

«El acontecimiento será nuestro maestro interior». Emmanuel Mounier (1905-1950)

Revista de pensamiento personalista y comunitario Órgano de expresión del Instituto E. Mounier

AÑO XXIII NÚMERO 84 2007/3 www.mounier.org

EDITORIAL

A la tarde, te examinarán en el amor

San Juan de la Cruz nos desvela en estas palabras cuál es la lección primordial que hemos de aprender y aplicar en cada empresa, en cada acción que realizamos, en cada jornada que andamos y, cómo no, en la totalidad de nuestra vida. Con ellas nos encontramos como el

estudiante al que le soplan el secreto del éxito en el examen que va a pasar. Importa mucho, por tanto, saberse bien la lección del amor. ¿Pero la sabemos de verdad? Realmente, ¿sabemos qué es el amor? Pocas palabras han sido tan maltratadas como la palabra amor, casi tan mal-

tratada —y no es casual—, aunque de otro modo, como la palabra Dios, de la cual dice Martin Buber, en su obra *El eclipse de Dios*, que «es la más vilipendiada de las palabras humanas. Ninguna está tan manchada ni tan dilacerada... las generaciones humanas, con sus disensiones religiosas, han matado

Continúa en la página siguiente

SECCIONES

01 Editorial

03 Desde Noruega, por Esperanza Díaz

■ POLÍTICA Y ECONOMÍA

04 Inmigrantes: drama y desafío, por José Luis Rozalén Medina

07 Nuevo impulso de orden y progreso en el Brasil sic, por Alejandro de Fez Laso

■ EDUCACIÓN

10 Lo que no dice la LOE, por Sixto Castañeira Fernández

■ SOCIEDAD

14 Pertenencia, por Esperanza Díaz

■ PENSAMIENTO

15 El arte como recogimiento para el encuentro con Dios, por José Luis Vázquez Borau

■ RELIGIÓN

18 ¿Adiós al «nacional-catolicismo»? por Federico Manfred Peter

■ TESTIMONIO

20 ¿Quién ayuda a quién?, por Mireia Biosca Ordaz

22 Peter Maurin, apóstol del Personalismo Cristiano y profeta entre los empobrecidos y los trabajadores, por Juan Biosca González

■ OFICIO DE ESCRIBIR

26 Poemas de Fernando Pérez de Blas

28 Rincón bibliográfico



ANÁLISIS

En el principio fue el amor

30 PRESENTACIÓN

31 El amor por principio

Manuel Cabada Castro

37 Una visión del amor en san Agustín

Carmen Herrando

42 Patologías del amor

Benito Peral

46 El amor en el corazón de la política

Luis Ferreiro

49 La educación afectiva, una necesidad radical y urgente

Eduardo Martínez

55 Amor y familia

Xosé Manuel Domínguez Prieto

59 Dios es amor

Teófilo González Vila

CONSEJO DE REDACCIÓN

Director: Luis Ferreiro
Secretario: Fernando Soler
(fsoler@us.es)

Emmanuel Buch Camí
Juan Ramón Calo
Luis Capilla
Domingo Delgado

José Antonio Fernández
Teófilo González Vila
Carmen Herrando
Jesús R. Jiménez
José M. Linares Poveda
José L. Lorient Pardo
Eduardo Martínez Hermoso
Julia Pérez Ramírez

PRÓXIMOS NÚMEROS 2007

• *El compromiso de la acción* (30 de noviembre)

EDITA: Instituto Emmanuel Mounier
c/ Melilla, 10 - 8º D ■ 28005 Madrid
Tel./Fax: 91 473 16 97
http://www.mounier.org
Periodicidad: trimestral.
ISSN: 1698-5486
Depósito legal: M-3.949-1986.

DISÑO Y PRODUCCIÓN: La Factoría de Ediciones,
SERVICIOS EDITORIALES, tel.: 91 521 32 20
Impresión: Color 2002, S.L. (Getafe)

Desde Noruega

Esperanza Díaz

Médica

edi@broadpark.no

Aunque el de la Corona sea un tema más propio de otro tipo de publicaciones que de *Acontecimiento*, los sucesos acontecidos alrededor de la realeza en Noruega durante los últimos tiempos quizá sean un aperitivo de lo que está por llegar en otros países europeos, y por ello, dignos de un breve comentario.

Como todo el mundo sabe, el heredero a la corona noruega, el príncipe Haakon Magnus, decidió en el 2001 contraer matrimonio con Mette-Marit, una estudiante que trabajaba a tiempo parcial de camarera y que tenía un hijo de una relación previa ciertamente tumultuosa. A pesar de la opinión de muchos y de las voces en contra, el sentir mayoritario fue el de que «los Reyes también tienen derecho a su vida privada». Además, Mette-Marit adoptó rápidamente su papel de futura reina consorte y fue, sin grandes problemas, aceptada por la mayoría. Este fenómeno no era la primera vez que se daba en Europa, ni tampoco fue la última.

El siguiente escollo en la travesía de la Corona noruega, menor gracias a la experiencia del previo, fue el del matrimonio de la hermana menor del príncipe, la princesa Martha-Louise, con un escritor de moda (según muchos precisamente de moda por ser marido de quien es), por cuyas venas tampoco corre sangre azul. También pagaron los impuestos de los noruegos esta gran boda sin mayores quejas.

La gran tormenta, sin embargo, parece llegar ahora. La princesa Martha-Louise, fisioterapeuta de forma-

ción, hace ya algunos años que se convirtió en profesional autónomo, ganando su sustento como contadora (y escritora) de cuentos de princesas, de forma paralela a sus representaciones oficiales como Princesa. Si bien esto ya parecía una sospechosa (y por cierto lucrativa) mezcla de roles, la gota que puede colmar el vaso apareció en todas las primeras páginas hace unos días. Martha-Louise, junto con una compañera de estudios, anunciaba la puesta en marcha de una Escuela Privada en la que ella será profesora, y donde se enseñará una nueva forma de ver la vida, en la que están incluidos, por ejemplo, el contacto directo con ángeles o la curación por imposición de manos. La Princesa firmaba con su título real y, como teléfono de contacto, aparecía el de Palacio. A las pocas horas de aparecer la oferta en internet no quedaba ni una plaza. La Casa Real, que recordemos tiene en el Rey a la Cabeza de la Iglesia oficial noruega, decía no tener nada que ver con el asunto.

Después de dos semanas de absoluto silencio en las que Martha-Louise (la Princesa o la ejecutiva, quién sabe) ha estado de baja laboral por indisposición debida a las críticas a su persona, por fin apareció anteayer en la televisión afirmando que entendía a quienes no la comprendían, pero que ella puede seguir teniendo sus dos trabajos, que ella, en su fuero interno, no mezcla. Además, afirmaba haber ayudado a la sociedad noruega a avanzar 15 años en su visión de la vida y se alegraba de no haber nacido hace doscientos, porque entendía que habría acabado en la hoguera.



Hasta aquí, mera anécdota de prensa amarilla. Pero esta vez la reacción de la opinión pública ha sido diferente a la anterior: los periódicos principales recomiendan a Martha Louise que renuncie a su rango real, incluyendo su cuarta posición en el derecho a ocupar el trono. El presidente del Senado, cautamente, sugiere que es el Rey el que tiene poder para decidir si Martha-Louise deja de ser princesa, aunque su solo pronunciamiento deja clara la existencia de la posibilidad. La gente empieza a estar empachada de Corona: si los propios miembros reales no creen tener un papel de representación, ¿quién lo cree y quién los necesita? Aun queda por saber qué ocurrirá. En muchas ocasiones se ha afirmado que los Reyes son una especie en extinción. Si ese es el caso, curioso es que el comienzo del fin puedan ser unos inocentes querubines. ¿O será otra razón la que rompa el saco?

Inmigrantes: drama y desafío

.....
José Luis Rozalén Medina

Catedrático y Doctor en Filosofía y Ciencias
 de la Educación

Las oleadas del dolor

Es un goteo incesante de cayucos, de pateras, de barcas, de famélicas legiones que, cada día, arriban a nuestras costas entre el fragor de las olas y el miedo, muertas de sed, de hambre, de frío, de temor ante el futuro incierto que se les viene encima, pero que, ansiosamente, buscan a la desesperada, como tabla de salvación, una remota luz de esperanza para sus vidas sin esperanza.

Aunque nos llegan emigrantes de otras latitudes, principalmente hispanoamericanos y del Este de Europa, que con toda seguridad presentan otras problemáticas también muy dignas de tenerse en cuenta, voy a referirme esencialmente en este artículo, por su gravedad y urgencia, por el número e indefensión de los que vienen, a los inmigrantes que arriban a España desde el corazón de África. Leo estos días en los periódicos: «Las mafias han logrado durante 29 días del mes de agosto el traslado de más de 6.000 inmigrantes irregulares, «sin papeles», desde África a Canarias, es decir, más que en todo el año 2005... En 2006 se han batido todos los récords, pues las islas han soportado la llegada de más de 20.000 inmigrantes a bordo de barcas cada vez de más capacidad... La Comisión Europea insiste en que no tiene fondos y en que la asistencia que puede prestar a España es hoy muy limitada e incierta... El Gobierno español expresa su decepción por la falta de agilidad y compromiso europeo... Canarias, al borde del colapso, no tiene sitio para alojar a tanta gente, y lo único que hace el Ejecutivo es mandar en avio-

nes a los inmigrantes, como si fueran sacos de naranjas o patatas, a las distintas Comunidades Autónomas, sin saber en absoluto cuál va a ser la suerte de estos desventurados»...

Todas estas noticias que podemos ver, oír, leer cualquier día en cualquier Medio de Comunicación son algo sangrante, estremecedor, algo que hiere el alma y preocupa profundamente a cualquier persona de buena voluntad... ¿qué pensar? ¿qué hacer? ¿cuál es la solución a este drama, si es que la tiene?

¿De quién es la riqueza del mundo?

Porque, en efecto, nos están llegando inmigrantes desde todas las naciones más depauperadas del mundo, pero especialmente nos llegan desde el corazón esquilmado del continente africano. Y los habitantes del mundo rico nos quedamos perplejos, dubitativos, sin saber qué pensar, que hacer, «zarandeados», por un lado, por la egoísta y soterrada irritación que nos produce la llegada sin control de estos «nuevos invasores» («nuevos bárbaros», los han llamado impunemente en Inglaterra) que amenazan nuestra comodidad, nuestro orden establecido, nuestras vidas bien pertrechadas de objetos, de bienes, de comodidades..., y, por otro lado, «tocados» por los buenos y nobles sentimientos que bullen dentro de nuestro ser, rescollos naturales de nuestro espíritu de justicia y solidaridad, recuerdos latentes de nuestra vieja condición hispánica de emigrantes por todo el mundo. Situados en esa disyuntiva tremenda, surge en nuestro interior un problema ético de primera magnitud, un tema moral de amplio calado: ¿De quién es la propiedad universal de la riqueza y de los bienes del mundo? ¿A quién corresponde el uso de esos

bienes? ¿Por qué pasa lo que está pasando? ¿Por qué hay gente que no puede comer y tiene que emigrar?

Es indudable que desde Tomás de Aquino la doctrina social de la Iglesia, así como otras muchas teorías filosóficas de carácter social, comunitario, personalista, han defendido siempre que *la riqueza que hay sobre la Tierra tiene como fin primordial el sustento del género humano y que, por lo tanto, su destino último es universal, y que todos los hombres y mujeres del mundo entero tienen derecho a disfrutarla equitativamente*. Eso es así de claro, y ni siquiera, al menos teóricamente, el más frío neo-capitalismo sin alma es capaz de negar esa *dimensión social de la riqueza*.

Es decir, si estamos de acuerdo con estos planteamientos éticos de carácter humanista, participativo y generoso, cristianos o no cristianos, no podemos dejar de pensar que estos hermanos nuestros que llegan hasta nosotros, desfavorecidos por la historia, machacados y humillados en sus países de origen por gobernantes corruptos y crueles, pisoteados por las esclavitudes, colonizaciones e injusticias acumuladas durante siglos y siglos, atropellados por todos los «caballos apocalípticos» que sobre ellos han cabalgado, masacrados por las catástrofes naturales que han arrasado sus tierras, sus viviendas, sus familias..., *esos hermanos nuestros están en su perfecto derecho de querer llevarse a sus bocas hambrientas y reseca las pobres migajas que caen al suelo de la mesa del pantagruélico banquete que los más privilegiados y poderosos del mundo civilizado y tecnificado «se están pegando»*, muchas veces a su costa... ¡No se puede tolerar, porque es éticamente detestable, que el 20 % de la población mundial usufructúe el 80% de los bienes de la Tierra!

Pero ¿por qué vienen?

¿Qué pasa por la mente de estos hombres y mujeres africanos (muchas veces embarazadas o con niños de pecho) para lanzarse así a la ventura, sin saber qué va a ser de ellos? Al carecer de casi todo allá en su tierra, al vislumbrar allí un futuro completamente sombrío, deslumbrados por el confort y el nivel de vida que a través de la televisión están contemplando en los países desarrollados, se arrojan sin titubeos en manos del incierto destino en una búsqueda desfallecida de lo que ellos piensan que va a ser «su paraíso europeo», sin darse cuenta de que, muchas veces, se van a quedar por el camino, o de que, si consiguen llegar a la playa deseada, amparados, en un principio, por la ayuda y buena voluntad de algunas personas y organizaciones, al final van a vagar sin trabajo, expuestos a todo tipo de fatigas y explotaciones, abocados, muy probablemente, a la mendicidad o a la delincuencia.

Pero las causas de su infatigable intento de llegar al mundo occidental son para ellos muy hondas y vitales. Porque, aunque, en efecto, las mafias organizadas se pueden aprovechar de su angustia y desesperación, yo creo que este hecho no explica suficientemente las raíces del problema. Quizá sea oportuno recordar aquí una carta estremecedora (y esclarecedora) que fue escrita por dos chicos adolescentes guineanos a finales de julio de 1999; pretendían llegar a Bruselas camuflados en el tren de aterrizaje de un avión; tristemente, murieron congelados, pero nos dejaron su testimonio. Entre otras cosas, decían estos chicos: «Excelencias, señores miembros y responsables de Europa, tenemos el honorable placer y la gran confianza de escribirles esta carta para hablarles del objetivo de nuestro viaje y del sufrimiento que padece-

mos los niños de África. Ayúdenos, sufrimos enormemente en África, tenemos carencias en el plano de los derechos del niño. Entre los problemas que nos atormentan, tenemos la guerra, el odio, la enfermedad, la sed, la falta de alimentos... Si ustedes ven que nos sacrificamos y exponemos nuestra vida, es porque se sufre demasiado en África. Sin embargo, queremos estudiar, y les pedimos que nos ayuden a estudiar para ser como ustedes en África»...

Con la humildad y la sinceridad del que nada tiene, estos chicos africanos estaban expresando con toda claridad lo que necesitan de nosotros: *solidaridad*, no mera compasión; *justicia*, no simple piedad emocional; *hechos*, no meras palabras de buena voluntad... A los pocos días de la muerte de estos dos adolescentes, la FAO, organización perteneciente a las Naciones Unidas, publicó un estremecedor Informe en el que se decía que más de diez millones de habitantes del África sub-sahariana necesitaban urgentemente asistencia alimentaria de emergencia.

¿Cuál sería la solución?

El problema que nos ocupa es, pues, de «lesa humanidad» y no puede ser despachado a la ligera, bien desde una *despreciable actitud de fría xenofobia*, de injusta insensibilidad hacia los que llegan hasta nosotros («no pasan tanta hambre como dicen, que algunos están bien 'gordicos'»),... «peor lo pasamos nosotros con un sueldo que no nos llega a fin de mes»,... «son todos unos delincuentes en potencia», he oído decir en alguna ocasión), bien desde un «angelismo utópico», que no se preocupa de controlar las fronteras, que no exige «papeles» en regla, que no filtra adecuadamente el número de los que llegan para que pue-



dan trabajar aquí con los mismos derechos y deberes que cualquier español, que no exige responsabilidades a los gobiernos de origen, que no usa los medios pertinentes para evitar esta lamentable situación. Ni una posición, ni otra: *la solución exige equilibrio, diálogo, leyes que se cumplan, racionalidad, decisión, sentido de la justicia y de la solidaridad*.

Una mínima «justicia social universal» nos obliga a exigir a los «jerifaltes» y dueños de la Tierra que dediquen muchos más medios y dinero a intentar eliminar el hambre y la sed del mundo, a borrar de la faz del planeta el horror de las guerras, las enfermedades, el sida, las muertes gratuitas y asesinas, el fanatismo ancestral y visceral por razones de religión, raza, sexo... Un elemental deseo de solidaridad con los que sufren nos obliga a gritarles a los «directores de la escena mundial» a los «tramoyistas de la gran comedia humana» que condonen ¡YA! la deuda de los países más pobres, que protejan e impulsen sus productos, que no los sometan a una competencia desleal y desproporcionada, que les ayuden en la producción y gestión de sus economías, que no permitan que los gobiernos tiranos y antidemocráticos de muchas de estas naciones, déspotas sin escrúpulos, enriquecidos merced a la ayuda que viene de fuera y

que nunca llega a sus ciudadanos, sigan campando a sus anchas aprovechándose de la sangre y de la miseria de sus pueblos.

Lo recordaba al mundo Juan Pablo II en el *Gran Jubileo del Año 2000*: «El género humano se halla ante formas de esclavitudes nuevas y más sutiles que las conocidas del pasado, y la libertad y la dignidad continúan siendo para muchas personas palabras vacías de contenido... Muchas naciones, las más pobres, se encuentran oprimidas por una deuda de tales proporciones que hace prácticamente imposible su pago... La cancelación de esta deuda es urgente; si no es así, nunca los países pobres podrán progresar contra la pobreza ¿Por qué tantas vacilaciones? ¿Por qué tantas dificultades? ¿Son los pobres del mundo los que están pagando tanta indecisión, tanto retraso!»

Porque lo peor del caso (o lo mejor, según se mire) es que con buena voluntad, y con no tanto dinero, se podrían erradicar todos estos terribles males y conquistar, por fin, esa «utopía racional, justa... y posible» de un mundo en paz y en justicia, en el que la emigración, el salir a otros países, perdiese esa carga negativa que ahora tiene, y se convirtiese en una posibilidad de conocer, convivir, disfrutar de otras gentes, otros pueblos, otras «geografías», otras culturas (todo mestizaje es positivo y enriquecedor), muy lejos del concepto de emigración del que aquí estamos tratando, emigración causada casi siempre por las carencias más radicales, por la pobreza más absoluta, por la eliminación de los más elementales Derechos Humanos, emigración que arranca de cuajo las entrañables y profundas raíces patrias y familiares, de donde se nutre y toma su jugo el corazón.

Porque no hay que olvidar que «*en Africa hay, y ha habido siempre, una tendencia creciente a situar a la familia en el centro de todos los esfuerzos para promover el desarrollo y erradicar la pobreza*», nos está repitiendo en sus mensajes Manos Unidas; en el continente africano, nos recuerda Margaret Ogola, pediatra keniata, madre de cinco hijos (Congreso de Nairobi), «si se destruye, por la emigración o por



otras causas, la unidad familiar, se destruye el futuro, porque sus miembros encuentran en ella la solución y el alivio a la mayoría de sus problemas... *Si Occidente quiere ayudar a Africa no debe olvidar el papel esencial que la familia africana tiene en la eliminación de la pobreza y en la recuperación de la dignidad de todo un continente...* Si miles de jóvenes abandonan sus países, los niños y los ancianos no podrán nunca lograr el desarrollo».

Y no es un drama menos hiriente, que descompone a las familias y naciones africanas, drama que también deberíamos ayudar a eliminar los occidentales, la «emigración selectiva de africanos» (más de 20.000, según la ONU), la «huida obligada» de multitud de ingenieros, licenciados, médicos, profesores, investigadores... que llegan al mundo civilizado (Estados Unidos, Australia, Europa, Japón...) no en cayucos o pateras, sino en avión o barco, con sus contratos firmados, «en busca de un mejor nivel de vida, de poder desarrollar sus especialidades»: Esta tremenda «hemorragia de cerebros» está privando al Continente de sus mejores mentes, de aquellas personas valiosas, completamente imprescindibles en la constitución y forja de una nueva África.

Volvamos nuestros ojos a los países subdesarrollados, en donde reina la injusticia y la pobreza; ayudémosles desde el ámbito personal y desde el ámbito social y político, luchando por unas leyes universales más justas y generosas, para que estos pobres parias no tengan que abandonar de forma dolorosa su patria, su tierra, a sus familias. Pero, si siguen llegando hasta nosotros (el porvenir es apertura y mestizaje), seamos comprensivos con ellos, abrámosles nuestro corazón y nuestra palabra, ayudémosles, posibilitemos la libre integración en nuestras formas de vida, respetemos sus costumbres y creencias, contando, naturalmente, con que ellos respetarán también las nuestras y los Derechos Humanos Universales, para que así, entre todos, en un día no muy lejano, podamos alumbrar sobre la Tierra una Humanidad más justa y feliz.

Nuevo impulso de orden y progreso en el Brasil, sic

Alejandro de Fez Laso

Geógrafo e investigador agro-ecológico

«La lógica de Brasil es, precisamente, ésta: después de 500 años de régimen esclavista, y las tres últimas décadas de desenfundado neo-liberalismo, el Brasil privatizado se convirtió, finalmente, en una tierra de nadie, donde preside la ley de todos contra todos, y que venza el más fuerte, el más rápido, el más eficiente, el más experto. Los valores sociales, los códigos de comportamiento solidario, los parámetros que orientan el bienestar público (todo aquello que en Brasil siempre tuvo una existencia apenas pálida y precaria), ahora fenecen a una velocidad impresionante. El tejido social se estira al punto de ruptura. Nada, ni los niños, escapa a la cínica lógica del *sálvese quien pueda*. Al final todo vale por dinero¹. La cultura individualista, y ego-familista del nuevo núcleo agrario y del residencial urbano, está también dentro de la esencia carioca y ésa sí crece; la seguridad privada, cercas y alarmas son omnipresentes, por ejemplo. Es Brasil un gran país de colonos de nueva frontera y de gran lucha en una competencia agraria histórica.



El desarrollismo que se ha dado en Brasil en los últimos diez años no posee cara humana alguna, de dignidad. Los mendigos semimoribundos pululan en el mismo centro de la rica gran capital Sao Paulo, el mayor centro industrial de América Latina. Los «chabolistas» en lucha, ocupantes de áreas urbanizables o terreno agrario, se agolpan en cientos por todo el país.



Además es un desarrollo que avasalla al medio ambiente con la excusa eterna del desarrollo y el bienestar a largo plazo, sic. De la sangría eterna de la deuda externa, nada ya se habla, y de la macro-planificación, siempre de cara a la exportación, poco. Muchos están contentos con ese nuevo desarrollo... Lujo para la élite, consumo para la clase media, y pan (macro-asistencialismo) para el pueblo hoy, y... ¿hambre para mañana?

«La violencia, en Brasil, se trata con más violencia. Degeneración de la que somos todos agentes, peligrosa señal de pérdida de futuro. El ser hu-

mano sin futuro es sólo un bicho. Brasil, en la vanguardia mundial del proceso de desintegración social, es el octavo país global en desigualdad, delante de seis de África y de Guatemala². El asesinato de niños y su prostitución es noticia cotidiana. El pudrimiento social brasileiro avanza, con sus activistas incluidos, que sufren de tumor ético y moral, esquizofrénicos

entre el radical guerrillerismo marxista debido a la marginación del sistema legal y socio-económico, y el compadreo con el «companhero» Lula y su aparato burocrático asistencial estatal, para poder llevar una vida «moderna» de servicios y acceder a las limosnas de supervivencia. Los diputados federales viven al mejor estilo americano en residencias elitistas, con sueldo recién super-aumentado.

«La mediocridad socio-política es otra posibilidad de decisión en el Brasil de hoy³. En la vida cotidiana, esto lo traduzco en el gusto por lo miserable, por lo sucio y vil... parece la

1. Jose Arbel, en Revista Caros Amigos, Sep 2006, Editora Casa Amarela, São Paulo.

2. Extraído de Revista Caros Amigos, 2007.

3. Extraído de Revista Caros Amigos, 2006.



herencia de todo pueblo colonizado y vilipendiado, ignorantizado por mentes de la metrópoli. La falsedad en la relación humana es simplemente normal, natural. Aquí se usa algo denominado «preconcepto», para desviar todo hacia el relativismo ético que se globaliza, seas gay o nuevo-burgués. O Brasil... los chulo-brasileiros presumen sin reparos que son el país más grande de América Latina, la mejor selección de fútbol, el mejor carnaval y baile popular del mundo, que tienen las mejores playas, la mayor selva del planeta, que son el mayor exportador de carne del orbe... El ego brasileño es sin duda uno de los más forjados y sólidos del Sur; para lo que lo infla y llena, todo el resto avergonzante se tapa normalmente como losa bajo tierra. El Brasil de ahora es un puzzle amorfo en una misma geografía de todo lo que ofrece la civilización occidental, en su cara bonita y su rostro monstruoso. Cuerpos bellísimos, frescos productos tropicales, sinfín de carnes asadas, playas y lagos paradisíacos, feliz jogging, fútbol total y surfing a tope. Universidades generaparaos, narcotráfico por doquier, adolescentes prostitutas sin remedio, niños de la calle, inmensos chabolismos, violencia brutal detrás de cualquier es-

quina, desposeídos frente a una gran tarta de consumo y recursos...

«Triste papel el de Brasil en la América Latina, hermano gigante, bobón, grandullón, queriendo entrar en el club de los ricos».⁴ Hoy Brasil ya es campaña de caza y expolio del capitalismo energético mundial, con el cuento del bio-combustible... El mismo sector que lleva generando guerras, naturicidios y genocidios diversos por todo el orbe hace bastantes lustros recientes, se aliará ahora con uno de los sectores esclavo-explotadores por excelencia del agro tropical brasileiro. La vida útil de un cortador de caña de azúcar es menor que la de un obrero esclavizado genérico, según un estudio publicado en primera página antes del 1 de Mayo. Y si no, el prometedor supersector hará crear a los ingenieros multinacionales la mayor mecanización posible, con lo que el cuento de «trabalho para o Brasil» se volatiliza. En su agro-técnica, de las quemadas, abonos, venenos y herbicidas a manta, y otros derroches energéticos, nadie habla. Lo importante era que un ex-obrero

con estudios primarios fuera presidente de la República. Y eso que había asistido a dar su discurso incandescente en el funeral de Chico Mendes, y a todas masas humanas posibles de los anteriores 30 años. Este primero de mayo, por primera vez en un tercio de siglo, no va a la gran misa católica obrera al sur de Sao Paulo, famosa cuando la dictadura militar. El papa ultra, Ratzinger, está a punto de venir al Brasil. Un día antes de ese San José obrero asiste al entierro del patriarca mediático de Sao Paulo, y su cara ante el cadáver parece ver al mismo Dios, o su juicio. Todo esto se llama alta traición social. Brasil es un superestado federal donde el personaje histórico más popular es el desarrollista Getulio Vargas, que tras la II GM, puso a toda máquina la urbanoindustrialización; de dictador a elegido en urnas. Acabó suicidándose de modo oscuro en su silla de poder.

El «brasileiro-malo» típico es antihospitalario y chulesco, chouvinista xenófobo de una manera sudaca mísera, simplona, protectora de su mediocridad, animalesca cuando se irrita. Porque junto a la amoralidad femenina cabalgante, el machismo dominante latino más ancestral es ex-



4. G. F. Vasconcellos, en Revista Caros Amigos, Marzo 2007.

tremo. Dicen que el capitalismo es machista. La adicción al fútbol y al cóctel sexo-playas-samba es directamente proporcional a la corrupción, la violencia, la devastación ecológica, la especulación y la desigualdad... La anticultura televisiva consumista y reafirmadora del hedonismo es omnipresente, con un carnalismo visual sexual, que es el aderezo de toda presencia y existencia femenina pública. Una amoralidad sexual, herencia cultural indígena y del colonizador promiscuo. En la excolonia imperial portuguesa me encontré un patriarcado ultra-tradicionalista, al más duro estilo latino tradicional y antiguo, dominante absolutista del círculo y el clan familiar; con un mal gesto toda la prole-tropa ha recibido tal o cual orden, exacta y lógica. En el mundo

social actual esto se hereda en los fazendeiros terratenientes, los grupos mafiosos del juego, en el narcotráfico, en la abundante prostitución. La moral individual y social es algo así como un concepto místico especulado por no sé qué griegos antiguos. Una de las tantas revistas «de adultos» que inundan todos los kioscos y librerías se llama, sin rubor, «abusada». Otra es, a lo patriótico, «brasileiras». Y ni la pomposamente progre primera dama de la República se inmuta.

En Pernambuco, Doña Antonia se juntó a un campamento de semterras en las cercanías de un latifundio, y tras bastantes meses recibió en Abril del 2006 el título de posesión de un área que había sido expropiada a la empresa por el INCRA, instituto fe-

deral para la reforma agraria. Ya estaba oficialmente asentada, «fue en la semana de la Cuaresma. El oficial de Justicia nos leyó el decreto firmado por el presidente (Lula). Comenzamos a construir y plantar. No pasaron dos meses, y un día llega la policía diciendo que teníamos que salir», recuerda. «Tenía perros, helicópteros. Cuando un compañero mostró copia del documento de posesión del INCRA, dijeron que era un engaño. Dieron una hora para el desalojo, después quemaron con veneno los cultivos. Yo ya había plantado maíz, judías, batata...» Los desalojados continúan acampados por la zona. Sobreviven con cestas básicas (limosna en especie del estado), y andan con miedo.

O Brasil... encontrarse perdido por los sucios aledaños del centro de Rio, la ciudad más peligrosa del mundo con barrios en estado de sitio y guerra, a las diez de la noche y con algo de equipaje, puede ser una experiencia mística casi de ataúd, exagerando, sic. En el Cristo del Corcoba-do parece verse a la humanidad y toda su escoria desde el mismo cielo, y no se la percibe ni huele, tras subir en antiguo trenecito y oír cantar a los típicos humildes violeros. Sus diversas melodías cantadas son para mí la lengua más musical, y su himno no sé si será el más bello, pero plasmado y oído en la desfigurada y surrealista masa social carioca es sin duda un sentimiento musical humano de primer orden, dramático, descarnado, brutalmente romántico.





Lo que no dice la LOE

.....
Sixto Castañeira Fernández

Profesor de Latín

Ante la entrada en vigor de la nueva Ley Orgánica de Educación (LOE) hay que pararse a pensar si su planteamiento filosófico y pedagógico puede dar solución al «primer problema moral de España».¹ Por ello, voy a exponer unas reflexiones sobre lo que dice y, en especial, sobre lo que no dice la LOE.

1. Principios de esta Ley

El primer principio consiste en proporcionar una **educación de calidad** adaptada a las necesidades a todos los ciudadanos, desde el ciclo 0-3 años de educación infantil hasta «la educación de personas adultas», pues ningún país puede desperdiciar el talento de sus ciudadanos «en una sociedad que se caracteriza por el valor creciente que adquiere la información y el conocimiento para el desarrollo económico y social», de donde deriva la necesidad de «proponerse la meta de conseguir el **éxito escolar** de todos los jóvenes».

La calidad vendría definida por la consecución de la meta propuesta: el éxito escolar con el aprovechamiento del talento de los jóvenes para el desarrollo económico y social. Se trata de una educación utilitarista, pero «una cosa es preparar hombres para su rendimiento en los aspectos técnico-económicos y otra es educarlos»². Reduce la educación a un aspecto funcional y no atiende a la plenitud de la persona humana. Como censu-

ra Séneca (Ep. 106. 12), no se propone educar para la vida, sino para la escuela, para un aspecto de la vida.

El objetivo de la educación es la persona, que no nace libre, sino que hay que prepararla para que llegue a ser libre. En primer lugar, hay que eliminar los obstáculos como la ignorancia y el miedo para el ejercicio de la libertad apoyando al inseguro, al tímido y conteniendo al hiperactivo o temerario para lograr el **dominio de sí mismo**, fin de la educación. En segundo lugar, ayudar a descubrir una constelación de aptitudes intelectuales, habilidades operativas y pautas sociales para ofrecerle posibilidades de libertad. En tercer lugar, hay que proporcionar a la persona una visión de su ser y de su puesto en el mundo con unas convicciones éticas, morales y religiosas, que le permitan construir un proyecto de vida con una libertad responsable. La educación tiene que ser integral; la enseñanza, en cambio, es especializada. La docencia exige competencia profesional, amor a los niños y jóvenes y coherencia de vida; es una profesión y una vocación. De la integración de estas tres cualidades en el docente depende la **calidad de la educación** en la que la relación maestro-discípulo es un acto sagrado: «Hay algo sagrado en la educación, pues a ella se le entrega lo más sagrado del universo: un ser destinado a ser más y mejor persona».³

El segundo principio es el del **esfuerzo compartido**, pues la responsabilidad del éxito escolar no sólo recae sobre el alumno, sino también sobre sus familias, profesorado, ... y sobre la sociedad en su conjunto.

Cuando muchas familias trasfieren al Estado su responsabilidad educativa, se propone una movilización que el filósofo José A. Marina formula bajo el lema: «Para educar a un niño, hace falta la tribu entera». Para ello, es necesario un ideal de perfección humana compartido y un consenso en los aspectos básicos que no existe. Platón nos ofrece la imagen esclarecedora de un capitán de barco alto y fuerte, pero sordo, miope e ignorante del arte de navegar. Es la opinión pública. Le rodean marineros (estudiantes, padres, asociaciones, sindicatos, medios de comunicación) que discuten sobre el manejo del barco y exigen que se les confíe. De esta forma aturden al verdadero capitán y le impiden mostrar su capacidad. Ensalzan como gran navegante a todo el que les ayude a tomar en sus manos la dirección del barco, en cambio, al hombre que sabe, porque lo ha estudiado, el arte de navegar, a ése lo desprecian como a un soñador y ocioso charlatán.

Como una consecuencia del principio del esfuerzo compartido está el **principio de equidad**, no en el sentido de la equidad generacional en la que la familia distribuye el dinero según las necesidades de sus miembros, sino para conseguir una «escolarización equitativa», «para garantizar una adecuada y equilibrada distribución entre los centros escolares (públicos y concertados) de los alumnos con necesidad de apoyo educativo».

Este principio de equidad quiebra el derecho constitucional de la libertad de elección de centro educativo del que gozan todos los alumnos, con necesidades específicas de apoyo edu-

1. González de Cardedal, O.: *Educación y educadores*. PPC. Madrid. 2.004 Pág. 153.

2. Vizoso, F.: *El humanismo, los humanismos y los saberes positivos*. *Didáctica de las lenguas clásicas*. Revista de E. Media. Núm. 506 M.E.C. Madrid 1.966. Pág. 26.

3. *Acontecimiento* Nº 81 2006. Entrevista a Luis Ferreiro. Pág. 17.

cativo y sin ellas, que no deben ser distribuidos como mercancías.

Se trata, en resumen, de una Ley intervencionista en demasía:

- a) Abarca las enseñanzas desde el ciclo 0-3 años hasta la educación de personas adultas a lo largo de la vida.
- b) El Gobierno determina el presupuesto dedicado a los conciertos educativos y decide la concesión de los mismos, no atendiendo a la demanda, sino al «principio de equidad».

2. Educación y enseñanza

La LOE presenta el modelo de educación de la escuela comprensiva, que nace en un centro de Educación Especial, en el que la enseñanza, la instrucción, la parte académica tiene un valor secundario. Un centro escolar es un centro educativo, pero además tiene que ser un centro docente, que tiene que alcanzar unos objetivos educativos y unos objetivos docentes a través del estudio de unas materias básicas. Un sistema educativo tiene que ir acompañado de un sistema docente en el que los objetivos educativos, el aprender a ser personas, se transmiten indirectamente por la vida de la comunidad escolar, por medio de la disciplina interna que exige la conformidad y aceptación del educando de las normas directivas de la vida de los alumnos y, sobre todo, por la conducta en la que tienen su existencia los valores, por la ejemplaridad, que hace de la docencia una profesión especial.

Los objetivos educativos se pueden lograr con grupos heterogéneos, como sucede en la familia, en la vida social; en ello está implicada la sociedad entera.

Un sistema docente, una instrucción académica y sistemática, exige un orden lógico, se avanza por cursos; un alumno promociona cuando ha conseguido los objetivos que le permiten seguir con provecho enseñanzas posteriores.

En el modelo propuesto por la LOE se promociona por la edad, con lo cual se ha eliminado el estímulo indispensable para que el alumno acepte el esfuerzo que exige el aprendizaje; la promoción automática anula posibilidades de libertad que se consiguen con la formación de hábitos de trabajo, disciplina mental, fuerza de voluntad, imaginación de un proyecto vital, sentido de una libertad responsable, imprescindibles en la vida.

La LOE presenta un sistema educativo con objetivos, teóricamente ambiciosos, pero es incompatible con un sistema docente sin el cual no se pueden conseguir los objetivos educativos confiados a los centros escolares. La LOE es un sistema educativo, no docente.

Los objetivos educativos, llamados temas transversales, no tienen un enfoque académico: tenemos presente en la actividad diaria de la docencia los valores que consideramos imprescindibles en nuestras vidas y en la sociedad; se apoyan en unos conocimientos e impregnan la vida escolar, pero sobre ellos no cabe un discurso metódico, propio del contenido de cada disciplina, literario, matemático, etc.; el aula propicia una interacción humana en la que se hacen efectivos los valores, pues éstos, como los colores, necesitan un soporte para su existencia, la conducta, en la que los alumnos los pueden estimar. No se trata del discurso sobre la ciudadanía, la salud, la paz, el racismo, etc., sino de la paz escolar, integrar al diferente, compañerismo, presenta-

ción personal, educación de la voluntad y responsabilidad, justicia en las correcciones, respeto a las personas, igualdad en el trato, cuidado de los materiales, situaciones que se presentan incidentalmente y a las que el aprendizaje en el aula ofrece el mejor ejercicio de formación humana, es decir, cívica. Una asignatura da noticia, pero aprender un valor «no es tener noticia, sino incorporar».⁴

3. Deberes de los alumnos

Los deberes de los alumnos están especificados con toda claridad en la Disposición final primera, en el punto 4 de la nueva redacción de la Ley Orgánica 8/1985.

La dificultad está en que a los centros educativos se les ha privado de la milenaria capacidad normativa y, para imponer sanciones o tomar medidas correctoras, es necesaria la existencia de una norma quebrantada y su sanción correspondiente.

Tampoco los profesores han perdido autoridad, pues ésta no se consigue por decreto ni con dinero; se reconoce a los sabios, a muchísimos profesores, a los padres, a los jueces, a las «autoridades públicas».

La autoridad, «auctoritas», es la cualidad de ser el autor o promotor del crecimiento personal, intelectual o espiritual de las personas que se enriquecen o benefician de esa autoridad; se ejerce sin violencia, sin coaccionar la libertad del otro; no se impone, sino que se ofrece al que la solicita o reconoce libremente.

Relacionado con la autoridad, como el reverso de una moneda, está el poder, «potestas», que es la fuerza que se impone, que erosiona y coarta la libertad del otro.

4. Sanabria, J. M.: *La educación en la sociedad industrial*. ICE. Navarra. 1969 Pág. 67.



En una misma persona se encuentra la autoridad y el poder. Cuando se reconoce la autoridad, con el apoyo y estímulo que representa, disminuye el ejercicio del poder. La autoridad de los padres está apoyada por la «patria potestas» —no por la «patria auctoritas»—; los jueces representan el «poder judicial» y disponen de las fuerzas del orden público; las autoridades públicas representan a los «poderes públicos»; sólo cada profesor dispone de su nuda autoridad.

Los profesores necesitan algún poder: el más importante es aprobar o suspender al alumno que lo merece. El alumno no puede promocionar por la edad o por imperativo legal. No hay educación sin disciplina interna, sin una cierta coacción, por lo que es necesario devolver a los órganos de gobierno de los centros la función normativa para poder sancionar, sin un proceso judicial, las normas quebrantadas. La función normativa da origen a un conjunto de orientaciones directivas de la vida de los alumnos y conformadoras de su carácter de personas, a fin de desarrollar hábitos acordes con el fin de la educación. Con su aplicación «los castigos —la disciplina externa— serán tan poco frecuentes que serán temidos de lejos más que realmente aplicados».

4. Proyectos

Los centros escolares tienen que elaborar proyectos de Centro, curriculares, educativos, de educación transversal, «adecuados a las necesidades de sus alumnos».

Los proyectos educativos proponen metas ideales, un ideal de perfección humana; imaginan al hombre

futuro y se apoyan en el estudio de las necesidades sociales, pues se educa con lo que se estudia y se hace. El Ministerio tiene capacidad para hacer tales proyectos que deben ser flexibles a fin de que los profesores puedan desplegar su experiencia docente y aportaciones particulares.

Los centros no tienen capacidad de análisis para hacer tales proyectos por lo que se reducen a la repetición de generalidades estériles. Hay condicionamientos para el aprendizaje, pobreza cultural, ambiente, edad, carencias económicas, que no se pueden planificar, pues cada alumno sale de un hogar concreto. La educación tiene que contar con esos condicionamientos que son los puntos de partida, para removerlos elevando las necesidades culturales y descubriendo intereses.

Los proyectos no se deben adecuar a la realidad concreta, pues la educación moldea al hombre para una sociedad determinada que se imagina, pero no para una sociedad local. No hay que confundir el punto de llegada (proyecto) con el punto de partida concreto. Cada alumno tiene derecho al proyecto educativo ideal más elevado.

5. Y lo que no dice la LOE

Todo sistema educativo gira en torno a un concepto de hombre, una meta ideal, un modelo universalmente válido de humanidad que todos los individuos están obligados a tratar de alcanzar, imitar, y los profesores tengan un modelo hacia donde mirar. La LOGSE, y ahora la LOE, no explicitan el concepto de ser humano del que parten, sin el cual no es posible una filosofía de la educación, pues «no hay regla o cuadradillo, no hay seguridad de pulso, que permita trazar una línea recta entre dos puntos desconocidos».

La Ley General de Educación de 1970 partía del concepto de hombre del «humanismo cristiano», con unas referencias morales objetivas y unos principios éticos, valores esenciales de la cultura occidental y de la tradición clásica. La LOE abandona las grandes convicciones morales y religiosas de su historia. Sin embargo los padres tienen convicciones morales y religiosas y saben que sin ellas no se puede educar, pues sirven de base a la educación y la hacen posible. «¿Se puede educar sin un '¿hacia dónde?', sin un '¿para qué?'».⁵

Las tres raíces de la cultura occidental —Grecia, Roma y Jerusalén— se han debilitado:

Grecia, siguiendo la filosofía de Sócrates y Platón, con su confianza en la razón, ha creado una filosofía, ciencia, sistema político y una ética, con su idea de BIEN, VERDAD, BELLEZA, con un sistema educativo con el que el hombre podía aclararse con respecto a su felicidad, la conciencia moral, el respeto a uno mismo y a los demás, la vergüenza, el pudor, el «aidóos», que Hermes, mensajero de Júpiter, repartió a todos por igual para que la convivencia fuera posible.

Sólo permanece vigente la corriente educativa de los sofistas, quienes ante la pluralidad de opiniones desconfían de la razón y en su modelo educativo ponen como meta ideal la utilidad: enseñan a triunfar. No les interesa la verdad, que puede ser incompatible con la utilidad. Su relativismo moral les impide la formulación de un proyecto ideal de ser humano. Proponen el estudio de las aplicaciones de la ciencia, el estudio de la oratoria por su utilidad para el futuro político, abogado o profesional. Es el modelo de la LOE, cuya meta es «el éxito escolar».

Roma nos ha transmitido el derecho: en el principio «cuique suum»

5. Berciano, M.: *Pensamiento débil, postmodernidad y educación*. MAGISTER Nº 13 1995 Pág. 106.

(«a cada uno lo suyo» lo que presupone la existencia de un «suum») se encierra un criterio de justicia y un límite al positivismo jurídico, pues la ley para ser justa debe respetar el «suum», algo inalienable, algo común y esencial que existe en todo hombre, la dignidad humana, aunque Roma no haya logrado el concepto de dignidad o de persona humana, libre y trascendente. El relativismo vigente olvida este principio del derecho romano y con la desconfianza en la razón da origen al positivismo jurídico.

Roma nos ha dado también el verdadero humanismo⁶, el concepto de «humanitas», con una teoría de la educación, pensada no para un grupo político, lingüístico o étnico, sino para todo ciudadano de todo tiempo y lugar; se compone de ideas griegas críticamente seleccionadas por un grupo de pensadores romanos hasta culminar con Cicerón.

La «humanitas» da toda la importancia a la razón, no reducida a las ciencias, que son un saber sobre cosas, ni a la técnica, un modo de operar sobre las cosas, sino también a las ciencias humanas, las humanidades, al conocimiento de los valores objetivos (pues son descubiertos por la razón y la experiencia); con su estudio el hombre se encuentra a sí mismo, se orienta en la vida y da sentido a su existencia; el hombre tiene que conquistar la razón para discriminar qué valores es justo aceptar y comprometerse con ellos una vez aceptados.

La «humanitas» también se ocupa del carácter social del hombre y promueve como ideales el perdón, la compasión, la benévola indulgencia, la bondad, el respeto a todo ser humano con-

creto únicamente por serlo independientemente de su condición social.

Cicerón incluye en su programa educativo la formación filosófica de Platón y la formación utilitaria de los sofistas, el filósofo orador, la oratoria al servicio de la verdad y del bien.

Jerusalén aporta la religión judeo-cristiana. El cristianismo subsume los nobles ideales de la «humanitas», del humanismo romano como la más excelente «preparación evangélica» y le incorpora la creencia en un Dios personal y en Jesucristo, hijo de Dios, muerto y resucitado, que se hermana con el sufrimiento humano. Un humanismo trascendente o sobrehumanismo.

Con este ideal del humanismo ciceroniano, enriquecido con los valores del cristianismo que para Jaeger es la más poderosa revolución espiritual que ha sufrido la humanidad histórica, Europa comenzó a caminar con un corazón nuevo y, con la fe y la razón, logró el desarrollo de la ciencia, bienestar social, organización política y unos valores y normas morales que rigen las pautas de comportamiento y relaciones del hombre consigo mismo, con el prójimo, con el mundo y con Dios.

Esta concepción ideal y universal del hombre, formulada por los romanos y llevada a la perfección por el cristianismo, exalta el fondo mismo del hombre en su deseo de la verdad, del bien y de la belleza. La religión es esencial a la cultura; si a la cultura greco-romana le quitamos la confianza en la razón y el cristianismo que da la fundamentación última de la dignidad humana y de los valores, nos queda «la civilización tecnológica y racional», que es la ideología que informa la

LOE, en la que la religión, reclusa en el ámbito privado, sin presencia social ni pública, no figura en su articulado, aunque sí figura en la Disposición adicional segunda, sin valor académico, a fin de cumplir aparentemente el Acuerdo suscrito entre la Santa Sede y el Estado español.

La «civilización tecnológica y racional» no es neutral desde el punto religioso y moral, aunque pretenda serlo⁸, pues impone una concepción del mundo y modifica las normas y pautas de comportamiento.

La LOE está imbuida de los prejuicios de «la civilización tecnológica y racional», que desliga completamente la cultura de la religión, una cultura exenta de religión, por lo que desde ella no cabe en la escuela la enseñanza de la religión. Sin la fe y con una razón debilitada, reducida a las ciencias exactas y saberes positivos, se derivan el relativismo moral, el positivismo jurídico y el escepticismo, quedando sin solución los problemas esenciales del ser humano: el sentido de la vida, Dios, el amor, la esperanza en una vida perdurable.

Los pueblos acogían con entusiasmo la lengua y la cultura de Roma, que con el cristianismo supuso un cambio profundo en lo relativo a la fe y en lo relativo a las costumbres, pero pronto empiezan a añorar sus antiguas tradiciones aunque les llevarán a inmolar víctimas humanas. Hoy se reclama la vuelta a un nuevo paganismo.

Ulises había perdido la orientación, pero sabía lo que buscaba y trata de encontrarlo a toda costa: Ítaca y Penélope. Nuestro sistema educativo es semejante a un barco que carece de destino, no se dirige a ningún hogar.

6. Vizoso, F.: *Op. Cit.* Pág. 23-64.

7. Ratzinger, J.: *Fe, verdad y tolerancia*. Ed. Sígueme. Salamanca 2.005 Pág. 58.

8. Ratzinger, J.: *Op. Cit.* Pág. 69.

Pertenencia

.....
Esperanza Díaz

Médico

El pertenecer a un grupo es una necesidad común a la mayor parte de las personas. Algunas de estas pertenencias son (supuestamente) dadas por las situaciones externas, mientras que otras son escogidas por las más diversas razones. Una de las pertenencias que a uno se le suponen desde la infancia es la de la nacionalidad. Bien sea aceptando a todos los nacidos en el propio territorio (como es el caso de Estados Unidos) o como consecuencia de la nacionalidad de los padres, cada uno de nosotros, desde las primeras horas de vida, es español o noruego o filipino o lo que sea. ¿Pero es la realidad así de simple?

Los emigrantes, cuando podemos, solemos tornar a nuestro país de origen en las vacaciones. Durante los primeros años, estas visitas son una corroboración de que en «nuestro» país es donde está el hogar, la seguridad de lo conocido, «mi casa» en palabras de ET, el extraño extraterrestre que Steven Spielberg colocó en medio de la Tierra hace 25 años. Pero, a medida que los años lejos de la propia nación pasan, y suponiendo que uno no restrinja su trato al de otros inmigrantes en el país que ahora habita, se vuelve uno también extraño cuando visita lo que antes era su casa. No sólo el lenguaje evoluciona, dejándonos con un cierto sabor de ridículo en la boca cuando usamos expresiones que los adolescentes ni entienden ya; mientras nosotros nos vemos anclados en el tiempo de nuestra partida, las pequeñas cosas las ha cambiado la televisión y ya no son reconocibles, y los amigos y familiares envejecen (nosotros nos vemos todos los días, así que eso no lo notamos, claro).



Además, ¿no grita la gente una barbaridad y dice un montón de groserías? ¿Por qué nadie respeta los pasos de cebra y no se puede dejar a los niños cruzar solos? ¿Es que la gente no sabe guardar su turno ni para comprar unos billetes de autobús?... Claro, depende de dónde uno viva puede que las preguntas sean otras, pero seguro que las hay, como seguro que hay sorpresas positivas, pero uno ha tendido a idealizar su país durante la ausencia y lo positivo quizá se dé por supuesto. El caso es que en Noruega me preguntan si «me voy a casa» en verano y en España me preguntan por mi «nuevo hogar». Y es que, llegado un momento, tiene uno inevitablemente que replantearse, esta vez no de manera obvia, su pertenencia. No estoy hablando aquí de lo que diga en el pasaporte, documento generador de ansiedad e injusticias donde los halla, ni de asimilarse a la cultura del país de acogida cual camaleón. Estoy hablando del sentimiento de pertenencia que, aunque no se note al estar inmerso en una determinada cultura, la mayor parte de los habitantes de un país tiene, a pesar de (o quizás gracias a) la diversidad entre sus miembros. Pero, ¿por qué puede ser importante replantearse la pertenencia, más allá

del sentimentalismo o, incluso, de la propia definición de nuestra autoimagen —que puede no ser poco—? Mi experiencia y la de muchos inmigrantes con los que hablo con frecuencia en mi trabajo, me dice que la redefinición del «hogar» (en el mejor de los casos con unas coordenadas ahora más allá de «mi país» o «tu país») es necesaria para poner el corazón y las fuerzas en la nueva tarea que, ahora en un país diferente al de origen, nos toca. ¿Será, si no, posible, por ejemplo, trabajar por el barrio o en la política local? ¿Será posible tomar parte activa en la dinámica de las escuelas de nuestros hijos? ¿Participar en la parroquia?...

Pues bien, si replantearse lo que implica la pertenencia a un grupo puede ser necesario incluso para la nacionalidad, que normalmente damos por suelta, cuánto más lo podrá ser para otras pertenencias que elegimos de manera libre y consciente. ¿Qué significa, en concreto, cada día, que seamos de una u otra iglesia o religión, o de ninguna, o que pertenezcamos a un partido político?, ¿qué consecuencias tiene o debería tener el pertenecer a cada uno de los grupos o movimientos de los que nos consideramos una parte? Quizá sea tiempo para la reflexión.

El arte como recogimiento para el encuentro con Dios

José Luis Vázquez Borau

Dr. Filosofía.

Para Nédoncelle la experiencia estética está muy cerca de la experiencia religiosa pues lo bello y lo sagrado se sitúan en el mismo nivel de absolutidad y personificación. Dios es el Bien y la Belleza como es la Verdad y la Felicidad personal. Además la estética puede servir de mediación para el encuentro religioso con Dios, pues tiene la función pedagógica de reparar al orden religioso. Nédoncelle piensa que lo bello es la divinidad rodeada de un velo; es el yo ideal, que no hemos sabido identificar explícitamente con el Tú divino, reconociendo en él, por así decirlo, como una de sus «voluntades». En una palabra, lo bello es una soledad divina en vez de un diálogo. Toda presencia tiene dos caras, y en lo bello sólo tenemos una de ellas: encontramos a Dios sin discernir todo lo que quiere de nosotros. La imperfección no se introduce porque seamos un elemento de la síntesis interpersonal que vincula nuestra alma con Dios, sino porque miramos a Dios desde nosotros sin mirarnos a continuación desde el punto de vista de Dios. Por eso afirma: «La percepción de Dios es incompleta en la emoción estética; es una visión unilateral y penúltima: así es toda percepción de los valores. Es consciente de Dios, pero no es la conciencia de Dios vivo en nosotros. No aprehendemos en ella la condición personal de Dios porque no hemos descubierto nuestra condición personal en Él. Tal es asimismo la razón por la que lo bello nos deja solitarios frente a Dios. Cuando las conciencias

creadas se unen en una emoción artística, su comunión con Dios no es total. Se quedan en la entrada del paraíso».¹

En otro texto, Nédoncelle nos indica que lo bello purifica pero no sustenta la moralidad contingente: «Lo bello no está al servicio de una doctrina ética o religiosa, no es un medio para un fin. No tiene papel moralizador o predicador. Pero tiene un papel purificador. Toda emoción estética limpia el corazón y da un nuevo brinco a nuestras sensaciones; es un segundo nacimiento divino de la sensibilidad; renueva nuestra naturaleza y nuestra soledad, pero no nos suministra ninguna fuerza moral para andar por las vías de la rectitud».² Los efectos de lo bello en el alma consisten en renovar su soledad frente a lo divino. Con Nédoncelle afirmamos que «en la emoción estética toda nuestra experiencia pasada o presente está como en contacto con nuestra esencia primitiva. Cuando uno está transportado por una sinfonía de Be-

ethoven, el alma entera se recoge; no sólo ella, sino todas las presencias que ha tenido. El sentimiento de lo bello es esencialmente de orden lírico, no es descriptivo, narrativo o simbólico».³ Ver o creer en la belleza es ser una persona que contempla en solitario, adora a Dios y éste responde con el amor que nos inspira. Es un recogimiento sin encuentro humano de por medio. Todo arte es una acción de gracias.

Lo bello no es un medio para un fin. Tiene un papel purificador. Renueva nuestra naturaleza y nuestra soledad, pero no nos suministra ninguna fuerza moral para conducirnos rectamente. Pero, como ciertos artistas confiesan, si no actúan bien no pueden realizar sus obras, pues el arte es un dios que los juzga y les da o retira su gracia.

El arte es a la vez gracia y actividad, dato y construcción. Las obras de arte se subordinan a la belleza de las cosas. En la reproducción del paisaje el artista ve algo de él mismo: añade su



1. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, o. c., 216

2. *Ibid.*, 231.

3. *Ibid.*, 230.

respuesta expresiva a la belleza percibida, realizando una nueva forma de belleza. Hay una realidad de lo bello: no porque esté en la naturaleza, sino porque la naturaleza está en la belleza del valor. La naturaleza no canta por ser naturaleza, sino porque ve a Dios. Así, decimos con Nédoncelle que «la divinidad velada puede iluminar y elevar todas las cosas; puede integrar incluso las cualidades de la naturaleza; cualquier dato de la experiencia íntima o exterior tiene una objetividad estética, es decir, una realidad ideal, que es la identidad de su arquetipo en nosotros. La idealidad del arte no excluye la realidad de lo bello».⁴

No hay arte sin materia que informar y sin naturaleza que sublimar. El artista al entregar su persona, forja su obra, que no es directamente interpersonal, pues es una belleza ya encarnada, que se la puede contemplar pero no construir artísticamente. El arte parte siempre de la naturaleza y del valor para ir hacia la personificación. Señala acertadamente Nédoncelle: «No tenemos en la tierra el poder de crear una personalidad y de hacer que el artista quede verdaderamente satisfecho: sus criaturas imperfectas son virtualidades del yo, túes inacabados... Si el científico llegara a proyectar completamente las relaciones ideales y puras de las cosas en las matemáticas, sería creador, si no de un ser personal, al menos de un alma de la naturaleza. Todos los sistemas expresivos se quedan lamentablemente en ruta. El arte alcanza al creador únicamente a me-

dias, por lo que no puede ser él mismo plenamente creador».⁵ Todo es igualmente bello, pero no todo es igualmente artístico. Lo bello desciende como una luz sobre todos los seres, en cambio el arte surge debido a la diversidad de respuestas empíricas. Por esto Nédoncelle afirma que «hay artes menores y gran arte. Ninguna respuesta vale lo que otra, precisamente porque se acercan libremente a su doble meta: la presencia de Dios y la creación de una conciencia personal... El arte es superior a la contemplación de lo bello porque lo encarna, mientras que lo bello es superior a las construcciones del arte porque las condiciona y porque la expresión sigue lógicamente al dato».⁶

Las artes de la vida interior son superiores a las artes plásticas. El criterio que establece Nédoncelle para establecer una valoración entre un arte y otro es el siguiente: «Cuanto más sintético es un arte, más perfecto; cuanto más mixto, más imperfecto».⁷ Así, un arte es perfecto cuanto más sea una construcción sintética, una unidad máxima en la variedad máxima. Dentro de las artes plásticas, la pintura es la menos imperfecta, pues es la unificación externa más rica. Las artes coordinadas son una realidad híbrida. El gran arte es una fusión perfecta de contenido y forma como la Sinfonía pastoral de Bethoven. Pero por encima de la música está la poesía que sintetiza todas las artes, pues la contemplación del valor es el alfa y la omega del acto artístico, en el que los elementos narrativos y dramáticos son preparatorios y están

subordinados. Así, Nédoncelle concluye diciendo que «lo lírico así entendido es muy amplio: existe en toda creación estética, pero la música y la poesía son sus ilustraciones más patentes. En el arte, el deseo de intimidad con el valor da razón de la necesidad de desplegar una fuerza creadora: las dos intenciones se juntan».⁸ Llegados aquí podemos afirmar que la filosofía es el arte más perfecto, la especie más completa de la poesía. Una filosofía perfecta sería perfectamente artística pues sería la forma de arte más sintética. Se confunde imaginación con fantasía. La filosofía comporta integraciones de síntesis intelectual. Reconcilia las relaciones impersonales e incorpora reflexión al poder intuitivo, convirtiéndose en el arte más perfecto.

La eficacia psíquica del arte es considerable, pero no es un poder moralizador. El arte tan sólo trata de restaurar la imagen inicial del yo. En la actividad estética hay dos polos: a) Por un lado el ideal de virginidad de la naturaleza, que se expresa en la contemplación de los valores. Así, cuando se contempla un paisaje se respeta su integridad. Es como una sinfonía realizada por un artista invisible; b) Por otro, el ideal de la intervención artística desemboca en el uso de la técnica, transformando el mundo exterior hasta donde la técnica se lo permite y la inspiración se lo exige. Esta transformación de la naturaleza es ínfima, permaneciendo en su mayor parte la naturaleza virgen ante el artista. Por tanto se puede concluir diciendo que el arte guarda más rela-

4. *Ibid.*, 237-238.

5. *Ibid.*, 239.

6. *Ibid.*, 240-241.

7. *Ibid.*, 241.

8. *Ibid.*, 242.

ción con la oración que con el acto moral, pues no puede solucionar todos los conflictos de la experiencia. La alegría de haber realizado una obra de arte implica la alegría de haber hecho que la materia cante, de haberla rescatado mediante la encarnación de lo bello y de haber salvado la sensación al ponerla en contacto con el espíritu, pues el arte es una expresión simbólica y no una expresión intuitiva. Por esto, según Nédoncelle, la finalidad de la técnica es «rectificar y disponer las cosas bajo estímulos y con ello preparar la llegada de una realidad que no puede ser engendrada por ellas. Una finalidad instrumental expresa la finalidad espiritual sólo en la medida en que, al actuar sobre las cosas, las obligue a dejar paso al espíritu, el cual, en su sobrepasarlas, las asumirá en sí».⁹

La ciencia con sus realizaciones impersonales de lo verdadero o de lo bello a través de la técnica no puede rescatar más que la exterioridad de la naturaleza. Una civilización progresa en la medida en que se va desarrollando técnicamente. Si este desa-

rollo material se pone al servicio del arte encuentra una elevación que la técnica por sí sola no preveía ni exigía. Como dice Nédoncelle, «el arte crea para sí una técnica en el interior de la técnica científica... Su anhelo es cumplir la totalidad del valor en la totalidad de la naturaleza».¹⁰ El acuerdo entre los científicos es sólo una aproximación tangencial a la comunión de las conciencias. La ciencia no redime al espíritu. La mecánica da su oportunidad al espíritu, le prepara su destino, pero siguiendo un designio dado por el mismo espíritu. La admiración estética no equivale a la comunión eficaz de los espíritus. Las técnicas sociales no son materiales como la física o la biología aplicadas, pero son también de orden natural, como muy bien afirma Nédoncelle al constatar que «las agrupaciones sociales no producen por sí mismas la comunión de las conciencias. Aunque ejecute intenciones reflejas, la organización colectiva sigue siendo prepersonal; en todas sus formas (familia, corporación, nación...) es incapaz de crear por sí misma las per-

sonalidades».¹¹

La conciencia colectiva de las comunidades sociales puede ayudar a la relación interpersonal a realizarse, impidiéndola detenerse celosamente en sí misma. Pero este papel espiritual de la sociedad y en particular de la organización de la sociedad, es limitado y desprovisto de poder creador. No puede corregir el sufrimiento y el desorden de la humanidad ni inventar nuevos tipos personales. El artista expresa su sensibilidad en su obra, pero lo hace por amor al valor y dentro de la técnica que impone la naturaleza. Si la persona que contempla la obra de arte sintoniza y adivina al artista, esto es una coincidencia indirecta y carece de intimidad real, pues, según Nédoncelle, «para que haya generosidad y con mayor razón comunión de las conciencias, hay que poder actuar eficazmente a favor de otra conciencia. Por eso exige al menos una primera coincidencia en la misma esfera vital, una simultaneidad inicial en el espacio y en el tiempo. El espíritu debuta en la naturaleza; se encarna en ella, y la diada (*relación interpersonal*) no escapa a esta ley».¹²

9. *Ibid.*, 237.

10. *Ibid.*, 246.

11. *Ibid.*, 236.

12. *Ibid.*, 246.

¿Adiós al «nacional-catolicismo»?

Federico Manfred Peter

Historiador

Comprendo que la generación postfranquista se encuentra ante el reto de tener que deshacerse de la herencia de 40 largos años de parálisis y sofocación.

Sólo desde esta perspectiva se entiende un término como el «nacional catolicismo» que en otro ambiente — el alemán p. ej. — es incomprensible. Catolicismo y nación en el caso de Alemania nunca formaron una unión. La dictadura nazi fue antcatólica e inclusive antinacional, por su ideología racista paneuropea. La religión, en sus dos variantes de opuestas confesiones, EKD y DKD, la protestante y la católica, desde la Reforma tiene vigencia social pero escasamente política. Así lo confirmaba la Paz de Westfalia de 1648 al reafirmar la paz de Augsburgo cien años antes y después de años de guerra que parecía interminable. Así Alemania durante siglos podía ofrecer asilo a minorías perseguidas por su confesión religiosa. El ejemplo más destacado es la inmigración masiva de hugonotes (protestantes) franceses a Hessen y a Prusia. En Berlín, en el siglo XVIII formaron más de un tercio de la población. El estado como protector y no como interventor en cuestiones de la religión tiene larga tradición que el orden democrático plenamente asimiló.

Solamente los regímenes totalitarios pretenden regular la vida social y religiosa de sus súbditos. Al «nacional catolicismo» del régimen autoritario pasado, muchos demócratas españoles oponen el concepto del «estado laico o laicista» —según la tendencia. Si lo entiendo bien, significa que la religión —o las religiones— se entenderán como asuntos privados ante la

abstención y estricta neutralidad de los órganos del estado.

En realidad es un concepto que corresponde a la segunda fase de la Revolución Francesa. Después de la jacobina persecución anticlerical, llegó la sabia reconciliación napoleónica que está vigente hasta el presente, y recientemente ha sido confirmada y alabada por el presidente Sarkozy, cuando se hizo presente en el entierro del cardenal Lustiger.

Sin embargo, Sarkozy enfocó un aspecto más: la vigencia social de la religión. En la Francia laica no funcionarían numerosos servicios sociales, desde la educación en casi todos los niveles hasta el cuidado de ancianos y enfermos sin la actividad pública de la religión. La actividad de las religiones, la cristiana, judía y también la musulmana es constituyente para una sociedad políticamente laica como es Francia. Además, Sarkozy destacó el papel fundamental del cardenal difunto en la elaboración del discurso político y cultural después de la implicación del régimen del gobierno de Vichy francés en el crimen de Auschwitz.

Por eso, yo dudo mucho que el concepto laico de las religiones sea la respuesta única y acertada al problema de las religiones en la sociedad moderna española secularizada. Y —como alemán— propongo fijarse en el modelo aquel:

El estado, o mejor los estados federales alemanes, se conciben como órganos seculares llamados a respetar y garantizar los derechos de los ciudadanos (la libertad religiosa es un artículo fundamental) y al mismo tiempo a velar por las confesiones religiosas que son entidades de derecho público. Ese derecho protege la proyección social de la religión en un estado aconfesional que gobierna en una sociedad que sigue «confesionali-

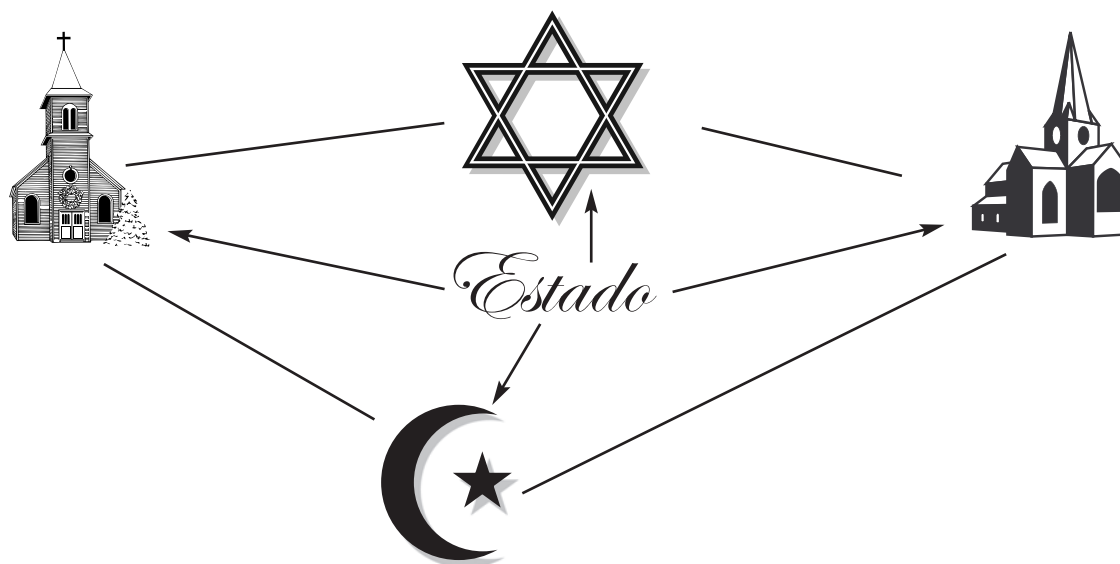
zada». El carácter de ser órganos públicos lo comparten hasta ahora la iglesia protestante, la católica y la judía, y actualmente se discute la ampliación hacia una iglesia musulmana. Ya estaría hecho, si los musulmanes aprendieran a usar el discurso racional y trataran ese tema desapasionadamente.

La piedra angular en ese diálogo difícil es el principio de la libertad religiosa que exige la constitución alemana y que los islámicos hasta ahora no están dispuestos a aceptar. En la práctica significa eso que los órganos estatales permanecen neutros ante ciudadanos que no lo son, ni en privado, ni en la proyección de su fe en la sociedad. Eso no significa que Alemania sea un país católico o protestante. Lo es mucho menos que España. Sin embargo, sigue siendo un país cristiano, aunque probablemente una mayoría de su población o no lo es oficialmente (no paga el impuesto de una de las confesiones), o privadamente (práctica religiosa).

Señal del profundo cambio que vive la sociedad: se han construido varios miles de mezquitas y se ha cerrado o inclusive vendido para otros usos casi un idéntico número de iglesias. Notable también, la construcción de nuevas sinagogas en todas las ciudades ante un número creciente de inmigrantes judíos, de Rusia o israelíes que huyen del conflicto en el Oriente Medio. Un hecho muy extraño en una nación que es considerada «el país del holocausto».

Hablando como historiador me parece que todas las decisiones políticas tienen dos dimensiones:

- la primera promueve el cambio y pretende romper con una tradición;
- la segunda respeta la continuidad.



Es un conflicto que debe romper clichés para llegar a un resultado positivo: Una sociedad moderna como producto del encuentro de ambas tendencias, porque una sociedad sin religión no goza de mayor libertad, ni la religión impuesta hace más religiosa la comunidad.

Aunque los nacionalistas así lo creen, las naciones no se inventan, sino se heredan y ciertamente hay herencias que no nos gustan. Eso mismo sucede en la forma como se hace presente la religión en la sociedad.

Por eso sugiero una actitud prudente y no combativa en el tema de la religión. No se trata sólo de combatir

un régimen pasado. La herencia histórica es más extensa y lo que más importa a veces se encuentra escondido siglos atrás.

Ojalá sea posible —como lo exige Kant— emplear la razón crítica y no la política combativa para resolver el conflicto con las herencias cuando son consideradas indeseadas.

¿Quién ayuda a quién?

Experiencia de colaboración en Casa Juan Diego (Houston)

Mireia Biosca Ordaz

Estudiante de Educación Social y Magisterio
Universidad Católica de Valencia
San Vicente Mártir
mirebio@hotmail.com

De nuevo llega el verano y me embarco en un avión hacia Houston, Texas, EEUU, para colaborar junto con mi padre en Casa Juan Diego, del Movimiento del Trabajador Católico, una casa de hospitalidad fundada por Mark y Louise Zwick, en 1980, que se dedica a hospedar a inmigrantes procedentes en su mayoría de América Latina. Una hospitalidad, plena de vigor y ternura, como la realizaban los monasterios en la edad media, con el horizonte de las obras de misericordia: dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, acoger al forastero, visitar a los encarcelados...

Decidí hacer este viaje para ver de primera mano cómo trabajaba una asociación que ayuda a inmigrantes pues este año empiezo la carrera de Educación Social y quería asegurarme que había hecho una buena elección.

Llegué a Houston y todo era diferente: gente diferente, hábitos diferentes, comida diferente, idioma diferente... todo diferente excepto una cosa: todos tenemos un sueño, el de los inmigrantes que allí se encontraban era claro, llegar a Estados Unidos y poder vivir dignamente, el de los trabajadores y el nuestro, ya diferente, pero todos tenemos uno, sin embargo no todos podemos sentirnos orgullosos de haber intentado todo para conseguirlo, cosa que estos inmigrantes que encontré en Casa Juan Diego sí lo pueden estar. Algunos de ellos han tardado meses en llegar a Estados Unidos, incluso algunas mujeres han tenido que andar días estando embarazadas y bajo cualquier



tipo de condición climática, todo para alcanzar el sueño que tanto han deseado: una vida digna como persona humana.

Casa Juan Diego consta de un complejo de edificios que acogen a hombres, mujeres y niños, víctimas del maltrato y enfermos, disponiendo de clínica y bolsa de trabajo. Estuve conviviendo donde se hospedaban las mujeres y sus niños junto a trabajadores voluntarios «que trabajan con pasión», compartiendo parte de su vida con las huéspedes y ayudándoles en todo lo que podían. Pero yo me pregunto, ¿quién ha ayudado más? Yo he estado poco tiempo y he intentado ayudar todo lo que he podido, pero yo soy consciente de que he dado poco comparado con todo lo que he recibido y aprendido. No hay nada mejor que levantarte por la mañana y encontrarte la sonrisa de un niño dedicada hacia ti por una simple carantoña que tú le haces. Tengo 17 años y en todo este tiempo nunca he sonreído tanto como lo he hecho en ese mes

y aunque sé que la felicidad total no existe, durante este tiempo he estado más cerca de ella de lo que nunca he estado y, es más, ahora tengo claro qué debemos hacer para ser «felices»: simplemente darte a los demás, ayudar a la gente de tu alrededor, no hace falta irte hasta Houston para hacer algo por tu prójimo porque por desgracia la pobreza y la ignorancia, que es su peor expresión, está cerca de ti aunque tú te pongas una venda para no verla.

Cuando estaba en Casa Juan Diego me sentía angustiada al conversar con las huéspedes, ¿cómo podían estar alegres y sonreír con los problemas que tenían? Para mí al principio era impensable, yo que en España al primer bache en el camino me detengo y creo que el mundo está en mi contra. Es por eso que, gracias a esta experiencia, he aprendido que en el camino te vas ha encontrar baches, es algo inevitable, pues el sufrimiento es parte de la vida, puede ayudarte a madurar, pero no puedes detenerte ante el

primer obstáculo, sino que debes continuar tu camino y saber que ese obstáculo no es tan importante como parece, que es fácil superarlo, pero sobre todo no puedes olvidar que somos afortunados, en parte, por tener oportunidades que, sin saber por qué, se nos han dado a nosotros, y que la mayoría de la gente no tiene y debemos aprovecharlas. En verdad, los habitantes de EE.UU, Canadá, Japón y la UE, somos los beneficiarios de una injusticia y de un desorden social establecido mundialmente, sin embargo, nuestras oportunidades y capacidades no debemos usarlas para nuestro único beneficio, sino que debemos utilizarlas para ayudar solidariamente a aquellos que no las tienen, pues todos tenemos mucho que dar y también que recibir, ya que cuanto más das mucho más recibes. La auténtica clave para ser feliz es ésta y no la que muchos creen: dame todo y seré feliz. Este es el gran error de la sociedad actual y debido a él hay tantos índices de suicidios y depresiones en los países desarrollados, ya que mucha gente se siente vacía y llena su vida con cosas materiales, cuando lo que tiene que llenar no es su bolsillo sino su corazón.

Para terminar dar las gracias a Mark y Louise Zwick por haberme permitido pasar un mes colaborando con este movimiento, a los trabajadores católicos (Erin, Aurora, Flor, Jennifer, Dawn, Chris y Mateo, a quienes



Mireia Biosca, Mark y Louise Zwick y Juan Biosca en Casa Juan Diego

admiro sinceramente) por vuestra hospitalidad y por haber borrado de mi mente la idea de que no sirve de nada estar aquí; he aprendido que todos estamos aquí por un motivo, cada uno tendrá el suyo pero yo tengo claro que estoy principalmente para una cosa, ayudar a los demás y por ello después de este viaje estoy más segura que nunca de haber hecho la mejor elección: cursar la carrera de Educación Social y Magisterio para que pronto pueda dedicar mi vida a ayudar a quien más lo necesita. Y por último, y principalmente muchas gracias a todas las huéspedes por permitirme estar cada día junto a vosotras, compartir parte de vuestra vida conmigo y permitirme cuidar a vuestros hijos, esos niños que llenarán parte

de mi corazón por mucho tiempo, al igual que toda la gente con la que he compartido este mes, un mes inolvidable que me ha hecho crecer, tener las fuerzas necesarias para afrontar todo lo que pase cada día con una sonrisa y sobre todo, realizar un cambio interior que ya hace tiempo tendría que haber hecho.

Al coger el avión hacia Houston deseaba volver a España, pero al volver de nuevo a «casa» sólo tenía en mente una cosa: volver a Houston, volver a la solidaridad, permanecer de por vida con los empobrecidos de este desorden establecido. Fue difícil levantarme en España y comprobar que ya no estaba en Houston, que había vuelto a mi realidad, a mi vida cotidiana. Ahora lo que tengo que hacer es poner en práctica todo lo que allí aprendí, continuar mi camino y sobre todo no olvidar que mi vida será más valiosa y maravillosa cuanto más me dé a los demás desinteresadamente. Sé que sólo veré mi verdadero rostro en el espejo que representa el rostro de los inocentes, empobrecidos y humillados de la tierra. Ese es mi nuevo look para comenzar mis estudios universitarios.



Peter Maurin, apóstol del Personalismo Cristiano y profeta entre los empobrecidos y los trabajadores¹

Juan Biosca González

Director del Instituto Social del Trabajo
ISO. juanbiosca@isotrabajo.org

Cuando murió Peter Maurin en 1949, la revista Time describió su funeral:

Vestido con un traje usado y consignado a una sepultura donada, los restos mortales de un hombre pobre fueron sepultados la semana pasada. Estos arreglos eran propios; durante casi toda su vida Peter Maurin no había dormido en cama propia ni usaba traje que no fuera usado por alguien. Pero a su entierro entre los muchos pobres del barrio al Sur de Manhattan, el mismo Cardenal Spellman mandó su representante. Había sacerdotes representando muchas ordenes católicas y había laicos, ricos y pobres, de lugares tan retirados como Chicago. Toda la noche antes de su entierro ellos habían venido a la pobre tienda donde estaba tendido su cuerpo, para decir una oración o tocar sus rosarios o sus manos cruzadas. Muchos de ellos estaban seguros de que Peter Maurin era un santo.

L'Osservatore Romano, editado en Ciudad del Vaticano, publicó el obituario de Peter Maurin en su primera página.

El radical y coherente testimonio creyente de Peter Maurin ira siempre unido a la memoria de Dorothy Day, los dos fueron los iniciadores del



Peter Maurin co-fundador del Trabajador Católico

Movimiento del Trabajador Católico, en Nueva York en 1933.

El historiador David J. O'Brien afirma que «Dorothy Day, desde mi punto de vista, fue la persona más significativa, interesante y de más influencia en la historia del Catolicismo Americano».²

Dorothy Day repetía con admiración y así lo escribió, que Peter Maurin fue su maestro y ella su discípula. Ellos dos mantuvieron una intensa y permanente relación de amistad militante, a plena dedicación de sus vidas, enunciando principios, viviendo de acuerdo a los mismos y esperando que otros hicieran lo mismo. Proponían, no imponían, eran propositivos con su compromiso y sus obras.

El surgimiento del Movimiento del Trabajador Católico y de la correspondiente edición de un periódico del mismo nombre, suponen la encarnación del amor en la práctica hacia los trabajadores empobrecidos por la explotación y el desplome económico y social de la gran depresión de los años 30.

Peter Maurin era un ciudadano del mundo, de origen francés, que después de pasar por el noviciado de los Hermanos Cristianos de la Salle y

atraído por la obra del movimiento *Le Sillon* en Francia, que respaldaba un orden social Cristiano democrático, con un papel central de los laicos en la consecución de las reformas eclesiales y sociales, se unió, en 1909, al éxodo francés hacia el Canadá, donde no se le requeriría para realizar el servicio militar que el objetaba. Durante dos décadas anduvo errante por Canadá y Estados Unidos, hasta que en 1932 se produce el decisivo encuentro con Dorothy Day en Nueva York. Convirtiéndose en un verdadero apóstol social de los pobres y los trabajadores, incitándoles a pensar, a leer y a actuar.

De forma apasionadamente insistente, difundía el Amor en práctica en contraposición al amor en sueños, la hospitalidad, el distributismo como actividad económica, la pobreza voluntaria, el personalismo comunitario, el pacifismo, ... utilizando como únicas armas las del espíritu: la oración, el ayuno, la recepción de los sacramentos para resistir al mal, junto a las obras de misericordia, corporales y espirituales.

Y desde esa fundamentación, vivida con radicalidad y coherencia, desarrollaban su programa social resumido en cuatro puntos:

1. Este escrito es un homenaje de agradecimiento a Mark y Louise Zwick, junto a todos los entrañables colaboradores de Casa Juan Diego del Movimiento del Trabajador Católico de Houston www.cjd.org que nos hospedaron, a mi y a mi hija Mireia, durante el mes de julio 2007, compartiendo sus tareas, preocupaciones y esperanzas en solidaridad con los trabajadores inmigrantes.

2. David J. O'Brien, «El Peregrinaje de Dorothy Day», *Commenweal*, Diciembre 19 de 1980, p. 711



Dorothy Day.

- I. La edición del periódico el *Trabajador Católico* como papeles de trabajo para anunciar propositivamente. Anunciar más que denunciar.
- II. La creación de *Mesas Redondas de Discusión* para educar acerca de la importancia de la filosofía social cristiana (DSI).
- III. *Casas de Hospitalidad* para servir al pobre y desposeído, en todas sus necesidades básicas.
- IV. El desarrollo de *Comunidades Agrícolas* para facilitar a trabajadores alienados el regreso a la tie-

rra y el descubrimiento de nuevo de la relación apropiada entre el ser humano y el trabajo.

Peter Maurin tenía una profunda formación personalista cristiana, que era su clave de visión para la reforma económica de la sociedad, desde esa perspectiva profundizó en el estudio del capitalismo y de las condiciones socio-económicas de la sociedad Americana de los años treinta y cuarenta.

Disponía de unas dotes innatas para hacerse entender entre los trabajadores y empobrecidos, con breves poemas recogidos en su obra *Ensayos Fáciles*.

Reflexionando sobre la gran capacidad de creación e iniciativa de estos dos testigos del catolicismo social, me ha venido a la memoria la injusta situación de los inmigrantes subsaharianos que pernoctan debajo de los puentes en el jardín del Turia en Valencia, como en otras ciudades de España, a los que ni la sociedad valenciana, por medio de sus diversas instituciones, ni las administraciones publicas, han querido (saber-poder-querer) darle una solución humanizadora.

La actualización de la vigorosa concepción de la hospitalidad que Peter Maurin y Dorothy Day nos proponen, bastaría para mover el corazón y la inteligencia, aplicando para la acción solidaria el principio de subsidiaridad, sin esperar siempre a la tardía intervención del Estado, antes bien, provocándola y encauzándola socialmente.

Como ellos bien afirmaban, no se trata de negar las obligaciones del Estado hacia el Bien Común, sino más bien, en que nunca podemos dejar de insistir en la responsabilidad personal y del tejido social ante las injusticias y el sufrimiento de las personas.

Justamente para hoy resuenan con toda urgencia y necesidad las palabras de Dorothy Day: «El presente requiere una técnica nueva. Debemos hacer uso de las armas espirituales a nuestra disposición, y por medio de sacrificio, trabajo duro, disciplina personal, paciencia y oración (y no podemos tener ninguna de las anteriores sin ésta última), trabajar día a día en las tareas que se nos presentan. Tenemos un programa de acción y una filosofía de vida. La cuestión es usarlas».

Sabedores que «puede que nos encontremos con el fracaso en todas partes, pero aún así el trabajo continúa»... «Tenemos siempre frente a

nosotros el fracaso de la Cruz. Después de todo, estamos regando las semillas y no debemos esperar ningún resultado. No nos corresponde recoger la cosecha. Se nos ha mandado echar nuestro pan a las aguas, lo cual puede parecer una forma ineficaz de sembrar, pero se nos ha asegurado que dará fruto, así que debemos tener confianza y seguir adelante».



El deber de hospitalidad, Peter Maurin

Gente que está en necesidad
y no le da miedo mendigar
da a la gente que no está en necesidad
la ocasión de hacer el bien
por la satisfacción de hacer el bien.

La sociedad moderna llama al mendigo
holgazán y pordiosero
y le da el desprecio de un vago.

Pero los Griegos solían decir
que la gente en necesidad
son los embajadores de los dioses.

Aunque ustedes sean llamados holgazanes
y pordioseros
ustedes son en realidad los Embajadores
de Dios.

Como Embajadores de Dios
deberán recibir comida, vestido y techo
de aquellos que están en capacidad de
darlo.

Los maestros Mahometanos nos dicen
que Dios demanda hospitalidad.

Y la hospitalidad aun se practica
en los países Mahometanos.

Pero el deber de hospitalidad
ni se enseña ni se practica
en los países cristianos.

Casas de hospitalidad, Peter Maurin

Necesitamos Casas de Hospitalidad
para darle al rico
la oportunidad de servir al pobre.

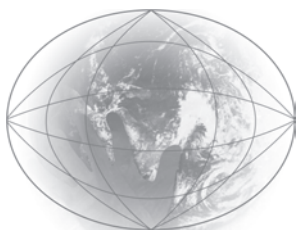
Necesitamos Casas de Hospitalidad
para acercar a los Obispos al pueblo
y el pueblo a los Obispos.

Necesitamos Casas de Hospitalidad
para darle de nuevo a las instituciones
la técnica de las instituciones.

Necesitamos Casas de Hospitalidad
para demostrar lo que es el idealismo
cuando es puesto en práctica.
Necesitamos Casas de Hospitalidad
para traer Justicia Social
a través de la Acción Católica
ejercitada en Instituciones Católicas.

Un personalista, Peter Maurin

Un personalista
es dadivoso,
no un avaro.
Él trata de dar
lo que tiene
y no de obtener
lo que otra persona tiene.
Él trata de ser bueno
haciendo el bien
a otras personas.
Él es altruista,
no egoísta.
Él tiene una doctrina social
del bien común.
Predica esa doctrina social
del bien común
con palabras y hechos.
A través de palabras y hechos
hace que nazca
una unidad común,
la unidad común
de una comunidad.



VI JORNADAS DE DIÁLOGO FILOSÓFICO

Ciencia y hombre

Salamanca, 18-20 octubre 2007

Día 18 de octubre

PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA CIENCIA

- 10.00 h.** Presupuestos antropológicos del modelo moderno de ciencia: el esquema epistemológico sujeto-objeto y sus implicaciones
José María García Gómez Heras (Universidad de Salamanca).
La matemática, quehacer humano y humanizador
Camino Cañón Loyes (Universidad Pontificia Comillas).

- 12.00 h.** Las mujeres en la creación de la ciencia
Berta Marco (Fundación Castroverde).
Los varones en la creación de la ciencia
Vicente Serrano (Universidad Europea de Madrid)

INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA DEL HOMBRE

- 16.00 h.** Fundamentos biológicos de la vida humana. De la vida a la persona
Federico Morán (Universidad Complutense), César Nombela (Universidad Complutense).
- 18.00 h.** Comunicaciones
- 19.30 h** Aportación de la psicología al conocimiento del hombre
Antonio Sánchez Cabaco (UPSA).
La concepción del hombre en las ciencias cognitivas
Pascual Martínez Freire (Universidad de Málaga)

Día 19 de octubre

- 09.00 h.** Aportación de la antropología cultural al conocimiento del hombre
Francisco Rodríguez Pascual (UPSA)
Aportación de la sociología al conocimiento del hombre
Rosa Aparicio (Universidad Pontificia Comillas) y Andrés Tornos (Universidad Pontificia Comillas)

- 11.00 h.** Comunicaciones

CIENCIA Y VALORES

- 12.30 h.** Ciencia y humanismo
Jesús Conill (Universidad de Valencia)
Los límites de la ciencia y el humanismo
Ignacio Sánchez Cámara (Universidad de La Coruña)

- 16.00 h.** Ciencia y teleología
Ildefonso Murillo (UPSA)
La acción de Dios en relación con la ciencia
Andrés Torres Queiruga (Universidad de Santiago)

- 17.30 h.** Desafíos éticos en la investigación científica
Juan Carlos Siurana (Universidad de Valencia)
La comunidad de investigación científica como modelo ético
Félix García Moriyón (Catedrático de Instituto, Madrid)

- 19.00 h.** Problemas actuales en la bioética. El comienzo de la vida humana:
* Problemas éticos en torno al estatuto del embrión
Carlos Alonso Bedate (Universidad Autónoma de Madrid)
* Manipulación genética humana y bioética
Juan Ramón Lacadena (Universidad Complutense de Madrid)

- 20.30 h.** Visita guiada a Salamanca

Día 20 de octubre

- 09.00 h** Problemas actuales de bioética. El término de la vida humana
Gonzalo Herranz (Universidad de Navarra) y José Román Flecha (UPSA)

- 10.30 h.** Las consecuencias socio-políticas de las ciencias actuales y el problema de la globalización
Joaquín García Roca (Universidad de Valencia)
Responsabilidad social de las empresas en la era de la globalización
José Ángel Moreno (Economista)

- 12.00 h.** La tecnociencia y la imagen actual del hombre
Evandro Agazzi (Universidad de Génova)

La ciencia está condicionando de manera extraordinaria la cultura y la vida del hombre actual. Nuestro objetivo principal en las VI Jornadas de Diálogo Filosófico es reflexionar sobre este tema, que preocupa hoy por su notable repercusión en los planteamientos y en las soluciones de muchos problemas: globalización, pluralismo cultural, sentido de la vida, y otras cuestiones referentes a la religión, la ética y la política. Como se hizo en las cinco ocasiones anteriores, queremos poner a la filosofía en conexión con los problemas más urgentes que nos preocupan.

Sede de las Jornadas:

Aulas de la Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Compañía, 5



Información e inscripciones:
Secretaría de Diálogo Filosófico
VI Jornadas de Diálogo Filosófico
Apartado 121
28770 Colmenar Viejo (Madrid).
Tel.: 610 707473. Fax: 91 846 29 73. E-mail:
dialfilo@hotmail.com

Instituto de Pensamiento Iberoamericano:
C/ Compañía, 5
37002 Salamanca (España)
Teléfono: + 34 923 277 143
Fax: + 34 923 277 101
Correo electrónico:
ipi@upsa.es, imurillomu@upsa.es

Servicio de Atención al alumno:
C/ Compañía, 5
37002 Salamanca (España)
Teléfono: + 34 923 277 111
Fax: + 34 923 277 112
Correo electrónico: info.alumno@upsa.es



POEMAS

Fernando Pérez de Blas

Doctor en Filosofía

DIOS RONDANDO

Un niño en ciernes
 Con rocas erizadas por el viento
 En su costado.
 Dios ronda dadivoso.
 Vientres de látex:
 Bancos en crecida,
 Ríos de sangre.
 La libertad se escribe en minúscula
 Y sin paréntesis.

Las nubes nacen de la carne
 Del Dios sereno.
 El niño es arcilla con alma.
 Los muros: ortografía del poder.
 Las rocas se erizan con el hielo.
 De jóvenes fueron moles amigas del sol.
 La libertad brilla entre borrascas:
 ¡grita al cantarla!
 Esas pistolas mataron a Jesús
 Y ahora están endiosadas.

Nace un niño conforme a leyes:
 Su libertad difuminada por Constituciones.
 El moho inunda vientres sin pan:
 ¿esas pistolas pueden nutrirlos?
 La paz en harapos
 No será morada para el niño
 Que quiera ser hombre.

Una muralla de cadenas
 Atrapó al Dios sereno de la noche.

Oficio de escribir**PARTO**

Nacimos al borde de los sueños,
 Tú y yo abrazados al nosotros.
 Donde el bosque nace rebosante,
 Entre gracias y caminos.

Nacimos para soñar,
 Y las nubes sirvieron de lecho
 A nuestras miradas desde el alma.
 Nacimos para brotar de esperanza.

Un nacer que trajo
 Destellos de luz y sangre,
 Plenos de festejos enamorados.
 Un nacer que no sabía morir,
 Instante de eternidad.

Nacimos al borde de los sueños,
 En la azotea del ideal,
 Los puñales sajaron carnes,
 Inermes libertades,
 Mas al borde perpetuamos
 Y las alas sobreviven al hierro.

Tú y yo en el nosotros,
 Por amor linderos,
 rozando la unidad
 de lo inconfundible.

Nacimos donde el soñar
 Canta susurros para ascender,
 Pedagogo y albacea de lo no sido,
 De lo imposible que va a ser.



CARICIAS

Ay si mi caricia fuera eterna,
Si no se la llevara algún olvido,
Ay, tuviera todo lo que pido
Porque mi caricia fuera eterna.

Borraría toda frontera externa,
Saldría loco, fugaz, redimido
Donde cualquier camino perdido
Rompe las lindes de herencia paterna.

Ay si mi caricia calor fuese
Que la escarcha tenue de diciembre
No hiciera agua dura, rocosa.

Te daría la que poder tuviese,
Tantas como silencios en noviembre
Se esconden para mirar otra rosa.

ENCONTRAR AL PERDIDO

Cuando me encuentres,
Cielo moribundo mediante,
Llévame contigo altivo,
Desmesurado y pendenciero,
Como tú. Enséñame.

Cuando me encuentres,
Añoranza mía de costumbre,
Dame todo lo que perdí
Tras la cortina del horizonte
Y tú mimaste mientras tanto.

Cuando me encuentres,
En el año uno de la nueva era,
Devórame los olvidos y la historia,
Desnúdame de torrentes y risas,
Para volver a perderme.

Cuando me encuentres,
Déjame ir de nuevo,
Para sentir el no de tu ausencia,
Para buscar otro norte luminoso,
Donde te vea entrar rauda.

Cuando me encuentres,
Deja a un lado preguntas,
Obvia los años de sombras,
Cuenta las nada que te ofrezca.
Para volver a perdernos en pos
De una senda que no tiene nombre.

Cuando me encuentres,
Será la hora de romper los mapas.





Hogueras en la llanura

Shohei Ooka (1909-1988),
Libros del Asteroide, Barcelona,
2006. Traducción del original
japonés de Fernando Rodríguez-
Izquierdo y Gavalá. Prólogo de José
Jiménez Lozano.

Esta novela de Ooka, la más conocida de las suyas, cuenta la historia de un soldado raso. Tamura, enfermo y hambriento, errante sin rumbo en la isla filipina de Leyte tras el derrumbe del ejército japonés al final de la segunda guerra mundial, es un mero sobreviviente. Como escribe José Jiménez Lozano en el prólogo, «Tamura no se desliza por el fácil tobogán de las reflexiones morales y de los sentimientos, sino que se percata fríamente del hecho de que la

guerra sólo ha sido un instrumento y de que quien lo ha manejado ha sido el Estado». Él solo, amenazado por el avance del ejército americano y por mil imprevistos de aquel lugar desconocido, no tiene más remedio que enfrentarse a dichos imprevistos, a las inclemencias del tiempo, a las consecuencias de un deambular sin objeto, y a otros hombres, algunos, antiguos compañeros suyos, que se encuentran en circunstancias materiales similares. Aunque el principal escollo con el que se topa Tamura es él mismo, en su verdad más desnuda: es un hombre solo (y amenazado) que sabe cercana la muerte. En esta situación extrema, Tamura recorre el hondón de su ser, y no se deja sin ver

casi ningún recoveco del mismo; como si le hubiese llegado la hora de la verdad, de la verdad más cruda. Sin embargo, en toda esa crudeza puede hallar esperanza, una esperanza no forzada ni derivada de construcciones de razón o de moral, sino la esperanza que aporta al ser humano buena parte de su esencia, hasta el punto de que por ésta también se define.

Las últimas líneas del prólogo de Jiménez Lozano, bien merecen subrayarse: «Shohei Ooka murió en 1988. Aunque nuestra inclinación natural, ahora hipertrofiada en el feliz nihilismo de la modernidad, es encubrir todo, y quizá nuestros pensamientos y sentimientos y nuestra mirada sobre el mundo se han debilitado peligro-

samente, la equivocidad, las preguntas radicales y los abismos a los que quedan abocados los seres humanos, cada uno en su soledad total, siguen siendo los mismos que los del soldado Tamura de las *Hogueras en la llanura*».

Esta es la verdadera trama de las 230 páginas de este relato, un relato que se lee con deleite, aun en sus momentos más terribles. Se trata de una mirada más sobre lo que somos, y una invitación a abordar de nuevo las cuestiones sobre el hombre, sin restarles un ápice de grosor.

CARMEN HERRANDO

Rincón bibliográfico



**En el
principio
fue
el amor**



PRESENTACIÓN

■ **LUIS FERREIRO**

Director de *Acontecimiento*

Con toda seguridad no hay un asunto que nos interese más que el amor. A todos, aun a la persona aparentemente más fría e indiferente, lo sepamos o no, lo reconozcamos o no, nos va la vida en ello. Nadie que piense alcanzar la felicidad puede imaginarla al margen del amor, de alguna clase de amor intuitivo con más o menos acierto. La primera aproximación a la idea común de la felicidad es inseparable del anhelo de ser amado, pero más allá de este deseo, la experiencia de aquellos que hacen de la práctica del amor el motivo y la finalidad de su vida deja traslucir una plenitud espiritual que nos parece lo más cercano a la felicidad.

Se ha escrito mucho y muy bien del amor a lo largo de la historia, los poetas, los literatos, los místicos nos han dejado palabras incandescentes que inflaman los corazones de los hombres, generación tras generación. Con ellas aprendemos a acercarnos a la idea y a la experiencia del amor. Pero, con todo, si nos piden que definamos lo que es el amor, nos podría ocurrir lo que a san Agustín con el tiempo, que lo sabemos antes de que nos lo pregunten, pero en cuanto se nos propone seriamente la cuestión quedamos confusos, como si nada supiéramos de él.

Tampoco la filosofía ha acertado a esclarecer completamente la naturaleza del amor. En términos generales, el amor no ha sido el centro de la reflexión filosófica. Cuando los filósofos han pensado sobre el amor lo han hecho, en su mayoría, de forma marginal. El amor aparece como una entidad incómoda e inmanejable, no hay acuerdo sobre la categoría en la

que puede ser incluido, o si está más allá de toda categoría. ¿Es una virtud, un sentimiento, una actitud, una pasión, una tendencia universal de afinidad, un resultado de ciertas reacciones químicas, un impulso vital, una clase de deseo, una energía espiritual...? O, ¿es todo esto y mucho más a la vez? Por tanto, no resulta fácil tampoco una definición, por lo que, igual que Aristóteles decía que el ser se dice de muchas maneras, también puede decirse que el amor se dice de muchas maneras. Por esto hay que preguntarse por el significado de un término que se aplica a realidades tan dispares como el amor sexual, el amor de una madre a su hijo, el amor de amistad, el amor a la patria, el amor a Dios, e incluso el amor al arte, a la literatura, al deporte o a la naturaleza. ¿Deberíamos hablar, entonces, de amores más que de amor?

Ante esa variedad, también han sido múltiples los intentos de ordenar y comprender el amor o los amores. Los griegos distinguieron entre *eros*, *agape* y *philia*, y esta clasificación ha marcado profundamente nuestra manera de pensar. San Agustín distingue entre *charitas*, *amor* y *dilectio*. Para él, la caridad siempre es un bien, mientras que el amor puede ser desordenado según el objeto al que tienda. A partir de aquí, se plantean algunas cualidades definitorias como son el carácter desinteresado y puro del amor, la compatibilidad o no del amor a sí mismo y del altruismo o, dicho de otro modo, de *eros* y *agape*. Problema, éste, que ha dado lugar a grandes debates y a no pocas confusiones y que, con ánimo de esclarecerlo, lleva a Lacroix a una tipología, de inspiración psicologista y práctica, que distingue entre amor captativo, amor oblativo y amor de comunión.

En los artículos que siguen el lector encontrará una aproximación a todos estos tipos de amor, así como algunos intentos de comprender las distintas vivencias del amor según su objeto y según las transformaciones a que da lugar en las personas y en el mundo.

Naturalmente, no podemos agotar aquí un tema que es inagotable. Sólo intentamos encontrar una perspectiva e iniciar una aproximación a una sabiduría que sólo se alcanza en el acontecimiento del amor recibido y donado como práctica cotidiana. Por eso, únicamente valdrá la pena escribir o pensar sobre el amor si conseguimos alentar el deseo de amar con amor de perfección. ■

EL AMOR POR PRINCIPIO

■ **MANUEL CABADA CASTRO**
Doctor en Filosofía

Que esta revista dedique unas páginas monográficas al tema del amor hace honor a su título, pues si algo caracteriza al amor es el ser, no una mera idea, ni siquiera un elemento perteneciente a la constitución natural o biológica del ser humano, sino algo que le «acontece» a éste (siempre falible, por tanto) desde «fuera» (es decir, desde los «otros»), un «acontecimiento», pues, por muy decisivo o imprescindible que sea en sí mismo el amor para la subsistencia, incluso biológica, del ser humano.

Pero ¿qué es el amor? Todos a fin de cuentas podemos decir que sabemos lo que es, pues somos capaces de identificar con el dedo a quien ama y a quien no lo hace, pero pocos nos atreveríamos, sin embargo, a definirlo y explicarlo con cabal concreción y justeza. Quizá no sea esto tampoco necesario. Hay, junto al amor, también muchas otras cosas que no sabemos apenas entender y ahí están ellas, con todo, en su concreción y objetividad, también posiblemente en su misterio. El hombre es ya en sí mismo un misterio, por más que nosotros, los autoproclamados modernos (como si cualquier generación anterior no se hubiera entendido también así), pretendamos saber mucho más de nosotros mismos que los que nos precedieron. Conocemos, sí, acerca de nosotros seguramente muchas más «cosas» que ellos, pero nuestra propia profundidad y ultimidad se nos escapa, seguramente se nos escapará

siempre.

El amor... Desde siempre, de una forma o de otra, con palabras o sin ellas, se ha admirado, cantado, pensado, analizado, practicado, proclamado, etc., etc., su capacidad transformadora, su belleza, su fuerza, su difícil facilidad... Pero entonces, y siendo ello así, ¿por qué no lo invade todo?, ¿por qué su opuesto, el odio, la violencia, la injusticia, el malquerer y muchos otros comportamientos análogos nuestros, originados por nosotros los humanos-deshumanados, están ahí presentes? Toda una tarea para el pensamiento y para la urgencia de una reflexión y de una educación específica en torno al tema del amor.

Sí, puede resultar demasiado idílico, casi extraterrestre, en todo caso abstracto o muy poco realista hablar sobre el contenido y la importancia de esa pequeña palabra de no más de cuatro letras, supuestamente mágica, pero secuestrada por manipulaciones y significados muy distintos e incluso opuestos, a la hora de enfrentarse con los problemas del ser humano y de su entorno social, en donde lo único que parece primar son los intereses de cada quien.

Pero aunque ello fuera así y, por tanto, la visión nietzscheana de la voluntad de poder estuviera minando el suelo mismo que pisamos, aun así, por «egoísmo» o por propio interés, es decir, en aras de la subsistencia misma de cada ser humano, habría que hacer la prueba del amor, darle, pues, al amor un voto de confianza, una oportunidad. Sí, los grandes amantes no han quedado nunca defraudados en sí mismos, en su propio «yo», a pesar del fracaso que quizá hayan tenido

que cosechar en relación con aquellos a quienes pretendían mejorar o promocionar. Porque el amor, todo amor, plenifica en cualquier caso al sujeto que lo ejerce, aunque su «alter ego», el otro, por los mil y un misterios de la interioridad de cada sujeto, no se haya dejado invadir por él y no se haya convertido, por tanto, él mismo en otro amador.

Pero, para poder ser uno mismo un verdadero y animoso ejercedor del amor, del querer, en el sentido activo de tales expresiones, es necesario tomar



conciencia de la trascendencia de tal acción, de su poder verdaderamente creador y transformador. Quien ama hace surgir de la indigencia (¿hay algún ser humano que no sea, en una u otra medida, de una u otra forma, un indigente?), de la precariedad, de la nada, al «otro». Uno se convierte así en cierto modo en un pequeño Dios, a semejanza de aquel Dios que, según el Génesis bíblico, se sentía feliz con las cosas, todas ellas «buenas», que estaba echando a andar.

Como digo, todos somos indigentes (aunque no nos guste confesarlo) desde el nacimiento hasta la muerte. Esta última e inevitable compañera de nuestra vida, la muerte, nos instruye, sí, pero muy de lejos, sobre nuestra indigencia. En cuanto a nuestro nacimiento, es un hecho que, por normal e irrefutable que sea su fenomenología, apenas puede entrar en el mundo de nuestras vivencias conscientes. Y, sin embargo, Plutarco (en los albores de la era cristiana) no dejaba de constatar extrañado:

Nada es tan imperfecto, sin recursos, desnudo, informe y manchado como un hombre al ser contemplado en su nacimiento. Solamente a éste no le dio apenas la naturaleza un camino puro hacia la luz, sino que empapado de sangre, lleno de inmundicia, más semejante a un asesinado que a un nacido, no es apropiado para tocar, coger, besar ni abrazar por nadie más que por quien le ama por



naturaleza¹.

Pero la marca de nuestra indigencia natal, felizmente resuelta entonces merced al acogimiento amoroso ofrecido no por la supuesta «naturaleza» plutarquiana sino por la «cultura» que constituye al ser humano, nos acompañará durante el resto de la vida. El ser humano será así, por ello, para Heidegger un ser «arrojado» en el mundo, o para Ortega un «náufrago» al que la cultura humana le ofrece una tabla de salvación. En paralelismo con ello y desde los inicios de la moderna antropología filosófica el ser humano será caracterizado, en consecuencia, concretamente para Arnold Gehlen, como un «ser de carencias (Mängelwesen)», un ser «no especializado», que requerirá de la tutela y amparo de alguien que en su entorno haga las veces de la naturaleza, de esa naturaleza autónoma y especializada de la que carece.

Ahora bien, es precisamente aquí donde se inserta la radical necesidad humana de recepción de amor, en el sentido de acogimiento, cuidado y ternura, para que el comienzo mismo del acontecimiento humano no derive ya inmediatamente en fracaso radical. Juan Rof Carballo ha sabido poner bien de relieve esta ontológica y misteriosa «correspondencia» entre la menesterosidad de todo naciente ser humano y la ternura o amor que gratuitamente le acogen:

El hombre ha nacido como sietemesino, como ser abortivo, imperfecto [...] La anormalidad de este extraño australopiteco residía en su extrema pre-

1. Plutarco, *Sobre el amor a la prole*, 3 B. En: PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, VII (Madrid, Gredos, 1995), p. 211. Ya antes de Plutarco, versificaba así Lucrecio el nacimiento humano, según la versión rítmica de Agustín García Calvo: «Y aún luego, el niño, igual que marino que arroja la ola / saluda, en tierra desnudo, sin habla, falto de toda / defensa de vida, allí yace de que a la luz de las horas / natura de vientre de madre, con fiero esfuerzo lo arroja, / y llena de triste vagido la estancia, cosa bien propia / a quien aún en la vida pasar tanta pena le toca» (LUCRECIO, *De rerum natura. De la realidad*, Zamora, Lucina, 1997, p. 394).

maturidad [...] Pero ¿por qué razón dentro de lo que se ha denominado —naturalmente, por el hombre— ‘dura ley de la selva’ aparece otra ley, no menos importante, conforme a la cual cuanto más inválido e indefenso es un ser vivo, más ternura suscita, más deseo hay de conservar su vida? [...] Lo más pequeño, lo más inválido, lo más enfermo, encuentra, de manera extraña, un complemento, una correspondencia, algo que le protege y ampara [...] Mas de este retorno a lo que no parece viable, de esa fusión de la ternura y de la fragilidad va a nacer el hombre².

Por eso el ser humano no puede llegar a ser aquello a lo que constitutivamente está destinado sin un primordial y básico acogimiento amoroso. Como lapidariamente dice el mismo Rof Carballo, el ser humano que somos «nace, fundamentalmente, de la ternura»³.

Se trata de una ternura creadora, a la que *directamente* se «apega» la naciente persona. Las aportaciones alimentarias no son la causa de tal «apego», sino solamente un requisito más, obviamente necesario, para la existencia. En *El vínculo afectivo* J. Bowlby estableció, en efecto, claramente, frente a la escuela psicoanalítica, que el «apego» o «vínculo afectivo» no está en relación con la satisfacción de las necesidades nutritivas, sino con la recepción de afecto o acogimiento amoroso y, en consecuencia, con las personas que se lo proporcionan. No es, pues, un «impulso secundario», sino primario y directo. Se puede decir que el propio Rousseau había adelantado en cierto modo estas ideas cuando escribía en su *Emilio*: «Nunca he visto que el dinero hiciese amar a nadie [...]; por más que abráis vuestros cofres, si no abrís también vuestro corazón, el de los demás permanecerá siempre cerrado para vosotros. Es vuestro tiempo, son vuestros cuidados, vuestros afectos, vos mismo lo que habéis de dar»⁴.

El amor resulta ser así el verdadero generador del denominado segundo nacimiento del ser humano, más

allá del primero, el meramente fisiológico. Sin él, sin el amor, no se nace realmente a la vida humana, sino que, literalmente y sin atenuación alguna de la expresión, se muere real y físicamente. Aunque pueda parecer extraño, lo cierto es que algo no estrictamente biológico se convierte en factor decisivo para la misma vida biológica. No basta, pues, con el primer nacimiento. Esta fue una de las grandes aportaciones a la antropología del zoólogo Adolf Portmann, en los años cuarenta del pasado siglo, con su concepción del «parto prematuro» humano.

El pensamiento sobre el hombre ha tardado mucho en darse cuenta de la importancia de este acontecimiento. Ni siquiera el sabio (y solitario) Kant fue más avisado que sus predecesores cuando en su obra *Sobre pedagogía* escribía estas lindezas:

Se puede afirmar ciertamente con verdad que se educan mucho peor los hijos de la gente vulgar que los de la gente distinguida. Porque la gente vulgar juega con los niños, como los monos. Les cantan canciones, los acarician, los besan, bailan con ellos. Piensan, por tanto, que le hacen bien al niño, cuando, tan pronto como llora, corren hacia él y juegan con él, etc. Pero tanto más frecuentemente lloran ellos. Si por el contrario no se hace caso de sus llores, acaban finalmente dejando de llorar. Dado que ningún ser hace a gusto un trabajo inútil⁵.

Evidentemente, la abstracta propugnación de una ética «autónoma», la del «deber por el deber», había incapacitado a Kant para entender la verdad ejercida por la «gente vulgar», que desde siempre ha intuido que el amor es una fuerza generadora de existencia y que, por tanto, es la verdadera base de toda verdadera ética humana.

De modo que antes todavía de que el «pensamiento» en cuanto tal surja, más aún, como condición indispensable para que pueda surgir es necesario sentirse acogido por el amor. Como dirá programáticamente C. Díaz

2. J. Rof Carballo, *Rebelión y futuro* (Madrid, Taurus, 1970), p. 217-218.

3. J. Rof Carballo, *Violencia y ternura* (Madrid, Prensa Española, 1967), p. 138.

4. J.-J. Rousseau, *Emilio, o De la educación* (Madrid, Alianza, 1990), p. 115.

5. I. KANT, *Werke* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968) X, p. 717-718.

«El nuevo pensamiento no comienza por el pensamiento a secas, por el cartesiano ‘pienso, luego yo existo’, sino [...] por el *amor ergo sum* (‘soy amado, luego existo’)⁶».

Ahora bien, el comienzo, nuestro comienzo, no es una etapa perdida y olvidada en la lejanía. Los comienzos, como los «principios» en filosofía, estructuran y presiden todo cuanto de ellos se deriva, dicen lo que fuimos, lo que somos y también lo que deberíamos ser en el futuro. Uno puede intentar, sí, querer desprenderse de todo lazo que supuestamente le constriñe o hace dependiente, también de aquello que se constituyó en base misma de su propio ser. Lo cierto es, sin embargo, que esta misma pasión por la autonomía y libertad procede secretamente de esos inicios o «principios» constituyentes. Como bien decía Rof Carballo: «Para ser plenamente libre es preciso haber sido, en la infancia, tutelado con amor. Es decir, aprisionado por la tutela de la generación que configura nuestro mundo. Toda ausencia de amor en *el período constitutivo* del hombre se paga, más tarde, *siempre*, con una esclavitud»⁷. María Zambrano aludió agudamente también a lo peligroso y amenazador que puede ser la negación u olvido de esta íntima conexión que tiene la libertad con el amor. Entonces ocurre que el amor se encuentra —nos dice— «sin espacio vital donde alentar, como pájaro asfixiado en el vacío de una libertad negativa»⁸. Y este sería, según añade la discípula de Ortega, el callejón sin salida al que estamos abocados en nuestro tiempo:

Vivir el lado negativo de la libertad parece ser el destino que ha de apurar el hombre de nuestra época. Y nada más difícil de descifrar que lo que sucede en la negación, en la sombra y oscuridad. Vida en la negación es la que se vive en la ausencia del amor. Cuando el amor —inspiración, soplo

divino en el hombre— se retira, no parece perderse nada de momento, y aun parecen emerger con más fuerza y claridad cosas como los derechos del hombre independizado. Todas las energías que integraban el amor quedan sueltas y vagando por su cuenta. Como siempre que se produce una desintegración, hay una repentina libertad, en verdad pseudolibertad, que bien pronto se agota⁹.

De modo que se da aquí una cierta manera de «coincidencia de los opuestos» (en terminología cusaniana), de los *aparentemente* opuestos, entre el amor y la libertad, como también, más allá de ello, entre querer y ser querido. Un mutuo juego enriquecedor, que una conceptualización encorsetada y abstracta no es capaz de entender.

Por eso, frente a concepciones como la de A. Nygren, que contraponía el *eros* como «centrípeto» o «egocéntrico» a la *agape* como «centrífuga», «desinteresada» o «altruística», la vivencia misma del amor hace «coincidir» ambos aspectos en una única experiencia, como no han dejado de advertir acertadamente sobre todo pensadores de orientación personalista¹⁰. En tal sentido decía, por ejemplo, Nédoncelle, respecto de la autolimitación del «eros» que se concentra únicamente en sí mismo (tal como lo describía Nygren), que «un eros sincero condena él mismo sus límites, puesto que descubre que su vocación es la de convertirse a la liberalidad»¹¹. Por otra parte, la entrega «altruista» al otro no puede prescindir tampoco en modo alguno de aquello que es la condición misma de posibilidad de la dinámica de «extroversión» de la subjetividad. Nédoncelle insistirá por ello, reiteradamente, frente a la visión dualista y contrapuesta del amor como «eros» y «agape» en Nygren, en que ambos están presentes indisolublemente en el amor¹². Ésta es la razón por la

6. CARLOS DÍAZ, *Soy amado, luego existo*. Vol. I: Yo y tú (Bilbao, Desclee, 1999), p. 104.

7. J. Rof Carballo, *Medicina y actividad creadora* (Madrid, Revista de Occidente, 1964), p. 286. Un par de años después de este escrito escribirá todavía: «La segunda paradoja de la existencia humana es la que se observa entre libertad y aprisionamiento. Para ser verdaderamente libre el hombre ha tenido que ser antes prisionero del amor diatrófico» (J. Rof Carballo, *Violencia y ternura*, p. 62).

8. M.^a Zambrano, *Dos fragmentos sobre el amor* (Málaga, Begar Ed., 1982), p. 16.

9. M.^a Zambrano, o. c., p. 17.

10. Decía ya Mounier que «la relación del yo con el tú es el amor, mediante el cual mi persona se descentra en cierto modo y vive en la otra aun poseyéndose a sí misma y poseyendo su amor» (E. MOUNIER, *Obras I. 1931-1939*, Barcelona, Laia, 1974, p. 223).

11. M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (Paris, Aubier-Montaigne, 1957), p. 28.

12. M. Nédoncelle, o. c., p. 28, 31-32, 34.

que F. Alquié decía que «la noción de un amor totalmente desinteresado es quimérica», ya que la experiencia del amor «es inseparable de nuestro deseo de felicidad», toda vez que «el amante quiere ser amado» también¹³.

Amar, pues, no es perderse a sí mismo, sino entregarse más bien a la paradoja y dialéctica que atraviesa de medio a medio la vida toda, por la que, a pesar de las apariencias de lo contrario, sólo el que se da verdaderamente se recibe, mejorado, con creces a sí mismo y enciende una llama que tenderá espontáneamente a propagarse. Alguien que entendía del tema, seguramente no de manera teórica, pero sí patentemente de modo práctico, lo resumía así: «La vida es amar y ser amados»¹⁴.

Y, sin embargo, se rehuye con frecuencia, tanto teórica como prácticamente, pensar el amor y hacer su experiencia. Dietrich von Hildebrand criticaba así a los teóricos:

La esfera afectiva, y el corazón como su centro, han estado más o menos bajo una nube a lo largo de la historia de la filosofía. Han jugado un papel importante en la poesía, en la literatura, en las oraciones privadas de grandes almas y, sobre todo, en el Antiguo Testamento, en el Evangelio y en la liturgia, pero no en el ámbito de la filosofía propiamente dicha. Ésta lo ha tratado como a un hijastro. Esta condición de hijastro se refiere no sólo al hecho de que no se ha concedido ningún espacio a

la exploración del corazón, sino que se aplica también a la interpretación que se ha dado al corazón cada vez que se ha hablado de él¹⁵.

En cuanto a la proyección del amor en la realidad de la vida, podría decirse que se da aquí una extraña y paradójica conjunción entre la tan

traída y llevada globalización y una contrapuesta reclusión de la existencia en el ámbito de lo cómodamente privado¹⁶. El amor y su fuerza transformadora parecen quedarse así mano sobre mano. Como si tendiera a cumplirse la irónica utopía del «mundo feliz» de Huxley, en el que se valoraría al máximo la quietud y la

estabilidad del individuo en el propio ámbito particular, que no precisa ya relacionarse. Un «mundo feliz» en el que «se tiene el mayor cuidado de preservarse de amar a nadie demasiado»¹⁷. Un mundo, que fuera ya de la «utopía», Mounier describía como «sin rostro», en el que «se ha perdido el sentido del verbo *darse*»¹⁸.

Pero tal situación responde de hecho a un lastimoso desconocimiento de la estructura y de las exigencias del ser humano. Ya E. Fromm decía al respecto: «Si es verdad [...] que el amor es la única respuesta satisfactoria al problema de la existencia humana, entonces toda sociedad que excluya, relativamente, el desarrollo del amor, a la larga perece a causa de su propia contradicción con las necesidades básicas de la naturaleza del hombre. Hablar del amor no es ‘predicar’, por la sencilla razón de que significa hablar de la necesidad fundamental y real de todo ser humano. Que esa necesidad

**«Hablar del amor no es ‘predicar’,
por la sencilla razón de que
significa hablar de la necesidad
fundamental y real de todo ser
humano».**

13. Cf. F. Alquié, *La conscience affective* (París, J. Vrin, 1979), pp. 46-47. Sobre esta inevitable y enriquecedora mutua implicación entre amor a sí mismo y amor al otro puede verse A. BLAY, *Creatividad y plenitud de vida* (Barcelona, Iberia, 1984), pp. 69-70, 74.

14. Madre Teresa, *El amor más grande* (Barcelona, Urano, 1997), p. 148.

15. D. von Hildebrand, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina* (Madrid, Palabra, 1997), p. 31.

16. A. Blay alude en cierto modo a esta «paradoja» cuando, hablando sobre «el poder transformante o creativo del amor», escribe: «De inmediato, al mencionar el amor, todos pensamos que éste es el tema universal, que es la medicina que se acostumbra a recetar para todos, que es lo que todos necesitamos, lo más fabuloso, lo más importante. Pues bien; esta actitud choca, es paradójica, porque, en la práctica, el amor es lo que se vive menos y a lo que más miedo se le tiene. En general existe un temor muy grande a amar de veras» (A. BLAY, o. c., p. 59)...

17. A. Huxley, *Un mundo feliz*. En: *Obras Completas* (Barcelona, J. Janés, 1952), p. 372.

18. E. Mounier, *Oeuvres* (París, Seuil, 1961), p. 431.

19. E. Fromm, *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor* (Buenos Aires, Paidós, 1977), p. 155.

haya sido oscurecida no significa que no exista»¹⁹. Una idea esta que ya había sido adelantada por Max Scheler cuando, frente a la visión de Spencer de un mundo no necesitado de amor, sostenía la imprescindibilidad o necesidad del amor, incluso y precisamente en un mundo que se considerase a sí mismo hipercivilizado, ya que tal «mundo perfectamente civilizado podría ser al mismo tiempo un mundo *absolutamente lleno de odio*, es decir, un ‘mundo demoníaco’»²⁰.

En conexión con esto último, el discurso sobre el amor tendría que prolongarse por su otra cara de la moneda, el «odio» de que nos habla aquí Scheler. Pero sólo quiero aludir a que, más allá de eruditas discusiones sobre el origen de la violencia (en la que nosotros los modernos hemos «progresado» tanto, pudiendo estar por ello bien orgullosos de haber dejado muy atrás a nuestros antepasados), estoy totalmente convencido de que la verdadera raíz de la violencia (aunque naturalmente se pueda hablar también de otras causas, si bien —a mi modo de ver— siempre subordinadas o derivadas) está en la conciencia (verdadera o falsa) de estar desprovisto de

aquel «amor» sin el cual no es posible subsistir o vivir. Esto es aplicable tanto a individuos como a grupos o colectividades políticas. Todo ello agiganta naturalmente, una vez más, la importancia de esta gastada palabra que denominamos amor. Urge, pues, despertar a la humanidad no tanto del heideggeriano «olvido del ser» como del mucho más trascendental «olvido del amor» y refundar así un renovado discurso sobre el amor, una «ciencia» que podría denominarse *agapología*, basada no, tampoco, en el leibniziano «principio de razón suficiente», sino en otro nuevo que podría recibir el nombre, si se quiere, de «principio de amor suficiente» (y/o «eficiente»). Con ello las cosas irían seguramente mejor y, desde luego, no se requeriría de inversiones presupuestarias tan gravosas como las que los gobiernos-desgobiernos se ven obligados a realizar para arreglar los entuertos (en lo político, educativo, militar, etc.) provocados, desde la negación fáctica de tal «principio», por ellos mismos y por quienes los eligen... Como se ve, la utopía podría acabar siendo a la postre más *práctica* que la sesuda y sensata invocación a aquello de que la realidad es como es...²¹ □

20. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (Frankfurt, G. Schulte-Bulmke, 1948), p. 211. En su reciente encíclica *Deus caritas est* Benedicto XVI defiende una tesis similar: «El amor —*caritas*— siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa» (n.º 28); «el hombre, mas allá de la justicia, tiene y tendrá siempre necesidad de amor» (n.º 29).

21. Me permito remitir al lector interesado por toda esta problemática a M. Cabada Castro, *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad* (Madrid, San Pablo, 1994); id., *Ser queridos y querer. Prolegómenos para una futura agapología* (Madrid, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2006). En este último escrito (Lección inaugural del curso 2006-2007) bauticé ya a la nueva ciencia, ante la extrañeza de algunos de los concurrentes, con el mencionado e inusitado nombre de «Agapología». Les toca ahora a estudiosos más jóvenes ayudarle a la criatura a dar sus primeros pasos...

UNA VISIÓN DEL AMOR EN SAN AGUSTÍN

❑ CARMEN HERRANDO
Doctora en Filosofía

«**A** la tarde, te examinarán en el amor»¹, escribe san Juan de la Cruz. Y es que, desde la visión de Dios, Amor por excelencia, es el amor la sola medida, la única referencia. Hay que remitirse al centro, al corazón, para escudriñar este sentimiento inmenso, dicen que capaz de transformar el mundo.

San Agustín descubrió en sí mismo este sentir delicado y potente, y a él dedicó muchos pensamientos y no pocas miradas a lo largo de su vida, pues muy pronto llegó a intuirlo como el eje central de la misma, tan presente en ella, y necesario, como la misma respiración. El santo de Tagaste (actual Souk Ahras, en Argelia), entrañable y apasionado, conmovedor y sutil en lo que hace referencia a la vivencia y expresión de los sentires humanos, vuelca su alma en cuanto escribe, sobre todo en sus *Confesiones*, que no tienen parangón en profundidad y hermosura; ahí sorprende con afirmaciones como ésta: «Mi peso es mi amor»², como si verdaderamente sólo el amor contara a la hora de poner al hombre en su lugar. Agustín confiesa cómo al principio amaba al amor mismo, y cómo «amar y ser amado era la cosa más dulce para mí»³, pero esta concepción del amor iría cambiando para centrarse en Dios, el Amor que todo lo engendra, recrea y transforma. ¿Habría maestro espiritual más acertado para hablarnos del amor? Pero hay muchas formas de amor, aun cuando el Amor es uno; y esto es así también en el



santo obispo de Hipona, tan rica fue su experiencia en este terreno. Se tratará aquí de seguir uno de los hilos de esa vivencia amplísima: el que se forja en el movimiento más hondo de sus adentros. Porque es el amor un movimiento, un movimiento determinado por un deseo hondísimo que remueve las entrañas de las personas.

San Agustín define el amor como *appetitus*, es decir, como anhelo, como emoción profunda orientada hacia el futuro. «Amar no es otra cosa —escribe— que anhelar algo por sí mismo»⁴. Y sólo se puede anhelar aquello que no se tiene, y que, a la vez, desde la propia entraña, se barrunta necesario, aun cuando apenas se sepa acerca de lo que es y de lo que significa. El anhelo está profundamente ligado al deseo, un deseo incipiente que Agustín descubre en sí, inquieto y desconcertante, pero muy distante, infinitamente lejano aún, de la sospecha de que Dios mismo será su único correlato. Anhelo, pues, movimiento del corazón, que sólo siembra en éste inquietud, y ésta, amenazadora en sí, pronto empieza a ser presa del temor, a estar amenazada por el miedo. Pero temor, ¿a qué?

1. San Juan de la Cruz, *Avisos y sentencias espirituales*, en *Obras completas*, B.A.C., Madrid, 1991, p. 157.

2. *Confesiones*, XIII, 9, 10.

3. *Confesiones*, III, 1,1.

4. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 83, 35, 1 y 2.

Cuenta san Agustín en las *Confesiones* que al regresar a su ciudad natal para enseñar, de vuelta de sus estudios en Cartago, hacia el año 375, reencontró a un amigo, «a quien amé con exceso», con quien ya había ido a la escuela y jugado de niños. Este amigo enfermó de unas calenturas, y cuando ya parecía que salía del peligro, murió repentinamente. Agustín, que ya había conocido el amor de su concubina y engendrado con ella un hijo muy querido, Adeodato, quedaría, sin embargo, sobrecogido por aquella pérdida de «la mitad de mi alma», y relata de forma admirable aquel dolor con que se «entenebreció» su corazón⁵. El desconcierto por la muerte del amigo fue tal, que las entrañas del santo quedaron conmovidas por el dolor, y de tal vapuleo surgieron grandes interrogantes: «Me había hecho a mí mismo un gran lío y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conturbaba tanto, y no sabía qué responderme»⁶. Sería ésta su primera gran experiencia de retorno a los adentros, de cuestionarse a sí mismo y de interrogar a Dios en el fondo de su corazón; experiencia que renovará a lo largo de su vida, y que nos ha dejado como acrisolada en esta hermosa expresión del libro X de las *Confesiones*: *mihi quaestio factus sum*⁷, esto es, me he hecho un enigma para mí mismo, y estoy hecho un enigma a tus ojos.

El temor, que trunca cualquier anhelo, se ve consumado con la muerte del amigo, primera gran experiencia de dolor y de derrumbamiento personal. Es el hachazo que siega la vida y quiebra el suelo del ser, nunca hasta entonces sentido como verdaderamente efímero. Entre el anhelo y el temor, entre la aspiración y el ahogo, se despliega la dimensión temporal, que se hace presente en toda su crudeza con el sello de la muerte. Sin embargo, será la muerte, desconcierto y derrota, la premonitoria de la conversión de Agustín. Y es que, como afirma Hannah Arendt en su tesis sobre el concepto de amor en el santo, no cabe duda de que la muerte, y no sólo el temor a la misma, «fue la experiencia más decisiva en toda la vida de san Agustín»⁸. La muerte despierta en él no sólo la cuestión del fundamento del ser, sino también la de la tiranía del tiempo,

que en el pensamiento agustiniano viene a oponerse al ser. Si el hombre ha de ser, tiene que trascender su existencia humana, que consiste, precisamente, en temporalidad. Pero, ¿cómo podrá el hombre trascender la propia existencia? Sólo la eternidad puede superar el tiempo, transformándolo, convirtiéndolo verdaderamente. Y Agustín invierte su mirada sobre el tiempo, posibilitando, así, tal conversión. «¿Quién podrá detenerle y fijarle —escribe—, para que se detenga un poco y capte por un momento el resplandor de la eternidad, que siempre permanece, y la compare con los tiempos, que nunca permanecen, y vea que es incomparable, y que el tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexistir a la vez, y que en la eternidad, al contrario, no pasa nada, sino que todo es presente, al revés del tiempo, que no puede existir todo él presente; y vea finalmente que todo pretérito es empujado por el futuro, y que todo futuro está precedido de un pretérito, y todo lo pretérito y futuro es creado y transcurre por lo que es siempre presente?»⁹.

En orientar la temporalidad desde el futuro consiste tal transformación del tiempo. El amor, definido como anhelo, sólo del futuro, donde pone los ojos, puede extraer la orientación de su conducta en el mundo presente. Así es la concepción del tiempo en san Agustín: un presente sin futuro, porque de éste proviene, que se resume en eternidad. La experiencia temprana de la muerte, que tanto temor generó en sus adentros, le llevaría primero a considerar el futuro como amenaza. Mas este futuro, el «aún no» del presente, adquiriría grandes notas de esperanza tras su conversión a Jesucristo, orientándose hacia la eternidad; y ésta devino el motor de su vida, invirtiendo, así, la flecha del tiempo y destruyéndola después. La eternidad es el presente sin futuro, que libera del temor, y tal ausencia de temor sólo existe en la completa quietud que no podrán alterar los acontecimientos venideros. La experiencia de Dios como *Ser* es la que permite considerar todas las cosas en Dios, como «sempiternas»,

5. *Confesiones*, IV, 4, 7.

6. *Confesiones*, IV, 4, 9.

7. *Confesiones*, X, 33, 50.

8. Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001 (traducción de A. Serrano de Haro), p. 30.

9. *Confesiones*, XI, 11, 13.

pues todo lo que está en devenir, por fuerza remite a algo anterior a su existencia. De este modo, todo se plenifica en Dios, y el hombre puede saberlo, y ese estigma de todas las cosas creadas que es la temporalidad queda diluido en la consideración agustiniana del tiempo, visto como futuro pleno que «empuja» y otorga plenitud¹⁰.

Es en la propia experiencia interior, a partir del «hacerse un problema para sí mismo», desde donde san Agustín inicia la búsqueda de su propio ser, descubriendo su condición de criatura y la presencia en sí mismo de una memoria que le da evidencia de que él no se hizo a sí mismo. Y es en la quietud que seguirá a tamaña inquietud donde el santo vislumbrará la eternidad como dimensión atemporal del hombre que anhela lo divino. «¿Quién podrá detener —escribe—, el corazón del hombre para que se pare y vea cómo, estando fija, dicta los tiempos futuros y pretéritos la eternidad que no es futura ni pretérita?»¹¹

La clave está en detenerse a considerar la propia condición mortal (tendencia al no ser) y en hallar en uno mismo la fuente de vida que es Dios. La ebullición de la vida interior, donde surgen tantas preguntas, deja fluir el anhelo, pronto identificado con deseo de absoluto, que es la fuente misma del amor. «Y amonestado de aquí —leemos en *Las Confesiones*— a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y púdelo hacer porque tú te hiciste mi ayuda»¹².

En los propios adentros encuentra Agustín al Dios de su corazón, y lo eterno se le manifiesta en esa misma

luz de las entrañas: es el *internum aeternum*¹³, el hallazgo en sí mismo de la religación con Dios, a quien descubre como la quintaesencia de su yo más íntimo. En realidad, Agustín se encuentra con el hombre interior invisible, que es un extraño en la tierra y pertenece al Dios invisible¹⁴. Es la experiencia del yo, mas no de aquel «odioso» yo al que se refería Pascal en sus *Pensamientos*, que tiraniza y secuestra, sino del yo verdadero, anclado de raíz en el Señor de la Vida, y que sólo en Él

pone los ojos... Ese yo defendido hasta la saciedad por Kierkegaard, tan extraño, ciertamente, en nuestro mundo. «El yo —escribe el filósofo danés— es la síntesis consciente entre infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que sólo puede verificarse relacionándose uno con Dios»¹⁵. Descubrirse amable y grato a los ojos de Dios, querido por Él, amado por el Amor... A esta vivencia llegó Agustín escudriñando su propio ser, indagando en sus adentros. Una empresa arriesgada en los tiempos que corren, pero como lo ha sido siempre, porque, como sigue diciendo Kierkegaard, «un yo es precisamente la cosa por la que menos se pregunta en el mundo, al mismo tiempo que nada hay más peligroso que el hecho de dar a notar que se tiene»¹⁶. Por eso apunta este gran pensador cristiano que el de

la pérdida del yo es el mayor de todos los peligros.

San Agustín no propone otra cosa que el cultivo del *hombre interior*. Y no, desde luego, para abundar en su yo y engrandecerlo, sino para hallar en su hondón al «Dios de mi corazón», el único capaz de dar respuesta a la pregunta que no deja sosiego: «¿quién soy yo?».

San Agustín no propone otra cosa que el cultivo del *hombre interior*. Y no, desde luego, para abundar en su yo y engrandecerlo, sino para hallar en su hondón al «Dios de mi corazón», el único capaz de dar respuesta a la pregunta que no deja sosiego: «¿quién soy yo?»

10. Sobre la concepción del tiempo en san Agustín, véase la que fue tesis doctoral de Jean Guitton: *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Vrin, París, 2004.

11. *Confesiones*, XI, 11, 13.

12. *Confesiones*, VII, 10, 16.

13. *Confesiones*, IX, 4, 10: «¡Oh, si vieses ellos aquella luz interna eterna que yo había visto!».

14. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 45.

15. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid, 1969 (traducido por Demetrio G. Rivero), p. 75.

búsqueda, precisamente, de respuesta a tal pregunta fue la que le llevó a Dios, a quien no pedía le revelase los misterios del universo ni los enigmas del ser, sino nada más que «oírle a Él acerca de mí mismo», en orden a «conocerme, de este modo, a mí mismo»¹⁷. Pues, como escribe al comienzo del libro VI de las *Confesiones*, «yo caminaba por tinieblas y resbaladeros, y te buscaba fuera de mí y no te hallaba, oh, Dios de mi corazón»... Agustín se descubre a sí mismo y descubre a Dios en él, merced a la mirada interior que siguió a aquel «tumulto de mi alma»¹⁸. Toda la hermosura que tanto sabía admirar en torno a sí no bastó para llegar al encuentro anhelado. Y resultó que el Amor no estaba fuera, sino dentro, «porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío, y más elevado que lo más sumo mío»¹⁹. De ahí la centralidad de la mirada interior en el santo, quien no hace sino invitar al lector de las *Confesiones* a repetir su experiencia; invitación más fuerte, si cabe, a sus lectores de hoy, porque vivimos en un mundo donde las personas se diluyen, la interioridad apenas cuenta, y, como diría Kierkegaard, lo más terrible que podría sucedernos sería la pérdida del yo, aplastada por el fragor de lo anodino, apisonada por el peso de lo social, o catapultada por las tiránicas veleidades de lo político...

San Agustín contempla al hombre como individuo, mas en una soledad que no podría soportar sin Dios. Es precisamente el amor el que quiebra la coraza del individualismo que nos tienta, dejando fluir el perfume del anhelo, que no es, en el fondo, sino anhelo de lo eterno. Pero este anhelo (*appetitus*) no siempre apunta directo a la eternidad. Por eso, el santo obispo de Hipona distingue entre dos tipos de anhelo: *caritas* y *cupiditas*, para referirse, respectivamente, al que se orienta, desde

el origen, a lo eterno, y al que se detiene en las cosas y gentes del mundo. Si en los primeros movimientos interiores, deseo y temor venían a ser como el propulsor y el freno del sentimiento amoroso, y en este juego caía el tiempo como una losa cuyo destrozo quedaba a salvo en el presente sin futuro de lo eterno, sentir de amor, aún impedido por el miedo y presa de lo temporal, será *cupiditas*, mientras que *caritas* se adivina ya como amor verdadero, purificado de temores y con la impronta de

la eternidad. *Cupiditas* es un amor equivocado; frente a él, *caritas* consiste en amor justo que busca lo eterno, apuntando al futuro absoluto. Pero ambos son *appetitus*, y por eso el santo tiene la cautela de prevenir ante *cupiditas*: «Ama, pero cuidate de qué es lo que amas»²⁰, pues si el origen y el fondo del sentimiento amoroso son los mismos, es el objeto el que varía.

Cuando el amado se torna parte del propio ser, se alcanza la felicidad. Adviene ésta al desaparecer el hueco que queda entre el amor y el amado. Pero, ¿puede darse la felicidad en *cupiditas*? No, al perseguirse algo que

no alberga la propia persona; hasta cuando se busca a Dios fuera de uno mismo, hablará san Agustín de errar en el objeto amoroso. El amor a uno mismo es, así, raíz de todo deseo, sólo que cuando este amor renuncia a Dios, el amante es llevado fuera de sí, olvidándose de aquello que es «más interior que lo más íntimo mío»²¹.

Pero hay un amor que no guarda relación con el *appetitus* que brota en el corazón humano: es el «amor que ha sido derramado en nuestros corazones» (Rm 5,5), otro tipo de *caritas*, que traduce la gracia otorgada por el creador a la criatura. Ciertamente, esta necesidad de retornar al Ser como origen de nuestro ser la albergamos en el corazón, pero qué duda cabe de que no basta la voluntad para semejante empresa; el poder realizarla lo otorga la gracia divina, y ha de sernos

«Es precisamente el amor el que quiebra la coraza del individualismo que nos tienta, dejando fluir el perfume del anhelo, que no es, en el fondo, sino anhelo de lo eterno.»

16. *Ibid.*, p. 79.

17. *Confesiones*, X, 3,3.

18. *Confesiones*, VII, 7, 11.

19. *Confesiones*, III, 6, 11.

20. *Enarrationes in Psalmos*, 90,1,8.

21. *Confesiones*, III, 6, 11.

concedido. La gracia es, así, «la renovada aceptación por parte de Dios de la criatura que hizo, y es la respuesta a la petición de auxilio en que ésta se volvió hacia Él. La aceptación es el amor en que Dios reconoce a la criatura, y equivale a una nueva creación»²². Tanto *caritas* como el amor divino expresado en el don de la gracia posibilitan la tendencia al Ser, al igual que *cupiditas* favorece, más bien, la aproximación a la nada.

Y sólo *caritas*, en cualquiera de sus acepciones, tiene la potestad de imprimir en el corazón humano el amor capaz de renunciar a la voluntad propia, es decir, la auténtica aniquilación del yo, escogida libremente con el auxilio de la gracia. Verdadera muerte del yo, que no puede ser sino consecuencia de una asunción previa del mismo, en la individuación y personalización exclusivas que sólo Dios otorga a cada ser humano por medio de elección y filiación singularísimas. Y todo este proceso no podría entenderse sin un Dios personal que crea al hombre y recrea permanentemente a la persona. En san Agustín, dicho proceso es enten-

dido como un auténtico proceso de curación en el que el hombre se libera de sus miedos y de otros lastres; no de otro modo concibe el santo la libertad. Con expresión de Peter Brown, «el proceso de curación por el que se integran amor y conocimiento se vuelve posible por una conexión inseparable entre la creciente indeterminación y la dependencia de una fuente de vida que escapa siempre a la autodeterminación»²³.

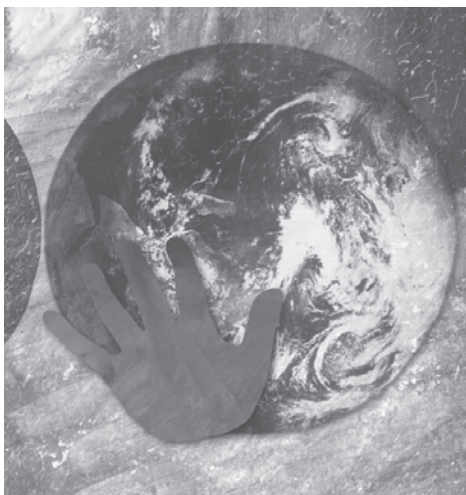
Al cultivo del hombre interior, una tarea que parece ajena al sentir más general del tiempo presente, invita

esta visión agustiniana del amor, una de las formas de amor vividas por el santo. Y, una vez, más resultan ilustrativas las palabras de Kierkegaard que cierran *La enfermedad mortal* y corresponden a una definición de la fe, que es un estado en el que no se da desesperación ninguna, «a saber: cuando en relación consigo mismo y al querer ser sí mismo el yo se apoya lúcido en el Poder que lo fundamenta»²⁴. Pero oigamos también al

pensador danés disertar sobre la conciencia de pecado, por el eco que tienen sus palabras en este contexto: «¿Cómo se podrá encontrar en todo el mundo una conciencia esencial de pecado —que es cabalmente la conciencia que el cristianismo quiere que se tenga— cuando la vida humana se ha hundido de una manera tan lamentable en la mediocridad y todos, como monos de imitación, desean ser ‘como los demás’, hasta tal punto que casi es imposible llamar a eso vida?»²⁵.

Ser uno mismo. Cultivar la parcelilla de los adentros, donde no dejará de reinar la contradicción, pero donde albergamos una valiosa semilla de eternidad. Y no perder de

vista este mensaje edificante y profundamente cristiano, no ya de san Agustín, sino de otro santo, el cura de Ambricourt, uno de tantos santos anónimos sobre la tierra: «Odiarse es más fácil de lo que se cree. La gracia sería olvidarse de uno mismo. Pero si estuviera muerto en nosotros todo rastro de orgullo, la gracia de las gracias consistiría en amarse, humildemente, a uno mismo, como a uno más de los miembros sufrientes de Jesucristo».²⁶ □



22. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 119.

23. Peter Brown, *Agustín de Hipona*, Acento, Madrid, 2001 (traducción de S. Tovar y M^a R. Tovar), p. 389.

24. Sören Kierkegaard, *op. cit.*, p. 245.

25. *Ibid.*, p. 193.

26. Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, Plon, París, 1987 (3), p.289.

PATOLOGÍAS DEL AMOR

■ **BENITO PERAL**
Psiquiatra

Amor es una palabra que utilizamos en contextos muy diversos que van desde «hacer el amor» hasta «amar a Dios», por eso es tan complicado definirlo. Además el objeto al que va dirigido es también muy diverso, se puede amar a una persona, a una profesión, a la música, a Cristo... Probablemente llamemos a muchas cosas por el mismo nombre y esto nos lleva a la confusión. Resulta difícil imaginar un denominador común para todas estas formas de amor.

Centrémonos en la relación de amor entre personas y concretamente en el amor en la pareja. Aunque acotemos el tema no por ello saldremos de su complejidad. También aquí, en la relación entre un hombre y una mujer, hay diversidad en cuanto al amor. Desde un punto de vista puramente descriptivo- fenomenológico encontraremos relaciones que son sólo epidérmicas, mientras que en otras late un sentimiento sublime, casi espiritual. Creo que nos ayudará para analizar esta complejidad una vieja clasificación de los sentimientos que introdujo Scheler en la Psicología. Distinguía entre sentimientos sensoriales, vitales, psíquicos y espirituales. Los sentimientos sensoriales estarían a medio camino entre la sensación y el sentimiento, estarían localizados en el cuerpo pero serían algo más que una simple percepción, el ejemplo sería el dolor físico. Los sentimientos vitales tendrían también una repercusión somática pero no localizada sino difusa, un ejemplo sería el cansancio. Los sentimientos psíquicos se vivencian desvinculados casi por completo de lo somático, serían una manera de estar psicológica motivada por algo o alguien que lo pone en marcha, sentimientos de esta naturaleza serían la alegría o la tristeza. Por último los sentimientos espirituales serían más que formas de estar, maneras de ser. Decimos estoy contento y soy fe-



liz, estar contento sería sentimiento psíquico, mientras que ser feliz sería sentimiento espiritual. Los sentimientos espirituales son mucho más estables y de carácter no circunstancial sino absoluto.

Pues bien, en la relación amorosa de la pareja analizada desde esta clasificación podríamos distinguir entre erotismo, enamoramiento y amor. El deseo erótico sería un sentimiento sensorial, con localización corporal evidente. El enamoramiento sería un sentimiento vital, con repercusión difusa en la corporalidad, parecida a la que acompaña a la ansiedad, pero grata, es «el vuelo de mariposas en el pecho». El amor sería un sentimiento psíquico sin apenas repercusión en el cuerpo, pero que resuena por todos los rincones del alma. Falta uno, el amor espiritual, que sería más propio de la relación trascendente con Dios, es ese amor que aciertan a describir los místicos.

Eros, en la mitología griega, es el más antiguo de todos los dioses porque no tiene ni padre ni madre. Así lo dice Platón en *El banquete* cuando Fedro expone su discurso en aquella reunión. Lo mítico esconde siempre una significación profunda y en este caso se sugiere

que Eros está en el origen de todo. Sería una especie de potencia universal, hay de hecho un cierto panerotismo cosmológico en la filosofía de los antiguos griegos. Sin entrar en detalles, la mayoría estaremos de acuerdo que el erotismo, la atracción sexual instintiva entre un hombre y una mujer es el principio y la causa de la generación. Existimos por Eros, existimos por amor.

Este amor sensorial, erótico, ha mantenido siempre, al menos en nuestra cultura, una posición problemática. Por un lado ha sido demonizado, tachado de impuro, considerado enemigo del alma —recuerdo aquello que me enseñaron a recitar de pequeño, cuando aún en mi inocencia no podía entender su significado: *Los enemigos del al-ma son tres: el mundo, el de-monio y la carne*—. Por otro lado ha sido ensalzado, considerado esencial y prioritario para la salud psíquica y la felicidad —sólo hay que recordar al viejo Freud y su psicoanálisis que tanta influencia sigue ejerciendo—. Creo que ha ocurrido lo que tantas veces, hemos pasado de un extremo al otro por la maldita ley del péndulo. Lo que está por llegar es el equilibrio, la síntesis, la medida, la distancia adecuada.

El erotismo, como todo lo placentero, puede convertirse en objeto de adicción. Y la adicción es siempre limitadora, merma nuestra libertad y condiciona negativamente nuestro crecimiento como personas. Hay una adicción al sexo que es toda una patología en ascenso y que padecen cada vez más individuos en nuestra sociedad. Y hay un pansexualismo cultural que *banaliza* todo el amor y que es toda una patología social. Es obvio que el erotismo, el «amor» exclusivamente sensual, puede darse solo, sin que se acompañe de otro tipo de amor, esto es, sin que haya enamoramiento, ni amistad, ni mucho menos espiritualidad alguna. Pero también resulta obvio que el erotismo puede integrarse con los otros tipos de amor, y cuando esto ocurre es más, mucho más. Nuestra sociedad al fomentar desmesuradamente el erotismo tiende a la disociación del amor. Esto es mucho más fácil de encontrar en los hombres, lo que probablemente obedezca a razones de toda índole, incluidas las biológicas. Creo que en las últimas décadas, por un mal entendido afán de igualdad, muchas mujeres caminan desgraciadamente por el mismo derrotero.

Es muy distinto hacer el amor cuando hay amor, ternura, afectividad, que practicar el sexo. Cuando no hay un Tú, cuando no hay un Nosotros, sólo son dos

espasmos, dos soledades. Y después del deseo abrupto, del fuego que devora, llega una paz repentina, una ausencia de hambre, que parece una muerte. Nunca nos colma, nunca nos llena, porque el placer es un río pequeño que inútilmente pretende llenar un abismo. *De la fuente misma de los placeres, surge no sé que amargura que aún en los momentos más bellos se apodera de los amantes*, decía Lucrecio. Cuando el erotismo se da integrado en el amor, todo cambia, y ya no hay ni adicciones, ni disociaciones, es pura salud. Un erotismo sano no es enemigo de nadie, aunque algunos se hayan empeñado y aún se empeñen en demonizarlo. Basta que algo instintivo se prohíba para que atraiga mucho más, porque todo lo prohibido adquiere un carácter morboso que seduce a muchas personas. Además, los que se empeñan en prohibir hasta el más mínimo atisbo de erotismo y los que siguen rígidamente dichas prohibiciones, caen con frecuencia en una represión que constituye otra patología a la que podríamos llamar *obsección*, o mejor *obsexxxión*. Y es que no conviene poner puertas al campo.

Por encima de los sentimientos sensoriales encontramos los sentimientos vitales. También tienen correlato corporal pero no localizado, sino difuso y generalizado. Lo vital es fronterizo entre lo somático y lo psíquico, la costura entre el cuerpo y el alma. El amor vital se ancla en lo corporal-biológico y comienza la ascensión hacia lo psíquico-anímico. Es el amor que llamamos enamoramiento. Cuando estamos enamorados sentimos un revuelo en el pecho, el cuerpo está más ligero, pareciera que pesáramos menos, todo brilla más. Nuestra manera de estar en el mundo cambia, se altera, se trastoca. Quizás es lo que quería expresar el poeta cuando cantaba aquello: *Amo los mundos sutiles, / ingrátidos y gentiles / como pompas de jabón*. Así es el enamoramiento, una pompa de jabón. Redonda, esférica, suave, sensual, colorista, ingrátida, mágica, bella... y efímera.

En el nivel psicológico la transformación es tremenda, radical. En el enamoramiento se produce una idealización masiva de la persona amada. Proyectamos sobre ella todo tipo de virtudes, descubrimos que es un ser perfecto, único y completo. Cuando estamos en su compañía nada nos falta y en su ausencia todo es carencia. Ella lo es todo. Y todo esto se produce sin que apenas conozcamos a la persona amada, por eso es proyección, por eso es idealización, por eso es virtual,

por eso es ilusión. Y por eso, alguien ingenioso dijo aquello de que el enamoramiento es un estado psicótico transitorio. Hay algunos ¿afortunados? que aseguran vivir durante toda la vida enamorados de su pareja. El ejemplo literario de ese enamoramiento idealizante-proyectivo, sin rastro alguno de conocimiento, es el de Don Quijote con su Dulcinea, a la que por cambiarle le cambia hasta el nombre, ella era Aldonza Lorenzo. También lo son Romeo y Julieta, que en un segundo, en la primera mirada, sin hablarse siquiera caen fulminados por Cupido. Cervantes mata a Don Quijote, primero, y al hidalgo Alonso Quijano, después, sin haber convivido, el uno, con su amada Dulcinea, y al otro, sin conocer a penas a su Aldonza Lorenzo. Y William Shakespeare, que sabía del poder de la tragedia, suicida a los dos adolescentes en el cenit de su enamoramiento. Pero cambiemos por un momento el final de la historia e imaginemos a Romeo convertido en el marido de Julieta, o a Julieta señora de Romeo Capuleto, y no recién casados sino tras siete u ocho años de matrimonio. Ciertamente, lo que sentirían el uno por el otro sería muy distinto. El enamoramiento es generalmente efímero, y lo hubiera sido así hasta en Romeo y Julieta.

Hay algunas personas que van de relación en relación, de enamoramiento en enamoramiento, porque no saben vivir fuera de ese estado. Sus relaciones amorosas nunca son prolongadas porque cuando llega el conocimiento y se rompe la idealización, cuando el enamoramiento desaparece, se entristecen, entran en crisis y abandonan el barco. Tienen una adicción al enamoramiento y cuando se rompe la pompa inmediatamente quieren crear otra. Suelen ser personalidades inmaduras y muy seductoras, con una alta necesidad de estimación y atrapadas en la dinámica del deseo. Hay algo que les fascina aún más que desear: ser deseadas.

No resulta fácil verlo porque a simple vista parece lo contrario, pero el enamorado no ama al otro, sólo ama la proyección que hace sobre el otro. Ama a un espejismo que él mismo, inconscientemente, recrea. No ama a algo real, sino ideal. Ama a «su» ideal. El enamoramiento, el flechazo del travieso Cupido es súbito, inmediato, sin conocimiento previo. El amante queda prendado de alguna característica de su amada, pudiera ser su sonrisa, el brillo de su mirada, las facciones de su cara, su cuerpo, su aspecto... pero en todo caso conoce sólo un aspecto parcial, sobre el cual proyecta su ideal. Lo que



ama es más cercano a un *yo* que a un *tú*. De hecho si este enamoramiento se mantiene en la distancia, si el amante no llega a conocer realmente a su amada, si se dan circunstancias del tipo que fueren que impiden el trato íntimo entre ellos, entonces la relación quedará fijada en ese estado de idealización. Es el amor «platónico», que quizás se llame de esa forma no porque Platón amara así, sino por referencia a su mundo de las ideas.

El amor sensorial, el placer sexual era, además de sentimiento sensorial, una emoción. El amor vital, el enamoramiento es, además de un sentimiento vital, una pasión. Las pasiones son vivencias afectivas muy intensas que se erigen en el centro del psiquismo y tienen la

capacidad de modificar la realidad, de producir una transformación en la manera de percibir y de interpretar la realidad exterior. Una transformación que podía llevar en casos extremos al delirio, a la locura. Es este amor pasión, este sentimiento-vital-pasional del enamoramiento, el que todos buscan, al que elogian todos los poetas, el que está en todas las canciones, el que tanto deslumbra. Aute le llama *la locura que todo lo cura*. Y Silvio Rodríguez suplica: *Y que Dios me libre de cordura*. A mí, sin embargo, no me fascina, me parece más que brillante, brillante; y desconfío de él como de todo lo virtual. En la palabra castellana se esconde el sentido de lo que quiero expresar: enamoramiento = en-amor-miento. Y por eso suelo decir con frecuencia que no conviene casarse enamorados.

Que el enamoramiento es un estado psicótico no es sólo una frase ocurrente; bioquímicamente la locura y el enamoramiento son similares. Hoy sabemos que el enamoramiento se acompaña de un aumento en la actividad de la dopamina en el sistema nervioso central, y hoy también sabemos que los brotes psicóticos cursan igualmente con una hiperactividad dopaminérgica. La bioquímica da la razón a los poetas cuando comparan la pasión amorosa con la locura.

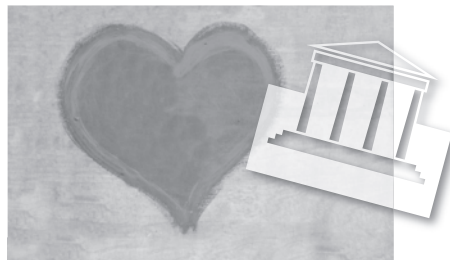
Amar es muy distinto a estar enamorado. El amor y el enamoramiento son sentimientos casi opuestos en algunos sentidos. Amas a quien conoces y te enamoras de quien aún apenas conoces. El enamoramiento es emoción pasional, mientras que el amor es sentimiento apacible. El enamoramiento tiene mucho de virtual, el amor es mucho más real. El enamoramiento es efímero, transitorio, mientras que el amor tiende a ser duradero y estable. El amor tiene vocación de eterno, el enama-

miento se cree eterno mientras dura. El enamoramiento se parece a los fuegos artificiales, explosivos, espectaculares, estruendosos y brillantes. El amor es, sin embargo, como una noche estrellada: silenciosa y serena. Para amar hay que salir de uno mismo, conocer y querer a un otro *real*, cargado de virtudes y de defectos. Para estar enamorado no es necesario todo eso, es mucho más fácil, ni siquiera hay que salir del yo.

En el camino de la ascensión hemos llegado al tercer nivel. Y ahora, sí tomamos altura. En el primer escalón, en el amor sensorial, vivenciábamos una emoción intensa que nos procuraba un placer sensual. Lo breve, intenso y placentero nos puede llevar a una dinámica de evasión-adicción, y por eso algunas personas viven el sexo como una droga. En el segundo escalón, en el amor vital, en el enamoramiento, sufríamos una pasión que nos llevaba a la idealización ciega. Todo cambia, todo se transforma, vivimos en otro mundo. El enamorado padece una especie de trastorno psicótico agudo, que afortunadamente es transitorio. Aunque hablemos de tres escalones no es del todo adecuada la imagen. Los tres amores pueden darse simultáneamente. Hay parejas muy afortunadas que se aman, que además conservan en parte el enamoramiento y que, por si fuera poco, se desean sexual-

mente. La simultaneidad de los tres amores no es la suma de los tres, el resultado es distinto a la suma de los sumandos. Cuando el erotismo y el enamoramiento se suman al Amor, necesariamente se produce una transformación en ellos. Eros y Cupido crecen en la ausencia y decrecen con la satisfacción y con la presencia. El Amor, sin embargo, es y crece con la presencia. El amor es sentimiento pero también es conocimiento y voluntad. Es un darse que exige renuncia. Es salir del yo, para descubrir un tú y formar un nosotros. □

Amar es muy distinto a estar enamorado. El amor y el enamoramiento son sentimientos casi opuestos en algunos sentidos. Amas a quien conoces y te enamoras de quien aún apenas conoces. El enamoramiento es emoción pasional, mientras que el amor es sentimiento apacible. El enamoramiento tiene mucho de virtual, el amor es mucho más real.



EL AMOR EN EL CORAZÓN DE LA POLÍTICA

■ LUIS FERREIRO

Director de *Acontecimiento*

Al igual que en otras épocas, una mirada a la política actual nos ofrece el espectáculo de un campo de batalla, donde la fuerza y la astucia predominan. No parece la política terreno apropiado para actitudes de amor que, presumiblemente, exhibirían su debilidad e ingenuidad congénitas, manifestando el político que así actúa su nulo realismo y su suprema ineficacia.

Pascal calificaba de ridícula la pretensión de imponer por la fuerza el orden del amor. Parecería también ridículo que el amor exigiera el sometimiento del orden de la fuerza y de la astucia a su reino altruista. Sin embargo, ambos ridículos no son inversamente simétricos. El primero ignora la libertad de la persona a la que se impone amar, en cambio, el segundo invoca la libertad de la persona para que deponga voluntariamente la fuerza y la inteligencia egoísta. Por eso, la presencia del amor en la política, consciente de la estadísticamente imposible conversión de todos al amor, se sostiene solamente si está armada de esperanza e inspirada por una fe, esto es, por el conocimiento de valores todavía no realizados.

EL REALISMO DEL AMOR

La sociedad humana no es posible sin amor, pues el amor radica en las personas que la forman, esta es la realidad. Aunque la justificación de las acciones egoístas a lo largo de los últimos siglos haya consagrado una visión del hombre como un ser impermeable a la

compasión, y aunque esta visión haya acabado siendo un dogma de las ciencias sociales, todo esto es abstracción, pese a que, a medida que ha sido creída y aceptada, ha ganado terreno en los comportamientos prácticos y se ha convertido en un supuesto incuestionado de la acción política y económica.

Ronald Dworkin, en su genética de poblaciones, explica la sociedad por medio de tres tipos de individuos básicos: los **ingenuos**, que hacen el bien sin mirar a quien, los **rencorosos**, que miden lo que dan por lo que reciben, y los **tramposos**, que están al acecho de cualquier descuido de los demás para su provecho propio. En este esquema, los ingenuos tienden a desaparecer, pero su desaparición haría imposible la pervivencia de los demás, la sociedad se transformaría en una invivible jungla de la trampa y del ojo por ojo y diente por diente.

Es obvio que una sociedad exclusivamente formada por tramposos es autodestructiva, pues si todo el mundo pretende vivir de engañar, robar o estafar a los demás, no habrá de quien beneficiarse. Una sociedad formada sólo por explotadores es un imposible lógico. Pero tampoco se subsana el problema agregando individuos rencorosos que blanden la divisa «do ut des», y que sólo están dispuestos a ejercer la reciprocidad del contrato. La desconfianza les llevaría a no ser jamás los primeros en dar y se plantearía el problema insoluble de quién da primero. La justicia es necesaria, la verdad también, pero no menos la amistad: «Sicut autem non possit homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione»¹.

Es imprescindible encontrar a alguien que dé primero, incluso sin esperanza de recibir, para que haya sociedad. Pero hay que estar muy ciegos para no ver que esto es así de forma cotidiana y muy frecuente, aunque sea limitadamente. El célebre economista y premio Nobel Paul A. Samuelson lo reconoció plenamente cuando, después de siete ediciones de su manual de economía, se vio obligado a introducir la palabra amor en el índice, porque, dijo, «no es que se me hayan reblandecido de pronto los sesos. Más bien se me ha despejado la cabeza con cierto retraso: para explicar los hechos científicos que tenemos que explicar, si no hubiese existido el amor habríamos tenido que inventarlo».

1. Sto. Tomás, II-II, 114-2, citado por J. L. L. Aranguren, *Ética*, Madrid, 194, p. 253.

Continúa Samuelson, diciendo que en la universidad le enseñaron que la primera y única ley de la economía es que todo tiene un precio, pero a esto replica: «¿No hay nada gratuito? Qué disparate. Una ley científica con sólo cuatro billones de excepciones. Si fuera verdad eso, ningún miembro de la especie humana sobreviviría ni siquiera una semana»². Samuelson se da cuenta de que consumidores y productores, electores y elegidos, somos, antes que nada, mamíferos, y señala a la leche materna como evidencia de que lo gratuito es el fundamento de la economía y, habría que añadir, de la sociedad.

Por tanto, es una verdad no sólo metafísica la afirmación de Aranguren: «la justicia... es limitada... porque su tarea es infinita... no es el *ordo iustitiae*, sino el *ordo amoris*, el primer fundamento de la realidad»³.

EXPULSIÓN DEL AMOR, DESTRUCCIÓN DE LA SOCIEDAD

Al menos desde Machiavelo y Hobbes, el amor ha sido expulsado sistemáticamente de la política. No quiere esto decir que los políticos anteriores fueran monjitas de la caridad. No. Fueron tan crueles como el que más en los últimos cinco siglos. Lo que queremos significar es que desde entonces se ha impuesto el convencimiento de que la política va por libre frente a la ética, que el amor ha sido suprimido como algo ajeno a la política e ineficaz para el logro de sus objetivos.

Cinco siglos de error han llevado a «la deshumanización de la humanidad» inmersa en una impropia comunidad de «hombres y engranajes», en el que el hombre masa se ha convertido en «engranaje de una gigantesca maquinaria anónima. Este es el destino de aquel semidios renacentista que reivindicó su individualidad, que orgullosamente se levantó contra Dios, proclamando su voluntad de dominio y transformación de las cosas. Ignoraba que también él llegaría a transformarse en cosa»⁴. La «deshumanización de la humani-

dad», de la cual la deshumanización de la política fue vanguardia, fue el resultado, como dice Sábato, «de dos fuerzas dinámicas y amorales: el dinero y la razón», que actuaron como poderosas espadas flamígeras que expulsaron y mantuvieron fuera de la política las exigencias del amor.

Con la expansión de la revolución francesa, la razón y el dinero destruyeron el reino del padre y proclamaron el reino de la fraternidad. Desde Platón hasta entonces la humanidad había vivido en un régimen dominado por el amor paterno y la veneración filial debida al padre. En *Las Leyes*, Platón se preocupa de que la comunidad reconozca y agradezca a Dios y a los héroes fundadores, autores de la constitución, la forma de vida civilizada y justa que éstos les han dado. La justicia, las leyes y la autoridad vienen de lo alto, el futuro habría de ser el pasado perfeccionado.

La revolución francesa comienza por abolir el amor paterno filial, cuya degradación había conducido al abuso y la opresión de los monarcas absolutos, que, bajo la forma del paternalismo y la beneficencia, ejercían la tutela de un pueblo declarado menor de edad. La revolución de 1789 avanzó con el lema *libertad, igualdad, fraternidad*. La fraternidad aparecía al final, como resultado de un proceso que comenzaba por la libertad conquistada al despotismo, medio por el cual se lograría la igualdad, medio a su vez para alcanzar el fin último de la fraternidad⁵. Esta larga escalada fiaba para muy largo la meta final de la fraternidad, que, además, tenía un trasfondo religioso poco deseable para quienes propugnaban el secularismo, por lo cual sería progresivamente sustituida por una palabra más neutra: solidaridad. En versión del Partido Socialista francés, el lema se transformó en *libertad, justicia, solidaridad*. Y es que si la fraternidad no se reconoce espontáneamente como principio constitutivo de la sociedad, y se la pospone a un futuro indefinido, se la está matando, con el resultado de entregar a la sociedad en brazos de unos engranajes formados por la libertad de los cuerpos, que no de los espíritus, y de la igualdad o

2. Paul A. Samuelson. *Economía desde el corazón*. Barcelona, 1988, p. 19. Se refiere a la población de la tierra cuando escribe (1969), 4.000 millones de personas (los billones son americanos).

3. J. L. L. Aranguren, o. c., p. 254.

4. Ernesto Sábato. *Antes del fin*. Barcelona, 1999, p. 104.

5. Carlos Díaz. *Vocabulario de formación social*. Valencia, 1995, pp. 221-3.

nivelación de los espíritus, es decir, la tiranía de lo inferior sobre lo superior⁶.

REINTEGRAR EL AMOR AL CORAZÓN DE LA POLÍTICA

En el siglo del ascenso del mecanicismo, Blas Pascal comprendió, yendo a contracorriente, que no se asciende de un orden de la realidad a otro por etapas sucesivas. El orden de los cuerpos, del movimiento, de las fuerzas, de la energía, el orden de la inteligencia y el orden de la caridad, son inconmensurables, no se puede saltar de uno a otro. Cada uno de ellos tiene sus posibilidades y sus derechos: «Todos los cuerpos en conjunto, y todos los espíritus en conjunto, y todas sus producciones, no valen el menor movimiento de caridad. Esto es de un orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos en conjunto, no podría obtenerse un pequeño pensamiento: esto es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus, no se podría obtener un movimiento de verdadera caridad; es imposible y de otro orden sobrenatural»⁷.

La creencia de que el progreso material nos hace mejores éticamente, todavía muy arraigada, proviene de la ingenua creencia en que se puede acceder de un nivel a otro que nada tiene que ver con él. Si fuera así, el burgués siempre sería mejor que el obrero. Así, el pragmatista americano R. Rorty, se equivocaba al creer que «la esperanza [de la especie humana] va más bien en la dirección de que, en el futuro, los seres humanos disfruten de más dinero, más tiempo libre, más igualdad social... se vuelvan más decentes en la medida en que mejoran sus condiciones de vida»⁸. Tampoco el progreso de la inteligencia asegura la bondad del ser humano, pues la inteligencia puede aplicarse a aumentar el mal.

En su origen, el orden de la caridad es absolutamente independiente del orden de los cuerpos y del orden de los pensamientos. Su aportación a la paz y al

desarrollo de la sociedad es original e insustituible, pues si, como hemos visto, el *ordo amoris* es el primer fundamento de la realidad social, toda política que ignore sistemáticamente el amor resultará inhumana. Si se nubla el reconocimiento de que todos los hombres somos hermanos, el resultado será que en alguna parte se cometerán homicidios. Será en las frágiles embarcaciones que transportan inmigrantes al paraíso del Norte; será en las clínicas donde se practica el aborto, convertido además en negocio, contra criaturas inocentes e indefensas; será, tal vez, en guerras criminales impulsadas por el afán de dominio o de riqueza... el único requisito previo habrá sido el desconocimiento de la fraternidad universal.

Pero el amor al que invocamos no es el amor angélico de las almas bellas. El mal es espeso y el ser humano es capaz de lo diabólico. Jean Lacroix describió la dialéctica de la persona como un movimiento alternativo entre el hombre de la fuerza (vitalidad), el hombre del derecho (inteligencia) y el hombre del amor (espiritualidad)⁹. Este último no puede ignorar a los dos primeros, pues haría el tonto por angelismo, pero tampoco puede desentenderse de ellos, pues los abandonaría a la barbarie o a la práctica justiciera (*summum ius, summa iniuria*), su misión es penetrar la fuerza y la inteligencia, transformarlas y dirigir las al servicio de la humanidad total.

Pretender una política sin amor sería tratar a la humanidad como a un objeto manipulable y programable, como a un engranaje en el cual cada persona es reemplazable. Pretender una política basada en la exclusividad del amor sería aspirar a un orden carismático apto para ángeles, pero no para hombres. La fe y la esperanza pasarán, dice san Pablo, y la caridad quedará cuando pase este mundo. Pero mientras este mundo permanezca necesitamos que la fe y la esperanza acompañen al amor, que es lo primero y lo último. Y necesitamos también que la fuerza y la justicia acompañen al amor. □

6. A. Comte-Sponville. *El capitalismo, ¿es moral?* Barcelona, 2004. El autor llama barbarie a este tipo de tiranía: «la barbarie es la tiranía de lo inferior, la tiranía de los órdenes inferiores». Sin embargo, Comte-Sponville concede una autonomía de los órdenes económico y político respecto de la ética que considero inaceptable.

7. Blaise Pascal. *Pensamientos*. Madrid, 1984, pp. 286-7.

8. Richard Rorty. *Filosofía y futuro*. Barcelona, 2002, p. 159.

9. Jean Lacroix. *Persona y amor*. Madrid, 1996, pp. 15-29.

LA EDUCACIÓN AFECTIVA, UNA NECESIDAD RADICAL Y URGENTE

□ **EDUARDO MARTÍNEZ**

Profesor de Ética. Miembro del Instituto E. Mounier

1. EL ERROR INTELECTUALISTA

1.1. Sócrates referente necesario pero insuficiente

Solemos atribuir a la inteligencia el protagonismo en la dirección de la vida humana. Dejamos a un lado la esfera afectiva como una hermana menor, como una receptora pasiva (o a lo sumo reactiva) de los dictados de aquélla.

Se atribuye a Sócrates la formulación de lo que se ha denominado «intelectualismo moral». Desde este punto de vista el *mal* proviene de un conocimiento deficiente que nos impide observar el *bien* con perfección y dejarnos llevar por su llamada, por el amor irreprimible que él generaría en el alma humana. Esta perspectiva no categoriza adecuadamente la corporalidad (mero castigo del alma para Platón), y por ello tampoco registra adecuadamente el papel de la voluntad, mediadora entre los dictados de la racionalidad y la disposición del cuerpo.

Es necesario corregir la tesis del intelectualismo socrático con la aseveración latina «veo lo mejor y lo apruebo, pero sin embargo, hago lo peor»¹, equivalente a la paulina «hago el mal que no deseo en vez del bien que deseo»². Con ello aportamos una dimensión inevitable de la realidad humana, la dialéctica entre la inteligencia y la corporalidad como sistemas inseparables de la persona. Como afirma Xosé Manuel Domínguez: «Por



motivos analíticos podemos distinguir entre lo psíquico y lo físico (...) lo cual no significa que existan de modo independiente. Así, lo intelectual, lo volitivo, lo afectivo y lo corporal se recubren totalmente³».

1.2. Racionalidad sentiente

Nuestra racionalidad empieza en el sentir. Somos organismos que obedecen el ritmo de lo vivo: poseemos un tono vital que se ve modificado por estímulos que nos alteran, hasta llegar a recuperar un punto de equilibrio (*homeostasis*). Como dice Zubiri⁴, no nos distingue de los animales escapar a esta dinámica *sentiente*, sino el modo en que conseguimos *formalizar* (categorizar) lo aprehendido en la sensibilidad: ser capaces de apreciar la realidad de lo que se nos ofrece, nuestra propia realidad y la realidad del mundo que nos alberga en su pluralidad de dimensiones y planos de dignidad.

Nuestra corporalidad no es un castigo sino el modo de nuestra inserción en el mundo. Por ello nuestra afectividad no es un material amorfo que debe ser conformado por la razón. No somos cuerpo y alma sino una unidad cooperativa de dos estructuras: la corporal y la intelectual.

Un estudio somero de la afectividad ordena en dos estratos la diversidad de formas que nos ofrece. Así podemos distinguir entre *emociones* y *sentimientos*. Las primeras refieren a la influencia que dejan en nosotros los eventos de la vida en tanto huellas en el tono vital. Nada nos deja indiferentes, no percibimos la realidad neutralmente, lo sentido es obstáculo o posibilidad. Las emociones son vivaces y poco duraderas, siendo un ejemplo evidente la sensación de miedo que sentimos ante el sonido de un disparo.

Los sentimientos expresan, sin embargo, el estado del sujeto respecto a la evolución de su vida (la tristeza por el fracaso de una amistad). Los sentimientos se expresan de forma atenuada aunque son más perdura-

1. «Video meliora proboque deteriora sequor»; *Metamorfosis*, Ovidio, VII, 30.

2. *Carta a los Romanos*, San Pablo Cap. 7, versículo 19.

3. *Para ser persona*; Xosé Manuel Domínguez Prieto, Editorial Mounier, Colección Sinergia Serie Roja, 8.ª Edición Madrid 2007, pág. 47.

4. *Inteligencia sentiente* (*Inteligencia y Realidad*), Xavier Zubiri, Alianza Editorial Soc. de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984 (Tercera Edición), pág. 28.

bles. Son complejos en su raíz así como en su referencia, y su información es más relevante para el sujeto que la meramente emocional.

La *eventualidad* emocional se distingue del *acontecimiento* sentimental aunque se hallan en mutua relación. A veces emociones distintas cobran sentido para la persona al descubrir el significado del sentimiento que desencadenan (raptos de ira y de dicha como signos de una dependencia); otras el sentimiento resitúa lo emocional hasta casi desposeerlo de entidad (el amor a mi esposa frente a la discusión trivial con ella).

Debemos atender a la dimensión afectiva de nuestra vida. Debemos aplicar nuestra inteligencia a los afectos no siempre desde la represión y la negación, sino tratando de comprender lo que expresan profundamente nuestras vivencias, para aprender la realidad que mencionan y actuar en consecuencia con una responsabilidad enriquecida.

2. LA RELEVANCIA MORAL DE LA AFECTIVIDAD

2.1. ¿Conocimiento de los valores morales?

La afectividad posee una virtualidad ignorada o negada por el intelectualismo: los valores morales son aprehendidos afectivamente, aunque su regulación corresponda a una inteligencia proporcionada. Nadie consolida la generosidad como eje comportamental sino mediante la aprehensión sentimental del valor superior de la donación (darse para serse plenamente). Las fundamentaciones racionales de la bondad de la generosidad ayudan a una pedagogía del valor, sirven para direccionar y motivar la experiencia afectiva, pero ésta es insustituible.

Hoy vivimos una polémica compleja sobre la implantación de la asignatura «Educación para la ciudadanía», abandonando otros perfiles del asunto aquí es pertinente criticarla por su raíz intelectualista. La juventud no sigue valores que nos parecen deseables... pues añadamos una materia más a sus estudios, con un ápice más de saber y conocimiento se solucionará el problema. El fracaso es previsible como lo es, por razones análogas, el de las sucesivas campañas

antidroga o el de la publicidad que trata de disuadir a los conductores de sobrepasar los límites de velocidad. Nunca como ahora ha habido información al alcance de los ciudadanos y nunca como ahora se consumen drogas o nos matamos al volante. ¿Qué es lo que expresan estos hechos? Pues que el trabajo sobre lo intelectual, siendo imprescindible, no es suficiente, que necesitamos una educación aplicada a nuestra vida afectiva que nos permita ordenar las pasiones para no ser esclavos de ellas.

2.2. La evaluación racional de los afectos

Una persona educada en el análisis de la propia afectividad sería capaz de distinguir entre el estrato de su emotividad y la más profunda y relevante de sus sentimientos, podría evaluar la relevancia relativa de los eventos emocionales y la repercusión que tienen en su proyecto de vida, detectar los sentimientos generados por acontecimientos propicios a su sentido existencial y los que corresponden a una decadencia y fracasos personales.

Puede parecer que todos realizamos este tipo de evaluación cuando nos solemos limitar a la estimación instantánea del agrado o desagrado que un evento nos proporciona: un insulto en el tráfico, una discusión con un amigo. Si estuviera accediendo a lo que Xosé Manuel Domínguez llama «segunda evaluación»⁵, sería capaz de apreciar que mi irascibilidad tiene su raíz en una frustración que me hace discutir en el tráfico constantemente, o me permitiría apreciar la motivación generosa de la reprensión que me dirige mi amigo.

Como puede verse, en el peor caso nos hallamos con una vida afectivamente confusa por una incapacidad para registrar la diversidad de planos de lo afectivo, su jerarquía, y el sentido del mensaje que nos dirige.

2.3. Pasión deíctica: se necesitan testigos

Antes comentábamos que es imprescindible una experiencia afectiva del valor para lograr la consolidación del mismo como eje de la conducta de una persona, pero siendo esto necesario, no es suficiente. Existe el problema de explicar por qué somos motivados a

5. Op. Cit. pág. 67.

experimentar un valor. La incitación proviene, frecuentemente, de una persona cualificada afectivamente para mí. Un *testigo*, un testificante del valor tal, en su *experiencia apasionada* de él me transmite la conveniencia, incluso la urgencia, de afrontar por mí mismo esa realidad cualitativa. La pasión *señala*, como un dedo, lo que es digno de aprecio. Pero no es más que eso, es un mero signo orientador de mi experiencia, no la substituye en modo alguno sino que la exige.

La *emulación* está en el origen de la motivación de la experiencia afectiva de los valores, pero ésta no se refiere exclusivamente a la influencia (axiológicamente positiva o negativa; esta dualidad es de tener en cuenta) de ciertas personas en nuestra vida, sino también de modo constituyente de las comunidades (familia, escuela) y estructuras (económicas, culturales) que habitamos. A veces sucumbe a la incitación personal que se ofrece hacia determinados valores por parte un progenitor si el otro no colabora, otras es la familia la que fracasa ante la sistemática invitación que la sociedad hace hacia valores contrarios a los familiares.

Aquí enlazamos con el tema de la *coherencia* que es un requisito indispensable para que la incitación a la experiencia del valor tenga éxito. Seamos conscientes del carácter tentativo que tiene el esfuerzo por la coherencia: no nos es permitida una coherencia perfecta. Pero una cosa es tender al ideal de la coherencia, y otra dar un testimonio claro de incoherencia. Un educador o un padre pueden no ser perfectamente coherentes en el cumplimiento de sus obligaciones, pero eso no supone la hipocresía de ser inflexible con los deberes del niño mientras se practica una autoindulgencia irrestricta. De modo análogo, sólo una sociedad cerrada (dictatorial) podría ser coherente en sus incitaciones a los ciudadanos. La sociedad abierta (democrática) es tan pluridimensional y compleja que alberga distintos mensajes, algunos claramente antagónicos. Cabría exigir que al menos las instituciones estatales no cayeran en la incoherencia que cometen al invitarnos simultáneamente al consumo y a la austeridad, a la salud y al goce, al ocio y al conocimiento.

3. CLAVES PARA UNA EDUCACIÓN AFECTIVA

Muchas veces se comete el error de manifestar la urgente necesidad de algo y demorar la acometida del

asunto. No querría cometerlo aquí, por ello, propongo ahora unas claves orientadoras para una educación afectiva con atención preferente a su repercusión moral. La urgencia que planteamos en el título se justifica por el cariz de la sociedad occidental, que se muestra más agresiva respecto de una afectividad humana que otros modelos sociales. Esto no implica una añoranza de dorados tiempos pasados, sino el compromiso con la construcción de una cultura propicia para la dignidad de la persona y de todas las personas.

3.1. *Escuchar el silencio*

Vivimos en el «mundanal ruido». Nunca tan mundanal como ahora, nunca tan absurdo (sordo y mudo, insignificante) el ruido que nos acecha. Y por otro lado tememos el silencio y huimos de él: en casa la televisión encendida como compañera perpetua, en el coche la radio, a todas horas el reproductor de música en los oídos. Vivimos la vida en la fragmentación de relaciones superficiales: no podemos encontrarnos auténticamente con nadie pues esquivamos el encuentro con nosotros mismos. ¿Cuándo estamos en soledad y silencio? Estas son las condiciones de posibilidad de la escucha de la propia vocación personal y el marco en el que debe acometerse esa segunda evaluación sentimental de la que hablábamos más arriba.

Por todo ello es imprescindible empezar la educación afectiva por un afrontamiento del silencio. Pueden ayudar a ello experiencias de retiro (no necesariamente de carácter religioso), la escucha de la naturaleza (recuérdese la conmoción de Kant y San Ignacio al mirar el cielo estrellado), la práctica de una evaluación diaria o revisión de lo acontecido (sentimentalmente, más allá de los eventos emocionales) del eco profundo que deja en nosotros la vida.

3.2. *Dominar la palabra*

Somos «seres de palabra». Las personas tenemos en la palabra (comunicación), en el concepto (inteligencia), en la razón (disciplina argumentativa), el núcleo de nuestra realidad. Paradójicamente hoy se descuida el dominio de la palabra, el lenguaje pierde riqueza y propiedad (pensemos en la jerga SMS que prolifera en teléfonos móviles y en los «chats» de internet). En paralelo la palabra pierde referencia real y lo dicho no obliga moral-

mente. Parecemos ignorar que la mentira, más allá de sus connotaciones morales, supone una suplantación de lo real, un aumento de la confusión y el falseamiento de la propia vida.

Se hace imprescindible el aprecio de la palabra, íntimamente relacionado con el aprecio del silencio: sólo del silencio nace la palabra verdadera. Es necesi-



rio poseer la capacidad de categorizar con palabras adecuadas el flujo de nuestras experiencias, someterlas a juicio mediante esquemas racionales y con el concurso de la memoria (bagaje de conocimientos guardado en forma de palabras). Aprestarnos de este modo es una condición para una adecuada comunicación con los demás pero, como veremos en el siguiente apartado, no agota el conjunto de requisitos que la hacen posible.

Acabemos indicando experiencias que nos conduzcan a una revaloración de la palabra. No basta con indicar por enésima vez que es buena la lectura. La lectura obligada es contraproducente (los profesores de lengua española se plantean hoy la conveniencia de mandar leer el Quijote en la escuela). Quizás sea más positivo ofrecer a los alumnos algún grado de optativi-

dad en lo que leen, coordinando los referentes clásicos imprescindibles con literatura contemporánea. En este apartado constatamos con mayor claridad que en otros la necesidad del concurso del testimonio (de la «pasión deíctica»). Yo empecé a leer porque mi padre leía, porque había libros en casa y por la insistencia de mi padre. Mi primera lectura fue «El libro de la selva» de Rudyard Kipling y me costó acabarlo. Al respecto recuerdo la anécdota que Borges contaba; le dijo a su padre que quería ser escritor y él le espetó que no empezara a escribir antes de haber leído todos los volúmenes de la rica biblioteca familiar.

Sólo después de acometer la tarea seremos conscientes del caudal de experiencia que nos ofrece la lectura, apreciaremos el valor de la palabra hermosa o precisa, y nos comprometemos con lo que decimos haciendo de lo dicho una «palabra de honor».

3.3. Afrontar el rostro del otro

La sociedad actual nos empuja a la eficiencia de una manera exagerada. El peor precio que pagamos es reducir a la mayor parte de las personas con las que nos relacionamos a su esfera funcional. Kant calificaba este reducir a *medio* a otros seres humanos (*finen en sí mismos*) como contrario al deber moral por excelencia. Martin Buber nos alerta de la despersonalización consecuente con la vivencia de la palabra yo-ello (apropiada para las cosas) en nuestra convivencia humana, en vez de afrontar la misma desde las coordenadas yo-tú (relación personal)⁶.

Pero no idealicemos y atengámonos a la experiencia concreta del encuentro con el otro ser humano. Muchas veces es la apariencia del otro rocosa y hostil, esa noticia es la primera que llega a nuestra afectividad, y la reacción es el miedo y la defensa. Gestualmente la postura que adoptamos ante desconocidos suele ser, si no la guardia del boxeador, la de un cruce de brazos que protege nuestros órganos vitales. El tránsito posible de la guardia al abrazo es la expresión corporal de un camino que trataremos de resumir aquí. Somos conscientes de que el *otro* puede ser el infierno de mi inautenticidad, el lugar en el que pierdo mi libertad alienándome, como decía Sartre, pero también puede

6. Yo y tú, Martin Buber, Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid, 2ª Edición 1995.

cobrar la forma del amigo y del hermano, de mi compañero de senda y del que comparte conmigo una filiación, una fraternidad y un destino.

Los ejercicios que nos pueden aportar este descubrimiento del rostro y dignidad del otro en su oposición física a mi realidad, pueden comenzar con una observación de nuestra propia cara en un espejo, asociada a la diferencia cualitativa que apreciamos con las demás al conocernos interiormente. A continuación podemos ensayar la observación de la faz de los demás tratando de rastrear su fuero interno, los sentimientos que deben causar ciertas respuestas conductuales, la fragilidad tras la hostilidad, el amor tras tantas cortezas.

Otra tarea conveniente es la de desnudar nuestra relaciones, incluso las más positivas, de todo matiz funcional dejándolas en el esqueleto de lo que me aportan humanamente. Más allá de la conveniencia de ser afable con tal persona, ¿qué depósito me entrega dicha relación? ¿qué aporte yo a su enriquecimiento personal?

3.4. Vivir «Aquí y Ahora»

La vida moderna nos somete a diversas sollicitaciones, la consideración que el sistema tiene de mi persona se resuelve en una proliferación de papeles que debo llevar a cabo y que me exigen su cumplimiento de forma perentoria. Debo atender a mi familia, a mi trabajo, a mis obligaciones como ciudadano, incluso al compromiso que asumo para con mi ocio y recreación. Debemos dominar la tentación de omnipotencia que se nos provoca a cada instante.

Somos finitud, humilde materia espiritualizada, polvo como dijo el poeta... mas polvo enamorado. Nuestra existencia debe circunscribirse a cada paso al «aquí y el ahora», lo sensato es vivir el presente sin la neurosis del instante por venir. Cada momento tiene su afán, debemos empeñarnos contra corriente en sólo una tarea a la vez, de ello depende gran parte de nuestra unificación y de nuestro autodomínio, además de un incremento nada desdeñable de nuestra eficacia tanto externa (técnica, productividad) como interna (hacernos más y mejor personas con lo hecho).

3.5. Cuidar-se de lo sentido

Si es cierto que somos inteligencia sentiente, si se admite que la afectividad tiene la relevancia que hemos defendido en este artículo, lo coherente sería practicar una *ascética* respecto de los estímulos que se nos dirigen por doquier, desde una diversidad de fuentes con intereses complejos y no siempre humanizantes.

Lo sentido deja en nosotros una impronta consistente en un estrés perceptivo que acelera procesos ya estudiados (como el miedo al silencio, la cosificación del otro, la neurosis del mañana) y genera *huellas* sensitivas cuyo impacto daña nuestra afectividad para el acceso a estímulos más sutiles. Un ejemplo grave es la exposición a escenas en las que se muestra la eficacia de la agresividad. Esta impresión recurrente nos anestesia para la ternura o la compasión. Por otro lado, la omnipresencia de lo sexual en el campo perceptivo provoca una respuesta física de activación sexual que se instrumentaliza, frecuentemente, de modo comercial⁷.

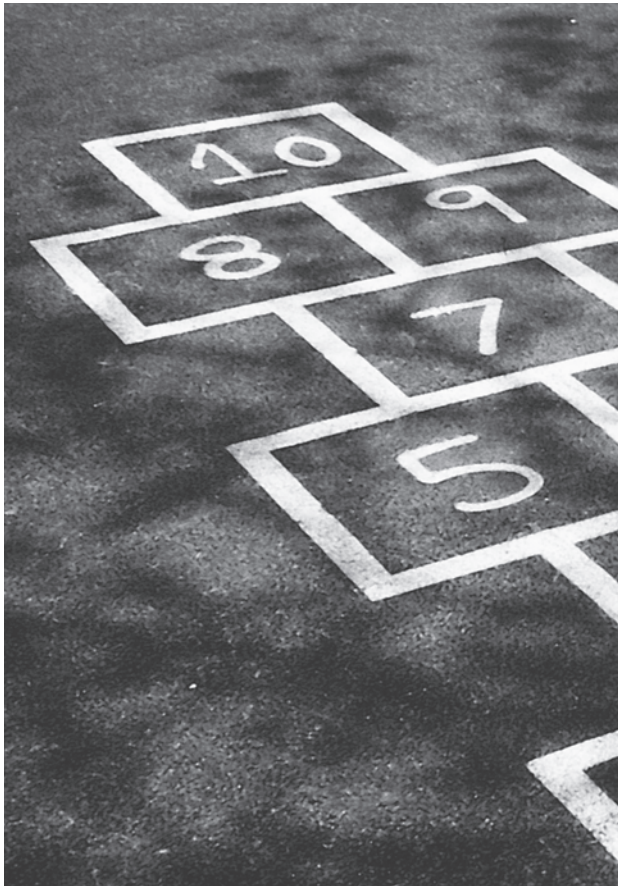
3.6. Crear desde los afectos

La afectividad no es sólo pasividad, receptividad, sino actividad consistente en una donación de sentido: creatividad. La imaginación trabaja dando forma conceptual a la experiencia. La creación es la modulación que hacemos del eco afectivo de nuestra experiencia. Decía Martin Heidegger en la introducción a «Ser y tiempo» que lo importante no es ser originales sino *originarios*, radicales, auténticos, referidos a la realidad.

Solemos pensar que la creatividad está reservada a los poetas pero cualquier uso racional está estructuralmente vinculado a ella (desde la creación del concepto físico de *gravedad* hasta la invención de útiles tecnológicos). Tampoco esta dimensión es exclusiva de personas especialmente dotadas (*genios*), ella es patrimonio de toda vida humana. La podemos aplicar en tareas tan cotidianas como el modo de decorar la casa, el modo de resolver un problema económico, el hallazgo de una salida a un fracaso personal, etc.

Por estos malentendidos existe un desfase entre la dimensión pasiva y la activa de nuestra afectividad.

7. Ver *Eros y civilización*, Herbert Marcuse, Seix Barral, Barcelona 1968, para saber más sobre el alcance de la manipulación de lo sexual en la cultura capitalista.



Debemos ejercitar la creatividad como un modo de protagonizar nuestra vida. Alimentarnos exclusivamente de la creatividad ajena es un modo radical de alienación y una dependencia indeseable.

3.7 Buscar signos de esperanza

La existencia es persistencia. Vivir es perseverar. Imposible esta ingente tarea sin el humor y la esperanza. ¿Qué es el humor sino un goce irónico extraído del rostro muchas veces paradójico de la realidad? ¿Qué es la esperanza sino una búsqueda más allá de todo hallazgo de una plenitud incoada pero nunca presente? Ambos son rasgos de una sana *ingenuidad*, entendida como cercanía con lo inicial, con lo verdadero. Ese puede ser el sentido de la recomendación evangélica: «¡haceos como niños!»

Decía Emmanuel Mounier que el personalista comunitario debía adoptar una postura existencial que bautizó como «optimismo trágico». Esta disposición se compone de una claridad meridiana en el conocimiento de la realidad estructural del mundo en el que vivimos, de su carácter trágico (riqueza y pobreza, privilegios y explotación), y junto a él, de una esperanza irrebasable, de una confianza (fe en común) en el buen fin de la aventura humana. ¿De dónde viene esta esperanza radical? Quizá del silencio pues, como decía Edward Schillebeeckx⁸, el silencio es la textura de nuestra intimidad y en él encontramos la respuesta a la pregunta radical por el sentido de nuestra vida. □

8. *Soy un teólogo feliz*, Editorial Atenas, Madrid 1994: «La presencia de Dios es una presencia silenciosa. Cuando se afirma, como cristianos, que Dios puede permanecer en silencio, la posibilidad del ateísmo es un hecho. No se puede probar la existencia de esa presencia silenciosa. Se puede interpretar el silencio de Dios como no-existencia de Dios. La experiencia de la contingencia puede llevar a Dios o a negarlo, a no sentirlo en absoluto».

AMOR Y FAMILIA

❑ JOSÉ MANUEL DOMÍNGUEZ PRIETO

Miembro del Instituto E. Mounier

1. LA FAMILIA, COMO LUGAR DE LA PRIMERA Y FUNDANTE EXPERIENCIA DE SENTIDO EXISTENCIAL

La familia es el lugar privilegiado de la primera y más honda experiencia de sentido. Es en familia donde, de modo explícito o implícito, se hace propuesta y experiencia de sentido existencial. En realidad, nadie crece ayuno de creencias que ofrecen un sentido para la vida y, si se diese este caso, daría lugar a personalidades desestructuradas, anómicas, sin metas, desconcertadas. En todo caso, el sentido existencial supone ofrecer a la persona un criterio para vivir, dotarle de un para qué en la vida. Ésta es la gran herencia que pueden dejar unos padres a sus hijos: desde un sentido existencial, tendrán la capacidad de actualizar todas sus potencialidades, de crecer como personas, de resolver sus crisis de modo positivo, de afrontar conflictos, de asumir de modo personalizante la cuota de dolor que encierra la vida y que no se le ahorra a nadie. Faltando este sentido, cualquier crisis deviene o en depresión, o en actitudes compulsivamente anestésicas o analgésicas. Pero quien va huyendo del dolor y del conflicto por diversos medios cada vez tiene un umbral menor de resistencia al conflicto y al dolor que encierra toda vida. Y el mucho saber, los doctorados y los masters, nada ofrecen en lo referente a enseñar a la persona a vivir en aguas tormentosas o turbulentas. Sólo quien tiene un para qué, sabe cómo vivir estas situaciones.

Lo que se transmite en familia es, ante todo, una idea de persona, el modo ideal de ser persona, en los que se fundamenta una cosmovisión y una axiovisión. Y esto

de manera concreta, a través de una determinada ética, una religión y, en fin, una tradición cultural, que se aprende de modo existencial en una experiencia comunitaria. Por tanto, la fuente de valores y de sentido radica, principalmente, en la experiencia familiar, en la experiencia del amor. De modo especialmente clarificador, Henri Bergson, en su libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión*¹, mostró cómo son estos dos, moral y religión, los principales tipos de experiencia de sentido para la vida (pues, para Bergson, son las dos maneras de manifestación del *élan vital*). La moral propone valores. Pero no bastan valores: han de encarnarse en virtudes. Por eso, Bergson habla de la moral cerrada (normas y deberes impuestos desde fuera, meros ritos sin convicción) y la moral abierta, la que surge de la conciencia y que hace que se actúe por convencimiento. La religión, por su parte, propone un sentido profundo, una experiencia de sentido, que salva a la persona de perderse en sus funciones y que ofrece un sentido al dolor y al conflicto, invitando a la apertura al otro. Pero hay, según Bergson, dos formas: la *religión estática* (reducida a normas, ritos, y moralina), que nada cambia en el corazón, y la *religión abierta*, experiencial, *dinámica*, que es la que en realidad ofrece sentido personal.

Atendamos ahora a un factor particularmente paradigmático en la educación de un sentido existencial; sin duda, la más extendida y fontanal: *la educación religiosa*. La formación y experiencia religiosa en familia es fuente privilegiada de transmisión de valores, de cosmovisión y de un *éthos*. La educación religiosa continúa siendo la principal *fuentes de riqueza ética*, de actitudes positivas, de capacidad crítica, de creencias. Habitualmente, la riqueza religiosa es fontanal respecto de la riqueza ética, lo que no significa que tenga que haber lo primero para que sea lo segundo. Sin embargo, así ha sido en todas las culturas y a lo largo de toda la historia de la humanidad, con la excepción de Europa desde el siglo XIX y, especialmente, desde la segunda mitad del XX. Del mismo modo, la formación y experiencia religiosa es *fuentes de madurez emocional y afectiva*. Por eso, Martin Seligman, creador de la psicología positiva, y profesor de la Universidad de Pennsylvania, afirma que el incremento del individuo

1. Bergson, H.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Tecnos, Madrid, 1996.

lismo y el decremento de la presencia de las creencias y experiencias religiosas en familia suponen directamente una pérdida de recursos básicos para hacer frente de modo creativo a los reveses y dificultades de la vida. La ausencia de creencias religiosas y, en general, de un sentido existencial, es lo que conduce a que se considere el fracaso como algo definitivo. Por el contrario, la presencia de dichas creencias permite que se considere el fracaso y el conflicto como algo provisional, algo que sin duda tiene remedio².

En cualquier caso, en este aprendizaje y experiencia del sentido religioso, cuenta sobre todo el comportamiento de los padres, su religiosidad y calidad de las relaciones con los hijos³, más que las palabras que puedan decirles. Con todo, también explicitar verbalmente las creencias es algo esencial. Sociológicamente queda demostrado que la formación religiosa, no ligero barniz catequético, es muy efectiva

en la formación fuerte de la urdimbre de la personalidad de sus miembros. Donde no existe la formación religiosa se cree —de modo idolátrico— en otras realidades: el partido, la ideología, el negocio, incluso el fútbol como religión. Por ello, es evidente que tiene que haber una doble coherencia: entre *lo que se comunica* y *lo que se vive* en familia, para que no haya conflicto entre cosmovisiones (lo cual sería muy desestructurante de la personalidad); y coherencia entre lo experimentado y aprendido en familia y lo experimentado en el centro de enseñanza,

en la televisión, con los amigos y en otros medios de socialización.

Lo dicho del sentido religioso, dada su universalidad, vale *a fortiori* respecto de otros ámbitos de sentido existencial. En todo caso, es en familia donde se aprende un universo axiológico que posibilita a la persona saber a qué atenerse en su vida.

Pero el amor no consiste en el placer de estar juntos, cada uno distraído de sí. No es complacencia. No mera simpatía, ni promiscuidad, ni dulzura acomodaticia. Estos tipos de relaciones se dan entre individuos. Se trata más bien de una comunidad de personas que busca no tanto la felicidad juntos como ir a más juntos.

2. EL AMOR COMO SENTIDO DE LA COMUNIDAD FAMILIAR

El tipo de relación que se aprende en la comunidad familiar es el amor: «el amor es la unidad de la comunidad como la vocación es la unidad de la persona»⁴. Es más, dice Hegel que «la familia, en cuanto substantialidad inmediata del espíritu, tiene como determinación suya su unidad afectiva, el amor, de forma que su carácter es tener la autoconciencia de su individualidad en esta unidad en cuanto que esencialidad

existente en sí y para sí, para ser en ella no como una persona para sí, sino como miembro»⁵. Por tanto, es el amor lo que realiza la unidad familiar y, también, lo que permite que, sin disolverse, cada una de las personas se perciban como perteneciendo a esta comunidad familiar.

Pero el amor no consiste en el placer de estar juntos, cada uno distraído de sí. No es complacencia. No mera simpatía, ni promiscuidad, ni dulzura acomodaticia. Estos tipos de relaciones se dan entre individuos. Se

2. Cfr. Seligman, M. E. P.: *Learned optimism*. Knopf, New York, 1991; *Authentic Happiness*. Free Press, New York, 2002, cap. 12. Traducción castellana: J. Vergara, *La auténtica felicidad*. (Ed. Ban, 2003).

3. Como enseña Erik Erikson, la capacidad de la persona para tener una confianza básica (que le permita luego acoger un sentido existencial y, en su caso, una fe) está en función de cómo haya sido tratado en el ambiente familiar en el que vive sus primeros años (Cfr. E. Erikson, E.: *Identidad, Juventud y Crisis*. (Ed. Paidós, Buenos Aires, 1968).

4. Mounier, E.: *Revolución personalista y comunitaria*. Obras I, Sígueme, Salamanca, 1992. p.228.

5. Hegel, G. W. F.: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, § 158. Traducción de Carlos Díaz. Ed. Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993, p. 562.

trata más bien de una comunidad de personas que busca no tanto la felicidad juntos como ir a más juntos. «Lo propio del amor es conducirme a confesar al otro, es decir, a reconocerlo en tanto que otro»⁶. Y esto nos revela que, en familia, el amor es, ante todo, bienquerencia, querer al otro por sí mismo, querer el bien para el otro y realizar el bien al otro por él mismo.

El amor se constituye así en el principal sentido de la comunidad familiar, pues cada uno se descubre a sí respecto de los demás, en función de su promoción integral. Cada uno de sus miembros crecerá en la medida en que sea amado y se descubra a sí como fuente de amor para los otros. El amor de los demás hace que se vaya revelando su propio rostro: «El hombre no se revela (...) tal como es sino a quien le ama, y a quien ama»⁷. Es, por tanto, un modo de vida comunitaria, en el que cada uno promociona al otro, lo fundamenta, lo posibilita, le anima a ser quien está llamado a ser.

Descubrimos, de esta manera, que la comunidad familiar tiene un valor en sí. Por ello, no es correcto afirmar que su sentido último venga dado en función de sus utilidades o funciones. La familia es una comunidad con valor absoluto porque se revela como una forma de ser interpersonal fundamento de la misma persona, valor absoluto y fuente de valores. La vida familiar es, por tanto, un continuo acontecimiento de descubrimiento de valores personales y de su realización en forma de virtudes. Y esto muestra que la familia es fuente de amor, pero también revela lo que es el amor y, además, lo comunica: la familia no sólo se genera desde el amor, sino que la experiencia primaria que revela a la persona lo que el amor es se produce básicamente en familia. Carencias de amor en familia producirán heridas, retrasos o bloqueos en el desarrollo personal. Finalmente, esta revelación del amor lo muestra como difusivo, comunicable, desbordable en otros. Por esto, el amor de la familia no la cierra en sí, sino que permite que desborde y que su fontanalidad alcance a otros. En este sentido, el amor es la faz íntima del dar-de-sí familiar.

Veamos ahora en qué modos el amor es el sentido de la familia. Aunque en la sección segunda fue analizado en qué consiste el amor como sentido de una comunidad (y, por tanto, lo dicho allí se aplica a *fortiori* para la



familia), conviene precisar más el significado del amor en el ámbito familiar. Recordemos antes que el amor es, en el sentido metapsicológico en que lo hemos definido, la estructura misma de la comunidad familiar y su propio sentido. Se trata el amor de experiencia de donatividad recíproca, del *cum-munus* visto desde la ladera de la persona.

3. EL AMOR COMO SENTIDO DE LAS RELACIONES INTRAFAMILIARES

El amor es el sentido último de la familia. En primer lugar, porque dota de argumento no sólo a la comunidad matrimonial, sino a la paternidad y maternidad, a la filiación y a la fraternidad. Paternidad y maternidad como voluntad donativa de promoción integral de la persona

6. Lacroix, J.: *Fuerza y debilidades de la familia*. ACC, Madrid, 1993, p. 37.

7. Lacroix, J.: *Fuerza y debilidades de la familia*. Op. cit. p.38.

del hijo. La filiación, en un primer momento, como existencia amable y promocionadora —en cuanto vocativa— de la persona de los padres, es decir, por cuanto los dinamiza en su dar-de-sí ante su mera presencia. Pero, en un segundo momento, como respuesta al don recibido gratuitamente. El amor de hijo es la experiencia de estar siempre en deuda por sí mismo como don y por todo lo recibido. Es la experiencia del amor que da porque ha recibido (no que da para recibir, sino de donatividad debida). En tercer lugar, la fraternidad es el amor en su dimensión de amistad, de gratuidad entre iguales. De este modo, el amor de familia se difracta en diversos tipos de amor, todos confluyentes por ser la familia una unidad comunitaria y por ser todo amor reciprocidad en el don.

Ahora bien, todas estas formas de amor que conforman el amor familiar, no se viven en plenitud de modo espontáneo. Constituyen una tarea de aprendizaje y experiencia de toda la vida: constituyen un camino: el amor es el método para la construcción de la familia. El amor es el método educativo, y socializante y personalizante por excelencia. Constituye el fundamento de toda pedagogía familiar, porque sólo el amor al otro es plenificante de uno mismo y del otro.

4. LA FAMILIA MISMA COMO SENTIDO

Con ser cada miembro de la familia un foco absoluto de atención, un fin en sí, un ser máximamente amable, también el fin de la familia está en la construcción de la propia vida familiar. La propia comunidad instituida por amor es fuente de sentido. La desintegración física que ocurre al madurar los hijos y abandonar el hogar es un hecho empírico que en nada empaña la perduración, y aun la proyección y ampliación de la familia en las familias de cada uno de los hijos, sin perder su propia identidad. Con claridad se experimenta esto en las

reuniones de hermanos cuando ya los padres son mayores o han desaparecido: la identidad familiar permanece y es un don preciado de por vida para cada uno de sus miembros.

Esta identidad que permanece es el *êthos familiar*, el cual ha sido forjado mediante el amor. Y este *êthos* amoroso constituye todo un orden axiológico: el *ordo amoris*. El amor en familia, como sentido último de su experiencia, se manifiesta en un orden de valores personales que reclama su puesta en marcha y que orienta su vida⁸. La experiencia del amor en familia dota a la persona de una estructura de valores que permite su orientación en el mundo de las personas. El orden del amor abre así el orden de lo debido y el orden de los fines de la propia vida. El amor de familia será, así, el protosentido de la vida de cada persona, esto es, «la unidad de un sentido que lo anima todo, que representa en el hombre y en torno a él la conexión esencial e individual entre el carácter humano y el acontecer»⁹.

5. LA DIFUSIVIDAD DEL AMOR COMO SENTIDO

La riqueza personal adquirida gracias a la esposa o el esposo, gracias a los padres y gracias a los hermanos, es riqueza que clama por su puesta en juego, por su fecundación, por su proyección. El sentido de la familia también se encuentra en el ejercicio de su proyección fuera de sus límites. El amor es difusivo. De una familia que encierra a sus miembros en sus límites se podría dudar de la autenticidad de su amor. El amor de familia es fuerza de crecimiento personal llamada a dar-de-sí universalmente, en dirección a la personalización de todo el cosmos. En ese sentido el amor es unitivo, plenificante. Y el límite está en el infinito: el límite al que tiende el amor es la Persona, punto Omega de todo proceso de personalización familiar. □

8. Cfr. Scheler, M.: *Ordo amoris*. Caparrós, Madrid, 1996.

9. Ídem, p. 30.

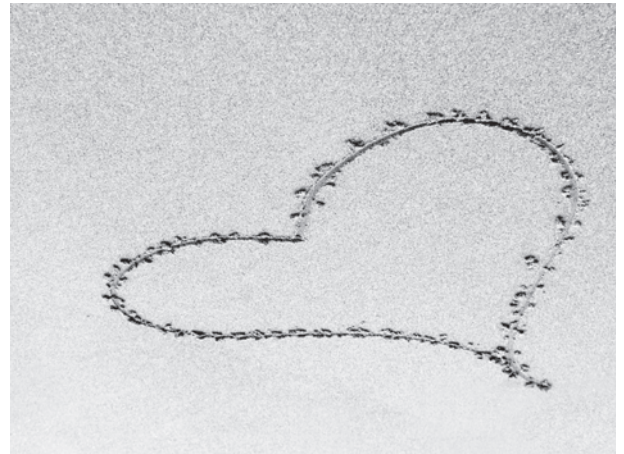
DIOS ES AMOR

TEÓFILO GONZÁLEZ VILA

Miembro del Instituto E. Mounier

¿Por qué hay algo en vez de, sencillamente, nada? Porque hay Dios y Dios es Amor. Por eso no sólo hay Dios-Amor, sino toda la realidad creada por ese libre Amor. Porque hay Dios-Amor, trinitariamente personal, hay personas creadas para ser amadas y amar. Soy amado, luego existo¹. Existo porque soy amado. El amor me hizo existir y me mantiene con su continuo aliento creador en la existencia. Y en tanto existo —vivo— plenamente en cuanto amo. Amamos porque Él nos amó. Y porque amamos a los hermanos, por eso sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida².

El amor es *un* dios. Eso sí se había dicho. Ahora se nos ofrece la sorprendente inversa: Dios es amor³: no *un* dios. El Dios único es amor. Ésta es la Revelación-cumbre, «el corazón de la fe cristiana»⁴. Éste no es un enunciado sobre Dios que podamos entender y aceptar como verdadero sin conmoción alguna. Es la realidad



desconcertante. Es una locura, la locura del Absoluto hecho carne en Cristo, crucificado, muerto y resucitado. Sólo el amor es fiable y sólo el amor es digno de fe⁵, sólo este amor es la realidad con la que no cabe otro modo de conectarse sino la fe. Hemos creído en el amor que Dios nos tiene⁶. El Logos, la Razón creadora, es un Amante, el Amante Absoluto que se vacía en nosotros para rescatarnos del Mal, discordia, oscuridad, muerte. Y ¿por qué ha tenido que ser así? ¿Qué es lo que hay en la realidad, con qué abismal inconmensurable brecha estaba herida la realidad que ha sido necesario para restañarla que nos haya amado Dios en esa forma de dárseos en el Hijo-Carne Crucificada? No cabe hablar con autenticidad del Dios-Amor si se pierde la *memoria passionis* (de Cristo, de cada persona humana sufriendo)⁷.

El hombre, imagen de la realidad que Dios es; el amor humano, imagen del Amor que Dios es. Algo

1. Díaz, Carlos, *Soy amado, luego existo*, 4 vols., Desclée de Brouwer, Bilbao 1999-2000. Con mayor razón que la que pudo tener Cervantes para decirlo de León Hebreo, cabe decir hoy del autor de esta magna obra que con ella, y desde el inmenso granero vivo de todas las suyas, podrá «hinchar las medidas» a quien más amplias y exigentes las tenga en cuestión tamaño. Entre la oceánica bibliografía sobre el amor, séanos permitido citar y recomendar también los textos de Cabada Castro, Manuel, *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad* (Madrid, San Pablo, 1994); id., *Ser queridos y querer. Prolegómenos para una futura agapología* (Madrid, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2006); Chávez Aviña, Mónica, *El sufrimiento a la luz de la misericordia de Dios*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2007 y Vázquez Carballo, Mario, *La solidaridad de Dios ante el sufrimiento humano*, Fundación Emmanuel Mounier, 1999.

2. 1Jn 4, 10; 3, 14.

3. 1Jn 4, 8.16.

4. Benedicto XVI, *Deus caritas est* (en adelante, DCE) n.1. En buena medida las consideraciones aquí expuestas recogen las contenidas en la primera parte de esta encíclica. Palabras «substanciales» sobre Dios-Amor son asimismo las de la encíclica de Juan Pablo II *Dives in misericordia* (cuya extensa nota 52 ofrece una rica exposición sintética sobre los términos con que el Antiguo Testamento habla del amor de Dios). El autor se reconoce igualmente deudor de las enseñanzas del Profesor Muñoz León en la Facultad de Teología de S. Dámaso, de Madrid.

5. Baltasar, H. Urs von, *Glaughast ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966. *Sólo el amor es digno de fe*. Traducción española de Ángel Cordovilla, Sígueme, Salamanca, 2004.

6. 1 Jn. 4, 16.

7. Cf. Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, 2007.

realmente divino se experimenta en el amor humano⁸. Pero ¿qué decimos que es Dios cuando decimos que «Dios es amor»? En tan diversos casos hablamos de amor que este término está expuesto a caer en manifiesta equivocidad. En todo caso, es el amor hombre-mujer el que se alza como amor-arquetipo, «por excelencia», amor que invade cuerpo y alma y abre a la vivencia de una felicidad trastornadoramente lúcida, anticipo de eternidad. De este amor hombre-mujer, amor por antonomasia, ¿no será cualquier otro amor humano realización analógica y pálido reflejo? Los griegos mientan este amor con el término *eros*. En el *eros* ven una fuerza irresistible que se nos impone, al margen de la razón y de la voluntad, como un arrebató, éxtasis, locura que nos funde con una potencia divina, nos hace rebasar nuestros límites. Esta concepción del *eros* tiene, entre otras manifestaciones plásticas, en el campo de las religiones, los cultos de fertilidad, y dan lugar a la llamada «prostitución sagrada»⁹.

Habrà quien acuse al cristianismo de haber envenenado la fuente de dicha que es el *eros* y haber ignorado, cuando no condenado, la corporeidad¹⁰. Y no se puede negar que se han dado entre los cristianos herejías anticorporalistas, como las ha habido antiencarnacionistas. Pero es evidente que la afirmación de la corporeidad no está en el culto al bello cuerpo vivo ex-ánime de la Cosmética en todas sus variantes cremosas o quirúrgicas, ni en el uso banal del sexo que hace posible y exige la degradación de la persona en simple objeto, que genera y alimenta nuevas organizaciones esclavistas. Esa aparente exaltación del cuerpo puede derivar pronto en odio al cuerpo. La afirmación cristiana del hombre lo

es de la persona como unidad «cuerpalma». Desde y con esta realidad quiere el *eros* ciertamente lanzarnos en éxtasis hacia lo divino, pero esta ascensión pasa necesariamente por la ascesis, la renuncia, el dominio personal purificador¹¹. De lo contrario, el éxtasis erótico quedará en alienante droga degradante¹².

El cristianismo auténtico, el que no cae en tentaciones platónico-gnósticas ni en lo espeso de la carne sin alegría, no ha negado el *eros* ni renegado del gozo, sino que se ha empeñado en llevarlo a plenitud y hacer de él a la vez *agape*¹³. De los tres términos con que el griego dice «amor», el Nuevo Testamento no utilizará *eros*, sino *agape* (y también el de *filía*, amor de amistad, éste para expresar la relación de Jesús con sus discípulos¹⁴). El *eros* «ebrio e indisciplinado»¹⁵ no nos eleva necesariamente en éxtasis ascendente hacia lo divino, sino que puede degradarnos. Pero esto no significa que hayamos de empeñarnos estúpidamente en el imposible de extirparnos su fuerza¹⁶ sobrecogedora, sino que hemos de disciplinarlo, purificarlo, integrarlo con la *agape*, de manera que no quedemos pegados a la viscosidad del placer propio inmediato y podamos pregonar la felicidad a la que aspira el hombre todo en todo hombre. Podrá decirse con razón del amor que «todo lo vence»¹⁷, sólo cuando vence al egoísmo.

Agape es el amor granado de quien ya se ha olvidado de sí, preocupado y ocupado totalmente sólo en el bien de la persona amada, por la que se está dispuesto a toda renuncia y sacrificio¹⁸. Éste sí que es un éxtasis: el del permanente estar saliendo «del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí»¹⁹. No es el éxtasis del arrebató momentáneo del que podamos temer que sea efecto de algún alucinógeno o, como alguien dijo, de un

8. Sin duda, «entre el amor y lo divino existe una cierta relación: el amor promete infinidad, eternidad, una realidad más grande y completamente distinta de nuestra existencia cotidiana» (DCE 5).

9. «A esta forma de religión que, como una fuerte tentación, contrasta con la fe en el único Dios, el Antiguo Testamento se opuso con máxima firmeza, combatiéndola como perversión de la religiosidad...» (DCE 4).

10. Cf. DCE 3, donde se hace expresa referencia a Friedrich Nietzsche (Cf. *etiam* DCE 5).

11. DCE 5.

12. DCE 4.

13. Quiero decir *agape* (sin acento alguno). Contra la poderosa fuerza de los correctores automáticos, permítaseme insistir: *agape*, no *ágape* ni *agapé*.

14. En el Evangelio de San Juan. El término *eros* aparece dos veces en el Antiguo Testamento griego y ninguna en el Nuevo Testamento (DCE 3).

15. DCE 4.

16. Amor, fuerza de gravedad: *Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror* (S. Agust. *Confessiones* XIII, 9, 10). «Que es fuerte el amor como la Muerte, implacable...la pasión. Saetas de fuego sus saetas, llamarada de Yahveh» (Ct 8,6)

17. Virgilio, Bucólicas X, 69

18. El correspondiente término en el Cantar será «ahabá», de fonética similar a la del griego *agape* (DCE 6).

19. DCE 6.

«entontecimiento transitorio». Y éste es justamente el único camino por el que me encuentro conmigo mismo en Dios y en mi felicidad: el de no guardar la propia vida en la caja blindada del egoísmo, sino el de ponerla a disposición de todos. Cuando se nos dice «El que pretenda guardarse su vida, la perderá; y el que la pierda, la recobrará»²⁰ se señala una exigencia esencial del amor y de la existencia humana en general. Es la paradoja de la persona: tanto más me afirmo cuanto más me niego, tanto más me poseo cuanto más me entrego, tanto más me encuentro cuanto más me pierdo, tanto más me quiero cuanto más te, os, quiero.

Si el *eros* marca un momento de vehemente búsqueda posesiva de la otra persona, la cercanía de ésta suscita el movimiento agápi-co, oblato. *Eros* y *agape* no sólo son compatibles, sino que «nunca llegan a separarse completamente»²¹ y sólo en la fusión de ambos movimientos se da propia y plenamente el amor: «el momento del *agape* se inserta en el *eros* inicial». Frente a inhumanos purismos maniqueos, el cristianismo reconoce y afirma la esencial menesterosidad del hombre que no puede únicamente dar siempre, sino que debe también recibir amor. No puede ser tenido «en menos» quien, al amar, busca también, en su vertiente posesiva, amor para sí²².

Y podrá, por el contrario, temerse incurso en luciferina locura quien se pretenda desencarnado puro amante. El amor es, pues, una realidad con dos dimensiones: *eros agápico* / *agape erótica*. ¿En qué medida la experiencia humana del amor conecta con la palabra bíblica sobre el amor? El verdadero y real amor humano²³ no constituye algo radicalmente distinto del amor del que habla la Biblia. La fe

bíblica, que acoge a todo el hombre, abre, a la vez, desde la experiencia del amor humano a dimensiones nuevas en la imagen de Dios y del hombre.

Contra el confuso y contradictorio mundo de los dioses, Israel confiesa que el Señor nuestro Dios es solamente uno²⁴, el creador del cielo, de la tierra y de cuanto hay en ella. Aunque la idea de la creación está presente en otros lugares, sólo aquí aparece claramente que es obra y obra de amor del Dios único. Éste, el Dios verdadero, ha «hecho» cualquier otra realidad porque ha querido: libremente y

por amor²⁵. El Dios de Aristóteles es objeto de deseo y amor para toda realidad fuera de él, en tanto él no ama. La novedad bíblica está en que el Dios único, la Suprema Potencia y Sabiduría Creadora, no es impassible Motor Inmóvil, sino apasionado Amante²⁶. El Dios-Creador se hace no sólo un Dios cercano, que pone su

Frente a inhumanos purismos maniqueos, el cristianismo reconoce y afirma la esencial menesterosidad del hombre que no puede únicamente dar siempre, sino que debe también recibir amor. No puede ser tenido «en menos» quien, al amar, busca también, en su vertiente posesiva, amor para sí.

20. Lc 17, 33. Cf. etiam Mt 10, 39; 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; Jn 12, 25.

21. DCE 7.

22. «Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don» (DCE 7).

23. Ese que hace de la carne, mientras espera dejar de ser polvo, «polvo enamorado»: «Alma a quien todo un dios prisión ha sido, / Venas que humor a tanto fuego han dado, / Médulas que han gloriosamente ardido: / Su cuerpo dejará, no su cuidado; / Serán ceniza, mas tendrá sentido; / Polvo serán, mas polvo enamorado» (Francisco de Quevedo, «Amor constante más allá de la muerte»).

24. «Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es solamente uno» (Dt 6,4).

25. «De Yahvé es la tierra y cuanto la llena / el orbe y cuantos lo habitan» (Sal 24,1). «Mira: De Yahvé tu Dios son los cielos y los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella...» (Dt 10, 14).

26. El Dios «verdaderamente divino es ese Dios que se ha mostrado como el «logos» y como «logos» ... actúa *lleno de amor* por nosotros. Ciertamente el amor «sobrepasa» el conocimiento... (Cf. Efesios 3,19); pero es el *amor del Dios-Logos* y por eso el culto a Dios, como dice también San Pablo, es un culto «lógico» —lógiké latría— que concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón (Cf. Romanos 12, 1)» [Las cursivas no son del original] (Benedicto XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Discurso en la Universidad de Regensburg (Ratisbona), martes 12 de septiembre de 2006).

morada entre nosotros, un verdadero Emmanuel²⁷, sino un Dios-Amante. No sólo ama con la gratuidad absoluta de la más pura *agape*, sino que ama con divina, infinita, vehemencia pasional erótica²⁸. «Dios es Amor» no aparece en Juan como afirmación inesperada de la que no se haya tenido con anterioridad atisbo alguno, sino como culminación expresiva de una revelación omnipresente y actuante en toda la historia veterotestamentaria.

La relación de Dios con Israel es la de una alianza matrimonial, unos desposorios. La infidelidad de Israel a Dios, la idolatría, será por eso prostitución. Este Dios-Amante se revelará Dios no ya en la pura gratuidad²⁹ del amor con que ha sellado alianza con Israel, sino en el constante perdón que una y otra vez, conmovido en sus entrañas, dispensa a las infidelidades de este Pueblo elegido. Quien no lo haya hecho todavía, acuda a Oseas y a Ezequiel (en éste, al c. 16, en particular) y déjese estremecer por la fuerza del desgarrado lenguaje erótico con que se describe la infidelidad, la idólatra prostitución de Israel. Pero se impresionará aun más con los momentos en que el Dios-Amante perdona, salva, olvida la infidelidad, renueva su amor³⁰. Yahveh es desde siempre el Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira y rico en amor y fidelidad³¹. Y es en el perdón donde Dios mismo pone una señal de su propia condición divina³². Podemos por eso ver la condición de hijo de Dios en quien ama del mismo modo y perdona una y otra vez. El amor que Dios es y nos tiene es asimismo siempre el del Padre cuyas entrañas se conmueven ante su hijo hasta el punto de perdonarle todas



sus «travesuras»: ¿Cómo va a castigarlo duramente si es tan pequeñito...?³³, un amor también tierna, fieramente, materno³⁴. La grandeza, la infinitud, de este amor de Dios, a la vez *eros* y *agape*, es tal que, según parece a nuestra humana, estrecha, capacidad de comprensión, pone a «Dios contra sí mismo»³⁵ y le lleva a hacerse hombre hasta la muerte para reconciliar justicia y amor.

El aislado, elevado, «ilustrado» presunto pensador que cree haber dejado atrás la servidumbre del sentido y la sensibilidad, atribuirá a rudimentario antropomorfismo de «primitivos», y considerará desprovistas de toda carga realmente cognitiva, las constantes afirmaciones bíblicas sobre un Dios sometido a la pasión del amor de Padre y Esposo, celoso, airado o tardo a la ira y rico en misericordia. ¿Qué nos dicen —pensará ese «sabio»— de la realidad de Dios esas imágenes «míticas», ese Dios de Abraham, Isaac y Jacob, que se mezcla en nuestra historia? ¿No estarán más cerca del Dios real los filósofos que, desdeñosos de infantiles imágenes, contemplan el puro *ipsum esse per se subsistens*? Lo cierto es que las imágenes bíblicas del Dios-Amante-Celoso y del Dios-Padre al que se le conmueven las entrañas no son el recurso metafórico de menores absolutos, imágenes que nada dicen en directo de la realidad misma de Dios, sino que son justamente nuestra más válida forma cognitivo-expresiva de la realidad de Dios tal cual es y se nos revela. No estamos ante un antropomorfismo «transitorio», en tanto alcanzamos las cumbres de la metafísica, es un antropomorfismo necesario, insuperable. Hechos a imagen de Dios, somos el mejor recurso

27. Lv 26, 11; Dt 4,7.32-34; Is 7, 14; Mt 1,23; Jn 1,14; Ap 21,3.

28. Dios, «principio creativo de todas las cosas —el *Logos*, la razón primordial— es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor» (DCE 10).

29. Dt 7, 7-8.

30. Os 2, 21-22. Su perdón absoluto, sin reservas, supone tratarte como si no hubieras pecado. Cuando a la infiel se le dice «yo te desposaré conmigo para siempre» se emplea un verbo reservado en la Biblia para hacer referencia a una joven virgen (cf. BdJR Os 22,21).

31. Ex 34,6.

32. Os 11,9.

33. Am 7, 2.5.

34. Is 66, 13; 49, 15. Aunque el Dios de la Biblia es Dios-Padre: cf. Ratzinger-Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2007, pp. 173s.

35. «*Nemo contra Deum nisi Deus ipse*», expresión de posible origen en Lutero, recogida por Goethe en *Dichtung und Wahrheit*.

para entender la realidad de la que somos imagen. Y frente a la tentación metafísico-espiritualista-escapista de quien se escandaliza del Dios-Eros-Agape veterotestamentario no cabe sino dar un paso más y presentárselo Encarnado en Cristo, Crucificado y Resucitado. Éste sí que es antropomorfismo: el de Dios hecho Hombre para hacer a su vez posible en el mismo momento el teomorfismo del Hombre hecho Dios. No hay que negar al *ipsum esse per se subsistens*, sino afirmar que es éste el que dice «Yo soy» en la zarza incombustible y éste el que se hace carne en Jesús³⁶, muere en la Cruz y resucita...

La novedad del Nuevo Testamento no está en ninguna nueva idea que nos vaya a hacer superar un presuntamente infantil estadio anterior sino en que la constante afirmación veterotestamentaria del amor de Dios es ahora, en la nueva Alianza, Palabra Encarnada en Cristo. Si Yahveh ha sido en todo momento el Dios metido en la historia de su pueblo, ahora actúa y ama con un corazón de carne en Cristo³⁷. Y en la cruz ha hecho realidad esa forma radical, absoluta, de amor por la que *Dios se pone contra sí mismo*. La Eucaristía, en la que el Logos mismo Encar-

nado se hace alimento no de una ideal «vida teórica» sino del hombre entero e implica a éste en la misma acción oblativa de Cristo, entraña una dimensión esencialmente social, comunitaria³⁸. «No puedo tener a Cristo sólo para mí³⁹; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos. Ahora, el amor a Dios y al

prójimo están realmente unidos⁴⁰. En la comunión eucarística, está incluido a la vez el ser amados y el amar a los otros»⁴¹. Ese amor a los otros no es, en absoluto, la distante, genérica, actitud incomprometida de quien se hace la ilusión de que ama a todos los hombres, al tiempo que rechaza al cercano, al prójimo «prójimo» que le resulta «insoportable», sino que «requiere mi compromiso práctico aquí y ahora»⁴². Este amor efectivo a quienes tenemos al lado y reclaman nuestra inmediata práctica atención será el criterio con que se juzgará definitivamente nuestra vida⁴³. La cosa no puede estar más clara: «Si alguno dice: ‘amo a Dios’, y aborrece a su her-

mano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve»⁴⁴. Pero no podré tampoco amar a mi hermano sino desde el amor con que Dios nos ha amado primero, sin el co-

La novedad del Nuevo Testamento no está en ninguna nueva idea que nos vaya a hacer superar un presuntamente infantil estadio anterior sino en que la constante afirmación veterotestamentaria del amor de Dios es ahora, en la nueva Alianza, Palabra Encarnada en Cristo.

36. Ex 3, 14; Jn 8, 24.28.58; 6,20; 18, 5-6.

37. «Nuestro Dios no es un Dios lejano, intocable en su bienaventuranza. *Nuestro Dios* tiene un corazón; más aún, *tiene un corazón de carne*» (Benedicto XVI, Vía Crucis en el Coliseo de Roma, 6 de abril de 2007); y «traspasado» (Jn 19,37; Za 12, 10; Ap 1, 7).

38. La unión con Cristo lo es con todos los demás a los que él se entrega (DCE 14). 1 Co 10, 17.

39. «El *deus pro me* es el *deus pro te*» (E. Fuchs, *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, 1965, 201 f (apud Jüngel, *Caritas fide formata. Die erste Enzyklika Benedikt XVI gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen* (original p.11).

40. DCE 14.

41. Ibidem.

42. Como el del buen samaritano (Lc 10, 25-37; DCE 15). Vivirá quien ame a Dios (Dt 6,5) y al prójimo como a sí mismo (Lv 19,18). Eso lo sabía ya el erudito legista que pasa a preguntar «quién es mi prójimo» (Lc 10,29). «Mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí...» (DCE 15; cf. Ratzinger-Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2007, pp. 234-241).

43. Mt 25, 31-46.

44. 1 Jn 4, 20.

nocimiento y contacto con el Dios que se manifiesta en Jesús⁴⁵. El amor que pide justicia y la supera «siempre será necesario incluso en la sociedad más justa»⁴⁶. Todo amor es «divino» «porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea todo en todos»⁴⁷.

La fe cristiana, fe bíblica, en el Dios-Amor no permite discurso «buenista» alguno, no «insonoriza» el clamor desconcertante, orante, de los maltratados inocentes; no cierra los ojos a los sufrimientos de la entera humanidad; mantiene en carne viva la pregunta lacerante de toda teodicea, la pregunta de Job, la pregunta que precisamente el total Inocente lanza con el desagarrado salmo 22, en el oscuro momento de la cruz, la cruz con que redime del pecado a los pecadores y salva, salvará, liberará de todo sufrimiento a los sufrientes inocentes. «¿Dónde está tu Dios?»⁴⁸, nos preguntarán todo el día

apremiantes, burlones o indignados, suplicantes o despectivos, esperanzados o desesperados, creyentes o ateos, compasivos o crueles, sufrientes todos. Es un privilegio haber contado con el cercano vivo testimonio de fe de aquella mujer a la que, tras la muerte imprevista y trágica de su marido, de su hijo, de su nieto, pude oírle decir: «No entiendo nada, pero sé que Dios es Padre». Quizá sólo puede hablar con pleno sentido y autoridad del amor de Dios, del Dios-Amor, quien lo hace desde la Cruz. Pero ¿qué es eso que lleva al Dios-Amor a su propia crucifixión? No estamos en la estación de los fáciles consuelos incomprometidos, sino en el camino comunitario de una esforzada solidaria esperanza, sumidos en la realidad del sufrimiento con toda la humanidad, alzadas en oración, en arduo amor, todas las preguntas, sin inhibidores lenitivos míticos, en la laboriosa espera del día de la gran justicia⁴⁹, y del día en el que no habrá ya muerte, ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas porque el mundo viejo habrá pasado⁵⁰, por obra del Amor. □

45. Jn 14, 9.

46. DCE 28b.

47. DCE 18. Cf. 1 Co 15, 28

48. Sal 42,4.

49. Ap 6,10.

50. Ap 21, 4.