Stein. Estos coloquios están organizados por el Archivo Edith Stein (dirigido por S. Antonia Sonderrmann (OCD)), el Thomas-Institut de la universidad de Colonia (dirigido por el Prof. Dr. Dr. h.c. Andreas Speer, editor con F. V. Tommasi de las traducciones que Stein hizo al alemán de las obras de Tomás de Aquino) y el Husserl-Archiv, de la misma universidad (dirigido por el Prof. Dr. Dieter Lohmar).

⁴² Las actas del congreso “Hacia una comprensión de la persona humana. Edith Stein copatrona de Europa: su aportación al hombre contemporáneo”, celebrado entre el 30 de septiembre y el 4 de octubre de 2009, con motivo del décimo aniversario de la declaración como copatrona de Europa aparecen recogidas en: F. S. SANCHO FERMÍN (Dir.); *Edith Stein: antropología y dignidad de la persona humana*, CITEs, Ávila 2009.

⁴³ Del 22 al 27 de junio de 2011 se celebró en Maynooth College, el congreso internacional “Intersubjectivity, Humanity and Being: Edith Stein’s Phenomenology and Christian Philosophy” 22- 27 de junio de 2011, organizado por la IASPES (*International Association for*

destacan los congresos de Eichstätt y Bari por estar sólo y específicamente vinculados a la filosofía de Edith Stein. Asimismo, destacan también las publicaciones de volúmenes colectivos⁴⁴ sobre Edith Stein, el surgimiento de las sociedades filosóficas dedicadas a su memoria, y el que la editorial Herder se decidiese a comenzar la actual edición alemana *Edith Stein - Gesamtausgabe*⁴⁵, que cuenta con más fuentes financieras que la antigua *Edith Steins Werke* y cuyo fin ha sido, hasta ahora, editar en veintisiete volúmenes las obras completas (la *Edith Steins Werke* sólo editaba una selección de algunas de sus obras).

Huelga decir que este impulso a mayor escala de los estudios sobre Edith Stein no hubiera sido efectivo sin el trabajo oculto que tantas personas procedentes de tantos países, y en tantas lenguas, dentro y fuera de la Orden del Carmelo Descalzo, han desempeñado en la difusión del testimonio de vida de Edith Stein desde 1942.

Hasta aquí nuestra pequeña contribución de *cronicografía* filosófica, dada dos años antes del 500º aniversario del nacimiento de Sta. Teresa de Jesús y cuatro años antes del 100º aniversario de la publicación de *Zum Problem der Einfühlung*.

the Study of the Philosophy of Edith Stein), dirigida por Mette Lebeck. El congreso fue, al mismo tiempo, el acto de inauguración de la IASPES.

⁴⁴ Con motivo del centésimo aniversario del nacimiento de Stein (12 de octubre de 1991) y del 50º aniversario del día de su muerte fue publicado el volumen: W. HERBSTRITH (Ed.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Attempto Verlag, Tübingen, 1991. Al final del volumen aparece una bibliografía específica sobre la filosofía de Edith Stein: W. HERBSTRITH, "Bibliographie zur Philosophie Edith Steins" en *o.c.*, 194-195.

⁴⁵ De la anterior versión original de las obras (*Edith Steins Werke*) depende la totalidad de las traducciones a otras lenguas, salvo la española. La actual edición española, dirigida por F. J. SANCHO FERMÍN (OCD) y J. URKIZA (OCD) sin embargo, aun contando con las aportaciones de la ESW y de la ESGA, han trabajado directamente teniendo en cuenta los manuscritos steinianos y añade la aportación valiosísima de incorporar a la paginación concreta de la versión española, la paginación del texto más originario de cada obra steiniana en cuestión (sea manuscrito, copia mecanografiada o primera edición de la obra por la propia Stein, ya que de algunos de sus textos no se conserva manuscrito).

Los baluartes de la Iglesia en la Europa del Este: Stepinac, Wyszynski, Mindszenty, Bossilkov y Slipyj

JOSÉ LUIS ORELLA MARTÍNEZ*

RESUMEN: Después de la Segunda Guerra Mundial, los países de la Europa oriental se transformaron en repúblicas populares con ejecutivos comunistas. La implantación del comunismo convirtió a la Iglesia Católica en la única institución independiente a su autoridad. Sus principales dirigentes, se convirtieron en la máxima autoridad moral de aquellas sociedades, y en referente de los perseguidos. A través de sus vidas se puede conocer un poco de lo que pasaron aquellos países, y que Juan Pablo II ayudó a descubrir.

PALABRAS CLAVES: Iglesia Católica, Juan Pablo II, comunismo, Stepinac, Wyszynski, Mindszenty, Bossilkov y Slipyj.

SUMMARY: After World War II, the countries of Eastern Europe became communist republics popular executives. The introduction of communism to the Catholic Church became the only independent institution to its authority. Its main leaders, became the highest moral authority of those societies, and the benchmark for the persecuted. Through their lives can learn a little about what those countries passed, and John Paul II helped discover.

KEY WORDS: Catholic Church, John Paul II, communism, Stepinac, Wyszynski, Mindszenty, Bossilkov and Slipyj.

* Dr. José Luis Orella Martínez, Profesor de la Universidad San Pablo-CEU de Madrid.

INTRODUCCIÓN

El periodo del dominio comunista en la Europa central y oriental intentó crear una nueva sociedad basada en un nuevo hombre, donde Dios no existiese para él. Quienes se consideraban creyentes tuvieron que hacer frente a aquella decisión, luchando y viviendo en clandestinidad. De forma semejante a los apóstoles y Padres de la Iglesia, de los primeros tiempos. Una serie de cardenales y obispos se convirtieron en verdaderos baluartes de la Fe, y cabezas de sus comunidades.

La elección del Papa Juan Pablo II dio voz a una Iglesia del Silencio que descubría el telón comunista, y dejaba ver martirios, persecuciones, degradaciones y traiciones. Ante la asamblea general de las Naciones Unidas, el 5 de octubre de 1995, el Papa Juan Pablo II, en un largo discurso describió perfectamente la situación que habían vivido aquellos países:

“Las dinámicas morales de la búsqueda universal de la libertad han aparecido claramente en Europa central y oriental con las revoluciones no violentas de 1989. Aquellos históricos acontecimientos, acaecidos en tiempos y lugares determinados, han ofrecido, no obstante, una lección que va más allá de los confines de un área geográfica específica. Las revoluciones no violentas de 1989 han demostrado que la búsqueda de la libertad es una exigencia ineludible que brota del reconocimiento de la inestimable dignidad y valor de la persona humana, y acompaña siempre el compromiso en su favor. El totalitarismo moderno ha sido, antes que nada, una agresión a la dignidad de la persona, una agresión que ha llegado incluso a la negación del valor inviolable de su vida. Las revoluciones de 1989 han sido posibles por el esfuerzo de hombres y mujeres valientes, que se inspiraban en una visión diversa y, en última instancia, más profunda y vigorosa: la visión del hombre como persona inteligente y libre, depositaria de un misterio que la trasciende, dotada de la capacidad de reflexionar y de elegir y, por tanto, capaz de sabiduría y de virtud. Decisiva, para el éxito de aquellas revoluciones no violentas, fue la experiencia de la solidaridad social: Ante regímenes sostenidos por la fuerza de la propaganda y del terror, aquella solidaridad constituyó el núcleo moral del "poder de los no poderosos", fue una primicia de esperanza y es un aviso sobre la posibilidad que el hombre tiene de seguir, en su camino a lo largo de la historia, la vía de las más nobles aspiraciones del espíritu humano”...

“Por desgracia, incluso después del final de la Segunda Guerra mundial los derechos de las naciones han continuado siendo violados. Por poner sólo algunos ejemplos, los Estados Bálticos y amplios territorios de Ucrania y Bielorrusia fueron absorbidos por la Unión Soviética, como había sucedido ya con Armenia, Azerbaiyán y Georgia en el Cáucaso. Contemporáneamente, las llamadas "democracias populares" de Europa central y oriental perdieron de hecho su soberanía y se les exigió someterse a la voluntad que dominaba el bloque entero. El resultado de esta división artificial de Europa fue la "guerra fría", es decir, una situación de tensión internacional en la que la amenaza del holocausto nuclear estaba suspendida sobre la cabeza de la humanidad. Sólo cuando se restableció la libertad para las naciones de Europa central y oriental, la promesa de paz, que debería haber llegado con el final de la guerra, comenzó a concretarse para muchas de las víctimas de aquel conflicto”¹.

En España se conocía a Karol Wojtila, arzobispo de Cracovia, por su participación en el Concilio Vaticano II². Aunque era más desconocida su labor frente al comunismo, como demuestran las palabras pronunciadas durante la procesión del Corpus Christi de 1972. El régimen comunista imponía su dura represión, e impedía que una procesión pudiese hacerse de forma pública. En este contexto tienen un interés especial parte de las palabras de monseñor Wojtila:

¡"Yo te confieso, Padre, Señor del cielo y de la tierra"! Estas palabras fueron pronunciadas por Cristo y con estas mismas palabras salimos hoy con Cristo en el Sacramento de la Eucaristía, por las calles de Cracovia, para confesar a Dios. ¡"Yo te confieso, Padre, Señor del cielo y de la tierra"!

Hoy, queridos hermanos y hermanas, vivimos en una época de confesores. Episodios como los que os he contado se han escrito en la Iglesia en los libros de los mártires: Acta Martyrum. Mártir, en griego, significa testigo, confesor. Hoy se deben escribir las acta Martyrum de las personas de nuestros días –los

¹ Discurso de Juan Pablo II ante la quincuagésima asamblea de la ONU, en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/october/documents/hf_jpii_spe_05101995_address-to-uno_sp.html.

² El arzobispo de Cracovia ya había sido traducido al español en la BAC en WOJTYLA, Karol: *La fe según san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1979 y *La renovación en sus fuentes*, BAC, Madrid, 1982. La primera obra, fue la que le acercó a la mística española, la segunda fue su labor interpretativa del último concilio.

testimonios de los confesores-, para que de esta manera nos podamos ayudar unos a otros, para tener noticia los unos de los otros, para que el daño que se hace a cualquiera a causa de sus creencias, de su fe y de su conciencia, lo hagamos nuestro. Pero a menudo se nos reprochará por hablar de estas cosas. ¿Y cómo podríamos callar? ¿Cómo podríamos no escribirlas? ¿Cómo podríamos quedarnos con los brazos cruzados? Todo hecho de ese tipo, se trate de un muchacho, de una madre, de uno de nosotros, ignorante o culto, profesor universitario o estudiante, ¡todo hecho así debe ser para nosotros una causa común! Y yo, como obispo, debo ser el primer servidor de esa causa. De esa gran causa del hombre. Porque la causa de la libertad espiritual del hombre, de la libertad de las conciencias, de la libertad religiosa, es una gran causa humana! ¡Del hombre de siempre, del hombre de hoy!³.

Este es el hombre que fue elegido Papa, y que posteriormente en sus diferentes viajes e restauración de la Iglesia, ayudó a dar a conocer la que fue conocida como Iglesia del Silencio. Del 23 al 27 de junio de 2001, el Papa realizó un viaje pastoral a Ucrania. En ese viaje beatificó a José Bilczewski (1860-1923) y Segismundo Gorazdowski (1845-1920). José Bilczewski nació el 26 de abril de 1860 en Wilamowice, en una familia de campesinos. El primero fue arzobispo de Lvov, y fue uno de los priemros que sufrió la invasión bolchevique de 1920 y sus consecuencias. El 27 de junio de 2001, fueron beatificados Mycola Carneckj, obispo, exarca apostólico de los ucranios de Volynia y Pidjasja y 24 compañeros. Entre estos se cuentan siete obispos, algunos de la Iglesia greco-católica ucraniana "clandestina", como Simeón Lukac (1893-1964), Basilio Velyckovskyj (1903-1973) e Iván Slezyuk (1896-1973). En ese mismo año, visitó Eslovaquia, donde beatificó al obispo Pavol Peter Gojdic (1888-1960), y a Metodio Domenico Treka (1886-1959), redentorista. Ambos habían sido apresados por la policía comunista y habían muerto en prisión. En el viaje de mayo de 2002, a Bulgaria y Azerbayán, Juan Pablo II beatificó a tres sacerdotes búlgaros, religiosos agustinos de la Asunción, mártires del comunismo en 1952 por su fidelidad a la Iglesia⁴.

³ IBARRA, Martín: “Los mártires beatificados y canonizados por el Papa Juan Pablo II. Una reflexión española” en [http://www.arbil.org/\(68\)ibar.htm](http://www.arbil.org/(68)ibar.htm).

⁴ MARTINEZ, Alejandro: “La Iglesia oculta en Checoslovaquia (1948-1989)” en *Anales de la Real Academia de Cultura Valenciana*, Valencia, 2012. Pp. 121-148. HUBEŇAK, Flo-

Con estos antecedentes, el testimonio de millones de cristianos quedaba, finalmente al descubierto. De todos ellos, hubo algunos primados que se convirtieron en verdaderos “reyes sin corona” de sus países, al defender la dignidad de la persona, con tal autoridad moral, que se convirtieron en líderes de la sociedad oprimida. De entre ellos, hemos seleccionado los casos que fueron más conocidos en occidente, y que fueron la punta del iceberg, de otros muchos.

LOS BALUARTE DE LA IGLESIA EN LA EUROPA DEL ESTE: STEPINAC, WYSZYNSKI, MINDSZENTY, BOSSILKOV Y SLIPYJ.

1.1. El cardenal Alojzije Stepinac de Croacia

Alojzije Stepinac nació el 8 de julio de 1898 en Krasic, cerca de Zagreb. Fue el quinto de nueve hijos, del segundo matrimonio de un acomodado viticultor, Josip Stepinac con Bárbara Penic, después del fallecimiento de la primera esposa, con la cual había tenido los tres primeros. El joven Alojzije estudió en la escuela primaria de Krasic, y la secundaria en Zagreb, desde el año 1909 hasta el 1915. El sexto año se trasladó al liceo del Arzobispado donde esperaba ingresar en el seminario para ordenarse sacerdote.

Pero la Primera Guerra Mundial estalló en 1914 y fue llamado a filas por el ejército Austro-Húngaro. Su primer destino fue Rijeka (Fiume), en la Escuela para Oficiales de Reserva, donde recibió durante seis meses su instrucción de oficial. Al finalizar el curso, fue enviado como teniente al frente italiano en 1917, en los Alpes, donde estuvo al mando de una unidad compuesta de soldados bosnios, que tenían fama de ser guerreros de élite. Sin embargo, fue capturado por los italianos, y su familia fue informada equivocadamente de caído en el frente. El cautiverio italiano duró poco, hasta el 6 de diciembre 1918, pasando por los campos de prisioneros de Mestre, en Venecia, Ferrara y Nocere-Umbre. En aquel tiempo que coincidió la disolución del Imperio Austrohúngaro y la creación del primer estado yugoeslavo

rencia: *Historia de la Iglesia del Silencio*, Encuentro, Madrid, 2013. GARCIA VILLOSLADA, Ricardo: *Historia de la Iglesia*, T. V, BAC, Madrid, 2004.

del "Reino de serbios, croatas y eslovenos", se presentó voluntario para la legión yugoeslava, unidad formada por los aliados con prisioneros eslavos. El nuevo recluta Stepinac fue enviado al frente de Tesalónica, en Grecia, para luchar con los búlgaros, que eran aliados de los imperios centrales.

En 1919 fue dado de baja, regresó a su casa y se inscribió en la Facultad de Agronomía de Zagreb. Sin embargo, regresó a su pueblo, donde trabajó en los viñedos de su padre. Tuvo novia, con la cual estuvo a punto de casarse, pero ella rompió la relación. En 1924, con 26 años, Stepinac volvió a sentir firmemente la vocación sacerdotal que tuvo que abandonar cuando fue llamado a filas en 1915. El joven croata ingreso en el colegio Germanicum de Roma. Estuvo siete años en la Universidad Pontificia Gregoriana, donde gracias a una beca americana, terminó sus estudios de filosofía y teología con dos doctorados. Para entonces hablaba el serbocroata, el italiano, el francés, el alemán y el latín. En 1930, con 32 años, fue ordenado sacerdote en Roma, hecho que colmó la ilusión de su madre, quien había ayunado dos días a la semana durante su vida para pedir que le llegase la vocación a su hijo.

El joven sacerdote trabajó en primer lugar en la Catedral de Zagreb y después fue administrador transitorio de las parroquias de Samobor y San Juan Zelina. Su buena labor llevó a que el Arzobispo de Zagreb, el Dr. Antun Bauer, confiase en él para su sucesión, pero se encontró con la negativa de Stepinac, quien no se consideraba apto todavía par el episcopado. Sin embargo, el arzobispo no cejó, y con la aprobación de Roma e incluso del gobierno yugoeslavo de Belgrado, tuvo que aceptar finalmente. El 30 de mayo de 1934 el Papa Pío XI nombraba al Dr. Alojzije Stepinac, arzobispo adjunto con derecho a heredar la sede del Arzobispado de Zagreb, y se convertía en el arzobispo más joven del mundo. En ese mismo año fallecía su padre, aunque su madre vivirá hasta 1948.

En diciembre de 1937 después de la muerte del Arzobispo Bauer, Stepinac asumió la dirección del Arzobispado de Zagreb. Aquellos no eran buenos momentos, el mundo sufría la fuerte recesión económica del crac de 1929, y en Yugoslavia la represión serbia contra los croatas se había acentuado después del asesinato en el parlamento del líder de la minoría croata Stepan Radic. Por su parte, los nacionalistas croatas habían asesinado junto a

los macedonios al rey de Yugoslavia en Marsella en 1934. La situación era por tanto muy delicada, con la nefasta regencia del príncipe Pablo.

El joven arzobispo de Zagreb quería celebrar en condiciones en 1941, los festejos de los 1.300 años de la conversión de los croatas al cristianismo romano occidental. En ese año, la neutralidad del país se perdió, un golpe de estado propició un gobierno probritánico que actuaría contra la retaguardia italiana en Albania, en aquel momento territorio italiano.

Aquello motivo la invasión por parte del III Reich que se hizo con el país, pero no pudo evitar su desmembramiento. Parte fue ocupado por Alemania, Italia, Hungría y Bulgaria. Serbia reducida a un territorio mínimo se mantuvo con un gobierno militar proalemán. Por su parte, Croacia obtuvo la independencia albergando en su seno a Bosnia-Herzegovina. El gobierno fue otorgado a Ante Pavelic, nacionalista croata exiliado en Italia, quien basó el régimen de sus ustachas en los principios del corporativismo católico. Sin embargo, la pluralidad social de los habitantes del nuevo país planteaba problemas. Los musulmanes hicieron una buena armonía con los católicos croatas, pero la minoría serbia ortodoxa, alimentó las guerrillas nacionalistas serbias y las comunistas. A su vez, el gobierno croata presionó de forma agresiva por la conversión al catolicismo de los cismáticos serbios. Aquello se decantó en una dura guerra civil, donde no se hacían prisioneros por ninguna parte. Entretanto, los alemanes conguieron buenas relaciones por haber destinado funcionarios de origen austriaco a la zona balcánica, concedores de su antiguo imperio. No obstante, Stepinac, quien como defensor de la persona, de la verdad y de la moral, no tenía problemas con el gobierno croata, si los tuvo cuando los alemanes procedieron a las deportaciones de la minoría judía.

Cuando terminó la guerra mundial, Yugoslavia resucitó de sus cenizas como república federal comunista, donde estaba integrada Croacia. El mariscal Tito “pacífico” Croacia cometiendo uno de los mayores genocidios, asesinando en Bleiburg a 200.000 croatas y eslovenos. El arzobispo Stepinac fue respetado en un principio, siendo tentado de formar una “iglesia patriótica”, a lo que se negó por su fidelidad a la Santa Sede. Entonces se le acusó por su protección a los débiles, de ser la cabeza de los ustachas en el interior del país. La difamación se hacía de manera pública, intentando acusarlo de

motivaciones políticas contra el orden comunista. Finalmente el 18 de septiembre de 1946 fue arrestado y enjuiciado. Sus acusaciones fueron de cooperación con los alemanes, ocupación de cargo con los ustachas (como arzobispo de Zagreb fue capellán-jefe de las fuerzas armadas croatas), y oponerse al gobierno comunista. Como los testigos eran favorables, el tribunal rechazó a 27 de 35, siendo arrestados algunos de ellos por contrarrevolucionarios. Entre ellos había declaraciones de judíos perseguidos y de serbios que habían sido protegidos por el arzobispo.

En octubre fue condenado a 16 años de trabajos forzados y encarcelado en Lepoglava hasta el 6 de diciembre de 1951. Fue entonces cuando fue trasladado y condenado a arresto domiciliario en su lugar natal, Krasic, donde la policía evitó su contacto con los fieles. Sin embargo, los comunistas intentaron que pidiese una amnistía a Tito y se exiliase en el extranjero, pero el arzobispo se negó a abandonar a su gente, y exigió un nuevo juicio por parte de un tribunal independiente.

Por su parte, el Papa Pío XII le nombró el 29 de noviembre de 1952 nuevo cardenal de la Iglesia Católica, hecho que causó la ruptura de relaciones diplomáticas del Vaticano con la República comunista de Yugoslavia. Fue en aquel momento cuando el nuevo príncipe de la Iglesia empezó a sentirse peor. Para entonces dos obispos, el grecocatólico y el titular de Dubrovnik, Dr. Janko Imrak y el Dr. Josip Caric, respectivamente, ya habían sido asesinados por orden del gobierno. Al cardenal Stepinac se le recomendó seguir un tratamiento médico en el extranjero, a lo cual se negó, por creer con fundamento que se le negaría la vuelta. El resultado fue que enfermó de politemia vera, de la cual murió el 10 de febrero de 1960, entre graves sospechas de haber sido envenenado por orden de los comunistas. En 1988 fue beatificado por el Papa Juan Pablo II⁵.

⁵ SITO CORIC, Simon: *Cardinal Alojzije Stepinac*, Congreso Mundial Croata, Zagreb, 1998. LANDERCY, M.: *cardenal Stepinac: Mártir de los Derechos Humanos* y BOZANIE, Jozif: *La figura que iluminó la iglesia de Dios del pueblo croata* en www.Studiacroatica.com/libros/step/cap0811.htm.

1.2. el cardenal Stefan Wyszynski de Polonia

Stefan Wyszynski nació en 1901 en Zuzela, pequeño pueblo polaco en el río Bug. Hijo de Estanislao Wyszynski, músico, y de Juliana Karp. Con 9 años, perdió a su madre. En 1920 entró en el seminario en Wloclawek. Fue ordenado sacerdote en 1924. Defendió su tesis doctoral sobre Doctrina Social de la Iglesia en 1929. Fue profesor en el seminario de Wloclawek, y se especializó en temas sociales, especialmente en la crítica de la doctrina comunista. Su actividad pastoral la desarrolló en contacto con el mundo del trabajo, animando a la creación de sindicatos cristianos. Desde 1937 fue miembro del Consejo Social del Primado de Polonia. En 1958 se traduciría al español su obra *El espíritu del trabajo*, en la editorial Rialp, vinculada al Opus Dei, actual Prelatura que subrayaba la santificación del trabajo en la vida ordinaria. Idea que resultaba en total simbiosis con la visión que el cardenal tenía del trabajo, como elemento que se dignifica al ser realizada por el hombre, quien así coopera con la obra Creador, y le ayuda a aproximarse a Dios. El primado entendía el trabajo como un camino de santificación, y elemento de redención del hombre.

Cuando estalló la Segunda Guerra Mundial y Polonia fue invadida por los alemanes y los soviéticos en septiembre 1939, fue forzado a salir de la diócesis, para evitar su posible detención por la Gestapo. Durante la guerra sirvió como capellán con las franciscanas servidoras de la Cruz de Laski, donde se dedicaban al cuidado de los ciegos. Durante la rebelión de Varsovia de agosto 1944, el padre Wyszynski fue también capellán del Armia Krajowa y se ocupó del hospital instalado para los sublevados en Laski. Terminada la guerra en 1945 regresó a Wloclawek, donde fue nombrado rector del seminario. En 1946 Pio XII le nombró obispo de Lublin. Tenía 44 años y era el más joven del episcopado polaco. En aquel momento, la Iglesia Católica de Polonia recomponía filas, después de la pérdida de 3.650 sacerdotes en manos de la policía alemana y los campos de concentración.

En 1948 murió el primado, cardenal Hlond, y fue designado arzobispo de Varsovia y Gniezno, tradicional sede de los primados de Polonia. Wyszynski se convertía en primado de la iglesia católica de una Polonia comunista y subordinada a la URSS. Con la nueva situación, tuvo que aceptar en 1950, el acuerdo propuesto por el gobierno comunista, para evitar males mayores. En

1953 fue nombrado cardenal, pero no pudo ir a Roma a tomar el nombramiento de manos de Pío XII. En el mismo año publicó su famosa carta pastoral *Non Possumus*, en la que se oponía a la intervención gubernamental en los nombramientos eclesiásticos y en el intento de control comunista de la Iglesia en Polonia. Por esta razón fue arrestado por la policía comunista y aislado tres años en prisión. La persecución llevó a la detención de 900 sacerdotes y algunos obispos, y dos años después la de otros dos millares de sacerdotes y seglares comprometidos en la defensa de la Iglesia. Sin embargo, en 1956 la desestalinización produjo un cambio de dirigentes comunistas, favoreciendo al ala más nacionalista. El nuevo gobierno de Gomulka mandó liberar al primado, para eliminar confrontaciones con la sociedad. Se liberaron presos, se abrieron algunas revistas católicas, e incluso se permitió la educación religiosa fuera del horario escolar.

Desde 1956 hasta 1966 realizó un gran programa pastoral, protagonizado por una novena por el Milenario del Bautismo de Polonia. El aniversario debía servir para la renovación moral de la patria y el ofrecimiento de los polacos a la protección de la Virgen María, Reina de Polonia. Se construyeron más de un millar de iglesias y hubo celebraciones por todo el país, aunque no se pudo contar con la vista del Papa Pablo VI, prohibida por el gobierno. En 1972, como punto final de las celebraciones del Milenario, consagraría Polonia a la protección de María Madre de la Iglesia. Título que el dio Pablo VI en 1964, por petición del episcopado polaco.

De 1962 a 1966, participó en el Concilio Vaticano II. Su figura será seguida con bastante interés por la prensa española. Los cardenales y obispos polacos y españoles tuvieron buena sintonía. Ambos grupos coincidían en remarcar la justicia social, el anticomunismo y la libertad religiosa. Este último aspecto, para los polacos era fundamental para su libertad, y para los españoles, el trago amargo que tragar porque EEUU obligó al gobierno español a aceptar este punto si quería recibir su ayuda. Las iglesias protestantes presionaban por la ausencia de ámbitos de libertad para sus actividades. Sin embargo, mientras los acuerdos Iglesia-República Popular de 1950, que Wyszynski había aceptado para tener un mínimo legal desde donde poder defender a la Iglesia, asegurándole un ámbito de libertad, fueron causa de que el Papa Pío XII viese con frialdad esta postura. Sus sucesores, Juan

XXIII y Pablo VI, trataron con esmerado cariño al Primado polaco. En 1965, preparó la petición de perdón al episcopado alemán, por lo que sería acusado de traidor por el gobierno comunista polaco.

En 1978 participó en el cónclave que eligió al cardenal Wojtyla como Papa Juan Pablo II. Invitó al Papa a su patria y recibió la visita papal en Polonia en 1979. Fue la primera visita de un Papa a un país comunista. Aquello será el inicio del fin del comunismo. En 1980 apoyó al movimiento “Solidaridad”. Gracias a su personal intervención con las autoridades comunistas, se permitió la rama agraria del sindicato “Solidaridad”. Pero murió en mayo de 1981. En su epitafio sus compatriotas pusieron la inscripción: "Rey no coronado de Polonia". De la necesidad de conocerlo, se tradujo al español, en 1982, *Diario de la cárcel*, en BAC, y *el Calvario de Polonia: un obispo al servicio del pueblo de Dios*. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1985. Ambos trabajos resaltaban la experiencia humana del que había sido prominente cabeza de la iglesia en Polonia. Tiene abierto el proceso de beatificación⁶.

1.3 el cardenal József Mindszenty de Hungría

József Pehm, nació en Csehimindszent de 1892 en el seno de una familia católica y humilde de Hungría, donde sintió muy pronto la inclinación hacia la vida religiosa. A los 23 años recibió la ordenación sacerdotal. En 1919 estuvo preso un breve tiempo de la República bolchevique de Bela Kun. Liberado por las fuerzas blancas del almirante Horthy, prosiguió su labor parroquial hasta 1944. En ese año, Pío XII lo nombró obispo de Veszprém. El nuevo obispo adoptó el apellido Mindszenty, más magiar, para encontrar-

⁶ WYSZYNSKI, Stefan: *El espíritu del trabajo*, Rialp, Madrid, 1958; *Diario de la cárcel*, BAC, Madrid, 1982; *el Calvario de Polonia: un obispo al servicio del pueblo de Dios*. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1985. Sobre su figura, lo más reciente el monográfico del *Biuletyn Instytutu Pamięci narodowej* nr 10 (131) 2011, y el artículo en español del coordinador del trabajo anterior, SKIBINSKI; Pawel: “El Cardenal Stefan Wyszynski, el príncipe no coronado de Polonia” en [www.arbil.org/\(82\)pawe.htm](http://www.arbil.org/(82)pawe.htm). Para el papel de la Iglesia Católica en la Polonia comunista, en ZARYN, Jan: *Kosciol w PRL*, IPN, Warszawa, 2004. Con respecto al sentido de la Iglesia como maestra del espíritu de identidad nacional polaco, en BARLINSKA, Izabela: *La sociedad civil en Polonia y Solidaridad*, CIS, Madrid, 2006. Pp. 48-51.

se más cercano a su grey, y no verse acusado de “alemán” por su apellido Pehm. La Hungría de entonces tenía una extensa comunidad *volkdeutsche*, procedente de las colonizaciones de la época imperial. El obispo Mindszenty se otorgó un cierto liderazgo, cuando encabezó una carta al presidente, Ferenc Szálasi, de todos los obispos católicos de occidente del país, contra la deportación de los judíos húngaros por los alemanes. El almirante Horthy, ante la debacle de las fuerzas del Eje, había iniciado negociaciones con los aliados, pero había sido detenido y desterrado por un golpe de fuerza germano. En su sustitución fue nombrado Szálasi, líder de las cruces flechadas, partido de línea fascista, que abrió el país a la influencia nacionalsocialista alemana. La deportación de una de las mayores comunidades judías de Europa, provocó la carta. A consecuencia de este comunicado Mindszenty fue encarcelado, y permaneció en prisión hasta que los alemanes fueron expulsados del territorio húngaro por los soviéticos en abril de 1945.

Acabada la guerra, Mindszenty coordinó actividades sociales de reconstrucción, para paliar el hambre y la miseria de una población masacrada por el conflicto bélico. En 1946, fue nombrado por Pío XII, arzobispo de Esztergom y cardenal. Durante el periodo de postguerra, y bajo la presencia de tropas de ocupación soviética, fueron desapareciendo las fuerzas políticas no comunistas, y sus principales dirigentes detenidos. La Iglesia se convirtió en el único bastión de resistencia contra el totalitarismo comunista, y, a su vez, en objetivo de la propaganda comunista. El cardenal Mindszenty se opuso al proceso de nacionalización de las escuelas católicas, por lo cual fue detenido el 26 de diciembre de 1949 y sometido a un proceso judicial al año siguiente. El proceso público fue utilizado por la propaganda comunista para atacar a la Iglesia, y hacer del caso del Primado de Hungría, un ejemplo de castigo, acusándole de colaboración con los alemanes, de pertenecer a una institución contrarrevolucionaria y estar a sueldo de una potencia extranjera (el Vaticano). Torturado con drogas, para forzarle a firmar una declaración falsa, se le encontró culpable de traición, y fue condenado a cadena perpetua. Junto a él, se detuvo a otros obispos, se disolvieron las órdenes religiosas y se expropiaron sus bienes.

En 1956, la revuelta húngara, devolvió durante un breve tiempo la libertad a la nación, hasta que fue de nuevo sometida sangrientamente por las

tropas soviéticas. El primado cardenal Mindszenty fue liberado por los rebeldes anticomunistas, y emitió un valiente discurso en el que abogaba por unas elecciones libres, la libertad religiosa y la propiedad privada. Pero tras el discurso de compromiso, tuvo que buscar asilo en la Embajada de los Estados Unidos, donde durante 15 años. Durante ese tiempo, el gobierno comunista quería que se fuera, y el propio Papa Juan XXIII le ofreció un puesto en la Curia, que el primado húngaro rechazó para no alejarse de su pueblo. No obstante, su presencia enquistaba el problema y no permitía llegar a una solución negociada entre el Vaticano y el gobierno comunista de Janos Kadar. Finalmente, en 1971, obedeció a Pablo VI, y Mindszenty abandonó la embajada estadounidense y el territorio de Hungría en septiembre de 1971. Su lugar de residencia fue Viena, la capital libre, más cercana a su antiguo país. Tres años más tarde, Pablo VI, declaró vacante el puesto

En 1974, Pablo VI declaró vacante la sede Metropolitana de Hungría, a la que Mindszenty declaró no haber renunciado, sino haber sido depuesto. El anciano cardenal viajó en algunas ocasiones para visitar las comunidades magiares en el exilio, y en 1974 publicó sus memorias, que fueron ampliamente divulgadas. En 1973, su sermón en Fátima, fue criticado, por sacar públicamente la delicada situación de los católicos en los países comunistas. Su defenestración sirvió para llegar al acuerdo ansiado y proveer las diócesis vacantes, que en algunos casos, lo fueron con candidatos del gobierno. En cuanto a la sede primada de Esztergom, fue ocupada por Lázlo Lékai, quien había sido secretario de Mindszenty. Ocupó el cargo como administrador apostólico, y cuando el cardenal, falleció en 1975 en Viena, lo hizo como arzobispo titular, siendo nombrado cardenal en 1976⁷.

⁷ En 1974 se publicó en Barcelona, en la editorial Caralt por primera vez, siendo poco después reeditada en por Palabra, en MINDSZENTY, Jozsef: *Memorias*, Palabra, Madrid, 2009. Sobre los acontecimientos de 1956, en MARTIN de la GUARDIA, Ricardo, PÉREZ, Guillermo y SZILAGYI, István: *La batalla de Budapest: Historia de la insurrección húngara de 1956*, ACTAS, Madrid, 2006. Sobre la restauración de la libertad en el país, en GONZÁLEZ ENRIQUEZ, Carmen: *Crisis y cambio en Europa del Este. La transición húngara a la democracia*. CIS, Madrid, 1993.

1.4 el obispo Eugeni Bossilkov de Bulgaria

Bulgaria es un pequeño país de los Balcanes situado en las riberas del mar Negro. Sus habitantes, aunque de cultura eslava, pertenecen a los pueblos nómadas de las estepas que se establecieron en la zona aprovechando la debilidad del Imperio Bizantino. Como la mayor parte de los pueblos del Este, son cristianos de la Iglesia ortodoxa, siendo autocéfalos, creyentes de su propia Iglesia nacional. Sin embargo, los católicos son una minoría que mantiene en la miseria material una fuerte personalidad que ha evitado su desaparición. La congregación Pasionista, en concreto sus misioneros belgas y holandeses, fueron los que permitieron que el catolicismo búlgaro no sólo no se perdiese, sino que arraigase entre los búlgaros lo suficientemente fuerte para aguantar la tormenta comunista.

En este ambiente nació Vicente, el futuro Eugenio, el 16 de noviembre de 1900, en Belene, hijo de una familia campesina y religiosa, siendo el penúltimo de cinco hermanos. En su niñez, un día se cayó al Danubio, siendo rescatado por su madre, quien desde entonces lo ofreció al Señor. De este modo, Vicente al cumplir los once años entraba en el seminario de Russe, dirigido por los pasionistas. Una orden recién fundada y que acababa de sufrir la expulsión de Francia. A los tres años de estancia, es trasladado a Kortrijk (Bélgica), para mejorar su formación. Durante la Primera Guerra Mundial, el joven Vicente permanecerá fuera de su tierra, que se encuentra en lucha contra los aliados de la Entente, junto a los Imperios Centrales de Alemania, Austria-Hungría y Turquía. El conflicto bélico incentiva el nacionalismo y los misioneros ven la necesidad de dar el relevo a sacerdotes autóctonos ante la acometividad de las autoridades búlgaras y de la Iglesia Ortodoxa. En 1924, Bossilkov vuelve a su país y se encuentra con otros cuatro seminaristas nacidos en Bulgaria. Sin embargo, él ha cambiado, es más maduro, fuma en pipa y habla en trece idiomas (búlgaro, ruso, rumano, griego, hebreo, latín, italiano, alemán, flamenco, holandés y español). En 1925 se le ordena en la catedral de Russe, su familia se encuentra encantada y las hermanas Roelofs, dos hermanas holandesas que lo habían adoptado como un hijo cuando su permanencia en Holanda, también.

Como sacerdote, sus superiores le envían a estudiar a Roma, allí permanecerá hasta 1932, cuando defendió su tesis doctoral sobre la unión de los

búlgaros a la Iglesia de Roma en el siglo XIII. Este tema será crucial para Eugenio, siempre estará dispuesto al diálogo con los hermanos ortodoxos para ir junto al encuentro de la Madre de Roma. Para él estaba claro que la Iglesia era universal y las autocéfalas, como la búlgara, eran iglesias nacionales supeditadas al poder. En 1934 se le nombró párroco de Bardaski-Gheran, en la llanura del Danubio, allí emprende una gran labor apostólica, fundando las hijas de María para las chicas, un club de fútbol para los chicos y otro de cazadores para los padres. En 1938 predicó en Ciprovetz, pueblo católico de donde partió el primer levantamiento búlgaro contra el dominio turco. Bossilkov se convierte en una figura de renombre y algunos ortodoxos empiezan a sentir admiración por los católicos. No, obstante, se mantiene una posición oficial por las autoridades de poner las dificultades, para evitar la difusión católica en las escuelas y fomentar el abandono de los misioneros extranjeros del país.

Sin embargo, la noche del totalitarismo comunista se iba a producir cuando la deserción del gobierno búlgaro, aliado al Tercer Reich alemán durante la Segunda Guerra Mundial, produce la entrada pacífica del ejército soviético en el país en 1944. Dimitrov, expresidente de la Internacional comunista, se convertirá en el futuro presidente de la nueva república popular de Bulgaria, después de abolir la monarquía y ordenar fusilar a los antiguos responsables del régimen anterior. La muerte del obispo Van Theelen ocasiona la elección de Bossilkov como sucesor en la diócesis de Nicópolis en 1947. Su semblante es triste y su alma percibe que el futuro de los católicos va a ser duro. Su ejemplo será primordial como responsable y cabeza de la minúscula minoría católica búlgara. Bossilkov se convierte en el custodio de los derechos de la Iglesia, en el momento que los comunistas deciden eliminar las escuelas confesionales y los organismos sociales cristianos.

En 1948, consigue ir a Roma e informar al Papa sobre la situación en Bulgaria. Bossilkov en la oración, pide a la Virgen el don de la fortaleza ante la posible Gracia del martirio. Sus compañeros intentan convencerle de que no vuelva a su país, pero decide volver ante la imposibilidad como obispo de abandonar a los suyos, aunque la primera defensa suponga su detención. Entre tanto, el gobierno comunista deja en paz a la Iglesia ortodoxa y otorga la dirección de la educación al Estado; el margen de libertad de estrecha y

los misioneros son expulsados. Las detenciones se inician contra los capuchinos, pasionistas y el propio obispo acusándoles de formar parte de un servicio de espionaje a favor de una potencia extranjera, el Vaticano, un aliado de los enemigos de la patria del proletariado.

A Bossilkov se le ofrece la oportunidad de demostrar su "patriotismo" creando una Iglesia Nacional Búlgara. Sin embargo, el obispo se niega, aunque en la celda de al lado oye las torturas infringidas al P. Bakalski, superior de los capuchinos. Finalmente, se le acusa ante un Tribunal Popular de fascista, pronorteamericano y vaticanista, acusaciones que significan la muerte. En la noche del 11 de noviembre de 1952 es fusilado junto a tres sacerdotes, religiosos asuncionistas, los Padres Kamen Vitchev, Pavel Djidjov y Josafat Chichkov. En cuanto a su amigo el P. Bakalski, había muerto días antes de "pulmonía". El 15 de marzo de 1998, Juan Pablo II beatificó a Eugenio Bossilkov, primer búlgaro contemporáneo en entrar en los altares y el primer pilar de la Iglesia del Silencio en ser reconocido como tal⁸.

1.5 el cardenal Josyf Slipyj de Ucrania

Dentro de la Iglesia Católica, la comunidad menos conocida para el lector español resulta ser la de los grecocatólicos. Los católicos orientales, de rito bizantino, provienen de la reintegración que en 1596 hicieron varios obispos ortodoxos hacia la Iglesia Católica, contribuyendo a su enriquecimiento litúrgico. Sin embargo, su historia es una historia de persecución continua por los rusos, desde que su región fue anexionada a la Rusia de los zares, que protegían la ortodoxia. Con la independencia de Polonia en 1918, pudieron reconstruirse en sus provincias orientales, territorio de confluencia polaco-ucraniana. Pero después de la Segunda Guerra Mundial fueron separados de Polonia para ser reintegrados a la república ucraniana de la URSS. En aquel momento, la Iglesia Católica Oriental Ucraniana disponía de unas cifras de cuatro diócesis, 142 monasterios, 6.800 entre iglesias y capillas, 2.700 sacer-

⁸ DI EUGENIO; Pierluigi: *Eugeni Bossilkov, morire per la Fede*, Velar, Bérnago, 2012. ORELLA, José Luis: "Eugenio Bossilkov, el mártir del Danubio" en [http://www.arbil.org/\(45\)bass.htm](http://www.arbil.org/(45)bass.htm). Sobre el país, en CRAMPTON, Robert: *Historia de Bulgaria*, AKAL, Madrid, 2007.

dotes, y tres millones y medio de fieles. La ciudad de Leópolis, Lvov para los polacos, Lviv para los ucranianos y Lemberg para los austro-húngaros, fue la sede arzobispal metropolitana de los grecocatólicos. Con su pertenencia a la URSS, las autoridades comunistas dispusieron su integración por la fuerza en la Iglesia Ortodoxa del Patriarcado de Moscú, disolviendo su unidad con la Iglesia Católica. Sus bienes fueron entregados a la iglesia hermana, y los opositores detenidos.

Quien será la cabeza de esta comunidad mártir, será Josyf Ivanovyc Slipyj. Nacido el 17 de febrero de 1892 en la localidad de Zazdryst, cerca de Tarnopol, en aquel entonces Imperio Austro-húngaro. Estudió filosofía en la universidad de Lvov y completó estudios en el Colegio Canisio de los jesuitas de Innsbruck. En 1917 fue ordenado sacerdote por el Arzobispo de rito oriental de Lvov, Monseñor Szeptickij. Durante dos años estudiará en el Pontificio Colegio Oriental de Roma, en el Angelicum de los dominicos y la Gregoriana de los jesuitas. Tras la intensa preparación, volverá a Lvov, como flamante profesor de Teología dogmática del seminario. En sus años académicos, fundará la revista teología en 1923, será nombrado director del seminario, rector de la Academia Teológica de Lvov y presidente de la Sociedad Científica teológica, de 1929 hasta 1944. En ese año, muere el arzobispo Szeptickij, y se convierte en su sucesor. En 1939 había sido nombrado obispo por el Papa Pío XII, con derecho a sucesión, y consagrado como tal por el Arzobispo Szeptickij en clandestinidad. La región de Lvov acababa de ser ocupada por la URSS, por el acuerdo germano-soviético.

El nuevo arzobispo afrontará una difícil situación en 1944. Durante la Segunda Guerra Mundial, Ucrania fue invadida por los alemanes, quienes reclutaron a los nacionalistas en unidades especiales contra el comunismo. La ausencia de apoyos germanos, se tradujo en la formación del UPA (Ukrajnska Povstanska Armia), el ejército Insurgente Ucraniano, quienes por sus ideales nacionalistas combatirán contra alemanes, comunistas y polacos. La región se tiñe de rojo, en una guerra salvaje a cuatro bandas. La llegada en 1944 del ejército soviético, acaba con el conflicto, pero también con los grecocatólicos. Monseñor Slipyj es acusado de colaboracionismo con el enemigo y detenido junto a centenares de sacerdotes y miles de fieles. La comunidad “uniata” como se denominó siempre a los grecocatólicos dejó de

existir oficialmente por su forzada integración en la iglesia ortodoxa en 1946. Entretanto, Monseñor Slipyj fue condenado por un tribunal de Kiev a 8 años de reclusión en un gulag. Transformado en un preso, fue llevado por diferentes campos siberianos y del norte ártico, recorriendo parte del archipiélago Gulag, que posteriormente describirá en su célebre obra, *Alexander Soltzenitsin*. Terminada su condena, es llevado a una casa de reclusión en la localidad siberiana de Maklakovo, donde dispondrá de mayor laxitud. Los escritos clandestinos que difunde desde allí, para mantener su moral, y el recuerdo que el Papa realiza por su cuarenta aniversario de su ordenación sacerdotal, escribiéndole una carta que no le llegó, provocara en 1959 que sea condenado a 7 años de reclusión, y su vuelta, por segunda vez, al gulag. En esta ocasión será en Novosibirsk, y finalmente en el extremo oriente siberiano.

En 1963, el Papa Juan XXIII y el presidente estadounidense John F. Kennedy, pidieron al mandatario soviético, Nikita Kruschev, su liberación, concediéndosela, siempre que se exiliase fuera de la URSS. A su llegada a Roma, pudo participar en el Concilio Vaticano II, y se enteró que desde 1949, era cardenal “in pectore” nombrado por Pío XII, cargo que le fue reconocido públicamente en 1965. El cardenal Slipyj mostró gran preocupación por la supervivencia de su comunidad. Bajo su autoridad, antes de partir al exilio nombró clandestinamente un obispo, aunque posteriormente también fue detenido y expulsado. Era la tónica general de la Iglesia del Silencio, para evitar el descabezamiento de la Iglesia, y la toma de su dirección por los órganos colaboracionistas, creados por los soviéticos.

Como cabeza del exilio ucraniano, desplegó una gran actividad, en 1964 creó en Roma la Universidad Católica del Papa San Clemente, el monasterio basiliano de Albano y en 1969 la catedral de Santa Sofía de Roma. Nombrado Arzobispo mayor por el Papa Pablo VI, no obstante, nunca pudo obtener el ansiado título de Patriarca, que sus hermanos obispos del rito oriental reivindicaban para él. Sin embargo, eran los tiempos de la Ostpolitik, y la erección del patriarcado grecocatólico, que existió en Lvov, sería visto por los ortodoxos como un casus belli, que fomentarían a su favor los comunistas. Desde su puesto, reivindicará en diferentes sínodos de obispos, la libertad religiosa, y la situación de persecución que vivía su comunidad. Desde Ro-

ma, visitó a las numerosas comunidades ucranianas existentes en Australia, Canadá y Argentina. En esta última, de 300.000 miembros, en su mayor parte grecocatólicos, a los que consagró su catedral del Patrocinio de la Virgen. Como antiguo ciudadano soviético, no dejará de participar en actos público reivindicativos de los derechos humanos en la URSS. La famosa película “Las sandalias del pescador”, que describía la elección como Papa de un cardenal procedente del gulag soviético, no dejaba de plasmar, de forma libre, la vida del propio Slipyj. Su deseo de preservar la personalidad de su comunidad le lleva a consagrar, de forma ilícita, obispos en 1977 a Ivan Choma, Stepan Czml y Lubomyr Husar, como hubiese hecho, si hubiese tenido la prerrogativa de Patriarca. Finalmente, el 7 de septiembre de 1984 fallecía en el exilio. En 1991, era rehabilitado por la República de Ucrania, y al año siguiente sus restos fueron enterrados en la catedral de San Jorge de Lvov. Con la Ucrania independiente, se restauró la Iglesia Católica de rito oriental, que en momento actual tiene cinco millones fieles, sumando los del exilio. El Arzobispo Mayor, reside en Kiev, aunque en su antigua sede, mayoritariamente católica oriental, funciona una Universidad Católica Oriental⁹.

CONCLUSIONES

El ascenso al papado de un cardenal eslavo en 1978 fue un revulsivo que conmocionó la Iglesia universal. La fuerte personalidad del Beato Juan Pablo II llenó de vida a la comunidad católica, pero también despertó las conciencias del mundo hacia la realidad de una sociedad secuestrada durante décadas por un fuerte totalitarismo, que recortaba su dignidad humana. Entre las libertades secuestradas se encontraba la de la libertad religiosa. La Iglesia

⁹ Para la vida del cardenal, en PELIKAN, Jaroslav: *Confessor Between East and West: A Portrait of Ukrainian Cardinal Josyf Slipyj*. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1990. CHOMA, Ivan: *Josyf Slipyj "Vinctus Christi" et "Defensor Unitatis"*, Universidad Católica Ucraniana de San Clemente, Roma, 1997. Y del mismo autor, que fue secretario personal del cardenal, *Josyf Slipyj. Padre e confessore della Chiesa Ucraina martire*, AIN, Roma, 1990. Sobre la particularidad de las iglesias católicas orientales en NADAL, Juan: *Las Iglesias apostólicas de Oriente*. Ciudad Nueva, Madrid, 2000.

Católica se mantuvo en muchos de aquellos países, como la única institución superviviente que no fue anegada por el control comunista. Bajo su amparo, los resistentes al poder pudieron cobijarse y tener ese aliento independiente. Sus cabezas se transformaron en algo más que líderes religiosos, se convirtieron en portavoces morales de la situación que vivieron. En gran parte, aquellos primados tuvieron la experiencia de la ocupación nazi, y después de aquella debieron hacer frente a la comunista. Cada país tuvo experiencias distintas, según sus realidades también eran diferentes. En una Polonia hegemónica en su catolicismo, la respuesta comunista tenía que variar con respecto a una Bulgaria ortodoxa culturalmente, donde los católicos siempre fueron una ínfima minoría.

Sin embargo, aquellas iglesias del silencio, como fueron denominadas, vivieron su persecución en el anonimato de la Guerra Fría, con los interrogantes que la Ostpolitik vaticana pudiese realizar, pactando con “el mal”, por salvar lo salvable. Por esa cuestión, la llegada de un Papa polaco fue el bálsamo que necesitaban. El Papa les entendía, porque formaba parte de la Iglesia del silencio.

Los martirios y el ejemplo de estos verdaderos pilares de la Iglesia, serán las brasas que permitan la restauración de la Iglesia católica en la Europa central y oriental, después de la caída del comunismo. Del mismo modo, el ecumenismo del martirio favorecerá a partir de entonces un diálogo entre católicos y ortodoxos, aunque los grecocatólicos, también denominados uniatas, se viesan de los más perseguidos, cuando los comunistas los disolvían y les obligaban a integrarse en la ortodoxia, junto con todos los bienes pertenecientes a la Iglesia católica oriental. La vinculación transversal entre intelectuales católicos y no creyentes se fraguó en la resistencia contra el totalitarismo. La seguridad en la Fe, el diálogo con el otro, fueron una herencia que se reforzó en la iglesia del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

- BARLINSKA, Izabela: *La sociedad civil en Polonia y Solidaridad*, CIS, Madrid, 2006.
- BOZANIE, Jozif: “La figura que iluminó la iglesia de Dios del pueblo croata” en www.Studiacroatica.com/libros/step/cap0811.htm.
- Biuletyn Instytutu Pamięci narodowej nr 10 (131) 2011
- CHOMA, Ivan: Josyf Slipyj "Vinctus Christi" et "Defensor Unitatis", Universidad Católica Ucrainiana de San Clemente, Roma, 1997.
- _____, *Padre e confessore della Chiesa Ucraina martire*, AIN, Roma, 1990.
- CRAMPTON, Robert: *Historia de Bulgaria*, AKAL, Madrid, 2007.
- DI EUGENIO; Pierluigi: *Eugeni Bossilkov, morire per la Fede*, Velar, Bérghamo, 2012.
- GARCIA VILLOSLADA, Ricardo: *Historia de la Iglesia*, T. V, BAC, Madrid, 2004.
- GONZÁLEZ ENRIQUEZ, Carmen: *Crisis y cambio en Europa del Este. La transición húngara a la democracia*. CIS, Madrid, 1993.
- HUBEŃAK, Florencio: *Historia de la Iglesia del Silencio*, Encuentro, Madrid, 2013.
- IBARRA, Martín: “Los mártires beatificados y canonizados por el Papa Juan Pablo II. Una reflexión española” en [http://www.arbil.org/\(68\)ibar.htm](http://www.arbil.org/(68)ibar.htm).
- LANDERCY, M.: “cardenal Stepinac: Mártir de los Derechos Humanos” en www.Studiacroatica.com/libros/step/cap0811.htm.
- MARTINEZ, Alejandro: “La Iglesia oculta en Checoslovaquia (1948-1989)” en *Anales de la Real Academia de Cultura Valenciana*, Valencia, 2012. Pp. 121-148.
- MINDSZENTY, Jozsef: *Memorias*, Palabra, Madrid, 2009.
- MARTIN de la GUARDIA, Ricardo, PÉREZ, Guillermo y SZILAGYI, István: *La batalla de Budapest: Historia de la insurrección húngara de 1956*, ACTAS, Madrid, 2006.
- NADAL, Juan: *Las Iglesias apostólicas de Oriente*. Ciudad Nueva, Madrid, 2000.
- ORELLA, José Luis: “Eugenio Bossilkov, el mártir del Danubio” en [http://www.arbil.org/\(45\)bass.htm](http://www.arbil.org/(45)bass.htm).
- PELIKAN, Jaroslav: *Confessor Between East and West: A Portrait of Ukrainian Cardinal Josyf Slipyj*. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1990.
- SKIBINSKI; Pawel: “El Cardenal Stefan Wyszynski, el príncipe no coronado de Polonia” en [www.arbil.org/\(82\)pawe.htm](http://www.arbil.org/(82)pawe.htm).

SITO CORIC, Simon: *Cardinal Alojzije Stepinac*, Congreso Mundial Croata, Zagreb, 1998.

WOJTYLA, Karol: *La fe según san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1979.

_____, *La renovación en sus fuentes*, BAC, Madrid, 1982.

_____, Discurso de Juan Pablo II ante la quincuagésima asamblea de la ONU, en:
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/october/documents/hf_jpii_spe_05101995_address-to-uno_sp.html.

WYSZYNSKI, Stefan: *El espíritu del trabajo*, Rialp, Madrid, 1958.

_____, *Diario de la cárcel*, BAC, Madrid, 1982.

_____, *el Calvario de Polonia: un obispo al servicio del pueblo de Dios*. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1985.

ZARYN, Jan: *Kosciol w PRL*, IPN, Warszawa, 2004.

La fe expresada en el arte o el arte como expresión de la fe. El edificio sacro

VICTORIA EUGENIA LAMAS ÁLVAREZ*

RESUMEN: En la época contemporánea se aprecia una falta de comunicación en gran parte de las nuevas edificaciones destinadas al culto católico. El arte sacro, parece haber perdido parte de su fuerza simbólica expresiva que antiguamente hacía penetrar en el misterio celebrado en el interior de las Iglesias apenas se atravesaba el umbral. En el presente artículo se analizan dichas formas simbólicas y su utilización en la arquitectura sacra católica, y las posibles causas de su pérdida de potencia expresiva simbólica.

PALABRAS CLAVE: arte religioso, arte sagrado, arquitectura sacra cultural, simbolismo cósmico, simbolismo teológico, autonomía, funcionalidad, liturgia, culto

ABSTRACT: In today's world, there appears to be a breakdown in communication in many of the new churches built for Catholic worship. Sacred art appears to have lost part of the symbolic strength which, in times past, allowed one to enter into the mystery celebrated within on simply crossing the threshold of a church. This article analyses these symbolic forms and their use in Catholic sacred architecture. It also examines the possible reasons for the loss of a symbolic expressive strength.

KEYWORDS: religious art, sacred art, sacred worship architecture, cosmic symbolism, theological symbolism, autonomy, functionality, liturgy, worship.

* Licenciada en Historia del Arte (Universidad de Valladolid); Máster en Arquitectura, Arte Sacro y Liturgia (Universidad Europea de Roma); Estudiante de Doctorado en Historia del Arte (Universidad Complutense de Madrid)

INTRODUCCIÓN

El arte sagrado es el vehículo del Espíritu divino (...) El objetivo del arte es, justamente, el de revelar la imagen de la Naturaleza divina imprimida en lo creado, pero oculta en ello, realizando objetos sensibles que sean símbolos del Dios invisible. El arte sagrado es, pues, como una prolongación de la Encarnación, del descenso de lo divino en lo creado (...)¹.

El hombre, desde tiempos inmemoriales, ha sentido la necesidad de expresión de la trascendencia que le sobrepasa. En el arte sacro católico, ésta se ha manifestado “encarnándose” en formas y volúmenes materiales pero profundamente simbólicos, que han servido y siguen sirviendo aún como una especie de puente entre lo humano y lo divino. Es una fe hecha arte y un arte que expresa esta fe.

Pero ocurre que, a menudo, nos encontramos frente a obras de arte sacro contemporáneas, que parecen no decirnos nada. Es como si se hubiera roto el hilo conductor de la transmisión de una fe hecha cultura, que aun en sus cambios de expresión a lo largo de la historia, conservaba ciertos elementos que la hacían plenamente reconocible. ¿A qué se ha debido este cambio? El tema de la siguiente reflexión, se centrará en dicha cuestión en el ámbito de la arquitectura como espacio sacro del culto católico.

CUESTIONES PRELIMINARES

Antes de adentrarnos en la cuestión, es necesario aclarar algunas cuestiones relativas al simbolismo y al arte sagrado.

1. El Arte sacro

En primer lugar, vamos a delimitar el ámbito conceptual del “arte sagrado”. Y es que existe una diferencia radical, hoy a menudo omitida por los estudiosos, entre el arte religioso y el arte sagrado. Arte religioso, es todo aquel que

¹ J. HANI, *El simbolismo del templo cristiano*. Palma de Mallorca, 2008. P.12

manifiesta el sentimiento religioso del hombre, su espiritualidad, le ayuda a hacer oración mediante esa expresión de su sentir religioso. El arte religioso, es más libre; es de naturaleza sentimental o psicológica, a veces dominado por una concepción individualista y literaria. Sin embargo, el arte sacro, es aquel que nos hace penetrar en lo sagrado, que está destinado directa ó indirectamente al culto de Dios, que establece un puente entre el hombre y Dios, su naturaleza es ontológica y cosmológica. No es el resultado de la expresión de unos sentimientos o de una espiritualidad personal, sino la traducción de una realidad que trasciende y rebasa los límites de lo humano. De aquí se deduce que dicho arte esté más “limitado” en su expresión individualista, pero con un campo más amplio en su expresión simbólica universal. Es a este último, al arte sagrado, al cual nos referiremos en la presente reflexión.

2. Autonomía y funcionalidad del edificio sacro como expresión artística

Tras la aclaración del precedente epígrafe, nos podría quedar la idea de que el arte sacro dedicado al culto, está tremendamente limitado por una función de servicio. Sin embargo, los pensadores y críticos de arte actuales, defienden la autonomía del arte como tal: “en sí mismo, el arte es creación absoluta (...) la autonomía del arte está en su liberalidad (...) Dicha liberalidad, ha de ser entendida como manifestación de la potencia creativa e intelectual del hombre”². ¿Existe entonces una ruptura insalvable entre el arte contemporáneo y la expresión de la fe católica? No, y es precisamente una cuestión que ha preocupado a todos los Papas posteriores al Concilio Vaticano II. En la misma constitución pastoral *Gaudium et Spes* se dice que la cultura (traducida en arte, en nuestro caso) “por dimanar inmediatamente de la naturaleza racional y social del hombre, tiene siempre necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios. Tiene, por tanto, derecho al respeto y goza de una cierta inviolabilidad, quedando evidentemente a salvo los derechos de la persona y de la sociedad, particular o mun-

² C. CHENIS, *Autonomia e funzionalità dell'arte sacra. Corso di specializzazione per Architetti e Artisti, Diocesi di Trento 1999-2000.*

dial, dentro de los límites del bien común”³. Y Pablo VI, en su Encuentro con los Artistas del 7 de mayo de 1964, renueva esa alianza de la Iglesia con los artistas, pero les pide docilidad a las verdaderas inspiraciones del Espíritu y al Magisterio de la Iglesia, para que su creatividad artística sea realmente fecunda expresión de la fe traducida en arte sacro:

En el ámbito de la funcionalidad y de la finalidad, que hermanan el arte al culto de Dios, debemos dejar cantar vuestras voces con el canto libre y poderoso del que sois capaces. Y vosotros deberéis ser capaces de interpretar lo que hayáis de expresar, de venir a recibir de nosotros el motivo, el tema, y en ocasiones más que el tema, ese fluido secreto que se llama inspiración, que se llama gracia, que se llama el carisma del arte⁴.

El Papa Pablo VI, en el citado discurso, señala tres claves para un resultado artístico fecundo en formas de expresión que realmente respondan a las “exigencias” del arte sacro: una catequesis, un taller y la sinceridad.

No es lícito inventar una religión, hay que saber lo que ha acontecido entre Dios y el hombre, (...) El arte debe continuar transmitiendo claves teológicas, para no reducir su autonomía al decorativismo vacío, a una expresión confusa ó una balbuciente ignorancia ideológica. Es preciso instruirse (...) Y además es necesario el taller, es decir, la técnica para hacer bien las cosas⁵.

Pablo VI, muestra una gran apertura hacia el artista contemporáneo, pero es muy claro al denunciar los peligros que pueden acechar a la creación artística: decorativismo vacío, expresión confusa de la fe... Todos ellos, son peligros a los que se enfrentan la Iglesia y los artistas, cada vez que tienen por delante el proyectar un nuevo edificio sacro.

La tercera de las notas, la sinceridad, es la más difícil y apasionante de hacer realidad de las tres, pues exige al artista entrar en su interior para lograr una síntesis entre la catequesis recibida, la técnica y destreza que ha adquirido y su relación personal con el misterio que va a transmitir a través de formas artísticas. Porque “El arte sacro es signo visible de la analogía de participación de la capacidad creadora del hombre con el crear de Dios y Dios no crea en serie a la persona humana, sino que la inventa en un original

³ Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 59

⁴ PABLO VI, *Encuentro con los Artistas* del 7 de mayo de 1964

⁵ PABLO VI, *Encuentro con los Artistas* del 7 de mayo de 1964

gesto de amor”⁶. El arquitecto ó el artista, tiene que tener siempre muy presente que “el arte cristiano sirve a una Verdad que vive en el mundo trascendiéndolo”⁷. Cristo Resucitado, vive en el mundo trascendiéndolo, el arte cristiano, por lo tanto, tiene el deber de levantar por un momento el velo de la nostalgia por la verdadera patria celeste y dejarnos ver el rostro del Amado. Dice Juan Pablo II, que el arte es un camino privilegiado para restituir la esperanza a la humanidad:

Toda forma auténtica de arte es, a su modo, una vía de acceso a la realidad más profunda del hombre y del mundo. Por ello, constituye un acercamiento muy válido al horizonte de la fe, donde la vicisitud humana encuentra su interpretación completa. Este es el motivo por el que la plenitud evangélica de la verdad suscitó desde el principio el interés de los artistas, particularmente sensibles a todas las manifestaciones de la íntima belleza de la realidad⁸.

El artista está llamado a compartir la capacidad creadora del mismo Dios, y esto lo hará más auténticamente en la medida en que esté unido con Él. El artista está llamado a dar la propia vida como signo del don creador y liberador del amor que obra en él y darle una forma visible. “Pintar es mirar las cosas con la misericordia de Dios”⁹.

3. La cuestión del simbolismo

En segundo lugar, debemos afrontar la cuestión del simbolismo. Dice el pensador J. Hani: “El hombre, al estar inmerso en el mundo sensible, ha de llegar a lo divino a través de la “figura” de este mundo, precisamente con ayuda del arte”¹⁰. ¿Es necesario entonces que el arte sagrado sea simbólico? Antes de responder a esta pregunta, deberíamos distinguir, los dos tipos de simbolismo existentes según J. Hani, que nos ayudarán a aclarar muchas de las cuestiones del arte sacro contemporáneo.

6 C. CHENIS, *Autonomia e funzionalità dell'arte sacra*. Corso di specializzazione per Architetti e Artisti, Diocesi di Trento 1999-2000.

7 R. PAPA, *Riflessioni sui fondamenti dell' arte sacra*, in Eunes Docente. Roma, 1999

8 GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli artisti*, Roma 1999, n.6.

9 W. CONGDON, *El rostro del mundo y la belleza de Cristo. La belleza salvará el mundo*, Cuadernos de teología, 7. V EUC. Madrid 2004, p. 59.

¹⁰ Ibidem. P. 13

Existen dos tipos de símbolos, los convencionales y los esenciales. Los símbolos intencionales o convencionales, que son en cierta medida artificiales, son los que Pomian¹¹ llama “semióforos”, aquéllos objetos artísticos a los que nosotros damos un significado simbólico, pero en los cuales ese sentido espiritual, aparece como añadido, pues no es fácilmente justificable por la naturaleza del objeto en su primer término. Dichos significados, son incluso fácilmente intercambiables. Algo que no pasa con el simbolismo esencial.

El simbolismo esencial se caracteriza por la unión sustancial entre el objeto material y su significado espiritual, por un vínculo claro entre la realidad visible y la invisible. Dicho simbolismo, hace explícita materialmente una realidad espiritual. Además, dentro de estos simbolismos esenciales, podemos distinguir los que son de orden cosmológico y los de orden teológico. Éstos últimos, son más difíciles de percibir como tales a primera vista, al menos en nuestros tiempos. El simbolismo que para un fiel en la Edad Media era desvelado mediante una catequesis, hoy parece no ser tan fácil de desvelar a los ojos de nuestros contemporáneos.

4. El simbolismo del edificio sacro respecto de la liturgia

Es cierto que la visión cristiana de las cosas, es puramente espiritual y mística, y no cosmológica. Pero también es cierto que desde sus orígenes, el cristianismo asumió parte de las tradiciones espirituales existentes, y con ello gran parte del simbolismo cosmológico existente. J. Ratzinger, en su obra *El espíritu de la Liturgia, una introducción*¹², explica muy claramente, cómo la liturgia cristiana es a la vez histórica y cósmica. Cristo entra en la historia humana, en el tiempo, para redimirnos. Pero no debemos olvidar que Él es Dios, y Dios ha sido el Creador del cosmos. En la Liturgia Eucarística, Cristo renueva la creación con su oblación en el altar.

La liturgia histórica del cristianismo es y seguirá siendo cósmica—sin separación ni mezcla—y solo así ostentará toda su grandeza. Aquí radica la novedad de la realidad cristiana, y a pesar de ello, el cristianismo no rechaza

¹¹ K. POMIAN, *Collezionisti, amatori e curiosi*. Ed. Il Saggiatore, 2007

¹² J. RATZINGER, *El espíritu de la Liturgia. Una introducción*. Cap. II, Liturgia, Cosmos, Historia. Ed. Cristiandad, Madrid, 2005.

la búsqueda de la historia de las religiones sino que acepta dentro de sí todos los elementos existentes en las religiones del mundo y mantiene, así, una unión entre ellos¹³.

Por lo tanto, la arquitectura sacra, debe tener presente estas dos dimensiones, la histórica y la cósmica, a la hora del diseño de un edificio como marco litúrgico. Es más, el edificio sacro, va más allá del ser mero marco arquitectónico litúrgico. El que la sacralidad se exprese en formas simbólicas esenciales es, pues, sustancial a todo arte que pretenda acoger y servir al culto católico. El cristianismo, no tuvo ninguna razón para rechazar los elementos de estas tradiciones capaces de ayudar a la vida religiosa que quería instaurar. Dichas formas simbólicas, han perdurado a lo largo de los tiempos en la arquitectura sacra, y llegan hasta nuestros días, en que la arquitectura sacra contemporánea, explota dichos elementos formales en sus construcciones. Pero si aun siendo los mismos elementos formales, no parecen transmitir lo mismo que lograban tiempo atrás, ¿qué hace que éstas no transmitan con fuerza el simbolismo que un día sí transmitieran? Antes de responder a esta pregunta, vamos a identificar cuáles son esas formas simbólicas esenciales y algunos ejemplos de la utilización que de las mismas se hace en la arquitectura sacra contemporánea.

PRESENTACIÓN Y REPRESENTACIÓN EN LA ARQUITECTURA SACRA CONTEMPORÁNEA

1. Análisis de la expresión simbólica de la arquitectura sacra contemporánea.

1.1. Las formas simbólicas esenciales

Todo edificio sagrado es cósmico, es decir que está hecho a imitación del mundo (...) El templo no es solo una imagen “realista” del mundo, sino más

¹³ J. RATZINGER, *El espíritu de la Liturgia. Una introducción*. Cap. II, Liturgia, Cosmos, Historia. Ed. Cristiandad, Madrid, 2005.P.55

aún una imagen “estructural”, es decir que reproduce la estructura íntima y matemática del universo¹⁴.

Existen unas formas simbólicas esenciales, que en la historia de la arquitectura sacra se han empleado como tales. Son el círculo y el cuadrado. En el orden metafísico, el círculo ó esfera, representa la unidad ilimitada de Dios, su infinitud, su perfección; y el cuadrado o cubo es imagen de su inmutabilidad, de su eternidad. En el orden cosmológico, el círculo es la forma del cielo, de la actividad divina, que rige la vida de la tierra; y el cuadrado la representación de la tierra “inmóvil” y pasiva, y se ofrece a la actividad del cielo¹⁵. Por este motivo, en la arquitectura sacra se remataba el “cubo” del edificio por la “esfera” de la cúpula, como el cielo remata la tierra. En algunos edificios, el detalle ornamental resaltaba esta ascensión espiritual.

Este elemento esférico y celeste de la cúpula y la bóveda se refleja en planta en el ábside de la cabecera, el cual es, en la tierra, el lugar más celeste, en el cual se encontraba el santo de los santos. Por ello, el eje de la nave, que va desde la puerta hasta el ábside refleja horizontalmente la proyección plana del eje vertical que va del suelo a la bóveda, de la tierra al cielo.

Esta combinación de elementos intensifica el simbolismo cósmico de la arquitectura sacra. En el templo, con el sacrificio que se celebra sobre el altar, Cristo hace nueva la creación. Este simbolismo formal, era acentuado por la disposición de vidrieras y otros elementos decorativos murarios, que simbolizaban el camino sacro, la vía de la salvación desde los pies de la nave hasta el presbiterio, acompañando al fiel por las escenas de la historia de la salvación, hasta llegar a la Jerusalén celeste, donde están los Bienaventurados gozando de Dios. Existe otra forma simbólica esencial en el cristianismo: la cruz.

El templo representa, pues, en primer lugar el Cuerpo de Cristo (...) Se trata de una concepción muy antigua, tanto en Oriente, con Máximo el Confesor, por ejemplo, como en Occidente¹⁶ (con Honorio de Autun en su “Espejo del Mundo” y Durand de Mende).

¹⁴ J. HANI, *El simbolismo del templo cristiano*. Palma de Mallorca, 2008. P. 25

¹⁵ Cfr. Ídem. Pp. 26-28

¹⁶ J. HANI, *El simbolismo del templo cristiano*. Palma de Mallorca, 2008. Pp.48-49

Esta forma simbólica, que es la más empleada a lo largo de la historia de la arquitectura sacra católica, parece, sin embargo un poco olvidada por la arquitectura contemporánea, a favor de soluciones en planta con otras formas simbólicas diferentes. Sin embargo, la arquitectura sacra contemporánea, posee una marcada dimensión simbólica en cuanto al uso de formas y volúmenes para sus composiciones. Pasaremos ahora a ver algunos ejemplos.

1.2. Los juegos simbólicos con las dimensiones

1.2.1. Los valores lineales

El valor lineal en la construcción prevalece cuando las líneas delimitan muy claramente las formas o crean tramas diseñadas sobre planos o determinan un entramado que juega con el lleno y el vacío.

Y encontramos ejemplos de ello tanto antiguos como contemporáneos. Así, podemos observar cómo la balaustrada que remata el frontón superior de la fachada de la *Iglesia de Santa Susana*, en Roma (del Arquitecto Carlo Maderno, 1603), nos permiten ver a través de ella el cielo, y así, la percepción lineal de dicha balaustrada, prevalece sobre la volumétrica.

El mismo efecto (intensificado y multiplicado) lo encontramos en la *Catedral de la Gran Madre de Dios*, de Taranto, proyectada por el arquitecto Giò Ponti (1970) en la cual, la fachada se compone de un elemento murario horizontal y otro vertical que se eleva a modo de ciborio a la altura del crucero, perforados ambos con formas que nos permiten ver el cielo. Dicho juego, parece estar tratando de orientar nuestra mirada hacia la realidad que representa: allí dentro, se celebra la divina liturgia, el cielo se abre y permite contemplar la gloria de Dios.

Sin embargo, lo que se consigue al exterior, no está tan logrado en el interior. Tal vez por la ausencia de imágenes corpóreas en el segundo ejemplo.

Otro ejemplo de predominio de los valores lineales, lo encontramos en la alternancia entre muros curvos y lisos y superficies abiertas por ventanas que permiten una luminosidad envolvente que nos hace penetrar en la idea de la claridad y la luminosidad divina. La *Sainte Chapelle* de París (siglo XIII, atribuida a Pierre de Montreuil), presenta claramente su estructura, la cual permite maximizar las superficies vacías, cubiertas por vidrieras. La esencia-

lidad de la estructura, permite crear un espacio luminoso que transmite la idea de Dios como luz. Este mismo recurso, lo encontramos en la *Iglesia Dives in Misericordia* de Roma (del Arquitecto Richard Meyer, año 2000), en la que el proyecto se basa en una composición de pocas líneas fuertes que alternan muros rectos y curvos con los cuales se producen una serie de aberturas cubiertas por vidrios transparentes que permiten una luminosidad que envuelve el espacio sacro.

1.2.2. El aspecto bidimensional: relaciones entre muros cerrados y vacíos.

El juego que da el uso de muros abiertos o de paredes cerradas, ha sido empleado a lo largo de la historia de diferentes maneras según la idea de Dios que la religiosidad del momento reflejaba en ello. Este recurso arquitectónico, lo ha recogido también la arquitectura sacra contemporánea. Veamos algunos ejemplos de ello.

El vacío “reflejado”, es un tipo de composición arquitectónica que a través de la ausencia de muro nos hace percibir el vacío. Es este efecto el que se logra por ejemplo en la *Iglesia de San Antonio*, en Basilea, del arquitecto Karl Moser (1927).

El predominio de la superficie muraria cerrada, en el cual las paredes tienen absoluta prevalencia en el aspecto del edificio, dando una idea de fortaleza, de un Dios Poderoso, de una fe firme, lo encontramos entre otras, en la *Iglesia de San Juan Bautista*, en Mogno (Suiza), del Arquitecto Mario Botta (1992-1996) ó en la *Basilica de la Anunciación* en Belén, del Arquitecto Giovanni Muzio (1969)

El efecto opuesto, el predominio de las superficies transparentes, en el aspecto exterior de la Iglesia, queriendo expresar una fe luminosa, lo tenemos en la *Crystal Cathedral, de Garden Grove* en Los Ángeles, del Arquitecto Philip Johnson (1980), entre tantas composiciones que han tomado esta idea gótica en la edad contemporánea.

La alternancia entre muros cerrados y vacíos es un recurso compositivo bastante tradicional en la arquitectura. Crea zonas contrastadas de penumbra y de viva luminosidad. En la Iglesia de *Our Lady of the Angels* del Arquitecto-

to Rafael Moneo (Los Ángeles, 2002) se consigue un volumen rítmico con la alternancia de volúmenes sobre los cuales refleja la luz con zonas oscuras. Creando así una diferenciación de espacios en zonas más indicadas para el recogimiento y otras más indicadas para la celebración comunitaria. La presencia de la Gran Cruz en la ventana sobre la puerta de ingreso al templo, y la direccionalidad de la planta, le da un carácter fuertemente simbólico hacia el altar, lugar del sacrificio.

1.2.3. El aspecto tridimensional: relaciones de volúmenes y masas

Históricamente, según la concepción del templo como expresión de la fe, podemos observar inclinarse la balanza hacia una composición de volúmenes y masas asimétricas (cuando se concibe la arquitectura como algo orgánico, y a lo largo del tiempo se le van agregando espacios de forma asimétrica) ó simétrico, distribuido estrictamente en torno a un eje (más propio de épocas más racionales).

Ambas formas de composición arquitectónica se observan en la contemporaneidad. Así, observamos cómo en la *Iglesia de Santa María*, en Marco de Canavezes, (1996, Oporto, Portugal) del Arquitecto Álvaro Siza, ha sido construida según una rigurosa simetría longitudinal. Con una distribución simétrica de los volúmenes. De simetría radial es la *Iglesia del Santo Volto de Turín*, del Arquitecto Mario Botta (2001-2006). De masas asimétricas vamos a tomar como ejemplo la *iglesia de Vouksenniska* (de las Tres Cruces) del arquitecto Alvaar Alto (Imatra, Finlandia, 1958) en la cual la funcionalidad ha primado sobre la simetría y así, la arquitectura se presenta como una suma de tres cuerpos asimétricos. Dicha forma deriva de la necesidad de un espacio que prevea una fácil adaptación a la dimensión de los grupos de fieles (pequeña, media ó gran cantidad de fieles) reunidos.

1.2.4. Los valores espaciales. Los factores luz y color

Es significativo, también, cómo el uso de la luz y el color ha sido cambiante a lo largo de la historia, como reflejo de la religiosidad de cada época y como recurso para la creación de espacios que faciliten el encuentro con Dios con los matices de la religiosidad del momento. Conocido por todos es

el cambio lumínico que se produce del Románico al Gótico. Este recurso, es muy utilizado en la arquitectura sacra contemporánea. Así, por ejemplo, encontramos que en la *Iglesia de la Luz* (Osaka, Japón, 1989), del arquitecto japonés Tadao Ando, se define el espacio interno sobre todo por la presencia de una ventana con forma de cruz gigante que abarca toda la fachada de ingreso al Templo y que posee un fuerte simbolismo y crea una atmósfera de luminosidad cambiante cada hora. Otro ejemplo notable, lo encontramos en la *Capilla de Notre-Dame du Haut* (Ronchamp, Francia, 1950); en la que el arquitecto Le Corbusier usa un doble artificio luminoso para dirigir la arquitectura hacia el altar. Por un lado, aligera el muro lateral con ventanas de colores abiertas en un grueso muro y por otra parte marca y separa la unión muro-cubierta con una línea de luz muy sutil.

1.2.5. La cuarta dimensión: el tiempo

Para acentuar la profundidad y crear una mayor perspectiva, la arquitectura sacra contemporánea usa el artificio de la convergencia de líneas que deberían ser paralelas. Este artificio lo usaban mucho en el Barroco, tenemos como ejemplos a Borromini y Bernini. En la actualidad, podemos tomar como ejemplo la *Iglesia del Santo Volto di Gesù* de los arquitectos Piero Sartogo y Nathalie Grenon (2003-2006), en la que los muros convergen y en el punto virtual de convergencia, se ha colocado la Cruz. Al efecto de la perspectiva, se une el alegórico que asocia el infinito con la cruz.

El efecto contrario, la eliminación de la profundidad, se obtiene mediante la acentuación de líneas transversales o la multiplicación de columnas. Algo que encontramos en la *Iglesia romana de San Valentín*, del arquitecto Francesco Berarducci (1979-1986). Dicho efecto, suele buscar un mayor recogimiento mediante la eliminación de la sensación de amplitud espacial.

1.2.6. Elementos armónicos

Según la disposición de los elementos ejemplificados anteriormente, se puede acentuar la unidad pura ó rítmica del edificio. Como volumen puro y aislado, encontramos el reciente ejemplo de la *Iglesia de San Pablo Apóstol* en Foligno (Italia) del arquitecto Massimiliano Fuksas (2001-2009). En la

que la pureza volumétrica se ha llevado a tal extremo, que vista por ojos de quien no sabe que se trata de un edificio sacro, podría parecer un edificio dedicado a cualquier otro uso. La falta de elementos identificativos como edificio sacro, hacen que se produzca tal confusión.

La unidad rítmica del edificio, está muy lograda en la *Iglesia de Saint John's abbey* en Collegeville (Minnesota, 1958-1961) del arquitecto Marcel Breuer, a través del juego rítmico con estructuras entrantes y salientes que crean una perspectiva de fuerte direccionalidad hacia el altar. Sin embargo, la sensación general del interior, es la de la presentación de una fe fría. Dicha sensación, tal vez esté acentuada por la estructura visible de hormigón, y la ausencia de imágenes.

2. Análisis de las causas de la falta de transmisión simbólica de la arquitectura sacra contemporánea.

2.1. *La concepción moderna del mundo*

Como ya anteriormente hemos apuntado, existe una falta de percepción de la fuerza simbólica de algunas formas esenciales por el hombre contemporáneo. Dicha falta de percepción, se debe tanto al emisor del mensaje (el arquitecto ó artista) y el receptor del mismo (el fiel). Según J. Hani, la diferencia en la percepción simbólica se encuentra en la concepción moderna del mundo. “El hombre moderno percibe el mundo como un conglomerado de fenómenos, mientras que para el hombre tradicional, el mundo es un organismo armonioso y jerarquizado”¹⁷. La visión ordenada del cosmos del hombre tradicional¹⁸, le hace percibir con mayor nitidez el simbolismo latente en el arte sagrado, y penetrar con mayor profundidad en ello. En la visión más cuantitativa del mundo que tiene el hombre moderno, que le hace percibirlo como la interacción entre materia y forma produciendo fenómenos, no existe una “clave” del mundo. Solo existe aquello que científicamente se puede demostrar. Sin embargo, en la concepción tradicional y cualitativa del mundo, se considera más la estructura interna del mundo, deducida de una meta-

¹⁷ J. HANI, *El simbolismo del templo cristiano*. Palma de Mallorca, 2008. 17

¹⁸ Consideramos “hombre tradicional” en occidente hasta Descartes.

física. Esta visión, más cosmológica del mundo, permite percibir más fácilmente la unidad espiritual que pone en relación las diversas partes del universo, y descubrir en ellas correspondencias y analogías entre ellas, y entre dichas partes y su Creador. De ahí que la percepción del simbolismo cosmológico fuera más natural para el hombre tradicional.

Esta mentalidad más cuantitativa del mundo del hombre contemporáneo, hace que el simbolismo se cifre en el mero “uso” de formas, volúmenes y masas, sin hacerlo con la conciencia del peso del simbolismo teológico o cósmico que su uso podría tener. Esta es una de las razones por las cuales, aun empleando las mismas formas simbólicas, el resultado expresivo sea muy distinto.

2.2. La concepción litúrgica

El periodo inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II, coincidió, en muchas de las grandes ciudades europeas, con un período de gran crecimiento demográfico, y por tanto, de una urgente necesidad de rápida y económica edificación a gran escala. Este factor afectó de lleno a las nuevas construcciones religiosas. Si tomamos como ejemplo la recién creada Archidiócesis de Madrid, su primer Arzobispo (D. Casimiro Morcillo, que estuvo en la Archidiócesis de 1964 a 1971), se vió urgido por la necesidad imperante de una nueva reorganización parroquial de la capital ante la ingente llegada de población y la rápida construcción de barrios y poblados. Dicha reorganización parroquial, erigió entre 270-280 nuevas parroquias en la capital, de las cuales, si descartamos las que toman por iglesia parroquial una iglesia ya existente, las que de nueva planta se construyen fueron pocas, ya que la enorme inversión económica que esto suponía, propició la instalación de parroquias en bajos, garajes, prefabricados... Sin embargo, las parroquias de que de nueva planta se edificaron, tomaron por patrón soluciones audaces en lenguaje arquitectónico contemporáneo. Lo mismo aconteció en otros países europeos. En todos, las soluciones en lenguaje contemporáneo se suceden hasta el día de hoy.

Dicha rapidez constructiva propició el hecho de que no todas las nuevas edificaciones se construyeran según las nuevas normas litúrgicas; y en cuan-

to a lo que a la liturgia se refiere, también ha habido una errónea concepción que ha hecho que muchos de los templos actuales no solo no respondan a las necesidades litúrgicas, sino que rompan de lleno con el sentido de misterio, y con la expresión simbólica de los mismos.

J. Ratzinger, en su libro *El espíritu de la Liturgia. Una Introducción*, apunta un peligro que se ha venido observando desde el Concilio Vaticano II. Y es el de la reducción del edificio sacro a un mero lugar de reunión de la comunidad. Es cierto, que es una de las funciones del edificio sacro, pues la comunidad de fieles, necesita un lugar de reunión para la celebración litúrgica, pero el templo católico, es más que eso. Apunta J. Ratzinger, que lo que le distingue del resto de edificios sacros de otras religiones, es que el edificio sacro católico, es el lugar en el que Dios mismo está presente en la tierra, y en el que se celebra la liturgia celeste. “Cristo mismo realiza el “culto” ante el Padre, se convierte en culto para los suyos, desde el momento en que se reúnen con Él y en torno a Él”¹⁹. Es el culto el que convoca a los fieles. El edificio sacro debe estar en primer lugar al servicio de ese culto y después al servicio de los fieles que se reúnen alrededor de ese culto.

Caso patente de este error de concebir el edificio como lugar de reunión, es la reciente *iglesia de Gesù Redentore*, en Módena, del arquitecto Galantino. Su proyecto, demuestra claramente la voluntad de ver la iglesia como parte de un sistema de espacios funcionales de la vida parroquial, renunciando en primera instancia a la reconocibilidad del edificio sacro como tal. El problema mayor, surge al interior de la misma, donde los fieles son colocados en dos polos opuestos con un gran vacío en el centro, y en cuyos extremos se colocan a un lado el altar y al otro el ambón. Los fieles, en lugar de entrar en la Iglesia y dirigir su mirada hacia el lugar del sacrificio, atravesando la vía de la salvación, como antiguamente se hiciera, se colocan a un lado de la misma, y durante la celebración tienen de frente al otro grupo de fieles, y en el centro, los celebrantes se ven obligados a pasar de un extremo al otro del centro vacío para llegar del ambón al altar, dando la impresión a los fieles de que están reunidos para contemplar una “función” litúrgica. Es

¹⁹ J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*. Ed. Cristiandad, Madrid, 2005. P.85

de notar también la ausencia casi total de imágenes en dicha iglesia, creando un espacio frío, meramente funcional.

En muchas de las Basílicas e iglesias recientes, este cambio de mentalidad sobre la liturgia, más como una celebración de la comunidad, y del edificio sacro como lugar de reunión, se ha visto propiciado por la proyección de edificios sacros con plantas de formas simbólicas, pero que no nos centran en el misterio de Cristo que se ofrece por nuestra redención sobre el altar. Baste observar cómo por ejemplo en la nueva Basílica *del Santuario de Nuestra Señora de Fátima*, la funcionalidad ha prevalecido sobre la sacralidad, y parece entramos en un auditorio, en lugar de en un edificio sacro.

Este cambio de mentalidad, por lo tanto, está en la base de que las formas simbólicas empleadas, a pesar de ser las mismas que se usaban en el pasado, no transmitan el sentido de misterio y de sacralidad que entonces transmitían. Y no debemos olvidar, que esta concepción, es errónea.

2.3. *La ausencia de imágenes*

Tal y como dice el Papa Benedicto XVI en su libro *Introducción al Espíritu de la Liturgia*²⁰, la ausencia total de imágenes, no es compatible con la fe en la Encarnación del Hijo de Dios. Estas imágenes de lo bello, en las que se hace visible el misterio del Dios invisible, forman parte del culto cristiano; por lo tanto, al artista queda buscar un lenguaje actual que sepa expresar este misterio.

El arte figurativo, mantiene una estrecha relación con la realidad, precisamente porque a través de la contemplación del mundo, el artista comienza su obra creadora²¹.

En los primeros siglos del cristianismo, los artistas representaban a Jesús con símbolos o tomando imágenes alegóricas de la tradición clásica (no olvidemos que eran tiempos en los que el cristianismo no podía manifestarse abiertamente). Pero estas representaciones, también se basan en Jesús mismo, y en el método que tenía para enseñar. Jesús enseñaba a partir de pará-

²⁰ J. RATZINGER, *Introducción al Espíritu de la Liturgia*, Madrid 2007, p. 172.

²¹ Cfr. R. PAPA, *Riflessioni sui fondamenti dell'arte sacra*, Roma 1999.

bolas, a partir de escenas de la vida cotidiana el fundamento de las cosas y la verdadera dirección que debemos tomar en nuestras vidas si queremos ser perfectos. «Nos muestra a Dios, no un Dios abstracto, sino el Dios que actúa, que entra en nuestras vidas que nos quiere tomar de la mano [...] Es un conocimiento que nos trae un regalo: Dios está en camino hacia ti»²². Es un Dios que actúa. Sin embargo, el relativismo dominante en la sociedad actual, ha producido un notable retroceso de la cristología.

Y este retroceso se debe, en buena medida al relativismo del cual J. Hick es uno de los postuladores; que toma como punto de partida la distinción de Kant entre el *phainomenon* y el *nooumenon* y que viene a decir que no podemos conocer nunca la realidad en sí misma, sino únicamente su manifestación en nuestra manera de percepción, a través de «lentes». Hick, lleva esta idea al cristocentrismo, y tras un año en la India, crea una nueva idea de geocentrismo; en el cual se rechaza la identificación de la figura histórica de Jesús de Nazaret, con el Dios vivo, con lo real mismo. Se relativiza la figura de Jesús, considerándolo como un mito, uno de los grandes genios religiosos entre otros; porque lo Absoluto, o el Absoluto, no puede darse en la historia; lo único que se dan son modelos que nos orientan a lo totalmente Otro, que para nosotros es inaccesible. Y tras esto, la Iglesia, los dogmas... son relativizados²³. El arte figurativo no tiene sentido. Si Dios no se puede identificar con Jesucristo, entonces nos referimos a un Dios que no ha revelado su rostro, un Dios que no se puede representar porque no se puede conocer. De frente a este Absoluto, solo cabría el arte abstracto y ni siquiera eso. La disolución de la cristología, está a la base de la desaparición de la corporeidad en el arte cristiano. Esta idea, podría perfectamente enlazarse con la idea de la deshumanización general del arte contemporáneo. Dios se ha encarnado en un hombre, precisamente porque el hombre había sido creado imagen y semejanza suya. De ahí que la deshumanización del arte es el síntoma de que se está borrando a Cristo de la vida del hombre.

Es cierto que desde el Concilio Vaticano II, y por las enseñanzas del mismo, se ha procurado una mayor austeridad en los templos, una mayor

²² BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*. Madrid 2007, p. 233.

²³ Para un desarrollo más amplio sobre el tema: BENEDICTO XVI, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca 2006, pp.103-121.

pureza en las formas... Pero dicha pureza no puede llevarse al extremo de una ausencia casi total de imágenes en el edificio sacro.

La ausencia total de imágenes no es compatible con la fe en la Encarnación de Dios. Dios, en su actuación histórica, ha entrado en nuestro mundo sensible para que el mundo se haga transparente hacia Él²⁴.

La fe popular necesita de las manifestaciones externas de su religiosidad, necesita ver y palpar formas artísticas que remitan su corazón al cielo, que le hagan soñar con la eternidad, que le hagan ver el rostro del Amado. Necesita ver que la liturgia que celebra en la tierra, está en unión con la celeste, a la que asiste la Iglesia triunfante... La fe católica, es una fe encarnada, una fe que necesita de formas corpóreas como expresión propia. “Las imágenes de lo bello forman parte del culto cristiano. (...) La iconoclastia no es una opción cristiana”²⁵.

Este es otro de los problemas que aquejan a la arquitectura sacra contemporánea, su casi absoluta independencia de las artes figurativas de formas corpóreas. La tarea de edificación del lugar de culto se limita a presentar un espacio donde se pueda reunir la comunidad, y no tiene en cuenta que el edificio sacro es mucho más que eso, es un puente entre el cielo y la tierra, un *vehículo de lo divino*, la misión del edificio sacro, es sublime, es la de introducirnos en el misterio de Dios que se inmola por nosotros en el altar. Una arquitectura que quiera llegar a ello, no debería olvidarse de las artes figurativas, que le ayudarán eficazmente a encarnar la fe.

CONCLUSIONES

El edificio sacro contemporáneo, no sólo debería “presentar” un lugar, una fe, sino que tendría que “representar” a aquello que cobija, para lo que es construido. Debe hacernos penetrar en el misterio que se celebra dentro, introduciendo el cielo en la tierra.

²⁴ J. RATZINGER, *Introducción al Espíritu de la Liturgia*, Madrid 2007, p. 154.

²⁵ J. RATZINGER, *Introducción al Espíritu de la Liturgia*, Madrid 2007

El cambio de mentalidad en la percepción del mundo, una concepción errónea de la liturgia y el relativismo cristológico en teología, han producido un confusionismo proyectual en la construcción de nuevos edificios sacros culturales, que ha producido una falta de expresión simbólica de dichos edificios, y una frialdad para comunicar la fe que tratan de expresar y de que son expresión.

Dicho obstáculo de la inexpresividad, es salvable si con sinceridad se buscan el Bien y la Verdad en las nuevas edificaciones. Tratando de corregir y evitar esos escollos, pues el arte sacro contemporáneo, es en sí, fuertemente simbólico. Éste, debería recuperar, por parte de los arquitectos y artistas, la conciencia del simbolismo cósmico y teológico tradicional, para renovar la fuerza expresiva de los elementos simbólicos; y por parte de sacerdotes y fieles, debería recuperar los conocimientos simbólicos teológicos y cósmicos a través de una fe profunda que se basa en el misterio que celebra y que es *memoriosa* con las generaciones que le han precedido.

