

Colección Esprit

Director

Andrés Simón Lorda

Consejo editorial

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,
Jesús M^a Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno,
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado.

Director editorial

J. Manuel Caparrós

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

© Carlos Díaz, 1997

© 1997, CAPARRÓS EDITORES, S. L.
Moratín, 5 • 28014 Madrid
Tel.: 91-4200306 • Fax: 91-4201451

Composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L.
Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.
ISBN: 84-879443-XX-X
Depósito Legal: M-XXXXX-1997
Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

25

Con la colaboración del
Instituto Emmanuel Mounier

Carlos Díaz

Ayudar a sanar el alma

(Desde la Iglesia, desde la Escuela)

CAPARRÓS EDITORES

*Para Luis Miguel Villegas,
franciscanas manos sanadoras*

Aviso para navegantes

Éste no es un libro de filosofía nihilizante, no pretende filosofar a martillazos, no es dinamita: demasiado Nietzsche, estamos cansados de todo eso. Si la deconstrucción, el magisterio de la sospecha y demás familia valieron y en ciertos aspectos aún pueden resultar operantes, ya está bien, hemos talado demasiado, ahora lo difícil es proponer, lo urgente es reforestar. Pero ¿haciendo todo eso nec spe nec metu, sin miedo ni esperanza, como dijera Spinoza? No, no, en absoluto. Obviamente, sin miedo; pero obviamente con esperanza. Así pues, éste es un libro de propuestas, de recomposición de fragmentos descompuestos (que no de restauración de lo muerto), de suturación de vacíos (que no de engorde fofo), de reestructuración de personas. Por lo demás, hace falta más perspicacia y profundidad en esto que en lo contrario, aunque a ciertos amigos del género cursiacadémico pueda parecerles lo contrario. Allá ellos, adiós y a lo nuestro sin más despedidas.

Como todo el mundo sabe, también en los países prósperos y tranquilos, entre los cuales se encuentra de momento España, se sufre; el dolor, las crisis de sentido, el vacío antropológico lleva a los pudientes al costado del psiquiatra o del psicólogo; según rezaba aquella famosa serie televisiva moqueante y mosqueante, los ricos también lloran: bonjour tristesse. Por unos motivos o por otros, o por ambos, lo cierto es que del paisaje humano no falta el llanto. La sociedad, por el mero hecho de serlo, diagnosticaba Sigmund Freud en El malestar en la cultura, deviene inescusablemente represiva porque surge de la inevitable autocensura de cada uno de los ciudadanos que han decidido vivir en común sin atropellarse unos a otros; sólo el hipotético buen salvaje de Rousseau —en quien ni siquiera Rousseau mismo parecía creer como realidad concreta— hubiera podido ilimitar su libertad sin restricción alguna y sin miedo a colidir con nadie.

Mas si quien dice represión y censura dice también enfermedad, entonces es que la sociedad, toda sociedad, tiene algo de enferma, en un grado o en otro. De mens (mente) viene mensura (medida), pero también de demens procede la voz desmesura, pues para introducir medida en la común vida societaria se ejercen desmesuradas presiones sobre cada una de las personas individuales, lo cual termina siendo causa de su aflicción.

Hay malestar, sí, pero ese malestar dista de ser irrevocable y por ende puede ser restaurado; esa libertad puede ser restablecida y esa enfermedad sanada, a condición de que su etiología quede bien analizada, el diagnóstico sea

verdadero y, junto con la administración de los remedios pertinentes, exista en el paciente firme voluntad de curación. Y todo eso lo hay en general, al menos yo creo que lo hay suficientemente. Por eso este mundo necesita, desde luego, gente que monte donde pueda su modesto iatreion, el tenderete de su arte curativo, y actúe allí mismo y sobre la marcha, y lo necesita mucho más urgente y mancomunadamente de lo que necesita a médicos de cámara regia (iatrós basilikós), esos que cargados de títulos resultan incapaces de afrontar tanto la enfermedad social como la particular porque, mientras la enfermedad campa por sus respetos, ellos la parasitan viviendo de ella y engordando a su costa. Lo que este mundo necesita es gente joven de espíritu para ayudar a sanar las almas y los cuerpos, pero precisamente por ello no debería olvidar que —como dijera Pablo Picasso— hace falta mucho, mucho tiempo para ser joven.

El presente libro, orientado en esa dirección, se sabe perteneciente a las ciencias de la salud, de lo que sana y salva (heilen: sanar y salvar), y nace como otros nuestros de esta misma convicción inveterada: nace de la persuasión firme de que existen en el ser humano muchas más cosas dignas de admiración que de menosprecio, y en todo caso cree que donde abundó el pecado humano sobreabundó la gracia. Nace asimismo de la convicción de que ayudar a sanar a los demás es ayudar a sanarse a sí mismo; más aún, sabe que pretender la salvación sin los demás constituye una vergüenza, y además una derrota de la salud.

Pero la salud no es sólo una estación de llegada, sino además un modo de viajar en la vida, aunque sea cargando con la enfermedad. La peor situación de la vida acaso contenga la simiente de la mejor. Cuando vivimos una crisis como una oportunidad, la vida no se vuelve más fácil, pero sí más plena; cuando se llora con mucha pena las lágrimas son de plomo, mas si el llanto es de alegría entonces las lágrimas son casi volátiles. En resumen, como dijera Quevedo, no hay espectáculo más digno de atención divina que la lucha de un pecho generoso con la adversidad. Con semejante filosofía como transfondo permanente, que es la de un cierto optimismo trágico, las páginas concretas que siguen pretenden ofrecer algunas pistas de salvación y de sanación a partir de ámbitos muy distintos, pues el sanar es un arte que se dice —como el ser, según Aristóteles— de muchas maneras, que aquí concretamos en torno a dos polos, el de la Iglesia y el de la escuela.

En todo caso, estas páginas probablemente no hubiesen visto nunca la luz sin el amistoso requerimiento de quienes nos han ofrecido sus respectivas tribunas esperando que tuviésemos algo que decir al respecto. En su descargo puede alegarse que la ciencia médica aún no nos ha enseñado si la locura de confiar en pobres gentes como yo (como se sabe, el que parece sabio entre los

tontos termina pareciendo tonto entre los sabios) es o no lo más sublime de la inteligencia. De todos modos, mil gracias.

Así las cosas, el libro se divide en dos partes, que se copertenecen intrínsecamente. La primera parte, Sanar salvando, salvar sanando, que trata de la curación desde la Iglesia, abarca los siguientes apartados:

El capítulo I, Dolor y cotidianidad, fue expuesto en la Asociación Española de Farmacéuticos Católicos (AEFC), que por tercera vez nos ha honrado con su confianza en eventos conmemorativos para ella importantes, en la presente ocasión bajo el título “El farmacéutico y el enfermo” (1-X-1996).

El capítulo II, Cuando el llamado a sanar también enferma, reproduce ahora la ponencia que, amparada bajo el título “Cómo veo al clero joven hoy. Reflexiones de un intelectual no tan joven” (9-X-1996), responde a una petición de algunos sacerdotes jóvenes de la diócesis de Alicante (9-X-1996). Si siempre es de agradecer que se acuerden de uno para disertar, este agradecimiento sube de tono cuando te llaman los propios sacerdotes para que tú, laico de a pie, les hables de sus cosas, confianza de los sacerdotes hacia nosotros tan cotidiana, por cierto, y tan habitual ya, que nos impele a constatar que el clericalismo no existe a veces sino en la mente de quien padece el fantasma obsoleto de su propia anticlericalidad.

El capítulo III, El don sanador de la Iglesia, anticipo del Reino de Dios, fue impartido en la ciudad de Sevilla el 4-XI-1996 en el célebre “Vivac”, Festival de Música y Cristianismo.

El capítulo IV, El don de Dios, regalo infaliblemente sanador, es el resultado de nuestra intervención en Valladolid (30-XI-1996) por invitación de las entusiastas y laboriosas DESOD (Asociación Desarrollo y Solidaridad) y Gam Tepeyac (Organización No Gubernamental), a las cuales asimismo agradecemos sus reiteradas deferencias anuales para con nosotros.

Esta parte primera se cierra con el capítulo V, que nunca bajo ningún aspecto hubiéramos nosotros deseado escribir, Vida eterna, salud eterna, el cual fue previamente publicado en el número 41 (enero de 1997) de la revista Acontecimiento que nosotros mismos dirigimos desde el Instituto Emmanuel Mounier, en recuerdo de Juan Luis Ruiz de la Peña, en quien a buen seguro teoría escatológica y práctica de ultimidad estarán ya unidas por la eterna gracia salúfera del Señor que salva.

La segunda parte, Omnia cœnobia erant gymnasia et omnia gymnasia erant cœnobia, muestra la sanación por la escuela de inspiración cristiana, y abarca los siguientes apartados. El capítulo V, La Escuela como momento sanador, recoge el texto de la conferencia “Educar en la interioridad: plenitud de la persona”, dentro del ciclo “Educar en valores” (noviembre de 1996) organi-

zado en Madrid por la Cátedra de Educación Cristiana San Juan Bautista de la Salle, ciclo en el que nos honraron como compañeros de disertación los profesores José Antonio Marina, Juan Pablo Martín y Alfonso López Quintás.

El capítulo VI, Enseñar: sanar acompañando, instruyendo, aupando contiene la conferencia “Calasanz, educador desde lo popular y social” dictada en el “II Forum Calasanz de pensamiento educativo” (12 a 14 de noviembre de 1996), en donde fueron anunciados en el uso de la palabra los profesores Gregorio Peces-Barba y Adela Cortina.

El capítulo VII, El ideario en la Universidad de inspiración cristiana: para un diagnóstico de la salud en la enseñanza, corresponde a una invitación formulada en septiembre de 1996 por las autoridades académicas de la Universidad Intercontinental de México D. F., interesada en reconsiderar la identidad católica de las Universidades de inspiración cristiana.

A todas estas instituciones y personas les reitero mi más sincero agradecimiento por permitir la reproducción de los textos, o/y por habernos proporcionado el impulso necesario para poner en orden las ideas aquí desarrolladas, que giran claramente y poseen unidad suficiente —sin tener que forzar la cosas— en torno al malestar social de nuestra cultura allí donde sus pulsos más lo acusan, a saber, en los ámbitos en donde se trabaja con valores, tales como la religión y la escuela, y a su posible y necesaria superación. Gracias.

Aunque algunos todavía no lo crean (especialmente por no haber escrito nada ellos mismos para someterlo al juicio del público lector), escribir sin el impulso presencial de un amigo concreto —vivo o muerto— y sin el rostro imaginario de otro amigo potencial al que te diriges en tu imaginario lingüístico costaría un trabajo insuperable incluso a los más entusiastas de la letra impresa.

Parte primera

Sanar salvando, salvar sanando

Capítulo I

Del diario dolor

(Sobre el papel del *pharmakon* en nuestros días)

1. Farmacia, *civitas* hospitalaria

A la farmacia normalmente no vamos como a una fiesta, sino buscando enjugar con rápido *Blitzdiagnose* el dolor de muelas agudo. La farmacia no es para los sanos, es un *infirmarium*, un lugar de los enfermos; cada una de las farmacias son puertas de la gran *ciudad hospitalaria*, por eso la cruz de neón de la farmacia de guardia es el SOS luminoso al que se acogen los crucificados de modos diversos: allí donde hay farmacia rige en cierto modo la ley del pesimismo. La farmacia debe intentar junto con el resto de las instituciones y establecimientos médicos curar el mal. Lo suyo es la terapia de la finitud deteriorada (¿y qué finitud no conoce el deterioro?), finitud a la que en determinados casos se le añade la culpabilidad, pues muchos males proceden al menos de algunos malos. Exagerando un poco podríamos decir que la farmacia es el vagón terminal del larguísimo tren en cuyo vagón de cabeza se instaló el pecado original. Yendo de atrás adelante en la dirección de ese tren de marcha, en dicho vagón de cabeza la búsqueda de la *etiología* del mal se convierte en *teología* de la cruz.

Y por eso la historia de la humanidad es la historia de la farmacia, cuya *ars sanatoria*, en cuanto que salutífera, procura eliminar el mal. Empresa hartamente difícil, donde sin embargo el que deja de combatir perece. En esta lucha denodada del principio malo contra el principio bueno, como no podía ser de otro modo, existen posiciones muy diversas, algunas de las cuales serían:

a. Sola natura sanat, solus tempus

Lo que sana no es la botica ni la rebotica, sino la propia capacidad de recuperación del cuerpo con la ayuda del bálsamo del tiempo, principio hipocrático que muestra tanto optimismo respecto de las posibilidades de la naturaleza como pesimismo respecto de la capacidad de las medicinas.

b. Quod pharmacum non sanat, ferrum sanat

No hay más medicina que la quirurgia, la agresión radical contra el mal radical agresor, expresión última de lo que Jean-Luc Marion denominaría la “lógica del mal”.

c. *Quod neque natura neque ferrum sanant, homo sanat*

Todo se cura cuando el hombre se cura, porque el mundo se articula adecuadamente en torno a una sana imagen del ser humano. Si éste está humanamente bien, ningún dolor resulta en última instancia destructivo.

d. *Nihil sanat*

Esta posición sería similar al dantesco *lasciate ogni speranza*, al “abandonad toda esperanza”, que Dante ve grabado a las puertas del infierno, lugar de desesperanza y de desesperación.

Sea como fuere, la farmacia (en la amplia gama de sus diferentes ramas broma-farma-epidemiológicas-industriales, etc), en cuanto parte de la *techne iatriké* o *ars medica* que busca siempre la salud de la ciudad y de los ciudadanos, debe estar alerta detectando los síntomas patognomónicos de las crisis de salud, a fin de evitarlas; trabajará, pues, a la oferta antes de que el mal llegue, por aquello de que más vale prevenir que curar.

Obviamente, el ideal sería la ciudad de la no-farmacia. Una ciudad optimista nunca pensaría en establecer en su interior industrias sanatorias, todo lo más (y tampoco sería señal demasiado optimista) lugares donde los pudientes *balneatores* intentasen recomponer la ajada figura dejándose tonificar por los *rhi-zotomoi* o herboristas, restaurar por las manos expertas de los barbitonsores y demás quiroprácticos (*kheirourgoi*, diestros en la obra de la mano), o rebajar periódicamente las grasas tras haberse convencido de que “más mató la cena que sanó Avicena”. Aunque había en Elea un célebre filósofo de nombre Zenón...

2. Del diario dolor

2.1. *Dolet ergo sum*

La enfermedad, con su cortejo de sufrimientos, ha planteado un problema a los seres humanos de todos los tiempos. Viktor von Weizsäcker afirmó que la enfermedad es “un suspirar de la criatura”. Si la enfermedad fuera un mero accidente podríamos hablar de *estar* enfermo, pero si fuera una realidad en él sustantiva tendríamos que hablar del hombre como una realidad enferma. Sea como fuere, si hay algo indudablemente cotidiano es el dolor, el mundo es ál-

gico y algesiogeno, y si alguna definición del ser humano fuera lo suficientemente descriptiva no sería la más inadecuada la que le caracterizara como *animal enfermable*: el constitutivo, pues, del ser es la enfermabilidad. No nos hacemos mejores o peores al envejecer, sino más parecidos a nosotros mismos. Empero, definir al ser humano únicamente como *animal nosóforo* o portador de enfermedades como lo hace Pío Baroja, o como *pálida imagen de difunto*, según lo describe Francisco de Quevedo, es demasiado, sobre todo porque carga las tintas en un extremo desconsiderando cuanto hay de plétora y de orgiástica afirmación en la humana voluntad de vivir. Finitud significa caducidad, es cierto, pero la caducidad remite a su vez a la vigencia y a la efectividad de la realidad perenne, así como (en el creyente) a esperanza de futuro. Por eso, a la frase del escéptico Charron “el necio teme la muerte y huye de ella, el loco la busca, el sabio la espera”, añadimos nosotros: “y el cristiano la sabe resucitada”.

Sin embargo, la realidad humana tampoco debe hacer ostentación de inquebrantable robustez, reconociendo a duras penas o incluso maquillando la enfermedad incluso cuando ya se ha traducido en cadaverina o decididamente en cadáver.

Diciendo está el cigarro lo que es la vida: fuego de unos instantes, humo y ceniza. En el ser humano *salud* quiere decir posibilidad de crisis, provisionalidad; *enfermedad* significa posibilidad de sanación, y ambas definen la existencia que ha de contar con la muerte, en la medida en que la muerte ha de contar con la existencia: así somos. La muerte será un paso más hacia la vida (hacia la vida eterna, dirán unos, hacia la transmigración dirán otros, hacia la nada que permanece en el todo, dirán los terceros), y la vida un paso más hacia la muerte, hacia la desaparición en esta tierra de este genio y de esta figura que son más. En todo caso, *talis vita finis ita*: según se ha vivido se morirá, lo difícil es pensar la vida eterna del malvado hasta el final como una forma no malvada para siempre.

Sea como fuere, cuando Aristóteles aseguraba que lo finito se compone de potencia y acto estaba demostrando mucho sentido común al establecer en la salud la posibilidad de desequilibrio o de *infirmas*. El mal, el dolor, el sufrimiento, se presentan entre los comensales aún sin haber sido invitados, incluso de forma perentoria y en el momento más inoportuno, hasta el extremo de extenuar nuestra capacidad de resistencia en-terrándonos por fin, devolviéndonos a la tierra cuando más parecíamos estar en el cielo. Pero cuando el paraíso no es verdadero la tierra también es falsa, y eso hace que muchos rehusen dar a la tierra lo que es de la tierra, rechacen reconocer su carta de naturaleza al dolor, y lo repriman, maniaten, amordacen, oculten, recluyan, camuflen, encierren, y

atiborren de calmantes, todo antes de que despierte y pida una nueva oportunidad. A una existencia alienada, bajo el signo de la mera realidad virtual, síguelo ahora una pre-muerte ausente de la lucidez necesaria. Muchos, en lugar de preguntar si hay vida después de la muerte deberían preguntarse a tenor de la vida que arrastran: Ah, ¿pero había vida antes de la muerte? De nuevo, *talis vita, finis ita: son los muertos los que entierran a sus muertos*.

Así las cosas, la tecnociencia contemporánea lucha denodadamente contra el dolor con resultados paradójicos, pues cuanto más farmaterapia suministra, tanto menor es el umbral algésico del individuo contemporáneo y tanta menor la fortaleza antropológica que se percibe en su vida cotidiana; por abuso de esa pseudofarmacopea, de ese falso hacer farmacéutico, en el límite podemos estar promoviendo un *homo indolorus* (pseudoutopía de las ciencias y de las artes de la salud), el cual puede convertirse en personaje de tragedia griega cuando, sin convicciones antropológicas fundantes, a la vez que indoloro deviene *inodorus et insipidus*, por todo lo cual nos parece verdaderamente *urgente la reivindicación por el ser humano del dolor*; sin masoquismo ni dolorismo, la reivindicación del *dolor humano: ubi homo, ibi dolor*, me duele luego existo (*dolet ergo sum*), decía Kierkegaard parodiando a Descartes.

Sencillamente, hoy por hoy, a estas alturas de la historia, podemos decir que nos estamos volviendo demasiado canijos a la hora de soportar el dolor físico o el sufrimiento psíquico y espiritual; casi podría aseverarse que nos duele incluso antes de que nos duela, por miedo al dolor mismo. La actual superprotección frente al dolor conduce a sufrir más. Así como la solución del terrorismo no es más policia, así tampoco convertir la ciudad en farmacia constituye la solución del dolor: el dolor sólo se hace llevadero cuando alguien nos quiere y nos acompaña amorosamente, y no es seguro que el crecimiento del amor corra hoy paralelo al auge de la farmacomanía.

¿Por qué tanto miedo al dolor? Por culpa de la soledad. Lo que duele hoy al hombre medio es su propio dolor, su dolor solitario. Cuando un individuo se incurva sobre su propia tiniebla agrava su padecimiento, pues un malestar solitario es un dolor infinitamente más doloroso y cuanto más nos cerramos en él tanto más nos fastidia y tanto peor lo sobrellevamos. Por lo regular, sólo vemos lo que queremos ver; tan es así, que a veces lo vemos donde no está.

2.2. Hacia un *eidós salutis*

Así las cosas, y sin pedirle al farmacéutico que sea un taumaturgo, sí ha de exigírsele que sirva al ser humano no sólo para contribuir a sanarle, sino tam-

bién para sanearle en lo más profundo de sus dolencias. Desde luego, a tal efecto el farmacéutico habrá de ser él mismo una persona *humanamente sana*, lo mismo que el psicoanalista o el policía, por mentar dos órdenes de actividades distintas pero en principio coadyuvantes. Por eso el hombre-farmacéutico del futuro habrá de ser un *algólogo*, un *humanista del dolor*; a fin de suministrar el remedio curativo con rostro humano. Si el futuro existe, ese futuro ha de ser a la medida del ser humano, pero no a la inversa el ser humano una realidad al servicio del futuro por el futuro. Otro tanto habrá que decir de la farmacia humanista del futuro, que nada tendrá que hacer sin recuperar su condición de *farmacopedia*, es decir, de acompañamiento y de instrucción en el dolor, lo mismo que el *pedagogo* ha de ser el acompañador e instructor del alumno. No habrá farmacodiagnosia ni farmacognosia sin antropognosia, sin conocimiento del alma humana y sin acompañamiento por sus pasajes más oscuros. Y si se menosprecia esta dimensión sanatoria por retórica, por romántica, o por utópica, entonces que nadie se queje mañana cuando el farmacéutico quede relegado a la condición de *farmacopola* o de mero expendedor de remedios, sin otro objetivo profesional que el mercantil crematístico.

Hacer del sanador un cooperador del bien exige del farmacéutico un *eidós* de la salud, no sólo conocer lo que es la salud humana, sino en lo posible además intentar practicarla. Los axiomas de la salud, los códigos deontológicos, aquellas convicciones morales últimas que ayudan a vivir y a ser mejores no pueden serle ajenas al farmacéutico, que en ocasiones tendrá —por ello mismo— como enemigas a las “industrias de la salud” y/o al Estado mismo, con frecuencia atentatorias contra el *eidós* de la salud. De ahí la en todos los terrenos (ecológico-político-humano: la salud como círculo de círculos, *salus mundi*) necesaria objeción de conciencia farmacéutica, la militancia, la resistencia, cuando se agreda o pretenda agredir al ser humano.

Así pues, no se entiende nada de esto sin una *farmacia activa*, luchadora en todos los frentes, donde a veces las reivindicaciones gremiales pueden resultar y resultan secundarias e incluso insolidarias con la ciudadanía. Esto, el egoísmo de los farmacéuticos, es —aunque ellos no lo reconozcan— la ruina del gremio, y a la larga contribuirá a su desaparición si el egoísmo del colectivo continúa: para expender cajitas con altas tasas de lucro para el boticario a costa del usuario no se ha hecho la historia de la humanidad, y semejante actividad será barrida de la historia, lo mismo que lo han sido a la larga otras muchas profesiones parásitas.

3. La cruz del dolor

Pocas son las enfermedades sin dolor, y el dolor es algo que no se podría describir, pero que muele. La cotidiana fenomenoscopia del dolor nos remite más allá de sí mismo, dolor ya inefable e indescriptible cuando casi comienza a ser insoportable: el verdadero dolor sólo reclama silencio y grito, a veces también gritos de silencio desgarrador. Pues bien, el dolor de la enfermedad va de entrada de consuno con la noción de *caída*. En efecto, todo enfermar es *caer* (“caer enfermo”), arrumbarse, desplomarse, venirse abajo, precipitarse sin firmeza (*in-firmis*, enfermo, no-firme), desequilibrarse, tornarse inestable e inseguro. Caer es descender, bajar a otro plano, ponerse más bajo, en situación de inferioridad psicológica, en situación de doblegado.

En ocasiones la caída conlleva el desarraigo, la soledad, la *salida de la propia casa*, el ingreso en el hospital o en la casa de salud como lugar frío, agobiante, ecoalgésico, como depósito receptor de minusvalías, como ámbito donde están todos los paralizados y aquinéticos, todos los retirados de la circulación, todos los extraños al mundo móvil de los vivos, pues hoy el universo de los vivos es el de los que se mueven, se desplazan, van y vienen consumiendo vorazmente kilómetros/vida.

Al caer *se deja de pertenecer al mismo grupo humano al que se pertenecía*, se produce una cierta excomunión o excomunicación, lo que se agrava porque con frecuencia la enfermedad conlleva pérdida de rango profesional o socioeconómico, lo cual trae consigo un fuerte disvalor añadido sobre todo para quienes habían medido su propia estatura por el lugar socioeconómico que venían ocupando en el mundo.

Todo esto genera finalmente fuertes sentimientos de *reproche* contra los demás y contra uno mismo: nadie me comprende ahora, los demás me han abandonado cuando más los necesitaba, como el mal desodorante, yo ya no significo nada para los demás que me han olvidado, lo cual me duele más aún porque sé que necesito de los otros, porque sé que dependo tanto más de ellos cuanto más limitada es mi autonomía, porque sé que estoy a expensas suyas y lo estoy por fuerza, aunque no me guste, pese a no querer, lo que puede generar un cierto *resentimiento*, una humillación en el imaginario psicológico del caquéctico.

Más aún, como enfermo siento extraños a mí mismo a mi propio cuerpo y a mi propia mente, me espeluzna mi propia desidentificación, la forma en que el no-yo avanza y se apodera del antiguo yo. Una cierta *incredulidad* se asocia a todo padecer, no puedo creérmelo, yo estaba ayer tan bien, y hoy... una cierta tendencia a la fijación en el ayer para evitar el hoy le es connatural al enfermo

que desea meter la cabeza bajo el ala luchando contra la agresividad deteriorante del momento adverso y animadverso. Obviamente, todo eso acompañado por la sensación de inseguridad emergente que impregna la cotidianidad del que ha caído, entre la impotencia, el recelo respecto de las propias posibilidades de futuro, y el miedo a lo peor.

No pocas veces la enfermedad se inscribe en la constelación del *sentimiento de culpa*: ¿qué habré hecho yo para merecer esto?, ¿por qué precisamente a mí? Las polineurosis de culpabilidad pueden ser un antecedente o un consecuente del caer enfermo, y, como es lógico, esa situación conduce a la *irritación e hipersensibilidad*, llevando al paciente a exigir de fuera cada vez más cuidados y desvelos con una demanda crecientemente insatisfecha, que puede terminar siendo cruel y absorbente, tiránica sobre todo para con quienes más nos sirven y nos quieren, tanto más cuanto menos comenzamos a querernos a nosotros mismos o a no estar en paz con nosotros mismos.

Nada más y nada menos que todo esto, con su rostro en cada caso irrepetible, es muchas veces lo que hay detrás de una receta médica y de una entrega farmacéutica, por lo que ninguna prescripción facultativa surtirá verdadero efecto en muchos casos si no es a la cabecera del lecho del dolor, ninguna medicina alcanzará sus efectos salutíferos expedida a distancia, ningún pecado podrá perdonarse por *Internet*, ningún responso suministrarse por computación robótica, ninguna taumaturgia por la mera insaculación química de los polvos de la madre celestina, como tampoco por ningún amarillo unguento mirífico.

4. Por una antropalgia cotidiana

Nada sana que no venga saludado por la fuerza presencial del amor: “En España ocurre que la medicina socializada es, por un lado, tan lenta —hay colas de hasta tres años— y por otro tan veloz, que la gente acude a la farmacia para discutir las recetas y las dosis. Las farmacias cumplen, de hecho, una impagable función preventiva y de asesoramiento. Función no definida, pero real, a medio camino entre el acelerado médico que no vemos, el turulato cuerpo que todos padecemos y la lenta farmacéutica que vemos y que toma en serio nuestros insignificantes pies y denticiones. Todos somos insignificantes en esta instantánea aldea global. Y más que nunca a la hora de sabernos o sospecharnos enfermos: las farmacias día tras día cumplen esa esencial función de curar por

la palabra, además de curar por la medicina y sus terrores”¹.

Una vez tomadas las medidas médicas y farmacéuticas imprescindibles, la mejor medicina es la fuerza del cariño, la reinstauración de un horizonte personal y comunitario dignos de mejor causa. Por eso, con tal bálsamo, la enfermedad puede ser humanizada, en la medida en que durante su padecimiento seamos capaces de descubrir dimensiones más humanas.

La enfermedad puede, en efecto, llevarnos a la apertura de una temporalidad superior no condicionada por el presente, a la pausa necesaria para recordar las ideas y las directrices vitales, para frenar el vértigo de la acción, para repensar el sentido de tantas y tantas acciones que se iban volviendo locas o dislocadas.

Del mismo modo, puede ayudarnos a descubrir la gratuidad y a revalorizar más profundamente la irrepetibilidad y singularidad de cada encuentro interpersonal, al margen de toda relación de utilidad; asimismo, a profundizar en la sinceridad y la incondicionalidad del afecto, precisamente ahora en que la realidad se impone con tal fuerza que desenmascararía cualquier careta; por contrapartida, a experimentar la mayor cercanía del otro, quien a su vez tenderá a mostrarse ante nosotros más sinceramente, porque la relación con el enfermo puede ser más desveladora del alma propia.

En fin, puede ayudarnos a descubrir ya no sólo con palabras ni de forma meramente intelectual la obligada solidaridad con los pequeños, con los venidos a menos, incluso el acercamiento al Dios de los pobres que es solidario con los últimos desde el lecho del dolor, la reconciliación con los demás favorecida por la propia situación, dando al lecho del dolor un cierto papel de ara conciliatoria y expiatoria.

En resumen, vivir adecuadamente la enfermedad es ponerse en condiciones de superar odios, desesperaciones, instintos destructivos, sadomasoquismos. La paradoja de la enfermedad es que ella puede devolvemos una nueva salud. Pascal compuso una *prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, una oración para pedir a Dios el buen uso de nuestras enfermedades, y del mismo modo Novalis propugnaba el cultivo del “arte de utilizar las enfermedades”. Muchos son desde luego los intelectuales, los artistas o los santos (y siempre se cita el caso de Ignacio de Loyola al respecto, aunque ejemplos los hay a millares) a quienes una inmovilidad forzosa de origen patológico les ha permitido ampliar y perfeccionar su obra, e incluso cambiar de vida: enfermedad nueva, vida nueva. He aquí las palabras de Pedro Laín Entralgo: “La vida personal de un hombre consiste últimamente en apropiarse el propio vivir, en hacerlo real

1. POMBO, Álvaro: “Elogio de las farmacias”. In *El Mundo*, 22-X-1996.

y verdaderamente *suyo*. No es ajena a esta regla la experiencia de la enfermedad. Frente a ella, el paciente puede llamarla *mi* enfermedad en dos sentidos diferentes: uno trivial y a la postre espúreo, cuando se limita a nombrar el hecho de que tal enfermedad ha aparecido en su vida y está en ella, aunque él la aborrezca; otro profundo y auténtico, cuando designa la incorporación de esa experiencia a aquello que el paciente en cuestión puede llamar con plena verdad *mi vida*, a los sentimientos y proyectos que él tiene por verdaderamente *suyos*. Tal es el caso de quien, como diría Novalis, posee *el arte de utilizar las enfermedades*".

Ahora bien, por excelentes que fueren las instalaciones sanitarias (y obviamente no estamos en contra de dicha excelencia), la dedicación del personal antidolor, o el código deontológico de la enfermedad, todo resultaría insuficientemente paliativo sin una sanación en la raíz, para la cual es necesario el reconocimiento de la dimensión de finitud del humano, ser de carencias, animal enfermable. Malo sería que al final de una enfermedad no hubiéramos acumulado mayores dosis de sabiduría de sanación, para terminar haciendo buena la definición de Ambrose Bierce: médico es alguien a quien lanzamos nuestras súplicas cuando estamos enfermos, y nuestros perros cuando nos hemos curado, y si te he visto no me acuerdo.

5. Recuperar la génesis y la télosis de la farmacia

5.1. Volver a los orígenes para recuperar lo originario

Hace ya aproximadamente 4.500 años aquellos grandes profarmacéuticos que fueron Hipócrates, Andrómaco, Dioscórides o Galeno, antropólogos por excelencia, se convirtieron en farmacéuticos, esto es en terapeutas capaces de preparar los medicamentos que ulteriormente administraban, lo cual les colmó de honorabilidad. Llevados de una preocupación holística e integradora, viendo al ser humano como un ser a la vez humano y divino, de la *gnosis* del alma pasaban a la *diagnosis* psicosomática y tras la correspondiente mesología posológica de las dosis y las apódosis llegaban por fin a la *prognosis*, de tal modo que la farmacia nacía de la intususpección directa y de la reflexión sobre lo humano y lo divino. Aquellos farmacéuticos, pues, lo eran todo, ligados como estaban por la observación del *pasado* a las raíces de las costumbres hospitalarias en los santuarios, y abiertos al *futuro* escatológico desde la lectura de los

humores, de los flujos, y de las disposiciones viscerales *presentes*. Pasado, presente y futuro: nada quedaba fuera de la observación del verdadero *pharmaceutés* o farmacéutico humanista. Parodiando la afirmación del clásico humanista, ellos hubieran podido decir asimismo: “farmacéutico soy, nada humano me es ajeno”.

Empero, la progresiva división social del trabajo hizo que lentamente esa actividad complexiva y totalizante de la farmacia comenzase a olvidarse de las singularidades nosogenéticas para producir especializaciones y especializaciones de las especializaciones, y así surgieron poco a poco los *pastophoros*, *levites*, *copopoles* y *migmatopodes* encargados sectoriales de la elaboración de medicamentos, los *herbarii* atenedos a la recolección y estudio de las plantas más simples, y los *pharmacotrites*, precursores de los actuales fabricantes de productos farmacéuticos.

Cuando los nestorianos traducen las obras de Hipócrates, Dioscórides y Galeno, entonces la antigua farmacia, primitivamente misteriosa, críptica, esotérica, pierde su tonalidad religiosa para adoptar formas primero filosófico-metafísicas, y más tarde meramente positivas, basadas en la observación empírica y cada vez más mecánicamente asumidas. También aquí parece que se produce el paso del estadio teológico al estadio metafísico, y del estadio metafísico al positivo, según lo había preconizado Auguste Comte. En el estadio positivo, ¿qué queda hoy de la farmacia clásica? Poco más que el dudoso arte —en ocasiones funesto— de conducir a la gente a su última morada suministrándole fármacos con palabras de raíz griega, introduciendo en un cuerpo medicamentos cuyos efectos no se conocen en un cuerpo que se conoce aún menos, como dijera Voltaire.

A un modo inhumano de vivir síguele un modo inhumano de enfermar, y a éste síguele un modo inhumano de sanar, una intoxicación, en definitiva una medicina yatrogénica, es decir, introductora de muerte en los fármacos que distribuye al atiborrado de pastillas: hasta en eso el consumismo positivista muestra su faz más grotesca. Desgraciadamente, además de eso, la propia praxis erosionadora del ejercicio profesional de cada día, así como el normal desgaste de la vida y de la edad, se encargan de hacer el lento trabajo de lo negativo, terminando por producir su infértil podredumbre, porque —como dice el antiquísimo adagio latino— lo consuetudinario envilece.

Y sin embargo aún cabe la esperanza. Frente a eso debemos recuperar el *pharmakon*, es decir, recuperar el arte de humanizar en sus tres dimensiones: tanto en la proyectiva o preventiva, como en la de mantenimiento, como en la de restauración, tres expresiones de una misma *providencia o pronóstico*. Y, en esa medida, de ejercer religiosa-religadamente la *cura*, es decir, el cuidado o

providencia de las vidas humanas. En cierto modo late en este corazón una cierta vocación de *pharmacopedia mundi*, un cierto apostolado humanitario integral. Veamos muy breve y rápidamente cómo es el sentido de esa recuperación del *pharmakon*.

5.2. Encontrar las raíces en el corazón humano

En principio —y vamos a verlo más detenidamente en el capítulo tercero de este mismo libro— la existencia de la farmacia responde a la existencia del dolor y de la debilidad, que se traducen en peticiones directas o indirectas de auxilio, en *vocativo*. Lo que ocurre es que en la vida diaria el pobre, el enfermo, a pesar de todo, muchas veces ni siquiera se atreve a pedir, por miedo, por soberbia, por experiencias negativas anteriores, por lo que sea. El adulto lanza peticiones indirectas, de naufrago desesperado y a la deriva, pero no siempre se atreve a la calidez de la petición directa.

Sin embargo en la vida los que mejor saben pedir son los niños, con su llanto. Saben pedir y además agradecer. Los niños se agitan enteramente de arriba abajo, estremecen su cuerpo de alegría agradecida cuando reconocen a sus cuidadores y amigos. En esas circunstancias tendremos que tratar a los adultos como niños —evidentemente, con respeto— para que pidan y confíen: la farmacia es más que farmacia, es arte de suscitar la invocación, vocatividad en ejercicio.

Desde la recepción de ese vocativo, ayudar a curar exige comprender que el vocativo pide un *genitivo*. El que necesita beber pide una fuente, un “de dónde”, una “madre” de la cual nos advenga el cariño, la nutrición, el afecto. No hay animal alguno, y mucho menos el ser humano, que pueda crecer maduro sin alguna clase de amor entregado a él alguna vez por alguien. Por eso uno no descubre la madurez de su existencia en el cartesiano y egocéntrico “yo pienso luego yo existo”, sino en el pasivo y menesteroso *soy amado luego existo*. Y por eso sanar es entregar el cariño gracias al cual los enfermos puedan y logren *re-generarse en el génesis del genitivo*.

Pero el genitivo demanda a su vez el arte de pasar al *dativo* de la restauración y de la fusión con el débil por la efusión del amor, del don permanente en el per-don. Hacerse dativo, don nato, donativo, afianzarse en el don que infunde vida es hacer salud, la cual sabe que hay más alegría en dar que en recibir.

Por su parte el dativo campa a sus anchas en el *ablativo*, es decir, en el trato amoroso en todo tiempo y lugar, sin acepción de personas ni excepción alguna, trato amoroso en todos y cada uno de los casos (con la excepción del caso

“acusativo” y acusica). Medicinar en ablativo significa, pues, sanar en la raíz mediante el ejercicio de lo que de verdad pone bueno y fuerte, a saber, el hacer de la vida toda ejercicio y ejercitación de entrega entera y verdadera, aunque sea dentro de los límites de la condición humana, que no son precisamente pequeños. No olvidemos que la paciencia es un don, pero para alcanzar ese don hay que tener paciencia.

Bien sabemos lo difícil que eso resulta, sobre todo yo, pues una cosa es escribir en el mero papel consciente de que el papel todo lo resiste, y otra escribir en el libro de la vida, pero también vivimos en la convicción de que quienes han ennoblecido la historia tras pasar por ella a pie enjuto han ejercitado ese ablativo de forma básica.

Y cuando se ha ejercido el ablativo con modestia, sin hablar de él, viene al final (y no al principio, como quería Descartes, a quien al efecto hay que descartar; además se llamaba Renato, y no Donato, Don Nato) el *nominativo*. Al nominativo se llega al final de la existencia, no enfatuadamente. El nominativo, nuestro nombre, lo conoceremos verdaderamente tras la muerte: será el día del juicio; mientras tanto nuestro nombre estará prestado. *Al nominativo se llega, pues, cuando se ha descubierto la condición vocativa, la alegría genitiva, la entrega dativa, y la ejercitación ablativa*. Por eso decía santo Tomás de Aquino aquello tan certero de *amor est nomen personæ*, el amor es el nombre de la persona.

Así pues, uno no se pone a sí mismo el nombre, por mucho que intente autonominarse Narciso o Apolo. El verdadero nombre nos lo consignarán los demás según el comportamiento que hayamos tenido para con ellos. Y definitivamente quien pondrá el nombre será el mismo que creó el cielo, la tierra y las estrellas: así como fue el Señor de todas las realidades quien dio en el comienzo el nombre a las mismas, así también será el Señor quien lo ponga al final de los tiempos. Pues quien nombra de verdad es quien de verdad sabe.

5.3. Cuando el último fin da razón curativa del primer origen

Mientras tanto, pues, el verdadero nombre es *amor*. Y es que somos al final el nombre con que somos amados y con que nos dejamos amar. El amor ajeno nos funda y dignifica: razón de más para dejar el nominativo al final, y para poner su ejercicio en el orden de la pasividad, del dejarse querer. ¿Cómo no vamos a llamarnos amor para el Buen Padre de todos? Estamos de enhorabuena: es Dios quien nos quiso en primera instancia, desde siempre, adelantándose a nosotros, y por eso nuestro nombre más verdadero es el de *Adeodato*, dado por

Dios. Y el nombre de quien lo niegue quizá sea el de Inverecundio.

En conclusión: Dios, en cuanto Amor, merece el título de sumo sanador, o, como lo denominó Paracelso en frase lapidaria, *der oberste Apotheker*, el sumo boticario, títulos en cualquier caso inadecuados al fin, como todo título que los humanos atribuyen a ese Ser al que denominamos Dios.

Y si el amor sana, entonces los que dicen situarse bajo la advocación del amor están llamados al ejercicio de la caridad médica en sus dimensiones más acogedoras, como lo hacían los primeros cristianos: como lo hacían viudas, diáconos y diaconisas ayudando al paciente menesteroso en su domicilio y dando consuelo más allá de las posibilidades del arte sanatorio, es decir, cuidando compasivamente a incurables y moribundos. Obviamente, sin descuidar los adecuados niveles de lo que con el curso de los siglos habría de denominarse con uno de los palabros más largos de la historia, los niveles de la casi impronunciable fosforribosilpirofosfatoamidotransferasa, así como de la biopatología y demás impronunciabilidades.

Resumamos, pues, para concluir este capítulo, con la historia de Buda. En ella se encuentra la historia de un bandido —Angulimal— que un mal día se dispuso a quitar la vida al propio Buda, el cual le solicitó la siguiente petición, a modo de última voluntad:

—Antes de matarme, ayúdame a cumplir un último deseo: corta, por favor, una rama de este árbol.

El bandido segó de un tajo la rama del árbol.

—Ahora vuelve a ponerla en el árbol, para que siga floreciendo —volvió a solicitar Buda.

—Debes estar loco —respondió Angulimal— si piensas que semejante cosa es posible.

—Al contrario —replicó Buda—, el loco eres tú, que te crees poderoso porque puedes herir y destruir, pero el verdaderamente poderoso es el que sabe crear y curar.

Capítulo II

Cuando el llamado a sanar también enferma (Una reflexión sobre las crisis sacerdotales)

1. Prenotando sobre la hipocresía clerical por exceso o por defecto

Un caracol orgulloso que estaba subido sobre un obelisco miró el rastro que dejaba su propia baba, y exclamó tan ufano: “¡Ahora comprendo que dejaré una huella para la historia!”. Desde luego, la sociedad dista de encontrarse en posesión de unas constantes vitales exuberantes, pero ¿quién podría quedar al margen e inafectado de la común estupidez? Entre los humanos sólo enferman los seres humanos mismos, y corren aún más riesgos los enfermeros que se encuentran tanto más cerca de la enfermedad, muchas veces se contagian más los que más quieren sanar, como puede verse en la obra de Albert Camus, *La peste*; el enfermero no es al fin y al cabo sino un potencial *mero enfermo*. Lo importante es que también para los enfermeros las crisis de su salud, lejos de dar con ellos en la derrota, puedan terminar victoriosamente y a ser posible sirvan de vacuna para evitar nuevas recaídas. Lo ideal sería no tener que volver en septiembre, obviamente, pero los suspensos están hechos para los estudiantes, incluso para los buenos de entre ellos.

Ahora bien ¿qué pasa cuando las crisis las experimentan nada más y nada menos que los hombres de Dios, los especialmente ungidos para curar? Sólo a herejes de siglos pretéritos tales como los donatistas seguidores de los montanistas a su vez seguidores de Tertuliano, y a otros similares, se les ocurrió hacer depender la eficacia de los sacramentos del estado de gracia de los ministros que los administraban; obviamente, sólo rigoristas enfermos podían exigir salud sin mácula a los demás, pues ¿quién estará libre de pecado para arrojar la primera piedra? Lo importante es acoger el mensaje de Jesús en toda su profundidad, es decir, arrepentirse e intentar no volver a pecar.

Por otra parte dudo mucho de la pureza absoluta de los individuos (ungidos o no) que se encuentran en un contexto de pecado cósmico, o sea, en un ámbito social de injusticia estructural. Ciertamente en ese ámbito los habrá mejores y peores, pero a la historia del pecado original se añade la vivencia generacional concreta del pecado y la acción pecadora individual, aunque los cristianos

confesamos que el Sanador Jesús destruyó el pecado aniquilando la muerte tras su descenso a los lugares infernales más bajos y su resurrección al tercer día, oferta de salvación para todos los que en particular le siguen, y en general para todos los seres humanos de buena voluntad comprometidos en su causa, aunque sea con otras convicciones.

Así pues, el punto de partida no es el de “nosotros, que estamos sanos, juzgamos y condenamos a ellos que están enfermos y que pecan doblemente porque son ministros de Dios”. Semejante actitud refleja un *clericalismo inconsciente de origen laicista*, pues ni estamos sanos nosotros mismos los no-clérigos, ni ellos pecan doblemente, a no ser que creamos que los sacerdotes pecan el doble porque son el doble de católicos que los laicos, reducidos así estos últimos a la triste condición de meros caballeros de la triste figura o Dontancredos situados tan sólo *al laíco* del clero. Pero no es así, como tampoco al laico que se precie suele hacerle demasiada gracia que los curas le presenten para hacerle un supuesto favor como un “laico comprometido” (lo cual denotaría un *clericalismo inconsciente de origen no ya laical, sino clerical*), ya que en principio basta con ser laico para estar comprometido; a mí al menos cuando me presentan como un “laico comprometido” procuro devolver amistosamente el supuesto cumplido a los curas llamándoles “curas comprometidos”, porque entre ellos hay muchos que no lo están, o que entienden el compromiso con actividades de las que podría predicarse cualquier cosa, menos que su condición dominante fuera el compromiso. Hay, pues, clericalismo cuando por exceso o por defecto se concede al clero más beligerancia de la que le corresponde, como es tan típico de ese país llamado España, obsexionada (con equis) aún por la bragueta del clero a falta de otros menesteres y, si esto es así, imaginen ustedes el hiperclericalismo de los anticlericales centrados obsesivamente en lo que dice o no dice o podría haber dicho o no dicho el Papa, al que identifican con la Iglesia. Paciencia, qué le vamos a hacer...

Ea, *no seamos hipócritas mirando la mota en el ojo del clero sin ver la viga en el ojo del laico, o a la inversa*. ¿Cuándo vamos a aceptar tirios y troyanos que los creyentes no se dividen en clérigos y en laicos, ni en curas y obispos, ni en obispos y arzobispos, sino en seguidores más o menos entusiastas de la causa de Jesús? ¿Y cuándo vamos a aceptar que para ser seguidor entusiasta de la causa de Jesús constituye suficiente título de gloria el haber sido *bautizados*, lo que confiere la triple dignidad de *sacerdotes* (realidades *sagradas* por cuanto se mueven en lo *sagrado*, en lo *sacer*), *profetas* (por cuanto que su vivir es un decir que da la cara y su decir es un vivir que centra su vida) y *reyes* (de un Reino que no es de este mundo pero que comienza ya en este mundo)? Esto, claro, no impide en modo alguno que el ordenado sacerdote tenga la responsa-

bilidad particular derivada de su ministerio específico, que los laicos le agradecemos muchísimo, por cierto, y del cual nos sentimos de alguna manera hermanos co-responsables, de alguna manera obligados a cuidarles como realidad sumamente valiosa por cuanto animadora de la fe del común.

A mí particularmente me hubiera encantado tener como los sacerdotes el poder de perdonar los pecados a todo el mundo, pero especialmente a esas monjitas mayores que —terminada una conferencia mía y no sabedoras de mi condición de laico— alguna vez se me han acercado para decirme tímidas: “Padre, ¿me puedo confesar con usted?”. ¡Estar en condiciones de perdonar los pecados del mundo en nombre de Cristo, el Cordero de Dios, sería para mí, junto con el poder consagrar por la gracia de Dios, la experiencia de humanidad más grande que un ser humano pudiera asumir! Pero como yo no puedo hacerlo, me alegro de que haya sacerdotes que sí lo puedan hacer: lo Cortés no quita lo Moctezuma, como se dice por ahí, cabe ser laico gozoso, y a la vez agradecer hondamente la existencia de los hermanos que han recibido el sacramento del orden sacerdotal en favor de la entera humanidad.

2. Etiología: historia clínica de una enfermedad pandémica

Dicho todo lo cual, también hay que reconocer que cada época incuba y desarrolla de nuevo las enfermedades genéricas propias de la humanidad adamítica, clériga y laica, así por ejemplo en el sermón *De urbis excidio* clama patéticamente san Agustín: “Horrenda nobis nuntiata sunt, strages facta, incendia, rapina, interfeciones, excrutationes hominum” (2, 3), con lo cual nos pinta un panorama de muertes, extorsiones, rapiñas, estragos, etc, propios de una ciudad tan maleada ayer como pueda serlo hoy México D. F., donde cada dos minutos se produce una muerte por violencia. Pero, además de esos turbios panoramas, que a cada generación le parecen los peores de la historia, cada época añade por su parte las dolencias específicamente generacionales, como hemos tenido ocasión de escribir en nuestro *Hacia el Kilómetro Cero*, y como recordaremos más adelante con suma brevedad en el capítulo sexto del presente libro. Y nuestras dolencias específicas son *narcisistas*.

Ciertamente, las crisis vocacionales de algún sector del clero derivan de la rápida evolución de España que, impulsada en su salida de la dictadura franquista por un viento siroco sin precedentes, borraría sucesivamente todas las huellas de las etapas o estadios anteriores, haciendo imposible de ese modo

toda continuidad histórica y cualquier tradición normalizada, en lugar de las cuales —aunque se presume de ellas— sólo se pueden exhibir folclores superficiales. En efecto, en la última década del tardofranquismo los españoles se acostaron bajo el signo teocéntrico de Abraham, en la primera década del PSOE se desayunaron bajo el signo antropocéntrico del Prometeo socialista o del Héroe Rojo, y en la década siguiente, sin haberse ido los mismos socialistas del poder, se acostaron bajo el signo autocéntrico de Narciso, el posmoderno rosado y amarillo. Del mismo modo, por su parte, los sacerdotes que aún llevaban sotana en el periodo primero lo cambiaron aceleradamente por el anorac y la barba izquierdista en el segundo, para terminar modernizando su atuendo laico en la última mutación. Por eso todos nos encontramos inmersos en la misma crisis, la *crisis de la posmodernidad*, aquella que rinde pleitesía a tres protagonistas parigualmente enemigos de los valores religiosos en general: al nihilista Federico Nietzsche, al positivista Augusto Comte, y al hedonista temperado Epicuro, a los cuales —para aquellos que se autoproclaman enfermos civilizatorios— habría que añadir el médico Sigmund Freud.

Lo cierto es que a un desgarro ha sucedido otro sin tiempo para cicatrizar, siendo hoy el resultado de tanto trauma acumulado una política de tierra calcinada, cuyo lema reza *el último que apague la luz*, con lo cual se ha dificultado extraordinariamente la continuidad e incluso la evolución madura de las creencias y de las convicciones pasadas. Mucho cambio, y sobre todo increíblemente mutante, ha llevado a la mayoría de las gentes, tanto clérigas como laicas, es decir, a casi todos aquellos que carecían de convicciones profundas —porque sólo sabían creer en ellas sociológicamente, en la medida en que estaban vigentes conforme a los meros signos de los tiempos al uso— a dudar de la validez de las creencias que hasta allí habían tenido por incuestionables, y por eso finalmente a no creer en nada en absoluto: al desencanto posmoderno, a la privacidad yoica, a la inmediatez, a la ralentización de los pulsos vitales, todo ello agudizado por una durísima crisis económica marcada por un paro aterrador, que no sólo *para*, sino que además *para-liza* y *desam-para* a quienes lo están sufriendo más agudamente.

En consecuencia, si la sociedad ha visto cómo se abandonaban las convicciones religiosas (a su vez entendidas nacionalcatólicamente) por las sociopolíticas, y éstas por el actual desencanto, por su parte la Iglesia ha visto cómo retiraban su mano del arado primero los hombres religiosos formados para escuchar la voz de Dios como Abraham el tridimensional (Dios arriba, la conciencia que dice “sí” en su pecho, el pueblo extenso al fondo); luego, retirando de nuevo la mano del arado, cómo salían también de ella los supuestos sustitutos superadores de los otros, a saber, los sacerdotes-obreros entusiasmados con

la idea de acercar el Jardín del Edén al Paraíso en la Tierra (algunos de ellos a costa de reducir las tres dimensiones a dos tan sólo); y finalmente, defecación tras defecación (según he pretendido mostrar en mi libro *¿Tolerancia o Apostasía?*), la Iglesia contempla hoy cómo muchos de los que han quedado en su interior parecen asumir una pastoralita a la defensiva encerrados en su nueva Arca de Noé, a ver si mientras tanto deja de diluviar: ellos prefieren pescar en la pecerita microdoméstica en lugar de echar sus redes en alta mar, por eso corren el riesgo de marearse con el humo de las velas y del incienso en lugar de salir al pudridero de la calle, y por eso mismo descubren/encubren la interioridad deformándola en su uso beateril, misticoide y de invernadero, tipo jajajajijí, donde proliferan devociones que son moralinas, cultos blandengues a base de guitarritas, palmaditas, evanescencias todo terreno, y pamplinitas por el estilo; y, para que no falten las juerguecitas pías, nuevos meses de las flores y primeros viernes de mes otra vez, peregrinaciones peregrinas, etc. Vivir para ver, hay que estar preparados para todo.

¡Cristiandad difunta, que se merece buena parte al menos de los reproches de Federico Nietzsche contra esos que en el templo arrastran los pies cuando se acercan a comulgar con ojos de carnero moribundo, cuello torcido y cánticos sosorros y que, cuando salen del templo, apenas en el atrio, sólo saben comentar el estado del tiempo! ¿En qué se nota la emoción sagrada que debería estarles estallando en su pecho? ¿No es todo esto un catolicismo *light, pos, de mínimos*, que en muchos casos pretende compensar ese su espiritualoidismo con un activismo similar al del “voluntariado”, siempre burocrático, en torno a la mesa del salón parroquial con maratonianas sesiones para cuadrar mucho el culo, en cursillos de catequistas para catequistas, donde nunca se deja de hacer el raquiticatecúmeno porque nunca se comienza a echarse a los caminos para predicar cual creyentes con todo el alma y el cuerpo, sin parapetos, en la vanguardia, en el corazón de la increencia, desde los pobres, desde abajo, el Evangelio del Señor Jesús, el Señor de los caminos y de las tempestades, y de la alta marinería?

En este contexto, que a casi todos mide por el mismo rasero, ¿se han dado cuenta los ordenados religiosos del papelón que hacen reduciendo su haberse hecho eunucos por el Reino a una mera soltería adocenada?, ¿cómo es posible que se contenten con el asustadizo y enemigo de la parábola de los talentos “yo no forniqué, yo no robé, yo no mentí, yo ni fu ni fa, si seré bueno que no hice nunca nada, ni bueno ni malo”, más propio del egipcio *Libro de los Muertos*, en lugar de asumir por todo lo alto el riesgo de evangelizar?, ¿se han hecho personas consagradas para recibir un salario mínimo, masa salarial pobretona cuando no se dispone de espíritu de pobreza, es decir, de la alegría de quien

comparte con los pobres su pobre pan?, ¿es que un ministerio triste no resulta a la postre un triste ministerio, obviamente incapaz de contagiar el celo de Dios que no posee?, ¿no llegamos así, de forma casi inexorable a la larga, a ese momento del deterioro vocacional en que, inapercibidamente, el alma bella se perverte —dicho con terminología hegeliana— en corazón duro, a ese momento en que el electroencefalograma de la fe da plano?

3. Sintomatología: diez signos patognomónicos de la enfermedad

Hemos hecho la historia clínica, aunque un poco demasiado rápidamente, es verdad, porque el enfermo, aunque parezca que no tiene nada grave, está como para ser traído a urgencias médicas a toda pastilla. Auscultado ahora más de cerca, y a partir del historial citado, descubrimos en él una decena de síntomas patognomónicos que nos hablan de su enfermedad. Son los siguientes, todos ellos necesitados del correspondiente tratamiento.

a. Pérdida doble de prestigio de los significantes religiosos católicos, orados por una parte por el ya clásico laicismo secularista e ilustrado, y por otra parte acosados fuertemente por la invasión publicitada y organizada de las parareligiones más disparatadas, que ahora reciben en ocasiones más parabienes que la propia religión católica y que gozan de cierta credibilidad y respeto emergente entre algunos católicos de ayer, por ejemplo cabalísticas, artes mánticas, misterismos, parapsicologías, brujerías, exotismos, orientalismos, etc.

Cabe preguntar, de todos modos, si este panorama hubiera alcanzado su actual apogeo si la Iglesia no se hubiera dormido en los laureles nacionalcatólicos como en efecto lo hizo.

b. Carencia de una identidad precisa y pregnante del rol del sacerdote, después de que éste haya pasado a ocupar cargos civiles en la vida social, lo que a los ojos de muchos ha supuesto una cierta decepción, ya que tenían del sacerdote la imagen estereotipada del *hombre-sobre-el-altar* (e incluso dando la espalda al pueblo en las celebraciones litúrgicas), una imagen probablemente infantil, falsa y mitificada, pero que no ha sido superada en madurez por el descenso de ese mismo sacerdote a las plazas y calles públicas.

¿No estaba preparado el clero para asumir con rigor pístico, fílico y elpídico, abrahámico, el “sal de tu tienda”, o no lo estaba el pueblo para contemplar la desidentificación de la religión y el templo?

c. Irrelevancia creciente de los sacerdotes en las comunidades, donde han pasado a ser hombres como los otros a costa de que esa cercanía respecto del pueblo no haya sido bien interpretada por un laicado en el fondo inmerecedor de tanta confianza, por cuanto no ha sabido reconocer en la identidad la diferencia. Una democracia entendida como democraterismo ramplón en el ámbito político, donde la única *distancia* pensable es la introducida por el poder y el privilegio, tenía que traducirse en el interior de la Iglesia misma en una correlativa pérdida del sentido de lo profundo. Resulta difícil encontrar la distancia, como nos recordaba Schopenhauer con la siguiente parábola: un día de crudo invierno un grupo de erizos intentó darse calor, lo cual resultaba imposible por culpa de lo afilado de sus púas. Sin embargo, el frío les obligaba una y otra vez a juntarse y a separarse, hasta que después de muchos intentos encontraron la distancia justa, ni demasiado lejos para poder darse calor, ni demasiado cerca para no causarse daño. En el trato cotidiano, lo importante es saber encontrar la distancia justa, ni demasiado lejos (donde el rostro del otro no se ve), ni demasiado cerca (donde se le idoliza o se le rechaza).

Pero no es fácil, y lo más frecuente es que se haga tristemente certero el axioma *assueta vilescunt*, lo cotidiano envilece. Me entristece sobremanera ver a ciertos laicos más o menos aparentemente *enregés* queriendo ocupar el lugar del cura, después de haber criticado los supuestos excesos de éste en nombre de no se sabe qué espíritu “moderno”, y me duele que por ahí se escuche con más agrado la propuesta cristiana del laico que la del cura, a quien se desacredita por el mero hecho de serlo: “¡qué nos va a decir éste, que por obligación ha de decir lo que dice!”, lo cual más que anticlericalismo es proclericalismo en su forma laicista, una variante nueva de lo mismo.

Por su parte, tampoco los sacerdotes han sabido marcar siempre la diferencia desde la identidad, y a veces cuesta trabajo reconocerles como animadores de la fe, antes al contrario ocasionalmente se les ve generando situaciones problemáticas y conflictivas donde las rencillas y las rabetas infantiles en torno a un espacio de poder más que reducido se notan demasiado. Esto hace que no siempre se les vea como hombres de Dios.

d. Decepción en las expectativas profesionales del sacerdote, el cual, a pesar de haberse preparado para servir y no para ser servido, tampoco merece ser tratado como un *don nadie* incluso vituperado o ridiculizado, a pesar de que el

ancestral anticlericalismo no parezca ya tan relevante socialmente como antaño.

Sea como fuere, no siempre resulta tan fácil, por mucho que se pretenda, superar una experiencia histórica en la que el cura se alzaba ayer como la reverendísima autoridad (de algún modo por encima del boticario, del médico y del maestro) de esos pueblos de España, para no ser hoy más que un *quidam* cualquiera entre otros, al que por una parte se le ningunea y por otra parte se le hipercritica farisaicamente (conservando en este rasgo mucho del antiguo clericalismo, versión *anti*) mientras él tiene que andar templando gaitas a unos y a otras, mientras se pregunta por lo bajo: “¿pero a mí quién me cuida?”, preocupación más humana que divina, desde luego, pero ciertamente muy humana.

e. A la anterior dificultad para vivir un sacerdocio gratificante hay que añadir la artificialmente inducida por el comportamiento de una *prensa amarilla* que, incapaz de informar sobre lo real, se dedica a echar basura sobre la bragueta de los curas y a procurarles un descrédito social, no se sabe muy bien con qué fines. A veces se trata de campañas claramente orquestadas por los poderes políticos, que así procuran encubrir sus propias vergüenzas con frecuencia mucho más reales; otras veces parecen provenir de los poderosos de la Tierra reunidos, sabedores de que hoy por hoy la única voz capaz de hablar desde los pobres y de alzar su clamor es la voz de la Iglesia; pero con mucha frecuencia los tiros de mierda vienen de los propios *ex-clérigos*, hoy morboadictos, antiguos compañeros a quienes oscuros impulsos autodestructivos y viejos ajustes de cuentas consigo mismos —mal saldados— se traducen en coléricos ataques contra la Iglesia, y no en informes elaborados adecuadamente y con objetividad respecto de sus luces y de sus sombras.

Ciertos columnistas dan pena, sobre todo cuando le entrevistan a uno que conoce su historia pasada: ¿por qué no se les nota lo que han sido, a no ser en su faceta más degradada?

f. Dificultad de la propia *opción celibataria*, pues no siempre resulta fácil sublimar la sexualidad erótica en afectividad agapeística, y cuando esa sana sublimación (sana, pero no apta para inmaduros) no se produce, emerge el impulso thanático y destructivo. Con frecuencia, tampoco ayuda a la opción celibataria una sociedad tan hipererotizada y tan desmadrada, tan enferma y cargada de destructividad en ese terreno como la actual.

Sin un laicado sereno y maduro a su alrededor, muchos de estos sacerdotes, en lucha solitaria contra viento y marea, adoptan comportamientos misógenos y machistas, porque no se llega a madurar en el celibato luchando, sino ado-

rando, entusiasmándose con la causa de Jesús; otros, más interesados en normalizar o mediocrizar su vida, en cuanto se meten en sociedad corren riesgos afectivos y terminan abandonando su condición celibataria. Luego comprueban muchos que tampoco el matrimonio es fácil, y añoran su situación anterior.

¿Cómo hacer ver a quien no lo quiere ver que la dificultad no está en ser célibe o en tener pareja, sino en no asumir entusiástica y enamoradamente la causa que se abrace, sea cual fuere?

g. Si es verdad, como dijo Ortega y Gasset, que “yo soy yo y mis circunstancias”, entonces no suele ayudar demasiado a la maduración afectiva del clero un entorno destructivo como el que se manifiesta de dos modos aparentemente contradictorios, pero confluyentes: por un lado en esas comunidades de base donde *todo vale*, y por otro en esas comunidades de meapilas y beatos donde *nada vale*. Cuñas de una misma madera (todo nada igual a nada vale), terminarán por desquiciar al más pintado, a no ser que el más pintado logre meter en vereda a los demás.

h. Añádase a esto una no demasiado buena formación, que en lugar de plantear la realidad sexual con un fondo antropológico y filosófico adecuados, o reduce la sexualidad a casuística sexológica de la peor especie o, hastiada de magnificar lo sexual como si fuera lo único real, termina por pasar olímpicamente de ello, trivializándolo también de este modo, pues si bien es cierto que *no somos sexo, sí lo es que tenemos sexo*, y que lo tenemos en el centro de nuestro cuerpo, precisamente para usarlo centralizadamente en forma digna de la humana condición.

Pero ¿qué se encuentra uno en los confesionarios de cuando en cuando? Una *silva de varia opinione* donde un sacerdote opina esto, otro opina aquello, y un tercero ni una cosa ni otra sino todo lo contrario. La disarmonía en este terreno puede llegar a ser verdaderamente espectacular, y a veces dramática. ¿En qué quedamos? Ciertamente la conciencia es lo primero, pero ¿la sola conciencia individual basta siempre?, ¿puede además bastar la sola conciencia en una Iglesia que se dice *una, santa, católica*? Seamos serios, tengamos *seriedad con las cosas*...

i. Lo anterior apunta ya de suyo a una nueva dificultad, ésta de carácter estructural, a saber, cuando uno es sacerdote, ¿le ayuda en su ministerio la dispersión, *el taifato* que tantas veces se perciben en la Iglesia?, ¿qué pintan realmente en muchas ocasiones los obispos? A la mirada atenta, ¡tantas veces le resulta de opereta la situación eclesial!

No defendemos la teocracia papal, ni el cesaropapismo, ni el regalismo, ni las monarquías medievalizantes agazapadas en determinados recintos eclesiásticos, ni por supuesto el centralismo de mano de hierro del papa sobre los obispos, ni de los obispos sobre los curas, ni de éstos sobre los laicos pero, sin una cierta —al menos— analogía de proporcionalidad propia no incompatible con la real colegialidad, la realidad eclesial amenaza con terminar no ya en una república, ni siquiera en la acracia, sino en mala *anarquía*, en la misma dispersión del rosario de la aurora. Y esto, la verdad, desanima al más pintao, sobre todo cuando tiene que hablar en nombre de *la* Iglesia, y no sólo de *mi* Iglesia.

Sabemos de las tensiones magisterio-teología (necesarias a veces, superfluas otras), de la dificultad de conjugar tradición y progreso, eternidad y contingencia, exigencia y permisividad, compromiso y tolerancia, deber-ser y ser, todas ellas aporías intrínsecamente necesarias a cuanto está vivo y camina, pero ¿no resultan acaso tensiones a veces demasiado fuertes para el cura de a pie, a quien dejan perplejo entre Scila y Caribdis?, ¿cómo vivirlas desde una aristocracia sacerdotal del espíritu que sabe estar a la vez en el timoneo de la nave y por encima del bullicio?

j. Esta dificultad se agrava, habida cuenta del agobiante *exceso de trabajo* que sobesatura a un clero joven cada vez más escaso y cada vez más distante de las vivencias propias del clero viejo, cuya media de edad podría ser de la Edad Media, dicho esto con todos los respetos y con todo el amor del mundo hacia los sacerdotes mayores, muchos de ellos joyas valiosísimas y jóvenes de espíritu, mucho más jóvenes que los jóvenes mismos.

He aquí, en fin, algunas de las muchas dificultades con que se encuentra el clero joven al que estamos aludiendo.

4. Diagnóstico: enfermedad depresiva, con tedio ritual asociado

Casi todos los rasgos característicos de las dolencias del clero los compartimos los laicos en mayor o en menor grado, pues no se trata de una enfermedad específica, sino más bien de una *pandemia*; a su nivel, leídas en su plano correspondiente, toda la sociedad padece de uno u otro modo los mismos síntomas de cansancio, de desidentificación, de tedio, de flojera, de carencia de ad-

hesiones firmes y entusiásticas. Son muchas las cosas que nos interesan en nuestros días, desde luego, pero nos interesan relativamente poco, y además fragmentaria y puntualmente. Desde luego, no estamos dispuestos a ir al martirio, pase lo que pase. No somos hijos de las grandes causas, de los macrorrelatos o de los megarelatos, sino del fragmento y de la discontinuidad. Lo nuestro no son tradiciones desde el alfa hasta el omega, ni por ende marinerías de alto velámen para una sola aventura existencial, sino parvas excursiones por mares calmos, donde pese a todo encallamos y sufrimos el rigor de travesías poco venturosas. Somos, por qué no decirlo, herederos de *Narciso*, y nos deprimimos cuando descubrimos que a pesar de todo son los rayos del sol quienes hacen posible el amanecer, y no nuestros cantos de gallo.

Se trata de una enfermedad infecto-contagiosa, de una *lepra del espíritu* que recidiva, como la de Sodoma y Gomorra, como la de la sofística griega en los siglos anteriores a Cristo, etc. Claro que no podemos contentarnos con la existencia de los males pretéritos, ni mucho menos enarbolar la bandera del “mal de muchos, epidemia”, pues tan tontos no quisiéramos ser.

Los creyentes en Cristo lo que sí sabemos es que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia, y no sólo lo sabemos sino que además lo vivimos en nosotros. Todo lo demás alcanza únicamente el nivel de la anécdota, por urticante que ella fuere. La sanación salvífica derivada de la resurrección de Cristo de entre lo muerto y de entre los muertos se ha producido, restableciéndose de este modo la Alianza con Dios, a pesar de que muchos continúen aún entregados al becerro de oro. Pero Jesús también les ofrece a ellos la salvación, la sanación de los enfermos en su enferma sociedad. Ahora son ellos quienes tienen que decir sí a esa curación ofrecida.

5. Pronóstico

Pronóstico, pues, curable, pero pronóstico que exige la verdadera y auténtica *con-versión* al Evangelio, lo mismo que ocurriera en todas las demás generaciones anteriores a nosotros. También esta civilización depravada y adúltera pide una señal para creer, y no le será dada otra que la del profeta Jonás, descendiendo a los lugares más bajos de su conciencia y de las profundidades abisales de lo real para ascender desde ellas tras haber predicado y vivido el mensaje de salvación que es la Buena Noticia de que Dios vive y resucita, Él, fuerza de nuestra fuerza y refugio en nuestra debilidad. Gracias a Dios, sólo Dios es bueno.

Colgados del cuello de Jesús en su frágil cruz, aguantaremos las crisis y resucitaremos de ellas. Dios, lo mismo que el sol, está más allá de la nube aunque ésta nos lo oculte en tiempo de aflicción, pero hay que salir de la propia tienda, del propio yo, dejando abandonado el pequeño televisor también, para hacer a pie enjuto la experiencia del amor en nombre del Dios Ágape, sabiendo que nuestro auxilio es el nombre del Señor, que hizo el cielo y la tierra.

Aunque cueste. *Nulla redemptio sine sanguinis effusione*; dicho de otro modo, a la verdad le sobran predicadores y le hacen falta mártires. Pero las lágrimas más profundas suelen ser la fuente de la alegría más pura. Levátemos luego, y echemos a andar: que las lágrimas no nos impidan ver el sol. El sol sigue saliendo para ti, alza tu mirada, hermano.

No seamos, en consecuencia, tan ingenuamente clericales que magnifiquemos la propia crisis, pues el mal es global, y por ello afecta a la vivencia de lo divino y a la vivencia de lo humano a un mismo tiempo, de ahí la necesidad de que nuestro compromiso liberador sane *a la par* lo interior de nuestro corazón y lo exterior de las estructuras sociales. La mejor forma de ayudar a sanar no es mirarse el propio ombligo, sino darse a los otros: el don, para quien se da, es de este modo la mejor medicina para sí mismo. Pero como nadie da lo que no tiene, todo lo necesitamos a partir del Dios Don. Atendamos a este efecto a la siguiente fábula de Esopo: abatiéndose un águila desde una alta roca asió a un cordero; un grajo que la vió quiso emularla por envidia e intentó hacer lo propio con un carnero, pero, enredándosele las uñas entre las vedijas, aleteaba sin poder remontar el vuelo. Percatado de la situación, el pastor lo apresó corriendo y, recortándole las alas, se lo llevó a sus hijos al caer la tarde. Y habiéndole preguntado éstos qué clase de pájaro era, contestó estúpidamente: “Según lo que yo sé, grajo; pero según lo que él quiere, águila”. Así, la pugna con nuestro super-yo además de no conducir a nada induce a risa.

Ánimo, hermanos mayores. Por elección de Dios y respuesta vuestra, vosotros sois el milagro. Los milagros existen, he aquí uno de ellos: del montón de mierda que es la sociedad que divide a ricos de pobres, y del saco de inmundicia de vuestros propios egoísmos y de los nuestros habéis surgido como flores del don por la gracia de Dios. Es el milagro. Vosotros, hombres solteros y débiles cargados de necesidades, sois la frágil vasija, el siervo inútil al final de la jornada, de acuerdo, pero también el címbalo que retiñe convocando a hacer de nuestra vida precedida por la vuestra un regalo a la entera creación y a su creador. Vosotros sois ese don divino, a cuyo través resuena el tañir de la campana de Dios llamando a Alianza setenta veces siete. Nosotros los hermanos menores os damos fraternalmente las gracias. Mirad menos hacia vuestras culpas, y alabad más al Señor, Don de dones, fuente de toda santidad.

6. ...Y epílogo en forma de parábola, ¡como no podía ser menos!

“Érase una bella catedral con un gran crucero. Debajo, el Altar Mayor. Los sacerdotes que la regentaban no se ponían de acuerdo para concelebrar. Cada cual se valió para construir sus pequeñas capillitas laterales. Después de un tiempo, el crucero se desplomó al no observar los sacerdotes las grietas que día a día se habían comenzado a formar... Y al desplomarse el crucero, con él las pequeña capillitas laterales (J. Fernández)”².

Quien tenga oídos, que oiga. Ay de nosotros, si no evangelizamos; ay de nosotros, si hacemos de nuestra causa lamentosa la máxima de nuestra conducta; ay de nosotros, si al hacerlo así hacemos de nuestra causa la causa de los malos contra la causa de los buenos, que lo son porque siguen al Bueno; ay de nosotros, si buscamos ser premiados allí donde, por hacer de nuestra causa la sola causa, mereceríamos ser castigados...

2. BERZOSA, R: *Parábolas para una nueva evangelización*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1995, p. 178.

Capítulo III

El don sanador de la Iglesia, anticipo del Reino de Dios

1. Sociología del don

Sanar es conferir salud, y sólo se da la salud que se tiene. Ahora bien, sólo se tiene salud dándola, regalándola. A pesar de la aparente paradoja, sólo se posee lo que se da; por el contrario, el poseedor puede llegar a ser poseído por lo que él posee, cuando en él el *mi* ahoga al *yo*. Queremos mostrar en este capítulo cómo los ministros de la Iglesia, y la Iglesia misma (y cuando hablamos de Iglesia pensamos en Iglesia *católica*), pueden sanar cuando no retienen para sí el don de Dios, sino que lo transfunden.

Y entonces se diferenciará verdaderamente de aquellas otras sociedades avaras donde el don brilla por su ausencia, sustituido por el atesoramiento y el descontento subsiguiente, hasta el epitafio postrero:

Yace en esta tumbra fría
un prestamista cruel
que hasta el polvo se comía
y ahora por venganza impía
el polvo se come a él.

1.1. Lagarto, lagarto

En efecto, hay quienes torpemente buscan la salvación propia a costa de los demás, de ahí ese exceso de mal que a todos nos contamina y contra el que sólo cabe oponer alopáticamente el bien, con firmeza y con esperanza.

Pero la verdad es que muchos se comportan como *genes tramposos*, a los que también podríamos llamar *rinocéfalos* (o de *mucho morro*), los cuales torpemente malean al prójimo mientras se enferman a sí mismos, lo cual nos lleva a recordar aquella anécdota que se atribuye a Richelieu. Un día le preguntaron: “¿Se aburre Vuestra Eminencia?”, a lo que contestó: “Yo no me aburro jamás, a mí me aburren los otros”. Aunque, vaya usted a saber, lo mismo era él quien aburría a los demás y a las mulas de su pueblo, da lo mismo al respecto.

¡Cuántas veces nos hacemos trampa! Nuestro coleccionista pasaba frente a una tienda y vio en el escaparate un gato que tomaba leche en un platito muy antiguo y valioso, por lo que aparentando desinterés entró en la tienda afirmando que deseaba comprar el gato.

—Lo siento —replicó el dueño— pero el gato no está en venta.

—Se lo ruego, insistió el coleccionista. Necesito un gato en mi casa para que atrape los ratones. Aquí tiene una buena suma.

—Está bien, contestó el dueño de la tienda tomando su dinero.

—Por cierto —añadió el coleccionista— ¿puedo llevarme también este plato viejo? Al gato parece gustarle y no veo razón para que se desprenda de él.

—Lo siento —respondió el dueño—, pero ese plato me trae buena suerte. ¡Sólo esta semana he vendido 68 gatos!

Sea como fuere, muchas veces nos comportamos más que como humanos como los pobres y ya extintos dinosaurios, palabra que en griego significa *lagarto terrible*. Así las cosas, los humanos arreptilados pueblan con la amplia gama de sus variedades la ciudad en cada uno de sus barrios. Hay, en efecto, lepidosaurios (lagartos escamosos), arcosaurios (lagartos dominantes), coleusarios (lagartos huecos), tiranosaurios (lagartos amos), brontosaurios (lagartos del trueno), etc; pero los *estegosaurios* o lagartos con tejado son los más bobos en su malignidad, tal vez los más parecidos a nosotros cuando damos rienda a nuestra estegosauridad, pues presentaban claras muestras de posición bípeda ancestral, en la medida en que sus patas delanteras eran poco más de la mitad de largas que las traseras. Sus diminutas cabezas contenían sesos no mayores que los de un pollo actual, aunque ellos medían treinta pies de largo y pesaban más que un elefante. Y con poca cabeza pero mucha voluntad de imperio el resultado es el ya consabido, a saber, aquella desertización de que da cuenta la parábola árabe:

Al inicio, dijo el maestro, el mundo era todo él un jardín. Alá, creando al hombre, le dijo:

— Cada vez que hagas el mal, lanzaré sobre tu mundo un grano de arena.

Pero los hombres no le hicieron caso:

— ¿Quién puede apreciar uno, cien mil granos de arena en el inmenso jardín del mundo?, pensaron.

Pasaron los años, aumentó el mal. Torrentes de arena inundaron el mundo. Nacieron así los desiertos, que de día en día son más grandes³.

3. Cf. BERZOSA, R: *Parábolas para una nueva evangelización*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1995, p. 179.

Felizmente, sin embargo, no todos los humanos que pueblan la Tierra se comportan como los estegosaurios, *saurios de este ego* de escasa cabeza, *ego* cabecilla.

1.2. Jefes, cabecillas, abusones

Por lo general, muchos antropestegosaúridos cabecillas quieren ser jefes, y casi todos los jefes devienen abusones cuando pretenden apropiarse de los dones comunes sin compartirlos, que es precisamente cuando el poder corrompe, y solo entonces. Sin embargo, aunque excepcionalmente, también existen cabecillas igualitarios, como los *!kung*, que responden así: “Naturalmente que tenemos cabecillas; de hecho somos todos cabecillas, cada uno es su propio cabecilla”.

De todos modos, parece que el poderío no compartido puede trocarse con más facilidad en poder compartido en comunidades acéfalas o de pequeñas dimensiones; si así fuera, ¿qué estamos haciendo habitando megalópolis como México D. F. (“omblijo de la luna”), de más de veinte millones de personas?:

En las poblaciones de tamaño reducido con cincuenta personas por banda o ciento cincuenta por aldea todo el mundo se conocía íntimamente, y así los lazos del intercambio recíproco vinculaban a la gente. La gente ofrecía porque esperaba obtener, y obtenía porque esperaba ofrecer. Dado que el azar intervenía de forma tan importante en la captura de los animales, en la recolecta de alimentos silvestres y en el éxito de las rudimentarias formas de agricultura, los individuos que estaban de suerte un día, al día siguiente necesitaban pedir. De este modo, la mejor manera de asegurarse contra el inevitable día adverso consistía en ser generoso. Así lo expresa el antropólogo Richard Gould: “Cuanto mayor sea el índice de riesgo, tanto más se comparte”. La reciprocidad es la banca de las sociedades pequeñas.

En el intercambio recíproco no se especifica exactamente cuánto o qué exactamente se espera recibir a cambio, ni cuándo se espera conseguirlo, cosa que enturbiaría la calidad de la transacción equiparándola al trueque o a la compra y venta. Esta distinción sigue subyaciendo en sociedades dominadas por otras formas de intercambio, incluso las capitalistas, pues entre parientes cercanos y amigos es habitual dar y tomar de forma desinteresada y sin ceremonia, en un espíritu de generosidad. Los jóvenes no pagan con dinero por sus comidas en casa ni por el uso del coche familiar, las mujeres no pasan factura a sus maridos por cocinar, y los amigos se intercambian regalos de cumpleaños y Navidad⁴.

4. HARRIS, M: *Jefes, cabecillas, abusones*. Alianza Cien, Madrid, 1993, p. 6-7.

Todo esto sería muy bueno, si no fuera porque también puede ponerse un reparo en última instancia, a saber, el de que —en el fondo— no se trata de un comportamiento real y totalmente desinteresado sino egoísta, al menos en el terreno emocional, lo que merma bastante su pureza axiológica, como reconoce el propio Marvin Harris: “No obstante, hay en el intercambio recíproco un lado sombrío, a saber, la expectativa de que nuestra generosidad sea reconocida con muestras de agradecimiento. Llamar la atención sobre la generosidad propia equivale a indicar que otros están en deuda contigo y que esperas resarcimiento. A los pueblos igualitarios les repugna sugerir siquiera que han sido tratados con generosidad”⁵. “Además de poseer un gran talento para la organización, la oratoria y la retórica, los líderes igualitarios descuellan como personas con un enorme apetito de alabanzas, recompensa que otros no tienen reparos en ofrecer a cambio de manjares exquisitos en abundancia y una existencia más segura, más sana y más amena”⁶.

La conclusión de todo esto es que, en la mayoría de las ocasiones, los seres humanos suelen ser menos altruistas de lo que fuere menester. Ellos, sin embargo, se encuentran al nacer instalados en el ser, que para ellos es don gratuito. De todos modos, también algunos seres humanos, a su vez, responden al don a ellos donado con la donación de sí mismos.

Sea como fuere, *pasemos de la sociología del don a la ontología del don*.

2. La hermosa realidad del caso dativo

Tal y como lo experimentamos en la cotidianidad, desde que existimos necesitamos que nos donen, que nos cuiden, que nos nutran, que nos quieran y mimen, y todo esto lo expresamos desde chiquitines polisígnicamente mediante la llamada, los gestos, el llanto, como lo manifiesta cualquier pobre necesitado que precisa de la ajena dádiva, a saber, en *vocativo*: ¿qué podría hacer el realmente pobre sino pedir, pedir por su boca vocativa o por su gesto invocativo? La realidad humana, ese hacerse cargo progresivo de la realidad global, no comienza por el *ego* nominativo sino por la vocativa interpelación hacia el *tú*, por la frágil invocación, por la desgarrada súplica y el exclamativo ¡por favor!, ¡S.O.S!, aunque lamentablemente no siempre sepamos pedir adecuadamente o

5. *Ibi*, p. 8.

6. *Ibi*, p. 24.

nos retraigamos al respecto por motivos más o menos espúreamente extendidos en la sociedad. El menesteroso, en todo caso, *antes descubre al tú donante que al yo.*

Pero, a diferencia de los niños, la edad nos va haciendo más refractarios a la petición, de ahí que no todos los adultos sepan o sepamos pedir algo al tú. Sin embargo, quien no sabe pedir no sabrá dar. Mas ¿por qué los adultos no siempre sabemos pedir? Por miedo al rechazo, por malas experiencias anteriores al respecto, por temor a quedarnos sin nada, por senilidad (se quiere la taquilla llena porque uno se siente vacío), por inercia propietarista, por cobardía que lleva a blindarse, a cercar la finca (Rousseau), por torpor, por degeneración axiológica (que conduce a contradicciones como la stirneriana “asociación de egoístas”), por presión sociológica que presenta al donante como ingenuo o hasta como idiota, etc.

De cualquier modo, muchos son los que ejercen el dativo de radio corto (para los propios) y lo ignoran para los demás, o que incluso roban a los ajenos para colmar de dones a los propios. En todos estos casos, no existe verdadero vocativo, y por eso tampoco puede haber maduración en el genitivo.

Sea como fuere, como respuesta al vocativo interpelador e invocante surge el *genitivo*, el *de dónde* del cariño que el vocativo recibe, el cual genitivo traba una inseparable unidad relacional con el vocativo; si desde la vertiente mendicante el vocativo es la relación en la forma de petición, desde la vertiente donante el genitivo es la relación en la forma de respuesta, genitividad que viene dada por la madre o/y por el padre, o/y por la comunidad de cuidadores, bien conocida y agradecida por el niño.

Si quien nos ama nos hace ser, ¿qué sería de alguien nunca amado, qué tipo de “yo” desarrollaría?, ¿acaso el nacido para alma bella no se perdería y malograría sin amor cual corazón duro? La condición humana conlleva, pues, la inseparable unidad relacional vocativo-genitivo.

La experiencia de esa buena relación vocativo-genitivo se traduce en el *dativo*, en el *para ti*, pues aquel que ha mamado la bondad del cuidado, aquel que ha experimentado en su propia carne la calidez de una palabra hecha afecto y traducida en obras, ¿cómo podría ignorar que bálsamo tan benéfico y tan gratificante merece transfundirse, que tal don merece per-donarse y trans-mitirse? A esa su transfusión denominámosla con hermoso vocablo *dativo*, donación, donativo, don *a nativitate*, don nato desde el principio que busca perpetuarse comunicativamente.

El dativo es el caso maduro, pues surge por sobreabundancia, sin miedo al vacío de la propia desposesión. Hay más gozo en dar que en recibir, y más aún en regalarse que en regalar.

Y por eso el *pecado*, desde la perspectiva de Ferdinand Ebner, constituye precisamente la quiebra del dativo, la ruptura de la cadena de dones, la negatividad que no pasa al otro el amor que le han regalado a uno: “Por tanto, el pecado es en cada caso la ruptura del sistema personal de relaciones que siempre se encuentra orientado hacia el tú: un cerrarse en sí mismo, un querer ser solamente uno mismo”.

Por el contrario, la antítesis del pecado es el *perdón*. Sólo el corazón duro rechaza el perdón que le ofrece el alma bella, porque ignora que perdonar es renunciar a tener la última palabra; porque ignora que perdonar es abrir futuro liberado donde sólo había pasado obsesivo; porque ignora que quien perdona lejos de humillar al perdonado le concede la ocasión de comenzar de nuevo a vivir, a que al árbol viejo y en su mitad podrido vuelvan a salirle nuevas hojas verdes de renuevo; en definitiva, porque el que perdona se dignifica también a sí mismo. Por lo demás, como escribiera J. L. Martín Descalzo, el generoso es inaccesible a la ofensa, puede alguien tratar de hacerle daño, pero la ofensa no llega a él. Él no se siente ofendido, porque es más rápido en perdonar que el ofensor en ofender.

Así las cosas, la fusión en la trans-fusión del don a través de todo tiempo y lugar, en todas las circunstancias, indiscriminadamente, según la ley de los vasos *comunicantes*, *comunizantes* o *comunionales* sin excepción, con todas las preposiciones, es el magnífico *ablativo* y, si se nos permite la licencia, el *hablativo* que no para de hablar ni de narrar la alegría que sigue al bien ejercido siempre y en todo lugar, aunque sea sin palabras.

Único caso prohibido, en todo caso, el acusativo.

Es al final, y sólo al final, cuando surge el *yo maduro*, el yo que verdaderamente conoce y a la vez ama, por lo cual hay que situar el *nominativo* en la estación término, nunca al principio como pretendía autolátrica, enfática e hiperasertivamente el mundo moderno inaugurado por Descartes. No. El *yo* de alguna manera, lo mismo que el humilde buho de Minerva, entre el ocaso y el alba, osa musitar siempre tarde su propio nombre, sabedor de que quizá constituiría una presunción proferir el propio nombre demasiado alegremente durante la vida mortal, como el oritorrinco.

Y puede que hasta corresponda a los demás el honor de nominarnos a nosotros cuando nosotros descansen en la horizontalidad de la muerte, según las obras que hayamos llevado a efecto en este mundo, según la dirección en que hayamos manejado los dones recibidos.

Pero en última instancia ése será un privilegio (una potestad exclusiva) reservado a Dios, pues —en definitiva— poner el nombre es manifestación de creación en quien lo pone, y de *gracia* en quien lo recibe, un don gratuito aunque en modo alguno por ello superfluo.

Y si todo lo anterior es cierto, entonces también lo es que en el principio no fue el *ego* ni el *cogito*, ni por ende el famoso y narcisista *ego cogito*, sino el *amor ergo sum*, el *soy amado luego existo*.

En conclusión, con palabras de Tomás de Aquino, *amor est nomen personæ*: el amor es el nombre de la persona. Y, en nombre de ese nombre de persona, todo lo bueno se nombra: no la actividad dominadora sino la *pasividad gratuita*, no el mérito que conquista sino la gracia que convoca, no el atesoramiento sino la entrega.

Ahora bien, conviene considerar que el modo de ejercicio de la pasividad no es en absoluto el de la mera inacción, sino muy por el contrario el apasionamiento combatiente y *compasivo* que se ejerce en la *com-pasión*, en la mística activa, de tal modo que el *comparecer* deviene ahora *compadecer*, se muestra como un desde *ahora mismo*, según afirma Lévinas, un *ahora que acoge y sostiene* (*maintenant: main ténant*). Su praxis consiste en *hacerse cargo* del otro en la larga avenida de la vida que va de Jerusalén a Jericó, en las rutas transidadas desde siempre por la entera humanidad.

Así que la pasividad del *soy amado luego existo* no se parece en nada a la indiferencia del mero y abúlico desinterés (*des-inter-es*: lo que es-fuera-del-entre-tú-y-yo), sino que muy por el contrario la acogida amable y solícita revela por antonomasia la pregunta por el hermano, pregunta por ende no meramente retórica (entendida como mera piedad del pensamiento), sino pregunta fácticamente ejercida, *interesada* (*inter-esada*), y ello hasta tal extremo que, en lugar de indiferente respecto del otro, yo me percibo como *rehén* del otro, rehén ligado intrínsecamente a su destino.

Así pues, pregunta que se compromete activa y vitalmente en la respuesta, pregunta donde la *palabra* que pregunta (*Wort*) se encarna cual *respuesta* (*Antwort*), y la respuesta cual operante *responsabilidad* (*Verantwortlichkeit*) por el otro (Ferdinand Ebner⁷). No podría ser el “ser” quien nos diera a conocer la verdad de la palabra, sino la palabra así entendida quien nos revelara la verdad del “ser”. La palabra es la que salva al mundo. En ella adviene al humano conciencia de cuanto existe, de las cosas y de los acontecimientos, de Dios y de sí mismo. Tampoco es el propio *ego* el que se autoestablece o autoafirma poniendo así el orden y el ser de las cosas, en la línea que va de Descartes a Fichte, sino que *es la palabra que nos viene del tú en quien creemos la que nos asegura la existencia de cuanto existe*.

He aquí al respecto estas palabras del pensador judío Emmanuel Lévinas para ratificarlo:

7. Cf. *La palabra y las realidades espirituales*. Trad. José M^a Garrido. Col. Esprit. Caparrós Editores, Madrid 1995.

De hecho se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su responsabilidad para con el otro. La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. Esa carga constituye una suprema dignidad del único. Yo no soy intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto. En ese sentido preciso es en el que Dostoievski dice: “*Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros*”⁸.

Y si eso es así, entonces también lo es que los derechos de los demás son derechos de ellos sobre mí, mientras que mis derechos son deberes hacia ellos.

Dicho aún más místicamente, pero no más falsamente: la pasividad del personalismo comunitario se afianza cuando se troca en activa *respuesta esponsal uno-para-el-otro*, si tenemos en cuenta que tanto el término “respuesta” como el término *esposo/a* vienen ambos de *spondeo*: responder, responder por el otro, co-responderle solidariamente, responsabilizarse y co-responsabilizarse.

Y cuando llega el día del último viaje y está al partir la nave del último *responso* es cuando ha sonado *finalmente* la hora *definitiva*, pues —ya lo decíamos arriba— sólo al final del trayecto puede darse la postrera respuesta al nombre del hombre, ojalá que sea en el nombre del Padre.

Todo lo cual —*donación sin reducción*— supone una novedad tan radical en el orden sapiencial, que su ejercicio constituiría la más grande de las revoluciones de que pudiera darse noticia en el interior de la filosofía y por ende en la vida misma. Así que si el personalismo comunitario no existiera aún habría que inventarlo, en lugar de desaprobarlo siguiendo la vía de los “ilustrados” que en el mundo han sido.

3. A más madurez, más donatividad

3.1. La madurez en el dar

En la naturaleza, que es sabia, rige la ley del apoyo mutuo, de la cooperación cósmica (por decirlo con términos antropomórficos). Ya en el reino animal, obviamente la donatividad la ejercen prácticamente todos los animales

8. *Ética e Infinito*. Ed. Visor, Madrid, 1991, pp. 85-96.

con sus propias crias. Y en el caso del ser humano el dativo adquiere formas de sublimidad, aunque también su ausencia significa antisublimidad, pues el ser humano es capaz de hacer lo mejor y lo peor, conforme a su racionalidad libre.

Así las cosas, la madurez crece en relación de proporcionalidad directa con la donatividad, en la medida en que *se es lo que se ama*, y se ama aquello por lo que uno está dispuesto a trabajar oblativamente, donativamente. Éstos son algunos de sus grados:

a. Hay quien da lo que puede a los suyos solamente, y la verdad es que semejante comportamiento no resulta demasiado brillante, pero no es malo mientras no quite a los demás lo que es suyo para entregárselo a los propios. Por lo general, el que es sólo bueno con los suyos suele enfatizar que los amigos son como los melones, y que hay que probar cincuenta para hallar uno solo bueno, afirmación bastante melonera por su parte.

Cuando predomina esta actitud, entonces la cultura del don se reduce al mero *do ut des*, al *te doy para que me des*, lo que los genetistas de poblaciones llaman *gen rencoroso*, y que se expresa en la *Ley del Talión*.

b. Hay quien da *por rachas, por temporadas, por horas*, bueno es, pues da algo del tiempo que le sobra. Se trata de una militancia tasada, de algunas horitas “libres”, militancias de cupo para tranquilizar la conciencia en muchos casos, pero que en otros casos responde a una buena voluntad real, en severa dependencia respecto de las horas laborales que permite la abrumadora jornada de trabajo, pues ya se sabe que “quien hace lo que puede no está obligado a más”, aunque nunca se defina qué es lo que se puede.

c. Hay quien pone en común el fruto de su trabajo, proponiendo incluso — como en el comunismo libertario— la toma del montón, ése es mejor, porque ejerce la grandiosa carencia de necesidades para sí y se complace en el trasvase de su producción a los más necesitados. Por lo demás, liberado de las ataduras clausuradoras, prefiriendo expansivamente el *ser* al *tener* (*nihil habentes, omnia possidentes*), demuestra mucha madurez vital.

d. Hay quien un día (y tiene más valor si ello ocurre antes de morir, pues después de muerto tiene menos gracia) decide *regalar lo suyo a todos*, haciendo que su beso abarque a toda la humanidad, como en la *Oda a la Alegría* de Schiller musicada por Beethoven, y ése es genial.

e. Hay quien se regala a sí mismo, quien *se da a sí mismo* con alegría, aunque en este mundo le llamen *espantapájaros*:

Un gorrión voló despacio sobre el huerto buscando dónde poder encontrar trigo. El espantapájaros, al verle, quiso ahuyentarlo dando gritos, pero el pájaro se posó en un árbol, diciendo:

—Déjame coger trigo para mis hijos.

—No puedo —contestó el espantapájaros.

Pero tanto le dolía ver al pobre gorrión pidiendo alimento, que le contestó al fin: puedes coger mis dientes, que son granos de trigo. El gorrión, agradecido, besó su frente de calabaza.

Una mañana un conejo hambriento entró en el huerto buscando una zanahoria. Tanto le dolía al espantapájaros el hambre del conejo, que le ofreció su propia nariz de zanahoria. Una vez el conejo se hubo marchado, quiso cantar de alegría, pero no tenía boca ni nariz; sin embargo quedó contento.

Otro día el galló buscó comida: toma mis ojos, que son granos de maíz, le invitó el espantapájaros.

Poco después, un vagabundo se acercó a él, aunque no pudo verle porque carecía ya de ojos:

—Espantapájaros, tengo frío

—Usa mi vestido, es lo único que puedo ofrecerte.

Más tarde notó que alguien lloraba junto a él. Era un niño que buscaba comida para su madre. Pobre niño, musitó el espantapájaros, te doy mi cabeza que es una hermosa calabaza...

Al regresar el labrador a su huerto se enfadó mucho por el autoexpolio de su espantapájaros, y le prendió fuego. Los amigos del espantapájaros, al ver cómo ardía, se acercaron y amenazaron al labrador, pero en aquel momento cayó al suelo algo que pertenecía a aquel monigote: su corazón de pera. Entonces el hombre, riéndose, se lo comió:

—¿Crefáis que el espantapájaros os había dado todo? Pues esto me lo como yo.

Mas con sólo morderla notó un cambio interior:

—Desde ahora os acogeré siempre.

Mientras, el espantapájaros se había convertido en cenizas y el humo llegaba hasta el sol transformándose en el más brillante de sus rayos⁹.

Así pues, feliz aquel que ama al prójimo como a sí mismo hasta el punto de dar la vida por él (nadie ama más a su hermano que quien da la vida por él, Jn 15,13), ése es insustituible; gloria de ser humano que al decir *yo* dice *yo-y-tú*.

f. Y hay quien, como la viuda, cuyo óbolo modesto —pero que es todo cuanto tiene— posee un valor infinito, sin el menor *des-doro* (*dóron*, de *dídomi*, sig-

9. BERZOSA, R: *Op. Cit.* pp. 81-83.

nifica *regalo*), coincidiendo con el insuperable punto de vista de san Juan de la Cruz (“para llegar a serlo todo no quieras ser algo en nada”), practica la propia *kénosis*, el desprendimiento confiado *sabiéndolo fundado en el previo desprendimiento de Dios*, que es Don anticipado para el hombre, *arras* (*arrabón*, en griego) garantes por propia divina voluntad del cumplimiento en plenitud de lo prometido.

3.2. La madurez en el recibir agradecido

Pero si hay madurez en el dar, también la hay en el recibir; ya lo dice el refrán: de bien nacidos es ser agradecidos. La ingratitud es causa de desgracia para los humanos (*Prov* 17, 13). El ingrato es condenado, y el infierno se muestra como un estrechamiento sin gratitud. Dime, pues, qué sistema de agradecimientos tienes, y te diré quién eres. La *gratitud* es la respuesta a la *gratuidad*. ¡Tenemos tantos motivos para agradecer, ante los que habitualmente permanecemos mostrencos, gracias por estos pies, por estas manos, por este aire...!

¿Sabe dar las gracias el alumno a su maestro, el hijo al padre, el amigo al amigo, el ser humano a cualquier otro ser humano?, ¿sabe rendir homenaje al maestro por lo que al menos ayer le enseñó, aunque hoy haya quedado superado por el alumno mismo?, ¿continúa llamándole maestro, por cuanto le ha hecho al discípulo ser *magis*?, ¿sabe honorarse a sí mismo el que honra a sus propios padres?, ¿llega a darse cuenta de que todo lo que hace por quien le sirvió le sirve a él mismo?

El mismo cultivarse puede así ser contemplado como un cálido homenaje al otro. Por eso agradecer significa también *con-memorar*, tener presente siempre en el presente el ayer de la memoria dispuesta a decir *gracias*.

Y por ende agradecer conlleva experimentar el *dolor contrito* cuando no se ha sabido decir *gracias*. La humildad, que no abunda entre los doctos, aún es menos frecuente entre los ignorantes. Y la ignorancia puede ser curada, pero la estupidez desagradecida amenaza con ser eterna.

4. Iglesia y reino de Dios

4.1. El reino de la tierra no es el reino del don perfecto

Pero, aunque la ignorancia sea curada, es seguro que el reino del Don, es decir, que el reino de Dios no va a darse nunca en la Tierra, haciendo vanos y hasta ridículos aquellos pretenciosos versos del poeta Heine que sirvieron de inspiración al Marx encantado con la idea del paraíso en la Tierra:

Queremos el cielo aquí en la Tierra,
el otro cielo se lo dejamos
a los ángeles y a los gorriones.

No. Cuantas veces intentó la humanidad trocar Tierra en cielo, tantas otras lo convirtió en infierno y tiranía de Satanás; de momento, el paraíso prometido del comunismo ha se tornado la experiencia más larga, frustrante y fracasada de la nada hacia la más absoluta miseria, ojalá que el próximo intento “meliorizador” no dé con la humanidad por mor de su pretendido “perfeccionamiento” en su perversión definitiva, esto es, en el caos absoluto y en el colapso total, nunca se sabe. Y si decimos esto no es para defender el desorden establecido actualmente por el neocapitalismo galopante, como es lógico, lo decimos tan sólo para dejar constancia de la futilidad de todo sueño prometeico y de cualesquiera de sus tentaciones faústicas.

Aunque el reino de Dios comienza aquí *ya* (para lo cual, claro es, hay que trabajar mucho y comprometerse medularmente en la historia de la salvación de la humanidad), sin embargo tal reino *todavía no* se consuma para nada ni para nadie: ¿cómo podría pensar seriamente tal consumación terrenal un hombre gigante pero con los pies de barro? Sólo irrealistas empeñados en no ver la viga en el ojo propio acusando de idealistas a los de la mota en el ajeno han podido albergar alguna vez la peregrina idea de un hombre *acomodado a su finitud*, hombre sin muerte, pero reducido a prótesis de recambio de otras prótesis de recambio, y así sucesivamente.

4.2. El don de los pobres, momento teofánico del Don de Dios

Mientras tanto, los realmente pobres no se acomodan a su finitud. La insatisfacción, *ex definitione*, no puede darse por satisfecha. Desgraciadamente

existen pobres de muchas clases, físicos y espirituales, pero los más pobres son aquellos a quienes, además de todo, ni siquiera damos la posibilidad de obtener el don elemental del pan, antes al contrario su empobrecimiento procede de nuestro expolio sobre ellos. Minuto a minuto, el primer mundo se come al resto del mundo y a todas sus criaturas; pasan los días, los años y los siglos, y los ricos devoramos cada vez a mayor número de pobres; más que de renta *per capita* debería hablarse de *digestiones por estómago*. Cuanto mayor es la ingesta, tanto menor la conciencia de esa antropofagia o *pauperofagia*: nuestras despensas de ricos están repletas de carne de pobre. En el Norte, yo engullo, tú engullas, él engulle, nosotros engullimos, vosotros engullís, ellos engullen¹⁰.

Pero a su vez hay pobres y pobres entre los últimos. Los *anawim*, los pobres de Yavé, son aquellos que saben que —desde la condición de pobreza radical en todos los sentidos en que viven— sólo Dios les salva; para ellos el pan de Dios que es pan de eterna salvación y el pan de vida terrena van juntos en una misma donación. Por eso los pobres son lugar de conversión, sacramentos del reino en la historia, y momento teofánico del Don de Dios.

Sin embargo, los que hoy comparativamente somos ricos no tenemos hambre de pan. Los pobres más pobres carecen de todo pan, mientras nosotros y nuestros hijos en España ni siquiera queremos ya el pan con mantequilla; muchos perros tampoco lo estiman buen bocado en nuestras acomodadas latitudes. Así las cosas, ¿de verdad creemos que podremos sentir nosotros en nuestro pecho con emoción profunda y realista la plegaria *el pan nuestro de cada día dánosle hoy*, es decir, el pan de vida y el pan de salvación dánosle hoy, cuando el pan cotidiano nos lo asegura mal que bien la seguridad social?, ¿podremos sentirnos necesitados del Dios salvador quienes buscamos únicamente salvarnos por cuenta propia? Ante el slogan del Día del Domund *hambre de pan, sed de Dios* el asunto es exactamente éste: ¿podremos nosotros tener realmente sed de Dios, sed de Reino de Dios, nosotros los que estamos ahítos de pan?, ¿podremos nosotros tener verdadera hambre de Dios, si no sentimos en nosotros mismos el hambre del hambriento de pan en nuestras casas, ese hambre que nos lleva a implorar sólo de Dios la definitiva salvación?

Por otra parte, ¿podremos sentirnos buscadores de un reino de Dios cuando no mostramos el menor entusiasmo en *compartir* en la Tierra nuestro pan con los pobres, es decir, si no *partimos con ellos* en el camino del Éxodo, si no *nos partimos con ellos*?, ¿qué comunidad de reino puede ser pensada si no sentimos de algún modo el hambre del hambriento de pan en nuestras casas?

10. Cf. nuestro libro *Como bramara de mares bramara*. Universidad Pontificia de México. México, D.F. 1996.

Por lo demás, ¿podremos dar pan, sin darnos a nosotros mismos?, ¿cómo sin darnos nosotros mismos podríamos decirnos buscadores del Reino que abre para nosotros Jesús, cuando él mismo *se nos da* con su “tomad y comed, tomad y bebed”? Según hemos escrito en otro lugar¹¹, la autonomía teónoma sólo puede ser vivida pauperónomamente.

4.3. El don del don como criterio de verdad

Cuando se habla de algo serio y sagrado hay que actuar con seriedad, sagradamente. Y, si llega el caso, crucial, crucífera y crucificadamente. El testigo del Reino da la vida, no la exige: bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos. He ahí la reafirmación actual del Reino de Dios en los signos de llegada del Reino: *encarnación kenótica, martiría*.

El modelo de este amor crucificado está en Jesucristo mismo. La vida de Jesús fue muy conflictiva, aunque Jesús no fuera absolutamente nada conflictivo. Sin embargo su denuncia de todo aquello que se opone al Reino de Dios, es decir, su desenmascaramiento del anti-Reino (poder, prestigio, dinero no comparado) le llevó a la muerte de cruz. Y no hay que olvidar que Jesús vincula estrechamente la experiencia de Dios como *Abba* con la venida de su Reino de fraternidad y de vida. Y tampoco hay que olvidar que los sacramentos son presencias proféticas del Reino.

Bajo el signo de esa cruz, que no es buscada sino que llega para aquel que se compromete en nombre del Reino de Dios, se albergan en el camposanto los restos de los seguidores del Reino de Dios, en el campo santo que acoge la trayectoria holográfica de los seguidores del Santo, aquellos que han testificado en su Santo nombre: allí se reza el último responso, la última respuesta, la última palabra terrena sobre el Reino que advendrá: “Venga a nosotros tu Reino”.

Obviamente, no estamos hablando de la “gracia barata” que criticara sabiamente el teólogo Dietrich Bonhöffer. Estamos hablando de la “gracia cara”, aquella que salva a quien reconoce su pecado y, cambiando de vida, se abre al gozo del perdón y de la misericordia, en definitiva, a la conversión.

11. Cf. *De la razón dialógica a la razón profética*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1991.

5. Y todo esto lo hemos aprendido en la Iglesia, a pesar de los pesares

Y esta salvación nacida del Don de Dios y ratificada con el don del propio don, si es preciso hasta el martirio, la hemos aprendido nosotros en la Iglesia. Desde este punto de vista Walter Dirks escribe en sus textos autobiográficos titulados *El cantor tartamudo*: “La Iglesia, tan lastrada por opciones erróneas tomadas en momentos críticos, y por la serie de callejones sin salida en que incide una y otra vez, me transmitió la fe y, con ella, el elemento más productivo de mi ajetreada existencia.

De no haber existido el Pentecostés de hace 1950 años, ni yo ni ninguno de nosotros hubiera tenido acceso al conocimiento salvador del mensajero singular de Dios, que nació como hombre, que vivió, actuó y predicó como hombre, que fue crucificado y resucitó: Jesús de Nazaret.

Así, yo debo a la Iglesia de Cristo, y concretamente a la Iglesia que me socializó, lo más valioso de mi vida: el sentido general de la existencia que se desprende de la fe en Dios y del mensaje de Jesús, y todo lo que se puede relacionar concreta y razonablemente con él, y no tendría la posibilidad de salvación, de felicidad, de fuerza, si no me la hubiera transmitido la Iglesia. Por eso estoy profundamente agradecido, como a ninguna otra realidad histórica, a esa misma Iglesia que me irrita, me tortura, me acongoja y preocupa, a esa Iglesia problemática”.

Obviamente, lo mejor que le puede pasar a la Iglesia es que responda al don de la misión salvífica que Dios la ha encomendado para siempre, por los siglos de los siglos.

Capítulo IV

El don de Dios, regalo infaliblemente sanador

1. El don como acto de ser: lo que dicen algunos de los últimos filósofos

1.1. El ser como don

Como subrayara en su día el filósofo Martin Heidegger, la expresión alemana *es gibt* significa a la vez *hay* y *ello da*, porque lo que hay es una realidad ahí para mí, don que se me ha dado. Todo es don en la existencia. El acto de ser (*actus essendi*) del que hablaban los pensadores escolásticos medievales, consiste en ser donado, ser es ser donado, y a partir de ahí puede convertirse el acto del ser donado en acto donador. El ente que es, es don, aparición del ser en acto de dar, en todo se ejerce el don del ser. La realidad es, para todo ente que viene a este mundo, un regalo, y por eso el filósofo francés Claude Bruaire tituló *Ontología* a un capítulo de su libro *L'être et l'esprit*¹²: “Proponemos el vocablo *ontología* porque es el único adecuado para conjugar las palabras griegas *ser* y *don*”. Para el creyente, además, todo lo real es don de Dios, que ha hecho ser al ser mediante su don, y convertido así al ser mismo en don: el don del ser como don de Dios. Dios es origen y meta del Don, Don mismo.

Según Xavier Zubiri, en efecto, la Realidad de Dios es un *dar-de-sí*. Dios da-de-sí *constituyendo* y fundando la realidad que no es Él. Pero este dar-de-sí y constituir la realidad no consiste en que una causa y una causación hayan producido las cosas, y que luego en cierto modo continúen produciéndolas o manteniéndolas en el ser. Esto es verdad, dice Zubiri, pero fundado en algo más radical: Dios consistiría —desde el punto de vista de la fundamentación— en ser el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad del hombre en tanto que real.

Efectivamente, el fondo de las cosas no es una *physis* o una *natura* ni *naturata* (producida por la naturaleza) ni *naturans* (productora de naturaleza), sino justamente su realidad: el carácter de realidad. Y en la medida en que Dios está

12. PUF, Paris, 1983, p. 51.

constituyendo *in actu exercito* y en todo instante ese carácter de realidad por su transcendencia en las cosas, *Dios es algo que está presente en el fondo de todas ellas de una manera continua, constante y constitutiva*. Dios es realidad fundamental y fundamentante en tanto que realidad fontanal por cuya presencia está constituida la realidad de lo real en tanto que real: no es que Dios quemé en el fuego sino que lo que hace es que el fuego quemé; hace que el fuego quemé haciendo que el fuego sea fuego.

El poder de *lo* real no se identifica con las cosas; las cosas no son sino vectores intrínsecos del poder de “*la*” realidad. Las cosas no hacen sino abrir, en el poder de realidad que vehiculan, distintas posibilidades de adoptar una forma de realidad u otra. Por tanto, entre ellas tiene que optar el hombre. Optar no es sólo *elegir* lo determinado de una acción, sino que es *ad-optar* una forma de realidad en la acción que se ha elegido. En la religación, pues, el hombre está enfrentado con el poder de lo real, pero de un modo optativo, esto es, problemático.

Sea cual fuere su estructura, el poder de lo real en las cosas no es sino el acontecer del fundamento en ellas. Por eso es por lo que las posibilidades de formas de realizarse como persona penden del fundamento. De ahí que el hombre se vea inexorablemente lanzado siempre en la realidad y por la realidad misma *hacia* su fundamento. El “*hacia*”, en efecto, es un modo de presencia de la realidad: es *realidad-en-hacia*, a diferencia de *realidad-ante* mí. En su virtud, el lanzamiento es siempre una estricta *marcha*, una marcha real intelectual desde el poder de lo real “*hacia*” su intrínseco fundamento.

En consecuencia, en el dejarse *apoderar* en libertad la persona humana por el poder de lo real, por el fundamento de ese poder, acontece la intelección del fundamento. Toda realización personal es, por tanto, precisa y formalmente la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real en ella. El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona. Y lo encuentra en todo el ámbito del poder de lo real; por tanto, en todas las cosas reales y en la propia persona.

El *poder de lo real* es el poder de la realidad como algo *último, posibilitante e impelente*. Ese poder de lo real, que no es formalmente el poder de Dios, vehicula a Dios como poder: las cosas reales son, por tanto, “*sede*” de Dios como poder, *manifestación* de la realidad absolutamente absoluta.

Por eso el hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. Es cierto —todos los hombres somos víctimas de inelegancias— que apelamos a Dios cuando truena. Sí, de esto no está exento nadie. Pero no es la forma pri-

maria como el hombre va a Dios, y “está” efectivamente en Dios. *No va por la vía de la indigencia* sino de la plenitud, de la plenitud de su ser, en la plenitud de su vida y de su muerte. El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social e histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona. En resumen: las cosas reales, por su *poder de lo real*, al darme su propia realidad me están dando a Dios en ella misma. Justificar la existencia de Dios es simplemente explicar en profundidad la verdad de esta frase. Hasta aquí Zubiri.

También el filósofo francés Maurice Blondel afirma en similar sentido a lo largo de su libro *La Acción*¹³ que *asumir la demostración de la existencia del hombre (de su acción) es asumir la demostración de la existencia de Dios*: “Comprendido de esta manera, el argumento *a contingentia* tiene un carácter totalmente distinto, un resorte más fuerte del que ordinariamente se ha pensado. En lugar de buscar lo necesario fuera de lo contingente, como un término ulterior, lo encuentra en lo contingente mismo como una realidad ya presente. En lugar de convertirlo en un soporte trascendente pero exterior, descubre que es inmanente al corazón mismo de todo lo que existe. En lugar de probar simplemente la imposibilidad de afirmar lo contingente solo, se prueba la imposibilidad de negar lo necesario que lo fundamenta. En lugar de decir ‘ya que en un momento nada existe, eternamente nada existirá’, se llega a esta conclusión: ‘puesto que algo existe, el único necesario existe eternamente’. En lugar de apoyarse sobre la ficción de un ideal necesario, se apoya sobre la necesidad misma de lo real”¹⁴. “Así, el orden entero de la naturaleza viene a ser para nosotros necesariamente un garante de aquello que lo sobrepasa. La necesidad relativa de lo contingente nos revela la necesidad absoluta de lo necesario”¹⁵. “Por tanto, este argumento puede también revestir mil formas diversas, pero su esencia consiste en revelar, en todo aquello que se mueve, se organiza, o se conoce, una fuente común de poder y de sabiduría. Si todo lo demás se resume y se funda en nuestra acción y nuestro pensamiento, nuestro pensamiento y nuestra acción no se fundan ni se fecundan mutuamente más que gracias al acto del pensamiento perfecto. De esta manera la *prueba teleológica*, lo mismo que el *argumento cosmológico*, aparece renovada y confirmada, por su unión con las demás pruebas. Presentarla aisladamente es quitarle lo mejor de su valor”¹⁶.

13. BAC, Madrid, 1996.

14. *Ibi*, p. 391.

15. *Ibi*, p. 392.

16. *Ibi*, p. 393.

“Dios es el único que no puede ser buscado en vano, sin que —por otra parte— pueda nunca ser encontrado plenamente. *Nemo te quærere valet, nisi qui prius invenerit: vis igitur inveniri et quæraris, quæri ut inveniaris; potes quidem quæri et inveniri, non tamen praveniri*”¹⁷.

De ahí la *grandeza de la pequeñez*, y a la inversa la pequeñez de la supuesta grandeza de lo mundano: “El dilema es éste: ser dios sin Dios y contra Dios, o ser dios por Dios y con Dios”¹⁸. “¿No es verdad que de Dios algunos quieren todo, excepto a Dios mismo?, ¿que habiéndole excluido para gozar de todo sin Él se le querría aún, casi a pesar suyo?, ¿no es verdad que, con cualquier cosa que se haga, parece que se debe estar seguro de la salvación y ser digno de una felicidad sin la cual no podemos concebir que el ser pueda verdaderamente ser?”¹⁹. “Comprendo que uno se indigne de la inmensa responsabilidad de la que parece cargado el hombre, del peso infinito de actos realizados tan a la ligera, que a veces ni siquiera se han tenido en cuenta las consecuencias inmediatas. ¿Qué responsabilidad puede haber en aquello que se ignora, en aquello que se hace casi sin haberlo querido, en lo que resulta desproporcionado? Pero este lamento es la condenación misma. ¿De dónde surge este grito de rebeldía y esta llamada indignada, sino de un corazón poseído de luz ya que protesta contra las tinieblas, amante de la equidad, puesto que se erige en juez de su juez? ¡Tanto se ama la justicia cuando se es injusto!”²⁰. “¡Tremenda grandeza la del hombre! Quiere que Dios no exista para él, y Dios no existe para él. Pero, conservando siempre en su fondo la voluntad creadora, se adhiere a ella tan firmemente que llega a ser totalmente suya. Su ser permanece sin el Ser. Y cuando Dios ratifica esa voluntad solitaria, es la condenación. *¡Fiat voluntas tua, homo, in æternum!*”²¹. “Considerar que se halla en sí mismo la verdad necesaria a la conciencia, la energía de su propia acción, y el éxito de su propio destino no significa solamente privarse de un don gratuito y facultativo que, una vez despreciado y rechazado, no comprometería sin embargo la felicidad de una vida ordinaria; significa más bien desmentir su propia aspiración y, con el pretexto de amarse solamente a sí mismo, terminar odiándose y perdiéndose a sí mismo. Perderse: ¿captamos la hondura de esta palabra? Perderse sin poder huir de sí mismo. Lo que quiere se le esfumará eternamente, y lo que no quiere le será eternamente presente”²².

17. *Ibi*, p. 400.

18. *Ibi*, p.404.

19. *Ibi*, p. 407.

20. *Ibi*, p. 413.

21. *Ibi*, p. 419.

22. *Ibi*, p. 419.

1.2. El libre rechazo del don de Dios

Así las cosas, ¿cómo es posible que existan personas que rechacen la magnitud, la gratuidad y la oferta de salvación de Dios, ese Don que sin otro interés que el del Amor se anticipa? El ateísmo es para Zubiri *ausencia de agradecimiento al Don donado, y por ende no entrega al poder de la realidad-fundamento*. La persona, en efecto, puede demostrar y admitir concluyentemente la existencia de Dios, y sin embargo *despreocuparse* de ella, no ocuparse de ella más que como de un objeto más del universo. Entonces se conoce a Dios pero *no se acepta su fundamentalidad*; con lo cual la realidad-fundamento, Dios-fundante, queda *eo ipso* reducida a realidad-objeto, a Dios ocioso.

Un grandísimo número de gentes viven hoy despreocupadas de la cuestión de Dios, tanto que ni siquiera se preocupan de despreocuparse, son *vidas sin voluntad de fundamentalidad*. Es el suyo un vivir en indiferencia fundante. La vida no plantea para estas personas problema alguno: es lo que es y nada más. Es *vida atea*, que reposa sobre sí misma sin necesidad de ir contra nada ni contra nadie, vida tomada como en y por sí misma “y nada más”, a-tea en el sentido meramente privativo del prefijo “a”. Lo que constituye el ateísmo es tomar el poder de lo real en las cosas como un hecho y nada más que como un hecho, la *pura facticidad* del poder de lo real, la fundamentalidad como pura facticidad.

Empero, así como el que ignora sabe en alguna medida qué es lo que ignora, igualmente el despreocupado siente que tras su no-ocuparse está latiendo la sorda presencia de aquello de que no se preocupa; por tanto, está soterradamente dirigido hacia ello. En su virtud, despreocupación es un positivo estado; no es no-opción, sino estricta opción, la opción por no ocuparse de aquello que está ahí indiferentemente. Por tanto se opta por la indiferencia: es el momento del *des*. El que se desentiende del problema de la realidad de Dios tiene, pues, no sólo proceso intelectual, sino también opción.

En la persona a-tea acontece un proceso intelectual sobre la totalidad de la vida, que para esa persona sigue siendo tan problemática como para los demás; lo que sucede es que, tal vez sin darse cuenta, soluciona este problema por la vía de la facticidad. Pero esto significa que optar por la facticidad del poder de lo real es una *interpretación* como es la admisión de la realidad de Dios. El que admite la realidad de Dios tiene que dar sus razones, pero tiene que darlas también el que ve el poder de lo real como pura facticidad.

Pero además el ateo lleva a cabo una opción, la de la *autosuficiencia de la vida*, tomada como lo que es y nada más. El despreocupado vive dejándose vivir porque por encima de su indiferencia fundamental lo que hace es afirmar

enérgicamente que vive y quiere vivir, y esto con una *voluntad de vivir penúltima*: es la *penúltimidad* de la vida. Es voluntad de vivir, pero dejándose llevar por lo que fuere su fundamento. El desentendido de Dios vive en la superficie de sí mismo: es vida constitutivamente penúltima.

En resumen, el ateísmo despliega su voluntad de fundamentalidad en intelección del poder de lo real como pura facticidad, así como en opción por la autosuficiencia de la vida personal. El ateísmo es una voluntad de fundamentalidad que recae sobre el Yo como ser absoluto a su modo. El ateísmo es la interpretación del hombre como facticidad autosuficiente.

Puede incluso *rechazar* su intervención en la vida, y resolverse contra ella. Entre ambos extremos hay toda una gama de actitudes intermedias.

Por eso aquí la falta de fe no procede de que haya un conocimiento demostrativo que la haga imposible por inútil, es decir, porque ya hay demostración, sino de que es —en todo caso— *una carencia de entrega al Fundamento*. El ateísmo es justo la *fe del ateo*. Si la fe es entrega formal a una persona en cuanto verdadera, el ateo se entrega formalmente a su propia realidad formal como única y suficiente realidad personal verdadera, y en esta entrega consiste la fe del ateo. El ateo se entiende entregado a sí mismo y se acepta como tal; por tanto lleva a cabo una opción, de modo que el ateísmo no es menos opcional que el teísmo.

En sentido contrario, hay también casos en que *el conocimiento es insuficiente y sin embargo la entrega es total*, si bien incluso en esta situación hay alguna intelección de la realidad a que el hombre se entrega, por lo menos una intelección de tipo auditivo, en noticia.

1.3. El don, presencia y ausencia

Empero, el don de Dios se hace presente de muchas maneras, y una de ellas es a través del don del ser en los entes particulares, lo que ocurre es que lo mismo el don del ser en general que el don de los entes se nos manifiesta en parte y se nos oculta en parte, quizás por eso un proverbio de Persépolis reza así: “Nunca digas todo lo que sabes, nunca hagas todo lo que puedes, nunca creas todo lo que oyes, nunca gastes todo lo que tienes, nunca juzgues todo lo que ves, porque quien dice todo lo que sabe, hace todo lo que puede, cree todo lo que oye, gasta todo lo que tiene y juzga todo lo que ve, un día dirá lo que no le conviene, hará lo que no debe, creará lo que no es, gastará lo que no puede y juzgará lo que no sabe”. La realidad nos sobrepasa tanto, que pensar en agotar alguna de sus posibilidades nos da miedo y nos parece un acto de soberbia.

En cierto modo, la posición del ser es su retirada, pero en esta retirada también se nos da. En tanto que se nos muestra ocultándose y que se nos oculta mostrándose, en tanto que se da y se retira, hace necesario al ser humano como testigo de ese flujo y reflujo, de ese flujo y reflujo que se le muestran más claramente al observador, al atento pastor del ser, al custodio del ser, al que escucha con perseverancia, hasta con una cierta angustia: “yo no digo mi canción sino a quien conmigo va”. La palabra que pronuncia el poeta anida en la morada del ser que, sin embargo, se retira de ella, un poco también como le ocurre a los místicos por su parte. Por todo ello, el teólogo Hans Urs von Balthasar²³ recuerda algunas de las dimensiones concomitantes: el asombro ante la gracia del Ser, la llamada a la docilidad, a la escucha, el “*agradecer* que no agradece algo, sino que se limita a agradecer el hecho de que le esté permitido agradecer”²⁴, de suerte que “el concepto bíblico de la *doxa* es incorporado y usado por el Ser”²⁵.

Este acoger, este acogimiento ontológico, es ya a la vez un *acontecimiento* ontoteológico, por cuanto que la gratuidad de lo dado en los entes en el seno del ser es a la vez signo percutiente para quien en ella ve la anticipada presencia donante de Dios, Don que acoge regalando y que regala acogiendo, por eso *maestro interior y exterior a la vez*. Ante Dios, el ser humano es un *ser-en-deuda-de-sí-mismo*²⁶, y en él la *deuda* expresa la diferencia real entre el ser y mi esencia finita: “El ser del espíritu humano accede a sí reconociéndose dado a sí por aquel que no es él. El ser así puesto es dinámico, *deseo*: ‘el ser del espíritu es instituido como un ser que desea, y esto es precisamente porque tiene la *vocación* de llevar su principio al origen, a Otro de sí mismo, que lo ha puesto en el ser, es decir, que lo ha creado’ (D. Leduc-Fayette). Una metafísica construida así en clave ética será capaz de asumir el ideal de la ontología y de llevar nuestro sentido de lo real a una profundización deseable”²⁷.

De este modo, el tema de la *presencia* de lo dado en el ser coincide en los últimos pensadores personalistas con el también clásico de la *sustancia*.

[Permítasenos al respecto incluir aquí una breve interpolación más técnica, que el lector menos profesional de la filosofía puede saltarse sin merma de provecho. Según Jean Luc Marion, los filósofos Heidegger y Derrida han partido

23. *La Gloire et la Croix*, t. 4, *Le Domaine de la Métaphysique*, vol. 3, *Les Heritages (Théologie)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1983, 180-190.

24. Cf. “Gelassenheit”, en *Questions*, III, 219.

25. *Heritages*, 188.

26. Cf. BRUAIRE, C: *Op. Cit.* p. 60.

27. Cf. GILBERT, P: *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*. Universidad Iberoamericana, México, 1996, p. 61.

de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, pero mientras Heidegger se centra en la sexta *Investigación*, que trata de la intuición categorial sin escrutar la cuestión del sentido del ser, Derrida se centra en la primera, que distingue en lo real entre “expresión” e “indicio”, aunque sin llegar tampoco a la “presencia” plena de lo real, que él llama *différance*: “la *a* proviene del participio de presente —*différant*— para mentar la acción del diferir, aun antes de que haya producido un efecto constituido en diferente o en diferencia —*différence*—”²⁸. En *La voz y el fenómeno* Derrida presenta lo que él llama la “diferancia” como la “no-presencia” originaria que apunta hacia la presencia que ella no es, por lo que hay que pensarla de forma negativa. La venida del *sí* en la alteridad es un “suplemento del origen”, donde el “*sí*” se pierde al mismo tiempo que se pone silenciosamente a distancia de *sí*, lo mismo que la voz se pierde en la escritura donde la palabra se instala al indicar esta voz. La experiencia típica de esta pérdida y de esta retirada es la del *yo* que, auto-referencial, pero sin intuición afirmativa (tética), deviene mera palabra escrita o indicial. Derrida expresa este abandono de *sí* como una *diseminación*²⁹].

1.4. Dar el don dado

Así las cosas, Jean Luc Marion³⁰ asegura que la esencia original dada al término de las reducciones fenomenológicas es un don *más grande* que lo que deseamos, o que nosotros llamamos como tal, que jamás se agota en ninguno de los modos de su presencia, de ahí la *admiración* y la *alabanza*, virtudes filosóficas por excelencia ante lo que es. La idea de *presencia* (es decir, de sustancia) es, pues, como la venida de un don sobreabundante y como el ejercicio de una llamada espiritual.

El don no es reductible a su presencia. Para pensarlo debemos articularlo en la *distancia*, la cual —en tanto que especulativa— debe ser rebasada por la práctica: “El hombre no recibe como tal el don, sino acogiendo el acto de ser, es decir, por repetición dándose él mismo. Recibir el don, sin apropiárselo y sin destruirlo, en una simple posesión. Recibir y dar se consuman, pues, en el mismo acto”³¹. La relación entre *don donado* y *don recibido* puede encontrarse anticipada ya en la que que por su parte Maurice Blondel estableciera en su día

28. Cf. “La *différance*”, en *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, pp. 8-9.

29. *La dissémination*, Ed. du Seuil, Paris, 1972.

30. Cf. *Donation et Reduction*.

31. Cf. *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977, p. 212.

entre *voluntad querida*, que es tal porque como tal se sabe, y por ello actúa como *voluntad que quiere*.

2. El don de Jesús

Pero si los entes se ocultan, y si el ser en que están contenidos también se nos opaca él mismo, sin embargo el invisible Dios Padre, origen y meta del don, Don mismo, brilla siempre. A iniciativa suya se da a conocer a los hombres por puro amor a ellos a través de la creación, por medio de los profetas, a través de su propio Hijo (“Tanto ha amado Dios al mundo, que le ha dado a su Hijo unigénito”, Jn 3,16), y por la presencia del Espíritu Santo.

La Trinidad es donativa: Dios Padre es la pura gratuidad, *járis*, en Cristo se hace *eu-jaristía*, y en el Espíritu Santo se manifiesta a todos los hombres de buena voluntad con sus distintos *carismas*, esto es, en distintas manifestaciones de *járis*. Y es el don del Dios uno y trino el que abre la larga marcha de la historia de la humanidad, la cual precisamente se convierte en historia por la existencia amorosa de ese Don mismo: “A tu posteridad doy yo este país”, dice Yavé a Abraham (Gen 15,18).

Por eso Cristo pide a los hijos de Dios prolongar el propio Don de Dios en donación humana: “Habéis recibido gratis, dadlo gratis” (Mt 10,8), y ello de forma totalmente gratuita, de modo que nuestra mano derecha no se entere de lo que hace nuestra mano izquierda, y viceversa. Pide, en una palabra, esto: “Amaos como yo os he amado” (Jn 13,34; 15,12).

Cristo enseña a prolongar el Don de Dios con una entrega indiferenciada: “Amarás al prójimo como a ti mismo” (Gal 5,14), y tan importante es esa invitación que “en este solo precepto están contenidos todos los demás” (Rom 13,8-9). En pocas palabras, la caridad cristiana deviene lisa y llanamente el signo que permitirá distinguir al auténtico discípulo de Cristo (Jn 13,35).

De este don gratuito emerge la *comuni3n* o común uni3n, con “un solo coraz3n y una sola alma” (Hch 4,32). Cuando se ha recibido tanto de Dios, todo cálculo, toda estrechez de coraz3n resultan escandalosos (Mt 18,32 ss). Así pues, siempre ha de mantenerse vivo el recuerdo de los beneficios de Dios (Dt 8,11-16; 32-18) para poder hacer lo mismo con el prójimo necesitado: “Da a quien te pida” (Mt 5,42).

Una comuni3n así de profunda y sanadoramente ejercida habrá de traducirse en gozosa *acci3n de gracias*, tal y como lo manifiestan inexceptivamente los

Salmos (cfr. 9, 17, 20-22, 31, 34, 39-40, 63, 65, 92, 103, 107, 116, 118, 138): “Bendice a Yavé, alma mía, no olvides sus muchos beneficios” (Sal 103,2), “¡Benedicid a Yavé todas sus obras!” (Sal 103,22), “¡Bendice a Yavé, alma mía! ¡Yavé, Dios mío, qué grande eres! ¡Vestido estás de majestad y de esplendor! (Sal 104,1-2), “¡Bendito sea el nombre de Yavé, desde ahora y para siempre” (Sal 11,3-2). El rey David, tras haber recogido lo necesario para edificar el templo de Dios, “bendijo a Yavé en presencia de toda la asamblea, diciendo: ¡Bendito seas tú, Yavé, Dios de Israel, nuestro Padre, desde toda la eternidad y para siempre!”. Luego, “David dijo a toda la asamblea: ¡Benedicid a Yavé nuestro Dios! Y toda la asamblea bendijo a Yavé, Dios de sus padres, y postrándose se inclinaron juntos ante Yavé y ante el rey” (1 Crón 29,10-20).

Israel, para reconocer el soberano dominio y los beneficios de Yavé le ofrece primicias, diezmos (Dt 26) y sacrificios (Lev 1). Aporta también dones para compensar las infidelidades (Lev 4,5) y para restablecer el favor de Yavé (2 Sa 24,21-25). Y, a pesar de que estas prácticas pueden conllevar en determinados casos un efectivo peligro de amistad interesada, frumentaria, supererogatoria, negativa en suma en los peores casos (de ahí la exclamación del propio Jesús “misericordia quiero, no sacrificios”), allí se ve también, en el caso de los mejor intencionados, en los realmente piadosos, la *hesed* (bene-volentia, beneficencia) mutua que es regla entre aliados o amigos con sentimientos recíprocos. El don a los pobres (limosna) se asimila también a los dones recíprocos, esperando que mañana el pobre tenga con qué corresponder (Ecl 22,23), o que Yavé compense (Prov 19,17), desaconsejándose tajantemente dar al hombre malo (Tob 4,17), pues tal don terminará redundando en pérdida.

Pero ya en Jesús el amor se hace cósmico e incondicional. Jesús, que es la pura donación, la pura sanación, la pura salvación, es asimismo el puro y permanente agradecimiento al Padre: “Padre, te doy gracias porque me has escuchado” (Mt 14,9).

Por la muerte y resurrección de Cristo, la creación entera recibe el don que había perdido: “Sólo hombres nuevos, en efecto, pueden alumbrar una humanidad y un mundo nuevos. Pero ¿quién es hombre nuevo? La respuesta de Pablo reza: ‘el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo. *Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo*’ (2 Co 5,17s)”³².

El Nuevo Testamento describe con términos como regeneración, renovación, nuevo nacimiento, nueva creación el efecto que en el ser humano produ-

32. RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Ed. Sal Terrae, Santander, 1991, p. 12.

ce la realidad de la *gracia*. Ante ello Juan Luis Ruiz de la Peña comenta así las seis dimensiones de dicha gracia: “Ante todo, si la gracia es esencialmente el don que Dios hace al hombre de sí mismo, es claro que ella conlleva una comunión en el ser divino: *divinización*. Esa divinización acaece por la asimilación del justo a la forma de ser de Jesucristo, el Hijo de Dios: *filiación*. Todo lo cual permite hablar del hombre agraciado como hombre nuevo que, al participar del ser de un Dios que se define como amor, vive y actúa informado y dinamizado por la caridad: *dimensión práxica de la gracia*.”

Siendo la gracia expresión de una relación vital, y toda vez que la vida es una realidad dinámica y progresiva, al hombre nuevo le es consustancial la condición itinerante y la tendencia a la consumación: *dimensión escatológica de la gracia*. Es al interior de esta dimensión donde tienen cabida las ideas de *crecimiento en la gracia* y *mérito*, categoría sobre la que sigue abierto el debate interconfesional.

La descripción de todas estas dimensiones del don de Dios se mueve en los planos ontológico y operativo. Pero ¿cuál es su resonancia psicológica? El ser y el obrar nuevos del hombre justificado, ¿pueden quedar al margen de su autoconciencia? Obviamente la respuesta ha de ser negativa. En tal caso, ¿dónde y cómo se experimenta la gracia? He ahí un no fácil problema, con el que tiene mucho que ver el papel del Espíritu Santo en el proceso que venimos analizando³³.

Por todo eso el *Magnificat* y el *Benedictus* expresan que donde hay agradecimiento hay bendición, elogio (*eulogion, benedictio*). Y, en medio de la alabanza por tanto don y por tanta gratuidad sanadora, el Espíritu Santo, el espíritu que sana, habla por la boca de todos los hombres de buena voluntad también en la *vida*, habla lo mismo para denunciar el mal que para anunciar el bien, siempre para salvar.

33. *El don de Dios*, cit. pp. 371-372.

Capítulo V

Vida eterna, salud eterna (Juan Luis Ruiz de la Peña, in memoriam)

Del morir trató muriendo.
Del cielo hablaba esperando.
Enseñó el dolor sufriendo
y de Dios escribió amando.
Se encaminó con presura
a la Pascua de la gloria.
Mostró a muchos el camino.
¡Dios bendiga su memoria!

Con estos versos a él dedicados, despedía Joaquín L. Ortega³⁴ a Juan Luis Ruiz de la Peña. Juan Luis Ruiz de la Peña Solar nació por avatares de la guerra civil en Vegadeo (localidad asturiana fronteriza con Lugo) el 1 de octubre de 1937. Era, es y será siempre asturiano: primero hombre de Dios y de los seres humanos, después hombre de Asturias y de la música, luego teólogo, finalmente sufridor del Oviedo club de fútbol; no le conocí otras identidades amorosas similares. Vivía la mitad del año en Salamanca, en cuya Universidad Pontificia trabajaba como brillantísimo catedrático de Antropología Teológica y de Escatología, cobrando como es habitual entre los eclesiásticos —incluso entre los más célebres— un sueldo de todo punto irrisorio, pero su corazón estaba puesto invariablemente cada día de su vida en la capital del Principado, en cuyo Instituto Superior de Estudios Teológicos enseñaba la mitad del tiempo escolar. Le costaba un riñón salir fuera de Asturias; los viajes le ponían malo, porque fuera de los límites geográficos de su tierra se sentía menos sí mismo. Aunque la Facultad Teológica del Norte gozó de su magisterio entre 1971 y 1976, y quizá la cercanía de Burgos respecto de su tierra le hiciera sentirse menos transterrado, sin embargo en Salamanca —a diferencia de Unamuno— la verdad es que Juan Luis estaba deseando salir de la para él, que no conducía, lejana ciudad amarilla, porque anhelaba volver a Oviedo. Año tras año vivió contando los días que en cada curso escolar le faltaban para volver a su paisaje, a su casa, a sus circunstancias vitales.

34. *In Ecclesia*, 12-X-1996.

De paleta, sin embargo, no tenía nada; sabía un montón de idiomas, hubiera podido ir a cualquier parte de la Tierra, en otras partes del mundo sus libros servían de texto oficial u oficioso (cosa que he podido comprobar últimamente en Latinoamérica), pero ¿qué hacía él fuera de su verde patria? Brillantísimo orador también, él era un hombre universal concretamente albergado bajo un paraguas en su humus amado, homo universal de humus concreto cuya actitud al respecto compartía con otros miembros de su familia, una destacada saga de profesores, eclesiásticos (tío suyo fue el canónigo de la catedral de Oviedo — como el propio Juan Luis— Ignacio Ruiz de la Peña) y músicos (como su propio padre).

Tras cursar estudios eclesiásticos en el seminario de Oviedo, donde fue ordenado sacerdote en el 1961, *en un solo año* se licenció a la vez en Música (especialidad iniciada en los conservatorios de Oviedo y de Madrid) en el Instituto de Música Sacra, y en Teología Dogmática en la Universidad Gregoriana de Roma, donde posteriormente obtuvo el grado de doctor con la obra “El hombre y su muerte (Antropología teológica actual)”. Alma musical con un descomunal talento racional, hacía *teología musical* y para muchos de nosotros sus libros constituían sinfonías de auténtica *musica celestia* en el más noble de los sentidos, no sólo por ocuparse en dichos libros de cuestiones escatológicas (y el cielo es el último *ésjaton* teológico), sino también por tratarlos primorosamente con tanta perfección, exactitud, justeza, rigor, habilidad, pulcritud y buen oficio, que nos dejaban fascinados: *inaudita verba*. Para aquel que admiraba su obra como yo mismo, ¿podía haber mayor placer que recomendar sus libros?

¡Quién hubiera podido escribir como nuestro admirado amigo! A él, sin embargo, le costaba mucho decidirse a poner sus ideas sobre el papel, pues se exigía mucho. Primero leía y leía, con paciencia de miniaturista medieval, cada libro que le interesaba, y los mandaba a buscar a cualquier parte del mundo; original como él solo, cuando ya tenía organizada su organizadora cabeza y tomadas las notas pertinentes, entonces redactaba el artículo o el libro vivíparamente, de un tirón, con su letra apelmazada en cualquier papelucho que encontrase. Luego vino el ordenador al que se había resistido, pero aquella era la letra de uno de los grandes profesionales de la teología actual, y a la vez la de un hombre cuya vida entera fue un glorioso capítulo.

Hablar de Ruiz de la Peña y pasar de la música a la teología no es ir sino de lo mismo a lo mismo; creo tan imposible que él leyese libros sin descifrarlos en clave musical, como que la música no le hablase de cuestiones en clave escatológica. Había que verle-oírle: se sabía de memoria cada movimiento de cada sinfonía, al primer acorde ya descubría la pieza de que se trataba. También tocaba muy bien el órgano y el piano, aunque se quejaba ya cuando yo le conocí

de tener las manos entumecidas por falta de práctica; probablemente había mucho de verdad en ello y hubiera tocado muy bien cuando joven, pues Juan Luis era tan inteligente como modesto. Pero donde veía un piano al menos intentaba levantar la tapa; si tenía confianza, tocaba brevemente, como lo hacía en nuestra casa en el ya abandonado Kawai de nuestra hija Esperanza.

Todo lo hacía bien este prodigioso hombre fuera de serie. Y lo mejor es que a su lado los demás nos sentíamos también casi prodigiosos, más ocurrentes, más buenos, más felices, más dignificados, más conativos. Cuando no estaba oyendo música, estaba leyendo libros (no sólo de teología), o dando clase, o con sus hermanos y sus cuñadas, para él verdaderas hermanas, con sus sobrinos, especialmente preocupado por el más necesitado de ellos...

Persona asimismo clave para la Conferencia Episcopal en la formación del clero español, y uno de nuestros mejores teólogos (yo siempre dije, y ahora veo que casualmente coincido con algunos como Fernández Conde, en que “formaba con González de Cardedal y González Faus el terceto más destacado de la teología española”), por si todo lo anterior fuera poco, este sabio sabía ser fundamentalmente un *hombre bueno*, un hombre bueno incluso mientras le salía el genio, mientras se cogía esas monumentales rabetas *cum ferro et igne* cuando algo le indignaba, las cuales sin embargo no le duraban nada. Como un niño, pan bendito hasta en las indignaciones que a mí particularmente nunca me cayeron encima y quizá por eso me hacían incluso gracia.

Hasta que se trasladó —poco antes de morir, ay— al Seminario mismo, vivía escrutando los signos del cielo, pero no por mor de su oficio escatológico, sino por motivos más prosaicos, a saber, llevado por el temor de que unas pocas nubes sobre su frágil tejado pudieran causarle goteras y estragos en sus libros y, sobre todo, en sus dos pianos de la calle Gascona, una casa de alquiler llena de libros y de discos, pero también —como yo le decía bromeando— de estalactitas en su cocina, dado el deterioro del techo. Aquella sobriedad tan magnífica como su cafetera pequeñita y el tabaco, que luego supo dejar, aquel sillón de orejas equidistante de los grandes altavoces, aquella necesidad de oír sin una sola mota de polvo y sin el más mínimo rumor de imperfección sus queridos discos hasta que por fin lo evitaron los compactos, aquellos libros suyos traducidos a otros idiomas, aquellos libros míos tan amorosamente guardados por él...

Nos conocimos hace dieciocho años en la Revista Católica Internacional *Communio*, en donde trabajamos juntos unos diez años, y ¡cuánto nos hemos divertido desde entonces tú y yo juntos, presumiendo el uno del otro, lectores recíprocos, ditirambistas inseparables el uno del otro, yo inmerecidamente loado por ti, siento tú mi mejor lector, el que me devolvía cada libro con frases de aliento y corregidas todas las erratas una a una, mi mal latín siempre disculpa-

do como si fueran fallos de imprenta, mi acrática improvisación incapaz de orden sistemático tolerada y al fin hasta festejada, cuando no es sino incapacidad para ir más profundamente tras lo real, tus reproches sobre mi poco empeño en lograr una cátedra universitaria que tú hubieras querido para mejor expansión de mis ideas (que eran tuyas), y que no supe regalarte...!

Bueno y humilde lo era Juan Luis hasta la médula, como *inteligente*. Y ambas virtudes, las éticas y las dianoéticas, estaban vividas en él desde una enorme capacidad para el gozo y el sentido del *humor* y *el agradecimiento*. En carta del 18-12-1985 se refiere así a un capítulo de uno de mis libros en donde presentaba yo parvamente algunos de los rasgos de su riquísimo pensamiento teológico:

“En cuanto a ‘nuestro’ capítulo, leyéndolo me venía a la memoria una anécdota de mis años romanos. Juan XXIII acababa de publicar una encíclica —no recuerdo cuál— y estaba como un chico con zapatos nuevos. Hasta el punto que decía a todo el que quería oírle: ‘¡ma vedete ché bella enciclica mi hanno fatto!’ A mí me pasa lo mismo: el capítulo séptimo es ‘il piú bel capitolo che mi abbian mai fatto’”.

Nunca agradeceré bastante haber sido llamado a formar parte del consejo de redacción de aquella revista, el lugar donde más he aprendido de mi vida, en aquellos encuentros que en ocasiones duraban la tarde de un día y la mañana del siguiente, donde se ponían sobre la mesa temas teológicos centrales y se discutía sobre ellos antes de saber qué mensaje pretendíamos enviar, y a quién había que encargar los artículos correspondientes. ¿Cómo olvidar aquellos debates a los que sin mérito alguno me vi invitado desde el primer día, con teólogos como Juan Luis Ruiz de la Peña, Antonio Andrés, Juan Martín Velasco, Ricardo Blázquez, Juan María Laboa, y otros no tan teólogos como Alfonso Pérez de Laborda, Javier Elzo, etc.? Y además, ahí estaban en las anuales reuniones internacionales Hans Urs von Balthasar, Jean Luc Marion, etc.

Juan Luis Ruiz de la Peña ya no está junto a nosotros físicamente; cruzó la frontera hacia Dios en Oviedo el día 27 de septiembre de 1996 cuando estaba a punto de cumplir 59 años de edad y cuando ya con dificultades finalizaba el último capítulo de su nueva obra, una nueva versión de su Escatología cristiana (*La otra dimensión*), de la que era consumado y reconocido especialista de fama mundial, y que entregó al editor J. L. Ortega casi reelaborada bajo el título de *La Pascua de la creación*: “Juan Luis tenía sus razones para titular así al libro —dice J. L. Ortega—. Y me las reveló. ‘Es así’, me dijo. ‘No sé cómo se puede entender de otra manera. O cómo no se ha utilizado nunca este título. La escatología para los cristianos es la participación de la creación entera en la Pascua de Cristo Resucitado’”.

Sabedor desde el primer día de la gravedad de su propia dolencia, vivió los últimos meses de su existencia volcado en su trabajo como director de la colección de manuales *Sapientia Fidei* (BAC). Hacía meses que se le descubrió un cáncer, supuestamente eliminado tras una operación muy agresiva, pero el mal rebrotó. Con la misma letra de siempre nos escribe *el día mismo en que le diagnostican su irreparable condición final* desde Oviedo el 23-8-1996 la siguiente carta, la última:

Queridos Carlos y Mari Juli. Lo de “D. Carlos Díaz y Sra.” que figura en el sobre se debe a que el paterfamilias andará por Ultramar al recibo de ésta, y tengo especial interés en informaros de mi situación. No es buena. Hoy me han comunicado que se detecta un rebrote (una “recidiva”, en la jerga) del proceso canceroso, ya no atajable quirúrgicamente, de modo que el lunes 26 ingreso de nuevo en el Centro Médico, donde tratarán de vigorizar un poco mi organismo para poner en marcha la quimioterapia. Se me administrará en diversas fases de, al menos, cuatro meses. Así que me han quitado de la cabeza empezar el curso en Salamanca.

Bien, esto es lo que hay. Gracias a Dios (y, supongo que con sobrado fundamento, a los rezos de los amigos) me siento sereno y dispuesto a afrontar lo que venga. Ojalá me dure este ánimo.

La última carta de Carlos la guardo para releerla cuando precise una inyección de moral. Gracias, hermano, por lo que en ella me dices.

Un fuerte abrazo

Juan Luis Ruiz de la Peña.

¡Cuánto me alegro de esa carta mía a que él alude, donde le recordaba lo que siempre le dije, porque creo que los mejores homenajes son los presenciales, y los peores los póstumos, contra los cuales estoy: le dije que lo más noble de mi alma estaba ennoblecida por la suya, y que él era lo mejor que me había pasado, como le he dicho en mi vida a dos o tres personas, o a muy pocas más! Mi esposa y yo, a quién él tanto afecto mostró, le habíamos visitado en Oviedo tras su primera operación (¡cómo nos edificó con su agradecimiento a Dios por lo que le había concedido hacer!), y hablado de verle durante el verano, pero al final él compartió unos días con su familia y lo dejamos para octubre, pero entonces, a mi vuelta de un largo viaje, él ya había muerto. Sus hermanos nos dijeron que murió como había vivido: amando al Señor, derramado en afecto para todos, pensando en todo como en él era habitual, incluso en dejarnos a algunos amigos un recuerdo personal, pues con Tagore hubiera podido decir: “A mis amigos les dejo las cosas pequeñas, a la humanidad lo grande”.

Su muerte, a él a quien apenas ningún homenaje se le tributó en vida, ¡además él hubiera sido renuente a todo eso!, produjo una gran conmoción en el

mundo de la cultura católica española, lo mismo entre los iconoclastas que entre los iconóduos. La entereza *a capite ad calcem* con que supo llevar su enfermedad, su lucidez y su finísimo humor mantenido hasta el final no hicieron sino ratificar el coherente testimonio de su fe en la resurrección, que tantas veces había explicado desde su cátedra y que ahora remataba toda una trayectoria vital con la lección magistral de sus últimos momentos. Tal es la teología verdadera, la única interesante, aquella donde palabra y vida se adensan en coherencia con el último amén: *sicut vita, finis ita*, dejemos que nos lo relate Víctor García de la Concha, catedrático de Literatura de la Universidad de Salamanca y secretario de la Real Academia de la Lengua:

“No sé si podré terminar el último capítulo y la biografía”. En la mesa de la habitación de la Casa Sacerdotal de Oviedo, la misma que ocupó en su día Juan Pablo II, estaba cerrado el ordenador portátil que había traído de su celda de trabajo del Seminario. Allí me había mostrado en primavera su sala de música. Orgulloso del equipo sonoro, “escucha, escucha”, me dijo. Sonó, conmovedor hasta el escalofrío, el “In Paradisum” del *Requiem* de Gabriel Fauré. “Espléndido, Juan Luis”, logró balbucir cuando me repuse; “pero ¿por qué has elegido precisamente esa pieza?” “Porque sé que te gusta mucho”. Era verdad, pero no toda la verdad. Sabía que estaba herido de muerte y, consecuente con la doctrina teológica en la que era maestro, se preparaba, haciéndola vida propia, para alcanzar sereno la frontera de Dios. Trabajaba en una nueva versión de su Escatología, última pieza en el tiempo de una de las construcciones teológicas más sólidas que se han escrito en los últimos años. Una de las más abiertas, también, al diálogo con la antropología actual. He tenido la suerte de seguir, con la cercanía de una amistad familiar, su trayectoria. El velo de las lágrimas hace más íntimo el recuerdo del tiempo de nuestra convivencia romana. Juan Luis había ido para estudiar órgano con Vignanelli, pero llevaba dentro la inquietud del pensamiento y terminó estudiando Teología en la gran Universidad Gregoriana, donde alcanzó la medalla de oro.

Le veo llegar feliz como un niño con un libro comprado, con los ahorros de estudiante, en Herder: “No hay placer superior al de abrir un libro nuevo”, aseguraba. Había otro humano, parigual: oír música o interpretarla al órgano. Y otros menores: tomar un *capuccino* en el café del Senado o un helado, de cuando en cuando, en Giolitti. Pero no, ninguno como el del libro. Juan Luis se encerraba —sabíamos que ese día, y aún los siguientes, no debía molestársele— y comenzaba a llenarlo de subrayados y de notas en acuerdo o desacuerdo. El diálogo con el libro se hacía apasionante.

Viéndole tan amigo de soledad, casi ermitaño, quien no le conociera de cerca podría considerarle un hombre frío. Los que gozamos de su amistad sabemos bien, sin embargo, hasta qué punto era apasionadamente fiel a ella. Pero hablo ahora de su pasión de la inteligencia. Había elegido servir a la Iglesia en ese terreno específico y del modo que he dicho. Creo que no me hace desvariar el cariño al afirmar que hoy la Iglesia —y no sólo la de Asturias— se siente un poco más pobre con su muerte.

Nos queda una palabra: la reflexión y el estudio de muchos años. Le urgía completarla. Meses atrás le había llevado yo a Salamanca algún recado doctrinal de Pedro Laín y le preocupaba explicar bien los términos de la amistosa disensión en algún punto clave. Yo asistía, emocionado, al diálogo de aquellos dos hombres, intelectualmente excepcionales, preocupados por abrirse paso entre la niebla en la desembocadura del río de la vida.

Hace dos semanas acudí a su llamada: “No dejes de venir”. Fue entonces cuando me confió su temor de no terminar el último capítulo del libro sobre Escatología. Me enseñó el pequeño apartamento y me hizo fijarme en dos preciosos crucifijos: el de un pequeño oratorio —una hermosa pieza de marfil— y otro, muy sobrio, pero tremendamente expresivo, colocado sobre la cabecera de su cama. “Éste es de menor valor”, dijo el gerente del Arzobispado, que había venido a buscarme. “¿Ah, sí?”, musitó Juan Luis. Pensé después que para él se había convertido en el interlocutor que recibía fiel las palabras del último capítulo.

Cuando días más tarde hablé por teléfono con él, su voz me llegaba sutil, como de entre la niebla más tupida en la frontera. Ahora, cuando me acababan de comunicar su muerte, su voz se funde, para mí, en un *pianissimo* lleno de luz, con el “In Paradisum” del *Requiem* de Fauré. Y, en silencio, digo: Gracias, Juan, hermano, por tantas cosas; sobre todo, por ese último, glorioso capítulo.³⁵

Centenares de personas asistieron a sus exequias en la Catedral de Oviedo y desfilaron incesantemente por la capilla ardiente instalada en la Casa Sacerdotal diocesana. Así relata los últimos hechos el diario ovetense *La Nueva España* (28 de septiembre de 1996): “A las siete de la tarde del día 27 de septiembre, en la Casa Sacerdotal de Oviedo, Javier Fernández Conde, sacerdote, catedrático y amigo íntimo de Juan Luis, dirigió el rezo de un responso ante el féretro que contenía los restos mortales de nuestro amigo. Había fallecido apenas tres horas antes en el Centro Médico. Sin contener las lágrimas, un reducido grupo de familiares y amigos seguía el rezo. Allí estaban los dos hermanos del fallecido, Juan Ignacio y Álvaro y sus esposas, Isabel González y Lidia Ruiz; los canónigos Ramón Platero y Raúl Arias y el director de la Capilla Polifónica San Salvador, Alfredo de la Roza, entre otros.

Como un goteo de dolor fueron entrando después al velatorio otros amigos y familiares. Juan Ignacio y Álvaro comentaban en un corrillo las últimas horas de su hermano, plenamente lúcido hasta el momento final. Juan Ignacio indicó en ese sentido que era ‘difícil ser sabio y aún mejor persona’. Álvaro recordaba las jornadas que pasó con él en Llanes durante el pasado verano...”

El féretro fue llevado a hombros por cuatro profesores del Instituto Superior de Estudios Teológicos desde allí hasta la Catedral de Oviedo, que se encuen-

35. In *La Nueva España*, 28-9-96.

tra a muy pocos metros de distancia, en medio de los tañidos de campana de la Sancta Ovetensis, de la que era canónigo desde 1972. En la homilía, el arzobispo Gabino Díaz Merchán lamentó “la pérdida de una persona entrañable no sólo para la Iglesia de Asturias, sino también para todos los que leen en el idioma de Cervantes... su cuerpo se ha deshecho en la esperanza y en la siembra de la resurrección, su vida ha sido un don de Dios”. “Al final de la eucaristía y con un tono vibrante y emocionado, el rector de la Pontificia de Salamanca, José Manuel Sánchez Caro, se dirigió a los asistentes que abarrotaban la Catedral para resaltar la figura del profesor Ruiz de la Peña. Después de dar las gracias a la diócesis de Oviedo por posibilitar ‘el gozo y el lujo’ de haber podido albergar en la Universidad Pontificia de Salamanca a un gran profesor, afirmó que ‘era un catedrático solícito con los alumnos que le admiraban por la claridad de sus explicaciones y por su cercanía personal’. Reveló que hace tres días había podido ver las letras vacilantes con las preguntas del último examen de septiembre que el vicedecano de la Facultad de Teología había recibido de parte de Juan Luis Ruiz de la Peña al que calificó de ‘maestro verdadero en Teología, de vasta erudición e inmensa capacidad de diálogo con la cultura y con la ciencia, al que unía su conocido dominio de la tradición teológica católica’. Más adelante y tras señalar su ejemplaridad sacerdotal porque ‘vivía lo que enseñaba’, destacó la brillantez de su castellano que ‘engarza con la mejor tradición teológica de fray Luis en el siglo XVI calificándolo de ‘maestro escritor, creador de un lenguaje nuevo en la teología’. Y añadió: ‘No hace mucho me dijo, ya ves, me he pasado la existencia hablando sobre la vida más allá de la muerte. Ahora tengo que cumplir yo mismo lo que tantas veces he enseñado’. Y debo decir que así lo hizo’.

Sus restos mortales descansan en el panteón de capitulares del cementerio del Salvador de la capital del Principado”³⁶.

Nunca pensé en tener que reproducir estos paisajes de la existencia de mi amigo. La muerte golpea tanto y tan fuertemente que apenas da tiempo a dar cuenta de ella. Recien vuelto de Guadalajara (México) el uno de octubre de 1996, traía yo sobre mi pecho la huella aún caliente de un manotazo duro, un hachazo invisible y homicida: el de un terapeuta gestáltico, Lorenzo, abrazado cariñosamente la noche anterior y a las pocas horas muerto de un infarto; él se había despedido emocionadamente al final de nuestro encuentro con estas palabras: “Carlos, a partir de este mismo momento voy a pensar todo lo que nos has dicho”. Poco sabíamos él y yo y sus compañeros que no iba a darle tiempo alguno para pensar nada; hoy experimento todavía un poco más de cerca que el

36. DÍAZ, E: *In Ecclesia*, 5-10-1996.

supuesto dueño absoluto de su tiempo no es sino el dueño absoluto de su necesidad. Como dijera Lope de Vega, no hay cosa más incierta que saber el lugar donde nos ha de hallar la muerte, ni más discreta que esperarla en todos.

Y apenas descendido del avión que me devolvía a España, el uno de octubre de 1996 mi esposa habría de darme la nueva y dolorosa noticia: Juan Luis ha muerto ¡Juan Luis! Pocos como Juan Luis habrán podido decir con Evagrio el Póntico: “El pecho del Señor contiene la gnosis de Dios; el que se recueste sobre él será teólogo”³⁷; “si verdaderamente eres teólogo, oras; y si oras verdaderamente eres teólogo”³⁸. Sin tiempo ya para el último adiós, hoy vuelvo a repetir con san Agustín aquella anotación, exagerada quizá en la forma: “Maravillábame que viviesen los demás mortales por haber muerto aquel a quien yo había amado, como si nunca hubiera de morir; y más me maravillaba aún de que, habiendo muerto él, viviera yo, *que era otro él*. Bien dijo uno de su amigo que ‘era la mitad de su alma’ (Horacio, *Carm.* 1,3). Porque yo sentí que ‘mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos’ (Ovidio, *Trist.* IV, 4,72). Y por eso me causaba horror la vida, porque no querría vivir a medias, y al mismo tiempo temía mucho morir, para que no muriese del todo aquel a quien había amado tanto”³⁹. En estas horas, y ante esta cita, vuelvo a leer la dedicatoria de mi libro “Preguntarse por Dios es razonable”, de 1989: “Horacio llama a Virgilio *animæ dimidium meæ* (*Odas*, 1,3,8), teniéndole además por su mejor estímulo intelectual; y yo, desde estas parvas páginas, dedico lo menos malo de ellas a mi Virgilio, Juan Luis Ruiz de la Peña”. Y ahora ya, sin mi Virgilio, me pregunto un poco para qué tanto escribir.

Afortunadamente Juan Luis Ruiz de la Peña no necesita ya que yo le prometa voluntariosa-infantilmente con Gabriel Marcel aquello del “mientras yo viva tú no has de morir”, porque ninguna vida humana resulta lo suficientemente longeva como para garantizar la eternidad de ninguna otra; qué bien lo dijo el mismo san Agustín: “Bienaventurado el que te ama a ti, Señor, y *al amigo en ti* y al enemigo por ti, porque sólo no podrás perder al amigo quien tiene a todos por amigos en aquel que no puede perderse. ¿Y quién es este sino nuestro Dios?”⁴⁰.

Además, Juan Luis, tú ya has comprobado todo lo que mi tosca palabra sólo balbucea; en tu propia identidad de resucitado sabes bien que la existencia del buen Dios que nos ama a todos desde el día mismo en que nos creó respalda

37. *Ad Monarchos* 120. PG 40, 1282.

38. *De Oratione* 60. PG 1180 b.

39. *Confesiones*, IV, 6, 11.

40. *Confesiones* IV, 9, 14.

para siempre nuestra eternidad, ahora en el Amor de su Sábado sin ocaso. Música y libro habrán empalidecido ante la presencia del Amor de tu vida.

En fin, hermano, déjame que te recuerde algo que tu modestia podría no querer aceptar: que entiendo mejor a Dios también gracias a ti, siendo tú para mí don de Dios. “Tu amistad y la de los tuyos —me decías también tú el 3-1-90— es una de mis pruebas favoritas de la existencia de Dios”. Algo, más allá de la interminable nostalgia, hermano Juan Luis, me colma de bendiciones: el privilegio de haberte conocido, de que me hayas llamado hermano poniendo gratis tu vista encima de mí, pues en ella y a su través he sentido el rostro de Dios en la piel y la mano de Dios sobre el hombro. En presencia y en ausencia, a este lado y al otro del teléfono, del día y de la noche, tu voz es mi voz, hermano. Eres de lo mejor que me ha pasado en la vida, la has honrado tanto más cuanto más te he abierto mi corazón contrito y enfermo. Te lo agradezco estrechamente. No quiero releer aún despacio (“de espacio”, con Quevedo) tus cartas, que conservo como excepción, pero las llevaré conmigo hasta la Otra Morada, porque allí espero —contigo— la vida del mundo futuro, porque tú eres (fuisteserás) un momento hierofánico crucial de mi existencia.

Bendito sea Dios por este hermano, hombre de Dios y hombre de Dios para los hombres. Cuando uno conoce tantos curas y tantos laicos, pero tan pocos hombres espirituales, ¿cómo no estremecerse en lágrimas con un nudo en la garganta por el recuerdo indeleble de este teólogo profesionalmente maestro, sacerdote centrado en las cosas de Dios, amigo y hermano consolador, íntimo como la propia intimidad? *Maestro*, has sabido hacernos *magis* a los que somos muchísimo *minus*. Seguiremos encaramados sobre tus hombros de hombre, no nos dejes caer de ellos.

Gracias por el don de tu ser, Juan Luis Ruiz de la Peña. Ruega por mí, Carlones, cada día de tu tiempo nuevo, como lo hacías aquí en la tierra. Conservo tus cartas desde el 18-2-1980, cosa que sólo he hecho con dos personas más. Déjame por último que te recuerde desde aquí abajo éste párrafo de una tuya del 3-8-83:

Querido Carlones: Me duele saber que sufres, y que no puedo hacer otra cosa sino sufrir contigo, com-padecer y rezar por tí. Pero, eso sí: estoy seguro de que todo esto sirve para algo. Todo esto, es decir: tu sufrimiento, el mío y nuestra oración. Algún día sabremos para qué sirvió: entonces *tristitia vestra vertetur in gaudium quod nemo auget a vobis*. O lo que es lo mismo: la tristeza de antaño y hogaño fructificará en gozo inamisible. Cómo nos lo vamos a pasar, macho.

Hasta mañana, pues, si hay tiempo, es decir, si Dios lo quiere. Espérame. Y luego vamos a ver las estrellas.

Parte segunda

Omnia cœnobia erant gymnasia
et omnia gymnasia erant cœnobia

Capítulo VI

La escuela como momento sanador (*El valor de la interioridad en la escuela*)

1. Un falso movimiento escolar: del exteriorismo sin interioridad al interiorismo sin exterioridad

1.1. Una de las dos Españas...

Prácticamente todos estarán de acuerdo con Plutarco en que “la naturaleza sin instrucción es ciega, la instrucción sin naturaleza es algo imperfecto, y el ejercicio sin las dos, nulo”⁴¹. Sin embargo, el modo concreto de hacer escuela ha ido en España de tumbo en tumbo, como quizá convenga recordar brevemente.

En efecto, la antigua enseñanza del maestro de posguerra, creyéndose legitimada por provenir supuestamente de la Revelación, se autoconstituye en eslabón trasmisor de la tradición, entendida unívocamente; en consecuencia su orientación se centra en el pasado, y la historia de España es presentada como reflejo de la historia sagrada, de ahí que los modelos o arquetipos históricos a imitar sean los teocéntricos: Reyes Católicos, etc. Convertido también de semejante guisa el maestro en supuesto catequista de lo eterno que enseña a bien vivir y a bien morir (de ahí la oración al entrar y al salir de las aulas, la enseñanza del catecismo, la preparación para la recepción de los sacramentos, etc), el alumno debe aceptar por su parte sin réplica esa enseñanza-doctrina del maestro. Por desgracia, para autojustificarse ante el mundo, tal modelo educativo tergiversa maniqueamente lo enseñado bajo el signo de las dos eternas Españas: ellos —los vencidos y derrotados— son los malos, y nosotros —los vencedores, los cruzados de la Cruzada— somos los buenos⁴².

Ésta es la historia que, *presentada como sagrada, muchas veces profana lo sagrado*, aunque en todo caso se torna de obligado cumplimiento en aquella peculiarísima España nacionalcatólica, una de cuyas dos escuelas —parodiando a Machado— habría de helarnos el corazón a los españolitos de entonces.

41. *Obras Morales y de Costumbres*. Tomo I. Ed. Gredos, Madrid, 1985, p. 49.

42. Cfr. A. SOPEÑA: *El Florido Pensil. Memorias de la Escuela Nacionalcatólica*. Ed. Crítica, Barcelona, 1994.

1.2. Otra de las dos Españas...

La otra escuela, que asimismo nos helaría el corazón aunque Machado no pudiera comprobarlo, vino después. Muerto Franco (el Generalísimo que se presentara a sí mismo como Catolicísimo), durante la transición democrática la enseñanza mira con entusiasmo hacia adelante: el futuro, es decir, el progreso, se identifica ahora con lo verdaderamente valioso, pero el pasado con lo absolutamente negativo, tenido por mero objeto de añoranza. Ahora la sociedad admira sobre todo al maestro que se presenta como severísimo juez del antiguo régimen, juez que parece poner su máxima esperanza en la prometeica sociedad venidera y por ende liberada de toda reminiscencia dictatorial, aunque a su vez maniqueiza bastante otra vez leyendo el pasado en clave ridiculizante, hipercrítica e hilarante. Es el tiempo en que el alumno jalea al profesor progresista y zahiere al tradicionalista, pero sin la reverencia automática de la era anterior: en las nuevas calendas sólo es seguido con entusiasmo por el alumnado el docente que simboliza el cambio radical, únicamente el abanderado héroe rojo de la nueva era. Es la hora de *salir a la calle para recuperar la exterioridad perdida, la era de las vacas gordas del colectivismo sin interioridad ni autonomía*.

1.3. La tercera España también habría de helarnos el corazón...

Pero para colmo no hay dos Españas heladoras del corazón, sino tres: como resultante de la negación de la negación en nuestros días cada maestrillo se pasea con su *narcilibrillo*, pero la autoridad magisterial se encuentra en bancarrota porque los alumnos apenas creen en modelos axiológicos objetivos enseñables (¿cómo iba a presentarse en estas condiciones el maestro cual intermediario de los valores en los que apenas cree?), de forma que los pobres discentes campan errabundos y bifrontes en medio de un conjunto de ofertas docentes relativizadoras para las cuales la verdad no es otra cosa que el consenso, viéndose obligados a buscar por su cuenta y riesgo criterios de verdad fragmentarios en exceso.

Así las cosas, no son pocos los jóvenes discentes que han llegado a suponer tan ingenua como narcisistamente que la verdad objetiva no existe, y que la sabiduría brota de la propia genialidad, todo ello tras haber desacralizado y abandonado no sólo las creencias teocéntricas de sus abuelos sino también la socio-céntrica de sus padres para entregarse a las egocéntricas. Sea como fuere, en las aulas ya no se perciben aquellas firmes convicciones de contenido, sino más

bien cuidadosos diseños metodológicos formales destinados a potenciar con bailes, cantos, juegos, y distracciones la felicidad del alumno; poco más se ofrece a unos alumnos que aspiran a ser logromotivados, libredisfrutadores o tontianarcisados, pues ahora todo parece apuntar a que la verdadera sabiduría *está en el cuerpo*, y que a la interioridad se llega por las vísceras, en un como redescubrimiento de las *ciencias viscerológicas*, viscerosomáticas o —llamémoslas así— visceroinvisceradoras, pues no hay más cera que la que arde en estas vísceras.

He aquí las ofertas de *interiorismo barato* (o no tan barato si se mira desde perspectiva económica, pues las industrias de este *boom* cuerpo-lógico proliferan, y las matrículas para cursillistas son todo menos baratas) de sus Escuelas de Verano tan ajenas a las antifranquistas de ayer, en concreto —por informar de una cualquiera de ellas— la de Viznar (Granada), del 28 de junio al de julio de 1996, con la que colaboran, según el correspondiente programa de mano que tengo ante mí, la Delegación Provincial de Educación de Granada, la Facultad de Ciencias de la Educación de Granada, Multiocio, el Ayuntamiento de Viznar y la Caja de Granada:

1. Encuentro con Eros (cuerpo, masaje y placer).
2. Jugando en el jardín del Edén (fantasía para adultos).
3. Masaje creativo terapéutico.
- 4-5. La danza del éxtasis (un encuentro con nuestros cinco ritmos vitales).
6. Música de raíces (danzas, cantos y ritmos populares de Brasil).
7. La vida como juego (programación neurolingüística aplicada al aprendizaje y al desarrollo personal).
8. Danza árabe oriental (Danza del Vientre o Belly Dance).
9. Bailes de salón.
10. La creación dramática en primaria y ESO (cómo desarrollar la expresión a través de la dramatización y el teatro).
11. Cabaret (recursos para la creación a través del movimiento, el canto y la actuación).
12. Juegos recreativos en educación.
13. Érase una vez (juegos y estrategias para un narrador de cuentos).

Y colorín colorado, este cuento se ha terminado: cada uno de los relajados/as, a su casita y a ser felices y comer perdices, a desarrollar los amores no tenidos cuando éramos prochinos/as, hiperacusia del propio trasiego e hipoa-cusia projimal; en otros términos, gracias-a-por-culpa-de la caída del muro de Berlín y de otras torres más altas que han caído, *individualismo puro y duro*, que otra cosa no, pero que no se parece a la sana interioridad ni por el forro.

Las gentes se han vuelto islas, aunque no lo sean. En la escuela de hoy lo más frecuente es la apatía respecto del otro; lo corriente es una sucesión de *quizás* cuando se trata de valores. Y desde luego poco se arriesga contra el mundo perverso, pudiéndose repetir con Abraham Maslow lo siguiente para los colegios-bien: “De un profesor, recuerdo haber pensado que sería incapaz de decir *mierda* aunque le llegase al cuello. En el mundo de donde vengo todos son muy educados porque evitan la confrontación”. Hoy no somos tan educados en general, antes al contrario decimos muchas veces *mierda* y cosas peores, pero no hacemos nada por quitarla sobre todo cuando la pisa el vecino (que para eso sí somos *tolerantes*). Y sin embargo el mundo es una montaña de tal cosa, y hay que cogerla con las manos (mas para eso no somos *solidarios*).

Veámoslo un poco más de cerca en esta España o Expaña, ya que al fin y al cabo —*velis nolis*— ella constituye el horizonte cotidiano de nuestras escuelas, ya homologadas con Europa.

2. Un falso interiorismo: el “individualismo asociativo”

Tras la decepción que sigue a la caída del Muro de Berlín, última esperanza de alcanzar un paraíso en la tierra sin necesidad de vida interior, todo el mundo se ha recluso en su intimidad con un movimiento pendular. Ahora bien, ¿se puede vivir real y verdaderamente en el aislamiento total, *bajo la coartada de la interioridad recuperada*? Mientras se ejerce la apología del aislamiento espiritual y del nuevo egolatrarse, se intenta *sobrevivir* cotidianamente (en realidad *vivir sobre* los otros) nada menos que ¡con *asociaciones de egoístas!* funcionales y pragmáticas, como las postuladas por Max Stirner a mediados del siglo XIX: “En tanto que egoísta, el bienestar de esa ‘sociedad humana’ no Me interesa en absoluto, Yo no sacrifico nada a ella y no hago otra cosa que utilizarla; pero a fin de poder utilizarla plenamente Yo la transformo en Mi propiedad y en Mi criatura, es decir, que Yo la destruyo para crear en su lugar una asociación de egoístas”.

Los economistas de última hora nos proponen abiertamente una racionalidad moral basada en el *egoísmo asociativo*, y los filósofos de la más reciente hornada postulan una *moral por conveniencia*, una *ética de los negocios*, y a eso reducen el negocio de la ética. *Good ethics make good business*, *la bonne affaire de l'éthique* —y otros similares— son eslóganes que corren por La Meca de Merca-Europa abundantemente. Al parecer hoy nadie quiere acordarse de

aquella afirmación de John Stuart Mill, que decía más o menos así: la fuerza social de una persona que tiene convicciones equivale a las de noventa y nueve que sólo tienen intereses. Gilles Lipovetsky, autor de libros muy celebrados en Europa tales como *La Era del Vacío*, *El Imperio de lo Efímero*, o *El Crepúsculo del Deber*, respectivamente publicados en castellano por la Editorial Anagrama en 1986, 1990 y 1994 con mucho éxito de crítica y público, afirma tan campante y campanudo: “Una persona ‘buena’ en el sentido de la moral del deber no siempre produce beneficios, por eso todos preferimos un gestor que robe un poco, pero que incremente la cuenta de resultados, a una bellísima persona que con su bondad nos lleve a la ruina. Los santos pueden ser perjudiciales para el bienestar general, mientras que los astutos pueden resultar beneficiosos. Al individuo responsable le interesarían más los segundos que los primeros”.

Este Lipovetsky expresa además ese extendido sentir en su *ética indolora*, sermónazo que dice rechazar los sermones, compuesto a base de sentimiento de lo efímero y de repugnancia frente al autosacrificio en favor de los demás, así como frente a los deberes incondicionados y frente a la culpabilidad que tanto molesta hoy (sobre todo a los culpables): “La moral de épocas anteriores propia del cristianismo y de la tradición cristiana era la moral de un deber exigente, que pide a los individuos sacrificar sus deseos y sus apetitos. Quien infringe las normas se siente culpable y termina en la neurosis o en algo cercano a ella. Es esta moral de los deberes incondicionados, del autosacrificio y del sentimiento de culpabilidad la que se extingue. Algunos grupos la mantienen, claro, pero son marginales... Las gentes ya no queremos obrar porque así lo exigen deberes incondicionados, sino *porque nos apetece hacerlo en un sentido u otro; ya no nos interesa contar con personas que tienen buena voluntad, sino con las que producen buenos resultados; y, desde luego, no queremos ni oír hablar de complejo de culpa*”⁴³.

Deshojemos la margarita, Narciso: *Te apetece/no te apetece*. La ética indolora tiene como base el deseo de bienestar que cada cual experimenta; cualquiera que desee estar bien y sea inteligente se percatará de que le conviene que su sociedad respete sus derechos y, cuando se respetan los de cada uno, hete aquí que se respetan los de todos. Un egoísta más un egoísta más un egoísta, *hale hop*, una sociedad altamente racionalizada siempre y cuando cada cual vaya a su propia bola sin hacer trampas. El interés por uno mismo sería así la clave de esta ética de los *nuevos tiempos democráticos* frente al altruismo exigido por la clásica moral del deber. Y a todo esto lo denomina *monsieur* Lipovetski *individualismo responsable*, tipo de ética que no exige sino la inteligen-

43. In *ABC Cultural*, 3/2/1995.

cia suficiente como para vivir bien. Como ya postulara Schopenhauer, vuelve a escena *el arte del bien vivir* a cuyo fin los egoístas racionales deberían asociarse. En suma, Lipovetsky defiende a capa y espada este individualismo posmoderno de fin de milenio: “Mientras la tradición católica ve con malos ojos el individualismo porque lo identifica con el egoísmo, la Modernidad tiene por centro la defensa de la libertad individual, alaba la iniciativa de los individuos como una cosa buena. La solidaridad sí que quedaría en un segundo plano, porque no es obligatoria, es más bien un valor sagrado laicizado, que no ocupa el primer lugar. El individualismo es el código genético de la democracia moderna”.

De todos modos Lipovetski afirma que sería irresponsable el egoísta racional o *individualista ético* que pensara: “después de mí el diluvio”, porque esa resultaría una posición destructiva para él y en consecuencia para cada uno de los que son como él. Por el contrario, merecería la designación de *individualista responsable* quien comprendiese que le interesa la defensa de los derechos de los demás para salvaguardar los propios, ya que en última instancia la ética se enfoca desde el egoísmo, y el altruismo tendría un carácter residual en este contexto: “El altruismo hoy se vive de dos modos: o bien como un deber, y entonces es el núcleo de esa moral dolorosa que está de baja; o bien como una forma de vida que apetece en ese amplio fenómeno del voluntariado. En cualquier caso, el altruismo como obligación no es ya el centro de la moral dominante; el centro es el individualismo”.

Desgraciadamente eso es lo que las Facultades de Filosofía enseñan hoy implícitamente y, de hecho, a veces también explícitamente; luego, las escuelas. El Yo sin tú, oh torpe *ego* unidimensional, sordo, teniente, donde no se avista salvación, sólo horror, sólo ofrece *ausencia de relación: incomunicación, desencuentro*. La literatura, el cine, las artes se encuentran llenas de desencuentros y de interferencias y ruidos relacionales. Torcida o corrompida la posible reciprocidad de las conciencias, en el absurdo de la mala relación, el yo tiende a *alterar* al tú, *alterándose* (sin alterificarse, sin hacerse *alter*) asimismo ese yo. De esta guisa la relación interpersonal no es vivida como gracia, sino muy por el contrario como des-gracia, como ajenación y *enajenación*, como *extrañamiento*, como *alienación* sádica, infernalizante o destitutiva.

¿Quién se fiaría de su prójimo en el fragor de este estruendo? Desconfiando todos de todos, encubierto cada cual con la careta de Jano, uno de sus rostros mirando hacia adelante y el otra hacia atrás por si las moscas, cerradas las individualidades a cal y canto recíprocamente, todo recuerda aquí a *Momo*, deidad griega de la locura y de la burla que, sólo para poder conocer las pérfidas intenciones de los humanos, echó en falta una ventana en el pecho del hombre que había modelado Hefesto.

Alterarse, enajenarse, extrañarse, alienarse constituirán, así las cosas, la entraña última del fracaso relacional que se salda *cosificadamente*: el sujeto (*para sí*) pretende apropiarse de la persona del otro, pero tropieza con él porque le considera una mera cosa (un *en sí*). Irreductibles el en-sí y el para-sí, incomplementables e inacoplables en un imposible ser *en-sí-para-sí*, en lugar de la dialéctica nos topamos con el muro de la *dualéctica*, con el dualismo y el duelo. Así pues, donde pudo haber encuentro, hete aquí sin embargo que se alza ahora el muro del *desencuentro*, la crónica de un desamor, la eterna historia de una muerte relacional anunciada. Y donde pudo haber comunicación dase a partir de ahora incomunicación e interferencia, ruido comunicativo, mala vibración, disangelio.

De este modo se lleva al terreno de las relaciones éticas humanas el fracaso que Protágoras pronosticó universalmente cuando afirmara aquello de:

- nada/nadie existe;
- si algo/alguien existiera sería incognoscible;
- si algo/alguien existiera y fuera cognoscible resultaría incomunicable.

Así pues, el *ego* domina al *alter* y lo reduce a *idem*, identificándolo o haciéndolo *idéntico* a sí propio, o sea, tomando al sí mismo como otro, excluyéndole de su *diferencia* (de su identidad diferencial y diferenciada). De ahí la reducción a vasallo, el avasallamiento, la antítesis del *tú-y-yo* en la opción desgarradora del *o-tú-o-yo*, y las mil y una forma de reduccionismo que van desde el racismo y la xenofobia hasta la barbarie militarista e imperialista de cualquier índole.

Dicho de otro modo, es ahora —en la egolatría fagocitadora— cuando estamos viendo producirse la apoteosis del *principio de identidad* anonadante sobre el principio de diferencia anonadado. En su forma atemperada el principio de diferencia, abandonado a su propio infortunio, se torna principio de *indiferencia*, primer paso hacia el principio-extermínio antementado. Desde tales estasiologías, *un poco más, y ni siquiera hay impío*, como reza el *Salmo 36*.

3. La sordera del falso interiorismo

El aislamiento incomunicado: he ahí el *absurdo*, palabra que etimológicamente procede de *absurdus*, y este término a su vez de *ab surdus*, *sordo-de*, sor-

do de oído, mal perceptor de los sonidos. Lo absurdo resulta, por tal motivo, aquello que des-entona, lo que dis-corda, lo que des-afina, lo que se relaciona mal con el oído de los oyentes situados en otra longitud de onda, y por ende lo que no con-juga ni con-juega, de ahí el aserto de Terencio: “*hoc absurdum at-que alienum a vita mia videtur*” (“esto parece absurdo y ajeno a mi vida”).

Consecuentemente lo absurdo, por no consonante o ábsono, resulta a los oídos de los demás *disparatado* y enloquecido (*stultus*), ya que la supuesta locura o estulticia no es ni más ni menos que el aislamiento producido cuando el emisor y el receptor no se sitúan en la misma longitud de onda, y así viene a reconocerlo el propio Cicerón: “*iam vero illud quam incredibile, quam absurdus*” (“¡qué cosa más increíble, más absurda!”). Ahora bien, si los demás compartieran con nosotros el absurdo, éste desaparecería inmediatamente en la medida en que absurdo compartido es sinónimo de absurdo conjurado, o, si así se prefiere, reducción al absurdo del mismo absurdo, sordera contra la sordera.

Nada de extraño, pues, que *absurdo* y *enemistad projimal* vayan juntos en la larguísima tradición de filosofías y literaturas precisa y formalmente denominadas literaturas *del absurdo*, cuya sola enumeración llenaría un volumen muy compacto, las cuales en última instancia no son otra cosa que literaturas del *desarraigo* y del *desencuentro*, aunque las manifestaciones de dicho desencuentro resulten de planteamientos absolutamente diferentes, pues no es lo mismo el absurdo según Sören Kierkegaard (para quien lo absurdo es “la medida de la fe en la intimidad”, situándose de ese modo en la línea del *credo quia absurdum* o *creo porque es absurdo* defendido por san Anselmo), que el absurdo según Jean Paul Sartre (vivido como sinsentido), que el absurdo según Albert Camus (vivido como agudización de la sensibilidad), o que el absurdo según Franz Kafka (vivido, valga la expresión tautológica, “kafkianamente”), por citar únicamente algunos ejemplos de absurdidad célebres.

Pero no solamente se producen absurdos en las esferas puramente individuales de la vida, sino también en los ámbitos colectivos cuando las diversas convicciones comunes nunca llegan a encontrarse en ningún punto ni siquiera fugazmente aunque coexistan, momentos entonces en los cuales la democracia nominal se traduce en revoltiño solipsista y en conglomerado atomizado de corte leviatánico.

Ahora bien, si tal cosa fuera cierta, entonces resultaría refractaria al diálogo, carente de respuesta, estampa viva de un eterno narcisismo social (o por mejor decir insocial) sordo hasta para el eco de Eco, la hermosa ninfa de Narciso enamorada. Sordo, en suma, para las llamadas del exterior que sin embargo podrían sacarle de su ínsula y de su enfermizo encapsulamiento. Espúrea interio-

ridad ensimismada donde lo social no es sino mera metaforología, vive lo otro de sí con la indolencia del *flâneur*.

4. De cómo el pseudointeriorismo reproduce la dialéctica del alma bella y el corazón duro

El caso es que al absurdo mundo del absurdo se llega por múltiples vericuetos, sirva de ejemplo al efecto la dialéctica del alma bella y del corazón duro. En efecto, ocurre a veces que en el curso de ese intento de ayudar a los demás el *alma bella* va a recibir tantos golpes helados de la vida, tantos hachazos invisibles y homicidas por parte incluso de los mismos a quienes ella se aprestaba a prestar auxilios, tantos manotazos duros del perro al que daba de comer en la propia mano, que por elemental reacción nocífuga brota entonces de su noble pecho un “¡basta!”, un “¡ya no puedo más!”, a partir del cual el alma bienhechora se incapsula y acoraza, se recluye en la oquedad desvaída del propio caparazón en adelante a la defensiva, balbuciendo confusas excusas del tipo: “el mundo es perverso y no me merece, no está a mi altura, que se pudra, allá él”.

Malaventuradamente en ese preciso instante en que estalla su desesperanza y su anonadamiento, sin ser notada, el alma bella se está convirtiendo ella misma en *corazón duro*, y el bien que la caracterizaba queda derrotado por el mal que se ha hecho dueño del campo: es la dialéctica de un *ab-surdo* donde el incluyente ha sido excluido y ahora se convierte él mismo en excluyente al que otra alma bella tratará por su parte de reinsertar, de reincluir o de reencantar con beso de amor. Dicho con la terminología de la genética de poblaciones, el *gen ingenuo* y bello mutado luego en *gen rencoroso* y duro necesitará de otro gen ingenuo más bello que pueda sacarle del rencor o incluso de la trampa en que con frecuencia el rencor termina por degenerar lentamente (lo *sordo* entonces mutado en *sórdido*, ay).

Henos aquí nada más y nada menos que ante la lucha del bello bien *comunicativo* contra el duro mal de-*solador*; en cuya áspera intersección del bien y el mal se mueven (nos movemos) los habitantes del país de Medianía o *Halfland*, mitad ángeles mitad bestias, unas veces haciendo el salto del ángel y otras el aullido de la bestia, casi siempre entrambos circos a la vez, componiendo de ese modo una magna epopeya de extraña y asombrosa figura de inverosimilitud. Y el que se considere a sí mismo libre de esa traumática dialéctica, que vaya arrojando la primera piedra.

Ahora bien, ¿a dónde dirigirse entonces para tomar la última copa después de echado el telón de la comedia que a las tantas de la madrugada concluye como lamentable farsa? Si todo es comedia, entonces todo es tragedia, de ahí que corran tiempos de *naufragio* en los cuales no podremos hacer sino desarrollar una cultura de *supervivientes*, mas *no de herederos*, pues nuestra continuidad genealógica y nuestros álbumes con las fotos familiares han desaparecido cubiertos por el último golpe de las aguas que se llevaron el barco común al fondo de los abismos oceánicos. Ahora bien, hasta la vida del superviviente resulta francamente dura y poco envidiable, toda vez que como nos recuerda Jorge Puente “el superviviente ha de arreglarse con los restos del naufragio; se ve obligado a practicar una especie de canibalismo cultural; tiene a su disposición los restos de todas las culturas humanas a partir de las cuales elabora una identidad escindida, difusa, siempre sin totalización posible. El superviviente se fabrica un sentido, consciente de su caducidad y fragmentación”.

He ahí, en pocas palabras, un gran retrato del mundo de nuestros días: es la gráfica descripción de la posmodernidad con su cultura del retal, del remiendo, de la precariedad náufraga donde el solipsista Robinsón obligado a su autocontemplación no descubre a su Viernes ni siquiera un solo día de la solitaria semana. Y lo que es aún peor, si cabe, he ahí ese afirmarse en el *más vale estar solo que mal acompañado* dando así razón al escamado texto de Baltasar Gracián: “No descubrir el dedo malo, pues recibirá todos los golpes. No hay que quejarse de él, porque la malicia siempre hiere donde más duele, en la parte más débil”. He ahí, sí, la falsa introspección, esa según la cual con nadie nos atrevemos a ser tan impudicamente mentirosos como con nosotros mismos; he ahí, en suma, la falsa interioridad, esa a la que son arrastrados los necios a fin de destruirse a sí mismos destruyendo a los demás, o ignorándolos. Mundo baudeleriano, *vilain monde*, tan entregado a sus horoscopeces como aquel Cecco d’Ascoli que en 1327 fuera quemado vivo por haber difundido el supuesto horóscopo de Jesús de Nazareth...

5. Cuando el Narciso sordo y aislado se traviste de Orestes

A veces también el absurdo Narciso sordo y aislado, en aquellos momentos en los cuales es mordido por el cerco de su propia soledad, se despidе de sus ideales de seguridad y bienestar burgués una vez que los ha visto amenazados. Entonces decide pasar al probatorio lleno de espejos ensayando una mirada so-

bre su cuerpo travestido con el ropaje de Orestes, el héroe de *Las Moscas*, y de este modo busca salir de la *angustia* de su encierro *angosto* persiguiendo con la terquedad de un cruzado los ideales antes impugnados, a saber, la justicia, la libertad y la dignidad. Al principio su “libertad” (vacío) era su carga, ahora sus “cadenas” (camino, compromiso) serán sus alas. “Debe” encontrar su propio camino, “debe” viajar hasta el Orestes plenamente realizado que le espera, porque ha comprendido que cada hombre tiene que trascender su propia simbología hasta llegar a ser lo que verdaderamente es.

Sin embargo con frecuencia intenta Narciso esta mutación con el deseo meramente voluntarista de *salir* de sí mismo para *sobre-salir* respecto de los demás, lo que de nuevo se muestra un camino errado que le reconduce a la misma soledad y a la misma absurda desesperación errática. De este modo, aunque destacado y sobresaliente, aunque festejado y loado como Héroe, el sujeto queda otra vez muy por debajo de sus aspiraciones, pierde toda esperanza anonadado en su particular caducidad; roído por el tiempo y fragmentado por el espacio se define por su desesperación y dura en tanto dura su ficción: inepto para vivir finge la vida que es para él una pretensión de la nada. De ahí las utopías negras o antiutopías, el recurso a la melancolía, a la desesperación, al desencanto, al desconsuelo, al sinsentido. ¡Pobre Marco Aurelio el estoico, desoídos hoy del todo sus adagios en las aulas: “Lo que no beneficia a la colmena, tampoco beneficia a la abeja”⁴⁴. “¿He hecho algo útil para la comunidad? Entonces yo también me he beneficiado. Recuerda esto siempre y en todo lugar”⁴⁵!

Pero hoy la mitad del mundo —recuerda Baltasar Gracián— desespera de la otra mitad y asegura que tontos son todos los que lo parecen y la mitad de los que no lo parecen. El sabio estima a todos porque sabe ver lo bueno de cada uno y lo que cuesta hacer bien las cosas; el necio desprecia a todos porque “no conoce lo bueno y elige lo peor”, y el mayor necio es el que no se considera necio pero juzga a todos los demás (“aunque todo el mundo está lleno de necios, no hay nadie que crea serlo, ni siquiera que lo sospeche”). La *maledicencia es norma*, todos hablan mal de todos aunque el que habla mal siempre oye peor, la maledicencia impera, “a éstos les huele mal la boca, porque son los albañales de las ruines inmundicias”⁴⁶. Lo curioso del caso, como señalara Marco Aurelio, es que “se niegan a hablar bien de sus contemporáneos, con los que conviven, pero anhelan ser elogiados ellos mismos por los que han de venir después, a quienes no han visto ni verán jamás”⁴⁷. Tal vez por eso.

44. *Meditaciones*, Libro VI, 54.

45. *Meditaciones*, Libro XI, 4.

46. *Oráculo Manual*, 125.

47. *Enseñanzas para una Conducta Moral*, 2.

¡Si esto es el valor de la interioridad venga Dios y lo vea! He ahí el triste resultado torpe de un *interiorismo evasionista y egoísta* que ignora el *inter* de la interioridad, porque no ha comprendido aún aquel aserto de Gabriel Marcel: “No hay más que un dolor en la vida, el de estar solo”. Sin el prójimo no es posible la reunificación consigo mismo. Dicho de otro modo: *la forma más adecuada para ayudar a descubrir la interioridad no es la complacencia con el propio ombligo, sino la mirada respondiente ante el rostro de la viuda, del huérfano y del extranjero, rostros de misericordia que con su implorante requerimiento me ayudan a descubrir y a dar la talla de mi propio rostro según la respuesta de éste ante aquel su requerimiento de auxilio.*

Un exceso de ombligo mata, así que a los hiperonfalizantes o amigos de celebrar en exceso su propia redondez umbilical les recordamos aquella célebre décima del beato Fray Diego José de Cádiz, el cual, habiéndole presentado un retrato que habían hecho de él, y tras contemplarlo detenidamente, escribió en el respaldo del lienzo estas palabras certeras:

Retrato, quien te pintó
no supo lo que se hizo,
pues te pintó como quiso,
y al fin malo te sacó.
Dicen que eres como yo,
más no concedo en qué grado:
sí en lo natural, errado;
si en lo moral, error;
tan sólo en lo pecador
me vienes como pintado.

6. Del verdadero valor de la interioridad

Pero si la falsa interioridad resulta nefasta, ¿qué sería de nosotros sin una escuela donde se aprendiese la verdadera interiorización? “Está muy por debajo de la dignidad humana —dijo Gandhi— el perder la propia identidad personal y perderse en un tornillo más de la maquinaria”. Frente al exteriorismo del ruido en la ciudad secular, que se mueve entre el trabajo desbordado y la diversión estupefaciente, frente a la ingeniería social que estimula nuestras reacciones pavlovianamente según las leyes del mercado, hay que saber acondicionar espacios de ruptura con lo mundano cotidiano y tiempos para la escucha de los

sonidos del silencio; de algún modo cada cual ha de volver a su modo a la experiencia de Agustín de Hipona, pues interioristas así no se los salta un gitano.

Dice Agustín: “No vayas fuera, vuelve a ti mismo. En el hombre interior habita la verdad. Y si encontraras mutable a tu propia naturaleza, trasciéndete también a ti mismo”⁴⁸. Es en el interior del ser humano en donde Dios *ilumina* a quien profundiza en sí mismo hasta hallar en dicho fondo de sí a aquel que realmente es Fondo de sí, Dios mismo. Sólo volviendo sobre sí mismo más allá de sí mismo encuentra —quien busca— el fundamento de su amor.

Ahora bien, ¿cómo realiza esa iluminación interiorista el alma humana? “El hombre es un animal racional que se sirve de un cuerpo mortal y terrestre”. Dentro del alma distingue san Agustín la *razón inferior* (que tiene por objeto el conocimiento de lo mutable sensible) y la *razón superior* (que tiene por objeto la búsqueda de la sabiduría, el conocimiento de lo inteligible, de las ideas, y de Dios): es en esta razón superior cercana a Dios en la que tiene lugar la iluminación.

A diferencia de Aristóteles, para quien sólo las sustancias sensibles se componen de materia y forma, para san Agustín todas las sustancias, incluidas las espirituales (excepto Dios), compónense de ambas: puesto que Dios se caracteriza por su absoluta simplicidad, el resto de los seres habrá de ser compuesto. Nuestra propia alma superior presta algo de sí misma a las percepciones sensibles para así ayudarlas a conocer. El camino del conocer no va de los sentidos a la inteligencia, sino que la iniciativa del conocimiento corre a cargo de la parte superior del alma (el espíritu), que vuelca sobre los sentidos su propia actividad y les ayuda a conocer. ¿Y de dónde le viene al alma esa capacidad de prestar su propia *luz* que ilumina a unos sentidos cegados —por corporales— para que éstos, una vez iluminados por aquélla, comiencen a funcionar?, ¿cómo se explica el dinamismo de la inteligencia? Si el alma contiene en sí misma las reglas e ideas con que ha de guiar a los sentidos es porque las recibe de Dios, el cual las pone en nosotros: ¿cómo podría el alma recibir de los sentidos la idea de unidad, si cuanto ofrecen los sentidos mismos no es sino multiplicidad y dispersión?, ¿y cómo extraerla de sí misma? Es el espíritu divino el que vive en nosotros y nos sostiene ayudándonos a conocer. Sin el interiorizarse que nos pone ante Dios andaríamos a ciegas: “Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”⁴⁹. Vámonos a ver en Tu hermosura, vayamos hacia la activa presencia en nosotros del Dios escondido que habrá de iluminar al mundo ciego y mudo⁵⁰.

48. *Acerca de la Verdadera Religión* 39, 72.

49. *Confesiones* III, 6, 11.

50. Cf. GASPAROTTO, P: *San Agustín. Las Confesiones*. Universidad Pontificia, México, 1994.

Aunque su parte inferior linde con el cuerpo, con el mundo sensible, el alma es “vecina de Dios” y se desenvuelve en el *ejemplarismo de las ideas*: “Son las ideas ciertas formas principales o razones permanentes e invariables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por esto son eternas y permanecen siempre en el mismo estado, contenidas en la divina inteligencia... Sólo al alma racional le es dado el conocerlas con aquella porción suya que sobresale, es decir, con la mente y la razón, que es como cierto semblante y ojo suyo, interior y espiritual. Y no cualquier alma racional, sino la que fuere santa y pura, se asegura que es idónea para tener visión de ellas; es decir, la que tuviere el mismo ojo interior sano, limpio y sereno con que estas cosas se ven y semejante a la misma realidad que se pretende intuir”⁵¹.

¿Es *innatista* la teoría de san Agustín? Dios mismo irradia la verdad sobre el espíritu del hombre iluminado por Dios, descubriendo en los actos de su vida espiritual (pensar, sentir, querer) *verdades eternas*, inmutables y necesarias. Podrá el ser humano —en el ejercicio de su libertad— desatenderlas, contradecirlas, rebelarse contra ellas, pero ellas permanecerán inmutables en su interior, porque tales verdades no tienen su asiento en el espacio ni en el tiempo perecederos, sino que tras ellas se revelan otro orden y otra jerarquía procedentes de Dios. Detrás de lo imperfecto tocamos lo perfecto; detrás de lo relativo, lo absoluto; detrás de lo humano, lo divino. San Agustín encuentra la huella de Dios en la interioridad humana: “Tú eres más íntimo a mí mismo, que mi propia intimidad. Tú estabas dentro de mí cuando yo estaba fuera y te buscaba fuera de mí”.

La llama de la luz prendió en la *Antigua Escuela Franciscana* (San Buenaventura, Alejandro de Hales) y en la *Escuela Franciscana Posterior* (Mateo de Aquasparta, Pedro Olivi). En su *Itinerario de la Mente hacia Dios* afirma san Buenaventura que tras el pecado original se precisa la *vía iluminativa* para seguir las huellas conducentes a Dios, y que tal camino comprende tres etapas:

a) Se trata en la primera etapa de encontrar los *vestigios de Dios* en el mundo sensible. La huella de Dios es encontrable por doquier.

b) Pero en el mundo de las sombras no alcanzaríamos la divina luz, si no fuera porque el mismo Dios la infunde *en nuestras almas* enseñándonos verdades inmutables y necesarias, gracias a las cuales encontramos a Dios cada vez que descendemos profundamente a nosotros mismos.

c) Pero la Luz auténtica está en Dios, en la Ciudad de Dios. Hasta que no muramos *en Él* sólo percibiremos rayos debilitados de la divina luz.

51. *Sobre Ochenta y Tres Diversas Cuestiones*, 43.

Obviamente hoy no podemos asumir sin más el innatismo platónico, y muchos también rechazarían el itinerario bonaventuriano en sentido estricto, pero nadie duda de la necesidad de volver por los fueros de la sana interioridad para allí hacer luz, para allí dialogar con el amigo interior, para allí desarrollar la autonomía que nos niegan la racionalidad instrumental y el pragmatopositivismo ambiental. Mirarse en el espejo de uno mismo, practicar la intususpección, aprender a ejercer la *autognosis* primero y más tarde la *anagnóresis* donde la autoconciencia se reconoce en el yo a través del rostro del otro, eso resulta de todo punto fundamental en aquella escuela donde aún se sienta el latido de un corazón axiológico.

Cómo llevar a cabo el proceso de iniciación a la interioridad, con qué método, con qué modelos de identificación, con qué maestros, o gurus, o santos, o santones, todo eso puede resultar aleatorio y en última instancia discutible; pero el aprendizaje de la interioridad es de todo punto innegociable, pues hasta para comprometerse hay que saber interiorizarse (*il faut se dégager pour s'engager*, escribía Emmanuel Mounier), y para ambas cosas hay que saber trascender la anécdota trascendiendo a lo que es más anterior e interior que nuestra propia interioridad: “¿A dónde te escondiste, Amado?”⁵².

La profundidad no está reñida con la extensión ni con la intensidad, en definitiva, si la interioridad es valiosa, es decir, si, en última instancia, intuye de alguna manera que “el reino de Dios está dentro de vosotros” (Lc 17, 21). Digámoslo con un anónimo judío: “Cuenta una leyenda que Adán pidió al Señor que abriera un pozo muy hondo. Para entretener a su primera criatura humana, Dios le abrió un pozo tan profundo que casi llegaba a las antípodas. Pero Adán le pidió uno aún mayor. El Señor cavó una fosa dentro de las aguas marinas. Adán pedía todavía uno mayor... Dios, cansado del juego caprichoso de Adán, le dijo: ‘No quiero seguir prestándome a este juego. Si quieres buscar el pozo más profundo que existe, asómate a tu corazón: no encontrarás en él fondo... hasta que no descance en mí’⁵³.

52. Juan DE LA CRUZ: *Cántico Espiritual* B 1, 6.

53. BERZOSA, R: *Parábolas para una nueva evangelización*, cit, p. 213.

7. Las dimensiones acusmática y profética de una interioridad fértil

7.1. Dimensión acusmática de la interioridad

Algunas personas hablan porque el ruido les parece menos amenazador que el silencio. La práctica de la imprescindible interioridad, contra la sordera que es producto de los tumultos megafónicos de nuestros días, dominados por la superposición de decibelios competitivos, pide a gritos *silencio*, esa *expresión inexpresada* al decir de Francesc Torralba⁵⁴. Ciertamente toda palabra emergida sin la disciplina rigurosa del silencio cae en el vacío del parloteo: “son raras las palabras que valen más que el silencio”⁵⁵. La diferencia entre un hombre inteligente y un hombre sabio es que el inteligente sabe qué decir, y el sabio sabe si decirlo o no.

Gracias a ese recogimiento interiorizador podremos alcanzar dos buenos resultados al menos. *Por una parte*, decidir con más fuerza de convicción cuáles son las creencias que recabamos para nosotros mismos, lo cual resulta más posible cuando ellas no se nos imponen desde fuera con obligatoriedad; en ese sentido hay que alegrarse de la caída de los viejos teocentrismos imperados o de los sociocentrismos forzosos de estadios anteriores, así que no hay mal que por bien no venga.

Gracias a ese recogimiento también podremos *por otra parte* conocernos mejor a nosotros mismos y cambiar nuestro corazón. Y ya que hablamos de corazón, un paciente, con evidentes síntomas de stress, fue a visitar a su médico, quien le recetó unos eficaces tranquilizantes y le mandó volver al cabo de dos semanas. De nuevo en la consulta, el médico le preguntó cómo se sentía y si realmente había observado algún cambio: “Ninguno, doctor —contestó el paciente—, pero sí he notado que los demás parecen mucho más relajados que antes”.

Defendamos, pues, para poder gozar de ambos beneficios, el valor de una sana interiorización, defensa que ha de ser tanto más ardorosa cuanto que, en un mundo atosigante como el actual, donde la polución informativa sobrepasa la capacidad de intususpección, resulta muy difícil la maduración personal, lo que hace de todo punto necesaria la existencia de ámbitos de recogimiento cotidianos donde se crece hacia dentro y hacia lo alto. Hay, pues, que recordar el viejo proverbio inglés:

54. *Rostres del silenci*. Pagès Editor. Lleida, 1996.

55. MONTHERLANT, *Carnets*, 1957.

Dedica tiempo para leer,
es el fundamento de la sabiduría.
Dedica tiempo para ser cordial,
es el camino de la felicidad.
Dedica tiempo para soñar,
es como enganchar tu coche a una estrella.

Sólo el silencio como momento hierofánico hará posible el desarrollo de la dimensión acusmática, es decir, del ejercicio de la *escucha*. Del escuchar procede la sabiduría, y de hablar demasiado el arrepentimiento. La naturaleza nos ha dado dos oídos y una sola boca para que —al menos— oigamos el doble de lo que hablamos. Una niña como la que Michael Ende describiera en su célebre *Momo* (antítesis de la deidad helénica a que nos habíamos referido atrás) es capaz de revolucionar a todo un pueblo parloteante y achacharado.

Sólo la escucha de sí mismo hará más fácil la escucha de los demás hombres; sólo ambas escuchas en una sola hará posible *la escucha al Dios* que habla salvífica y sanadoramente al corazón de los seres humanos. Desde antiguo, el hombre ha sentido que debía escuchar los sonidos de Dios: *¡Escucha, Israel!*, recita cada día el piadoso israelita para dejarse impregnar por la voluntad de su Dios con la debida cercanía, en esa distancia corta que hace audible todo mensaje, *fides ex auditu*, a la fe por la cercanía auricular. Escuchar, acoger silentemente la palabra que viene de lo alto y se remansa en lo profundo, eso no es tan sólo aprestar un oído abierto, sino también *abrir el corazón*, poner en práctica lo escuchado; en definitiva *obedecer*; ser *fiel*.

7.2. Dimensión profética de la interioridad

Pero muchas veces la persona no quiere escuchar (Dt 18,16,19), y en eso radica su drama; ajena a la escucha de la voz de su propia conciencia, enajenada, aturdida por las interferencias ambientales y epocales, deviene sorda a la llamada de los demás seres humanos, y asimismo a la de Dios. Su oído y su corazón se encuentran incircuncisos (Jer 6,10), y precisamente por eso los profetas arrecian contra semejante autoincurvación que adormece el clamor que viene de lo alto (Dios), que pasa por lo ancho (el pueblo, el hermano), y que se remansa en lo profundo (la conciencia propia). Precisamente porque la no-escucha ignora lo alto, desertiza lo social y hiela lo profundo es por lo que los profetas braman como bramar de mares que braman, advirtiendo a todos: en los tiempos mesiánicos oirán los sordos, el pueblo sordo-absurdo comprenderá

pese a su terquedad la Palabra susurrada al oído y arraigada en el corazón, y la obedecerá. Porque el Dios fiel escucha siempre al hombre, aunque el hombre no escuche a Dios, recuerda el profeta.

Precisamente quien escucha a Dios actúa *proféticamente*, siendo capaz de solicitud con el huérfano, el extranjero, el humilde, el cautivo, con todo aquel que hace su Voluntad trascendiendo la propia interioridad para ponerla al servicio de la construcción de la Nueva Jerusalén. El *Cántico* lo expresa magníficamente (Lc 1, 68-79):

Bendito sea el Señor, Dios de Israel,
porque ha visitado y redimido a su pueblo,
suscitándonos una fuerza de salvación
en la casa de David, su siervo,
según lo había predicho desde antiguo
por boca de sus santos profetas.
Es la salvación que nos libra de nuestros enemigos
y de la mano de todos los que nos odian;
realizando la misericordia que tuvo con nuestros padres,
recordando su santa alianza,
y el juramento que juró
a nuestro padre Abraham.
Para concedernos que, libres de temor,
arrancados de la mano de los enemigos,
le sirvamos con santidad y justicia,
en su presencia, todos nuestros días.
Y a ti, niño, te llamarán profeta del Altísimo,
porque irás delante del Señor
a preparar sus caminos,
anunciando a su pueblo la salvación,
el perdón de sus pecados.
Por la entrañable misericordia de nuestro Dios,
nos visitará el sol que nace de lo alto,
para iluminar a los que viven en tinieblas
y en sombra de muerte,
para guiar nuestros pasos
por el camino de la paz.

Bajo el signo de esa doble dimensión *acusmática* y *profética de una interioridad fértil* escribe Emmanuel Mounier con la silueta de Sören Kierkegaard al fondo: “la verdadera interioridad vuelve el alma extremadamente tensa, pues *se relaciona de una manera absoluta, con un fin absoluto, en los fines relativos*. Oscila entre la repetición ética y el secreto religioso, entre el tiempo

que le nutre y la eternidad que le inspira. Está en el mundo, sin ser jamás totalmente de este mundo”⁵⁶... “No se trata sólo de afirmar hoy la subjetividad frente al mundo objetivo o a su lado, sino de *realizar también la salvación de la interioridad en y por el mundo nuevo técnico*: a la vez por y contra él; de otro lado, debe hacerlo también por y contra el recogimiento”⁵⁷.

7.3. Valor dialéctico de la interioridad

Tal es la *dialéctica interioridad-exterioridad*: “La existencia personal se ve siempre disputada por un movimiento de exteriorización y un movimiento de interiorización, ambos esenciales, y que pueden enquistarla o disiparla.

Existe el peligro de encerrarse en sí mismo, y es un peligro real. De la mayoría de las personas, e incluso en buena parte de nuestra vida, sobrecargada de solicitudes exteriores, habría que decir con Valéry: “Estamos encerrados fuera de nosotros mismos”. El recogimiento nos libera de esta prisión de las cosas.

Pero encontramos en nosotros las mismas amenazas de disipación y de esclerosis que van con nosotros a nuestros retiros. Demasiada rumia nos disipa, demasiada interioridad nos sutaliza, demasiada solicitud para nosotros mismos, aunque sea espiritual, instala en nosotros el egocentrismo como un cáncer. La imagen del yo reemplaza al yo vivo; más exactamente, el yo se mira vivir, sólo tiene interés por el efecto que produce o por el efecto que se produce a sí mismo. Cultivar esta imagen del yo, conservarla, protegerla, se vuelve en lo sucesivo su único horizonte de vida. Esto comienza por una infancia demasiado mimada, demasiado protegida; como dicen los psicólogos, la vida *captativa* supera aquí a la vida *oblativa* y falla desde el comienzo la adaptación a lo real y al otro. El proceso continúa a menudo con una vida que ha participado insuficientemente en los trabajos viriles y en las disciplinas comunes: el mal se ha deslizado por esta pendiente desde el siglo xv. Todo valor ha sido arrastrado a este teatro sofisticado de Narciso.

Es entonces cuando se hace necesario recordar que sólo será posible encontrarse y fortificarse por la mediación del otro. *Hay que salir de la interioridad para mantener la interioridad*. La flor del primer amor, decía Kierkegaard, languidece si no acepta la prueba de la fidelidad en la institución del matrimonio. Se ha podido hablar (Klages) de un verdadero instinto de exteriorización. La

56. *El afrontamiento cristiano. Obras*, I, Ed. Sígueme, Salamanca, 1990, p. 139.

57. *Ibi*, p. 143.

persona es un *adentro* que tiene necesidad del *afuera*. La palabra *existir* indica por su prefijo que ser es abrirse, expresarse. No hay que menospreciar la vida exterior, sin la cual la vida interior enloquece, como tampoco hay que menospreciar la vida interior, pues sin ella la vida exterior desvaría”⁵⁸.

Bajo la idea de *vida interior*, un espiritualismo desvitalizado ha llegado a confundir de tal modo la interioridad esencial a la vida personal con el repliegue del individuo sobre sus complicaciones íntimas, con la complacencia decadente de sí, frutos del lujo y de la ociosidad, que, para algunos, ha comprometido definitivamente la vida espiritual con el ocio burgués. Tal es la aberración fundamental de la cultura y de la espiritualidad occidentales en los dos últimos siglos. Rehusando reconocerla, se la ha obligado a endurecerse en materialismos inevitablemente sumarios por culpa de la dureza del combate.

Nuestra civilización desfallece aún con la anemia idealista y hela aquí amenaza ya en todas partes por la alienación simétrica. Narciso está roído en su interior por el mal del alma bella, se disuelve bajo su propia mirada. Pero Hércules es devorado desde fuera por su última conquista, quemado hasta los huesos por el producto de su victoria mundana. El trabajo, el afán político y la vida pública son un bien colectivo frente a las amenazas de reclusión subjetiva y de aislamiento egocéntrico, pero se convierten a su vez en instrumentos de deshumanización cuando pretenden relegar y quitar consideración al recogimiento, al silencio, a la inquietud metafísica, a la elaboración espiritual.

Existen en los asilos enfermos muy aleccionadores. Ellos han roto con el mundo exterior tan radicalmente como una persona pueda hacerlo. No ven ya ni oyen lo que ocurre a su alrededor. Los envuelve un vacío frío. Viven en el aislamiento absoluto de sueños sin objeto. ¿Se cree que de golpe su intimidad se enriquece con todo lo que pierde su vida de relación? De ningún modo. Ellos no viven ya exteriormente, pero tampoco viven ya interiormente. Hablan de ellos mismos en tercera persona, como el niño cuando aún no se ha situado bien entre las cosas. Ya no sienten ni siquiera su propio durar: tienen el sentimiento de que les hace falta empujar cada momento de su vida para llegar al siguiente, como la aguja de un reloj parado. Sus ideas son humildemente pobres, sus ensueños se estiran sobre algunas vagas imágenes estereotipadas. A veces niegan incluso que existen. Así es al mismo tiempo y en el mismo movimiento como el hombre se desliga aquí de lo real exterior y se vacía de vida personal.

Otros enfermos, al contrario que los primeros, son arrebatados por el torbellino aturdiror de sus sensaciones, constantemente y por completo fuera de ellos mismos. Se derriten en un juego deslumbrador de vuelos, de palabras, de excitación. Pero este resplandor que parece una riqueza es un estallido de la personalidad. No es más que limadura agarrada por el imán. Atareados como el diablo, desenfrenados en gestos, no hacen nada, no tocan nada, no aman nada. Han perdido el mundo con ellos mismos⁵⁹.

58. MOUNIER, E: *El pequeño miedo del siglo xx. Obras*, I, pp. 491-492.

59. MOUNIER, E: *¿Qué es el personalismo? Obras* I, pp. 231-233.

Todos estos textos de Mounier nos parecen importantes, y podríamos resumirlos del modo siguiente:

Aquel día el joven se dirigió a su maestro:

— Maestro, ¿cuál es el secreto de la auténtica interioridad?

— Entra primero en el silencio para conocerte.

Después de cierto tiempo, el joven regresó contento:

— Maestro, he conseguido interiorizarme y así conocerme en profundidad. ¿Estoy ya maduro?

— Ahora —respondió el maestro— te falta lo más importante: salir de ti mismo y ponerte en el lugar del otro. Sólo entonces conocerás el valor de la interioridad.

7.4. El don de la interioridad: la interioridad como don

Desgraciada, pues, aquella educación para la interioridad que no se tradujera en *donatividad*, en disponibilidad, en apertura, en generosidad al servicio de alguien, en luz que siente la alegría de ser luz, que contribuye a esparcir la vida en derredor suyo, pues darse constituye el único medio para desarrollarse como persona. Cada uno de nosotros se prolonga en todo lo que suscita; vive quien hace vivir a otros, en la medida en que en el *nosotros* las personas se funden sin dejar de ser individualmente. “La vida es posible tan sólo si se funda en la trascendencia”, escribe Karl Jaspers; “somos el lugar de cita de una cantidad de trascendencias”, dice Wilson van Dusen.

La trascendencia no es la evanescencia, la terminal de una relación sin tacto ni contacto, sino su recapitulación plenificante, por tanto no puede darse en hospitales sin hospitalidad, donde las personas reducidas a datos dejan de ser saludadas como personas. La trascendencia arraiga y planta su tienda en la *disponibilidad*, en el rostro concreto del otro: “No puedo aceptar que la persona sólo se *dé cuenta*, en sentido cartesiano o marxista, sino que es fundamental que ella *elija* vivir como *quiere* vivir. Esto hace que ella tenga un sinnúmero de *re-soluciones*”⁶⁰.

No es, pues, el cartesiano “pienso luego existo”, ni mucho menos el escéptico “piensa mal y acertarás”, ni tampoco el bélico “quien pega primero pega dos veces”, sino el “soy amado luego existo”, aquello que hace posible el “amo luego existo”. Dejarse querer para querer —como en la vía agustiniana— es, en suma, situarse asimismo en la línea de la credentidad, es decir, del creer como

60. p. 234.

otorgar crédito, del *gaudium essendi*, del yo espero en ti. Aunque ya nada esperaríamos de la vida, la vida sin embargo espera siempre invisiblemente algo de nosotros; cuando la ciencia se da por vencida, la sabiduría de la vida toma la palabra. En última instancia, la humildad ontológica lleva al esfuerzo por no desesperarse. En un reportaje ofrecido por TVE sobre la larga marcha emigratoria de una tribu del Alto Volta podía verse —como recuerda Alfonso López Quintás— a los negros sedientos y casi exhaustos caminar pesadamente sobre una tierra resquebrajada por la sequía recogiendo sus últimas breves fuerzas para susurrar un canto haciendo sonar breves notas melancólicas en pequeñas flautas que se estremecían con sus sarmentosos dedos, porque no estaban dispuestos a perder su utopía, su ilusión, su esperanza más allá de las más grandes adversidades imaginables. Nada de lo que es verdadero muere: “Los que mataron su sueño pudieron acabar con su existencia mortal con una sola bala, pero todas las balas de todos los arsenales del mundo no conseguirán borrar el impacto de su muerte”⁶¹.

8. Si un niño...

Es verdad. El mejor bien que podemos hacer a otro no es darle nuestra riqueza, sino hacerle descubrir la suya. Y a tal efecto nosotros los educadores menos que nadie deberíamos olvidar que se aprende lo que se ve, y que el alumno no sólo ve lo visible, sino también muchas veces lo que parece invisible (en la línea de aquel Paracelso, para quien “la filosofía es la naturaleza invisible, y la naturaleza la filosofía visible”):

- Si un niño vive criticado, aprende a condenar.
- Si un niño vive con hostilidad, aprende a pelear.
- Si un niño vive avergonzado, aprende a sentirse culpable.
- Si un niño vive apreciado, aprende a apreciar.
- Si un niño vive con seguridad, aprende a tener fe.
- Si un niño vive con equidad, aprende a ser justo.
- Si un niño vive aceptado y con amigos, aprende a hallar amor en el mundo.

Y si vive entre gentes meramente exteriores como Aristipo, añadimos nosotros, la banalidad surcará su frente todos los días de su vida. Pero si vive entre

61. KING, Martin Luther: *El clarín de la conciencia*.

gentes como Diógenes, capaces de mirar profundamente el relevo de las apariencias, habrá encontrado una escuela donde merezca la pena detenerse: estaba el filósofo Diógenes cenando lentejas cuando le vio el filósofo Aristipo, que vivía confortablemente a base de adular al rey. Y le dijo Aristipo: “Si aprendieras a ser sumiso al rey, no tendrías que comer esa basura de lentejas”. A lo que replicó Diógenes: “Si hubieras tú aprendido a comer lentejas, no tendrías que adular al rey”.

Capítulo VII

Enseñar: sanar acompañando, instruyendo, aupando

I. BAJO EL SIGNO DE UN DESAFUERO GENERALIZADO

1. Acontece lo desaforado

Hoy por hoy la calle está más poblada de gentes como Aristipo el cirenaico que de gentes como Diógenes de Sínope. Casi podríamos resumir afirmando, sin ningún tipo de pesimismo, que tres son las características de un siglo que concluye ante nosotros *bajo el signo del exteriorismo que conduce al desafuero humano*.

1.1. En primer lugar, el hambre

Durante nuestra estancia en Costa Rica hemos podido leer allá por el verano de 1996 esta noticia dada por *La Voz* (Publicación Católica Guatemalteca): durante el año 1989 en Guatemala el 80% de la población vivía en situación de pobreza y el 60% de pobreza extrema, cifras que en zonas rurales alcanzaban al 87% y al 71% respectivamente. La cobertura de salud (mala y baja) sólo llegaba al 44% en zonas urbanas, y la mortandad infantil era de un 70 por 1000. La desnutrición castigaba al 80% de los niños menores de 5 años. El 40% de más de siete años es analfabeto, cifra que en area rural se incrementa, pues allí el 70% no sabe leer ni escribir. Y —sin que esto quiera ser en modo alguno un chiste macabro— Guatemala no es lo peor, hay muchas Guatepeores en el mundo, especialmente en África.

A juzgar por lo que ocurre a gran escala en el mundo, donde tres de cada cuatro personas humanas pasan *hambrunas horribles*, este mundo inmundo necesita muchísimos y muy urgentes correctivos en el orden de la justicia; en eso todos están de acuerdo, aunque luego ponerle el cascabel al gato sea ya harina de otro costal. Lo cierto es que el mundo se encuentra desaforado, fuera de su propio fuero; vive desquiciado, fuera de su propio quicio.

Sin embargo, ese mismo mundo goza de una mayor escolarización que nunca, a pesar de que a estas alturas del año 2.000 todavía el 40% de los niños de

nuestro planeta Tierra no sepa lo que es un bolígrafo, ni un pupitre, ni un libro. Ahora bien, habiendo crecido más la escolarización que decrecido el hambre en el mundo, a la vista de ello no estaría de más preguntarse para qué sirve un incremento de escolarización en el Norte que no es capaz de incrementar parigualmente la justicia respecto del Sur.

1.2. En segundo lugar, el solipsismo

Junto a esta situación de pauperismo cósmico, lo desaforado hoy también aconteciente es la *eficacia deshumanizadora*, la cultura de la acción tecnocientífica, de la realidad virtual que no es sino alienación de realidad, el pragmatopositivismo vulgar y, en el fondo, un relativismo axiológico tan acentuado, que se diría forma débil de nihilismo, donde cada cual se busca a sí propio.

Verdad es que existen algunas organizaciones de buenísima intención, voluntariados florecientes y microutopías de muy variada condición, numéricamente irrelevantes y además surgidas a modo de silva y floresta de formato subjetivo, carentes de un proyecto global, sin un macrorrelato que haga frente a la ya mentada eficacia deshumanizadora.

En el fondo, la verdad es que buenos y malos vivimos bajo el signo del microrrelato individualista, y tal parece como si hubiésemos asumido que uno es dos menos uno, y soledad uno menos todos los demás.

1.3. Y, en tercer lugar, la omisión ética

Para completar este cuadro general, a la eficacia deshumanizadora añádesele el correlato de la *omisión ética*, contentándonos con buscar de los Gobiernos la solución de los males que los propios Gobiernos han creado en su día, o mantienen actualmente. Papá Estado ha sustituido a la sociedad civil, que hoy vive recortadita en sus esferas particulares, cada mochuelo a su olivo, todo muy liberal.

Este desafuero acontece, y no solamente acontece, sino que además anida en el interior de cada uno de nuestros pechos, toda vez que ya hemos comenzado a encontrar lógico su imperio en nuestro imaginario social cotidiano, del cual se ha adueñado la cultura dominante con el poderosísimo auxilio de los *mass media*, televisión, prensa y radio especialmente.

2. Una escuela asimismo desafortada

Ahora bien, ¿qué hace mientras tanto la *escuela*? La escuela en general (incluida la Universidad) no parece demasiado interesada en oponerse al desafuero intentando al menos desarrollar algún tipo de cultura alternativa o de contracultura. Está por ver quién podría más en el caso de que la escuela se opusiera al desafuero en cuestión; tengo para mí que, incluso en aquellas escuelas en las cuales se es más consciente del problema, tampoco se termina estando dispuesto a jugársela, a luchar demasiado para dar un giro a la situación, sino que un cierto acomodo lleva a arrojar la toalla antes de pisar la arena, ya sea porque en el fondo se comparten los mitologemas del desafuero, ya sea porque no se posee una cultura suficientemente contrarrestadora, ya sea por haber ido apostatando poco a poco, *tout doucement*, en medio de nuestras cotidianas inercias burguesas.

Sea como fuere, en la dialéctica de la acción, cuyo ineludible recorrido exige detenerse en las estaciones del *saber-querer-poder-esperar-orar*, algunos eslabones de la cadena han desaparecido, oxidados por la herrumbre del tiempo disolvente, y los que quedan no conservan su trabazón eutéctica.

Llevadas las cosas al límite de su deterioro, al final todo parece justificado, y respecto de lo dado ante nosotros pasamos insensiblemente del *ser* al *deber ser* (falacia naturalista), del deber ser al *no poder ser de otro modo*, y del no poder ser de otro modo al *abandonar toda esperanza*, que es tanto como desesperar, al menos según el Dante situado a la puerta del infierno. He ahí el camino, el método de esa facticidad habituada, de esa práctica social desalentada, hoy bastante extendida entre casi todos los estamentos docentes:

- Esto es lo que *hay*.
- En consecuencia esto es lo que *debe haber*.
- No se *puede* hacer nada en contra.
- No cabe *esperar* nada diferente.
- La solución está en *acomodarse a la finitud* reconciliada con la inmanencia, en no hacer mudanza en tiempos de crisis, y a vivir que son dos días.

El que esté libre de pecado, que arroje la primera piedra, y mientras tanto ya se sabe: la escuela está desafortada, ¿quién la aforará en su verdadero fuero? El aforador que la aforare, buen aforador será.

3. La lógica del desafuero escolar

Los más críticos no ignoran esta situación, saben que hay que “dispararla” (¡es metáfora!). Ocurre, sin embargo, que nuestra pólvora está mojada; y que además el enemigo es muy sabio, metamorfósico, mutante: tan sabio que, de entrada, ha logrado derrotarnos en toda la línea porque ha sabido quitarnos hasta las ganas de combatir.

Pero la lógica del desafuero, la lógica del mal, del desquiciamiento, no concluye aquí. La pólvora mojada contra lo maligno, contra la estructura de pecado, resulta que a nosotros sí puede estallarnos en el propio rostro desfigurándonos por omisión; de hecho, terminamos disparando contra nosotros mismos cuando no disparamos contra un desafuero estructural tan altamente desestructurador, que hasta a nosotros mismos nos desestructura sin notarlo.

Empero, la lógica del desafuero nunca se detiene: a quienes —todavía vivientes, aunque desfigurados— han dado ya todo por fácticamente perdido, a quienes han asumido diálogos de mínimos que son diálogos ínfimos, meras terapias de mantenimiento asistido, a quienes han claudicado ante la fatalidad de la desestructuración, a esos zombis muertos en vida los poderes de este mundo les honran como *realistas*, *dialogantes*, *razonables*, *consensuadores*; pero a quienes viven asendereados por la urgencia profética y crítica les descalifican como *aguafiestas*, *minusracionales*, *incordiantes* e *insensatos*. Una vez más, quienes remozan el sepulcro enjalbegándolo con unas manitas de mentira son denominados limpios de corazón y quienes por el contrario no se resignan a la habitación del fondo de la caverna son esquivados como apestados. Dijeron al asno: “Vamos, te llevamos al paraíso”. Y él preguntó extrañado: “¿Pero hay cardos allí arriba?” *Mondo cane*.

Y he aquí que al final la *inversión lingüística* se impone, y con el giro semántico también el sintáctico y el pragmático, lo mismo que en el *doblelenguaje* de algunas novelas de Orwell: lo malo termina siendo bueno, más bueno, y hasta doblemásbueno.

II. NUESTRO PROPIO DESAFUERO INTERIOR

4. Tres síntomas patognomónicos de nuestras escuelas confesionales

Mientras tanto, aunque nos tachen de indeseables, hemos de reconocer en aquella frase de José Antonio Primo de Rivera “amamos a España porque no nos gusta” un signo de madurez antropológica: mejor le iría a una generación cuyos individuos fueran capaces de reconocer limpiamente “amamos a Cataluña porque no nos gusta”, o “amamos a los pobres porque no nos gustan”. Porque no nos gusta una realidad a la que amamos sería por lo que podríamos algún día contribuir a cambiarla. Y este es el caso ahora: no nos gustan los siguientes tres síntomas patognomónicos de las escuelas confesionales en general, calasancias, salesianas, jesuíticas, dominicas, etc.

4.1. Primer síntoma: el envejecimiento sin frescura

Constituye desde luego una obviedad recordar la casi nula existencia de jóvenes vocaciones religiosas, de renuevos o rebrotes del viejo y machadiano olmo en su mitad podrido. Sencillamente, el mundo posmoderno no da lo que no tiene.

Muchos de nuestros mayores (con la inevitable *humana fragilitas* de toda generación) se han dejado la piel haciendo escuela; empero, tras el último cambio de marcha de la historia de la humanidad, de momento no tienen a quien entregarle el relevo, no ven tras de sí en el horizonte más próximo nuevas golondrinas que preludien nuevas primaveras en ese su nido que aún puede volver a ser habitado.

Aún puede volver a ser habitado, pero estando las cosas como están, ¿quién parece el único sujeto capaz de readaptar y de reacondicionar este nido? Únicamente *los laicos, esos nuevos futuros inquilinos*.

Ahora bien, el laico no debe entenderse en un extremo ni como alguien que por mal que lo hiciera habría de hacerlo mejor que un religioso cansado que al final de su vida ha reducido sus tres votos al de solterón gruñón, ni en el otro extremo como un *Ersatzkandidat* o candidato suplente y de tono menor, candidato para el cual valdría la triste lógica descendente del

- a falta de obispo, bueno es el cura;
- a falta de cura, bueno es el diácono;
- a falta de diácono bueno es el laico.

Esta triste lógica, secularmente obstinada en hacer del laico alguien que está “al laico” del clero, ignora que el laico —sacerdote, profeta y rey— nace como tal por el bautismo y se confirma a través de los demás sacramentos en el sacramento de la vida, revalidando su condición de realidad él mismo sagrada en la consagración al sacramento del magisterio, lo mismo que aquel humilde *maestro Mansueto* del que (en el espléndido librito *Los sacramentos de la vida*) nos ha dejado descripción maravillosa Leonardo Boff, autor ayer tan injustamente magnificado como hoy injustamente postergado.

Pero llegar a la dignidad consagrada del maestro Mansueto no se improvisa: sólo quien estudia como él y ama al prójimo como él hasta llegar al sacrificio de la propia vida sabrá alcanzar esa dignidad consagrada. Cuando además se trata de un maestro que no está aislado, sino que forma parte de un proyecto educativo comunitario con un ideario católico, entonces hay que alcanzar esa dignidad consagrada ayudando a formar una escuela con *maestros que sean a la vez teólogos, es decir, con maestros teólogos*.

Evidentemente las inevitables preguntas que siguen a la anterior afirmación son:

a) ¿Cuánto ha de costar reciclar en tal sentido a los maestros de hoy? Y la respuesta, fulminante: lo que cueste. Cueste lo que cueste. Más valen menos colegios con más maestros teólogos, que más colegios con menos maestros teólogos. El único caso en que moralmente parece de todo punto incuestionable una *reconversión laboral* es cuando se hace en orden a una *conversión vocacional*.

b) ¿Con qué rapidez ha de irse a esta reconversión? Y la respuesta, asimismo fulminante: lo antes posible, pues el nido (perdónese la expresión fuerte) se está deteriorando por llenarse cada día más de pulgones y parásitos, tanto clericales como laicales, gentes a quienes sólo preocupa la propia industria o/y el mantenimiento del propio puesto de trabajo.

c) ¿Cómo ha de irse a esta reconversión? Y la respuesta, modestamente, es ésta: meditándola ante la cruz de Jesús, después de una buena confesión general, personal y comunitaria.

4.2. Segundo síntoma: la mera terapia de mantenimiento

No es bueno estancarse en la lucha contra el desafuero, porque en ese sentido todo estancamiento constituye él mismo un desafuero. Y lo cierto es que

demasiadas veces damos la impresión de olvidar que el árbol de nuestros colegios debería alimentarse de las raíces de la comunidad *monástica*, azacaneados como estamos entre mil y un dolor de cabeza producido por diseños curriculares, proyectos educativos y demás zarandajas necesarias pero insuficientes para educar revolucionariamente (sin matar a nadie, claro está), las cuales nos dejan la cabeza caliente y el corazón desesperanzado.

Al final, por olvido de lo verdadero, y compitiendo en el mercado de la relación calidad-precio, reducimos la calidad de la enseñanza a lo que no es más que una parte, y nos enredamos; ahí tenemos a la *Universidad Pontificia de Salamanca* apenas sin alumnos de teología y de filosofía, aunque anegada en alumnos de informática, importante fuente de ingresos. Ahí tenemos asimismo al nada barato *CEU* oficialmente *de inspiración cristiana* donde la asignatura de religión se enseña vergonzantemente en condiciones de disimetría curricular respecto de las demás asignaturas. Ahí tenemos, en fin, al *ICCE (Instituto Calasancio de Ciencias de la Educación)* apenas nada dedicado a crear profesionales católicos *qua* tales (por ejemplo, articulando seminarios de religión en diálogo interdisciplinar, seminarios que sirvan a la vez cual ejes motóricos de los centros católicos, algo que se necesita como agua de mayo), sino entregado por el contrario a las ortofonías, las logoterapias y cuidados de carraspera, y si nos descuidamos un pelín pronto punteros en el negocio ya casi floreciente del bufoneo y el cuentacuento, conforme a las demandas narcisistas al uso. La realidad en general supera de tal modo a la fantasía y es tan altamente caricaturesca, que alguien menos crítico y a la defensiva podría decir que exageramos.

Eso sí, como atacados por el mal de piedra, remozamos edificios vetustos, readaptamos, reacondicionamos, reciclamos y rediseñamos aulas conforme a las exigencias cada vez más voraces de una Administración insaciable, sea Montesca o Capuleta, alineamos al viento muy bien todos los uniformes, damos el pistoletazo en la parrilla de salida, y, *hale hop*, a urdir un año más desde septiembre hasta julio la trama oscura de un colegio intramuros, a competir con otros colegios rivales en equipamiento, en infraestructura, en rigurosa disciplina subiendo y bajando ordenadamente las escaleras, en estadísticas de aprobados en selectividad y similares, todo sea por el santo prestigio y el buen nombre de nuestra gloriosa institución. ¡Ay, la cultura de la apariencia cuánto nos ocupa y preocupa en demasía! ¡Cuánto tiempo y esfuerzo malgastado para hacer rodar el enojoso engranaje de la intendencia, incluso hasta para salvarlo heroicamente del naufragio, cuando el navío boga perdido a sotavento, y qué poco tiempo destinado a madurar en lo esencial, Marta, Marta, qué atareada estás! Dicho de otro modo, nosotros, precisamente nosotros los sedicentes espirituales, nos movemos con mucha más frecuencia de la deseable en el univer-

so de la *banalización de nuestras propias competencias*, y al final terminamos no sabiendo mantenernos más que del coro al caño, poco de coro y mucho de caño.

¡Cuán pobrecita dedicación a la escuela de la justicia! ¡Qué escuchimiento cuando se trata de henchir escuelas písticas, fílicas y elpídicas! Acaso ni siquiera nos damos cuenta ya de que cada mañana abrimos, ay, un gran templo para hacer de él casa de mercaderes. Mas ¿para semejante menester merece la pena haberse eunuquizado por amor a Dios y al prójimo?

4.3. Tercer síntoma: el orden burgués que los papás solicitan

Por último, nuestras escuelas están hipotecadas por un doble y fuerte gravamen: por un lado, el ya mencionado de *aprobar la selectividad* (de la cual se podrían decir muchas más cosas malas que buenas tan sólo en lo relativo a la formatividad misma) y, por el otro lado, el de *tener contentos/as a los/las papás/mamás de nuestros/as niños/as*. Todo modernísimo y monísimo, en fin, qué buenas son las hermanas ursulinas, qué buenas son que nos llevan de excursión: ¿no se habrán fijado los complacientes *pools* educativos católicos al uso en que así no se hacen creyentes, sino todo lo contrario?, ¿no habrán reparado aún en los aterradores resultados estadísticos, donde el desafecto de muchos de los antiguos alumnos les lleva a manifestar contra curas y monjas su repulsa airada y su burla soez en porcentajes abrumadoramente altos, probablemente no siempre como protesta por un exceso de exigencias compromisuales cristianas, sino más bien por apocada aminoración de lo que hubiera debido ser gran llamada; en definitiva, no por haber elevado el listón del *éthos* de lo esencial, sino el de la moralina de lo accidental? Desde luego si uno tuviera que imaginar lo que se enseña dentro de esos colegios por lo que oye decir a los egresados, ¡qué terrible juicio podría concluir!

Por lo demás, nada ayudaría en defensa propia alegar que son precisamente esos mismos papás/mamás maledicentes respecto de los colegios de curas y monjas los que más suspiran luego en pro de una plaza para sus propios retoños en los centros que ellos mismos han denostado. Nada ayudaría esto en la propia defensa de los recusados, desde luego, pues —retorciendo el argumento dentro de los límites permitidos por la lógica— tendríamos entonces que asumir igualmente que poco bueno dice de los educadores el que semejantes papás/mamás burgueses, incoherentes y fulleros, deseen para sus propios retoños una educación (?) igual que la por ellos recibida en punto a burguesismo, incoherencia y fullería.

Una lógica más torpe de lo deseable podría llegar a deducir, en fin, de estas palabras nuestras que lo procedente según nosotros sería desagradar a los papás y lograr el suspenso generalizado de los alumnos. Obviamente, no hará falta decirlo, no se trata de eso. Se trata por el contrario de instar a comprender de una vez por todas aquello tan hermoso de dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, y lo que aquí estamos censurando es precisamente que se dé una tributación demasiado alta y casi exclusiva al César, a costa de la latría debida a Dios.

Por lo demás, la forma más adecuada de corregir la situación tampoco sería —*obviously*— la de practicar una herodiada a la inversa, sino la de trabajar desde la escuela para comprometer a los padres (vale más tarde que nunca: para madurar siempre hay tiempo) junto con sus hijos en orden a un compromiso mucho más extenso, profundo y liberador ante el rostro de la viuda, del huérfano y del extranjero, el cual no excluye, sino que incluye, el salto airoso por el aro de la selectividad al uso, aunque ella misma, o la prueba que venga a sustituirla mañana, esté desenfocada.

De todos modos, algo tan sencillito de decir parece mucho más difícil de hacer, a juzgar al menos por el abandono fáctico de esta dimensión en los colegios confesantes en general, dimensión que en el mejor de los casos se reduce al mínimo mantenimiento de una escuálida escuela de padres tan recortadita y apocada ella misma como lo está el deseo de cambiar la sociedad por parte de quienes mantienen su rescoldo. Algo es algo, y menos da una piedra, se oye decir; pero, entre nosotros, ¿es seguro que menos da una piedra, habida cuenta de la relación calidad-precio?

III. PARA HACER BIEN UNA ENSEÑANZA CAPAZ DE HACER EL BIEN

Parecería por lo dicho hasta aquí que la enseñanza de que hablamos tan críticamente hubiera vivido y viviera aún bajo el signo del desafuero generalizado, y que por ello se encontrara al borde de un ataque de nervios. Y sin embargo ni una cosa ni la otra son del todo correctas.

En efecto, tocante a lo primero, aún dejando las cosas como están, con sus signos patognomónicos incluidos, siempre cabe a cada profesor interesado la posibilidad de ingeniárselas y de encontrar pequeños nichos ecológicos que, a modo de microclimas pedagógicos o restos del naufragio generalizado, permitan enseñar desde esas aulas cristianamente de una manera más auténticamente evangelizadora, aunque por eso mismo su comportamiento pueda llegar a ser

discordante e incluso molesto a una dirección del centro de tipo panóptico, al estilo de Briaireo el de los diez mil ojos. En este sentido, no cabe duda, muchos son los alumnos y alumnas beneficiados desde esos colegios por una manera de ver la realidad llevada adelante por algunos profesores valiosos, al menos no situada en las antípodas del Evangelio, lo cual —dirían algunos— para los tiempos que corren no es poco. Claro que quien se conforme con eso ya se está autocalificando como educador.

Tocante a lo segundo, tampoco hay que pensar en una escuela al borde de un ataque de nervios, pues más bien los colegios de hoy dan muy por el contrario toda la impresión de una balsa de aceite, incluso de una balsa democráticamente oleaginosa, donde sin duda alguna se participa más y en definitiva se cogestiona mejor que antes, a pesar de las muy numerosas excepciones todavía al uso. Lo que ocurre es que también se muere de éxito, de hastío, y hasta de consenso, y que tanta paz no prelude nada bueno, como no sea la paz de los cementerios. Por lo demás no debe ignorarse que la precariedad en los contratos laborales y la sempiterna amenaza de la espada de Damocles sobre la cabeza de los trabajadores han amainado las exigencias del personal haciendo hoy más fácil el consenso, casi entendido ahora como servidumbre voluntaria.

Sea como fuere, lo cierto es que ni lo uno ni lo otro impide en última instancia la necesaria mejora estructural de lo existente; y lo cierto es también que sólo desde el reconocimiento de la deficiencia estructural puede redescubrirse la urgentemente por nosotros postulada mejora cualitativa: ¡oh, feliz culpa, la que mereció tal redentor!, exclamó en tal sentido el africano Agustín de Hipona, aquel gran pedagogo. Y si nos gusta menos san Agustín que san Pablo, recordemos que también éste hizo la experiencia de cambio de marcha *camino de Damasco*: hay que saber dejarse interpelar, aunque nos cuesta ser apeados del burro por la luz de la verdad.

Aproximémonos, en todo caso, a pesar de los pesares, al rico dinamismo de ese caminar que se deja interpelar.

5. Dialéctica del dinamismo escolar

5.1. Suscitar un dinamismo que nace de la acogida

Al menos algo de bueno —el dinamismo o dinamicismo que confiere la tensión de búsqueda permanente— tiene el liberalismo de la competitividad, *aco-*

jamos por tanto al menos ese dinamismo, esa impelencia del estar siempre en forma, acojámoslo sin embargo no contra el otro, sino ante nosotros mismos y en favor del otro: aceptemos definitivamente que la tarea educativa constituye un *reto intensísimo* ante el que todo vale menos la costumbre inercial, pues exige una *doble actitud: bogar siempre corriente arriba* sabiendo quedarse solo cuando sea menester, y además de eso *echar las redes en alta mar*. Ni más ni menos. Frente al mero común dejarse llevar por la corriente y al perezoso echar las redes en la pecerita habitual donde manan las manadas de Manes de lo manido, henos aquí ante dos movimientos para gente ruda, de gruesa marinería, de oficio profundo: ¿cuándo se ha dicho que la vocación magisterial consista en lograr un pequeño sueldo complementario para arrimarlo al del cabeza de familia? Bajos son los sueldos del docente, desde luego, pero baja no puede ser la vocación.

Se trata, empero, de no confundir las cosas; se trata de hacer de nuestras escuelas un lugar de acogida y no de aparcamiento, un lugar de acogida desde el cual pueda nuestro alumnado recogidamente distenderse. Acojo al otro para que el otro se dé al otro; no lo acoyo para mí, lo acoyo para sí, de modo que él no se ensimisme sino se alterifique. Contra lo que es hoy habitual, contra esas escuelas *light*, pseudoescuelas-refugio o pseudoescuelas-invernadero, donde se superproteje al niño mimado, frente a ese jardín de infancia que no es sino el burdo rediseño del Jardín del Edén, frente a esas fábricas de adolescentes aparcados y ya difícilmente adaptables a la vida, una vida que si es humana ha de ser también riesgo, complicación y aventura, escuelas que así acogiendo superprotectoramente *alteran* o alienan, frente a esas escuelas *alterificarse* significa hacerse otro (hacerse *alter*) desde uno mismo, con-vertirse.

Una escuela de acogida habrá de ser, por tanto, una escuela de proximidad, un semillero de fraternidad, un seminario de misiones, donde nuestros propios alumnos deberían “*hacer prácticas*”, comenzar a “*tocar pobre*” (dicho sea con todos respetos para los pobres), de forma que lejos de rehuirles vayamos aprendiendo alumnos y profesores a amarles y a dejarnos salvar también por ellos, pues ¿por qué no llevar de forma gratuita, —¡sin pretender que desgraven esas horas de “apostolado”, sin pedir que luego sirvan para nada!— por qué no llevar de forma gratuita, decimos, la solidaridad práctica a la escuela de ideario cristiano?

¿Lo impiden los padres? ¡Pues entonces trabajemos también con los padres en esa dirección, porque familia que comparte con los pobres unida sí permanece unida! De lo contrario estaremos haciendo de nuestra escuela y de nuestras familias oscuros ghettos para refugiados de una guerra que —por paradoja— van a perder, por vivirla a la defensiva. Evitar la guerra al precio de

atrincherarse y de armarse hasta los dientes, insomnes al otro lado de los parapetos y de las puertas tres veces blindadas, eso puede ser tal vez el proyecto educativo de la ciudad posmoderna, pero nunca el diseño pedagógico de un centro por católico abierto universalmente, inexceptivamente.

Así pues, una *escuela con el debido dinamismo de acogida* plantará su tienda allá donde más necesidad de acogida exista, como lo hicieron en su día los grandes pedagogos cristianos al estilo de José de Calasanz, el cual iba y venía buscando a la gente del arroyo, a los niños de las casas más humildes, allí donde nadie enseñaba letras cristianas. Sí, era eso lo que hacía el pionero José de Calasanz: encaminar sus pasos desrutinizados (es decir, caminados fuera de las sendas trilladas y de las rutas sobadas), deshacerse para hacer ser a los demás. En suma, dentro de sus humanas posibilidades y de la fragilidad del nacido de mujer, él iba allí donde la mirada de los ricos no llegaba.

Entonces ¿por qué no actuar como José de Calasanz?, ¿por qué no practicar esa acogida en mayor medida desde la opción preferencial por los pobres, aunque los pobres den menos dinero, dicho cruelmente? Y si ya se ha intensificado el paso hacia esa dirección, ¿por qué no apresurarla aún más, en un mundo donde el Estado se compromete a escolarizar, pero del que sigue faltando opción preferencial por los más desestructurados?, ¿por qué no hacemos decididamente los profesionales habituales de la enseñanza *el camino pedagógico que va de Jerusalén a Jericó*? Y si en último extremo hay que cerrar aulas del Norte para abrir en el Sur centros de acogida y rehabilitación total de marginados, nuevas rutas de inserción samaritana, ¿por qué no contemplar esa hipótesis, perfectamente compatible con un ideario como el que proclamamos?

He ahí una *presencia testimonial* de acción entre los humildes sobre todo. Los campos donde actuar son al respecto desgraciadamente casi infinitos. Dada la cantidad de sufrimiento y de miseria existente en el mundo, donde tres de cada cuatro pasan hambre, hemos de subvenir presencialmente a esos hermanos; el rostro de la viuda y del huérfano piden como ayer nuestra presencia y nuestro consuelo, sin olvidar que —según Hofmannstahl— quien consuela fácilmente fanfarronea. Por ello todos hemos de entregar y enseñar a entregar algunas horas de nuestro tiempo y al menos parte de nuestro dinero a esos hermanos. No se trata en modo alguno de creerse salvadores, sino de aprender a auxiliar a la pobreza ajena (para transformarla, si se puede) viéndola al menos de cerca, lo que evitará que nos convirtamos en gente biempensante y de elite, siempre con mala conciencia y siempre hablando *di sentito dire*, de oído, y escribiendo a distancia respecto de aquellos a los que decimos querer “salvar”.

Henos, pues, ante la pedagogía del *descenso ascendente*. Cuando Zaratustra tenía treinta y dos años se colocó delante del sol y le habló así:

“¡Oh, gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas!

Durante diez años has venido subiendo hasta mi caverna: sin mí, mi águila y mi serpiente tú te habrías hartado de tu luz y de este camino.

Pero nosotros te aguardábamos cada mañana, te liberábamos de tu sobreabundancia y te bendecíamos por ello.

¡Mira! Yo estoy hastiado de mi sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel, yo tengo necesidad de manos que se extiendan.

Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres con su riqueza.

Para ello tengo que bajar a la profundidad: como haces tú por la tarde cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo, ¡astro inmensamente rico!

Yo, lo mismo que tú, tengo que *hundirme en mi ocaso*, como dicen los hombres a quienes quiero bajar.

¡Bendíceme, pues, ojo tranquilo, capaz de mirar sin envidia incluso una felicidad demasiado grande!

¡Bendice la copa que quiere desbordarse para que de ella fluya el agua de oro llevando a todas partes el resplandor de tus delicias!

¡Mira! Esta copa quiere vaciarse de nuevo, y Zaratustra quiere volver a hacerse hombre”.

Así comenzó el ocaso de Zaratustra.

5.2. Potenciar un dinamismo de acogida inteligente

No estamos en la enseñanza (primaria, secundaria, terciaria o cuaternaria) para explicar los textos de Anaya, de Santillana, o de SM, ni de cualesquiera otros, por bien escritos que estén y llenos de estimulantes lenguajes icónicos. Tampoco estamos para transmitir sin quitar ni poner, a modo de espejos o Don-tancredos transparentes, como si hubiera escuela neutral. Ni para fusilar tópicos con que ayudar a obtener títulos o ganar oposiciones. No, no; nada de eso constituye ni por remota casualidad lo esencial de un dinamismo de acogida *inteligente*, es decir, que va en pos de lo *profundo* de la realidad no autocomplacida en sus logros ni autocontentida en sus meras superficies, en sus tópicos, en sus aditamentos o adiposidades, por muy seriamente entregados que estemos (como debemos) al aprendizaje y docencia de los aspectos técnicos de las distintas disciplinas, cuyo esfuerzo propio y ajeno nunca ha de menospreciarse; desgraciadamente es verdad que cuanto más se estudia más se reconoce que menos se sabe.

Pero nosotros hemos llegado a la enseñanza para abrir mentes y desatascar corazones, para inscribir por montes, valles y cañadas con el sello de la vida un

altius, fortius, citius, un más alto, un más fuerte y un más allá que no han de ser para uso privado ni para lucimiento subjetivista, sino para movernos más cerca de la altura, de la fortaleza con el débil, y de la allendad de lo eterno que salva, de suerte que encontramos siempre más necesidad de escuela en el rostro del más necesitado, en el que por uno u otro motivo es más pobre, en aquel cuyo silbo es más vulnerado.

Dicho de otro modo, acogemos al otro potenciando su acción donativamente inteligente, siempre que “inteligente” no se entienda mal, pues precisamente ser verdadera y no superficialmente inteligente exige dirigir el movimiento exploratorio hacia el fondo de la realidad para abrir con las propias manos el camino de la tierra, para pensar con ellas, para desescombrar con ellas, y con ellas mismas descubrir el tesoro enterrado. *Y puesto que la acción es la prueba de la inteligencia y del valor, enseñamos a pensar como personas de acción para actuar como personas de pensamiento.*

Desde ese punto de vista —y sin el menor resabio de pragmatismo— nos interesa menos lo que directa o indirectamente no sirve para transformar la realidad. Pero al decir esto también debemos tener cuidado para evitar un reduccionismo practicista que no sería bueno: hemos conocido profesores de humanidades tan inhumanamente profesadas, que en ellas ni rastro quedaba ya de lo que hubiera debido constituir su objeto; por el contrario, unas matemáticas “inteligentemente” construidas pueden servir mucho a la humanidad, a pesar de su primera apariencia de inutilidad.

A la larga, todo esto ayuda a *hacerse verdadero* con un criterio de verdad que no es el meramente ilustrado y frío, pues *no se entra a la verdad sino por el amor.*

Por lo mismo, ayuda a convertirnos en *sinceros*, ya que la sinceridad es la dimensión ética de la verdad.

Mas no hay criterio de verdad así entendido sin la humilde hermana paciencia, sin la *perseverancia*, ya que el *per se verante* es aquel que deja hablar a la realidad sin apropiársela, antes al contrario permaneciendo donativamente en ese descubrimiento de lo real verdadero, tanto más enriquecedor cuanto más compartido, cuanto más creador de campos gravitatorios, de sinergias de microtopías gracias a las cuales nos volvemos capaces de trabajar juntos, de hacer la experiencia de personas unidas que agradecen la inmensa fortuna de poder así crecer personalista y comunitariamente.

He ahí, pues, una *presencia reflexiva*; cuanto más testimonial, tanto más reflexiva ha de ser la presencia, tanto más capaz de elaborar una teoría sólida y contrastada presencialmente para ayudar a salir de la crisis económica y antropológica que atenaza a nuestro final de bimilenio. Si existen tantas grietas en el

sistema, ¿por qué continuar con este sistema tan orondo tras la crisis del comunismo real, y no buscar más bien otro comunitarismo posible? Aquel nivel de la presencia testimonial en las grietas del sistema se quedaría en demasiado poco a medio y largo plazo sin la capacidad crítica y de contrapropuesta necesaria que brota del análisis reflexivo, pues ya Epícteto comprendió que mucha gente se mueve por opiniones generalmente carentes de fuste más que por realidades: *conmovent homines non res, sed de rebus opiniones*, como se ha dicho desde siempre.

5.3. Promover un dinamismo de acogida inteligente y sacrificado

Pero las escuelas valiosas a veces pagan por la defensa de su valor un alto precio: *nulla redemptio sine sanguinis effusione*, nadie ayuda a los otros sin que le cueste a uno (no a los demás) sangre, sudor, lágrimas, noches de insomnio, largos procesos de sufrimiento que, asumidos con esta orientación alterficadora, constituyen —sin masoquismo— una prueba de altura vital y de gozosa tonalidad personalista comunitaria si somos capaces de vivir todo esto, no como una exigencia jurídica de corte ritualista, sino con alegría suave y ligera, humilde, franciscana.

En este sufrimiento gozoso vamos descubriendo que la vida con altura humana no es mero choteo, ni estancado hedonismo de cochiguera, pues ¿cómo redimir al prójimo de su ignorancia si no es estudiando mucho uno mismo?, ¿acaso no es verdad que el entendimiento alumbrado como las velas, derramando lágrimas, según dijera don Santiago Ramón y Cajal?, ¿y no es también cierto que quien añade ciencia añade asimismo cansancio, como afirma el Eclesiastés? Ahora bien, ¿con qué cara podríamos exigir que los profesores de nuestros centros estudiasen mucho, si (por orden de la Administración) les hacemos trabajar como a esclavos estajanovistas, pero no les financiamos los necesarios tiempos de reencuentro con su propia profesión?, ¿no tendríamos que tomarnos mucho más en serio su reciclaje, su puesta al día permanente, sobre todo cuando sabemos de la rapidísima obsolescencia de todas las habilidades profesionales?

Así pues, al sacrificarnos por el otro, al hacernos cargo de la carga de sus deficiencias, al auparle sobre el propio yo para que él crezca, comenzamos a ser para él argumento vivo de autoridad. La autoridad sin sabiduría es como un pesado cincel sin filo: sólo sirve para abollar, no para esculpir. Desde luego no somos “autoridad” para él en el sentido más lastimoso de este término (buscando que se aminore ante mí, que me imite, o aberraciones similares), sino en su

sentido más feliz, a saber, para que eduzca de su propio yo hasta entonces ale-
targado los arpegios y los armónicos más hondos y creativos que duermen en
su lira apagada: yo habré sido entonces el humilde servidor de su canto más ins-
pirado. En este servir, en este aupear, en este auxiliar a que el otro devenga au-
tor (*augeo, auxi, auctum, auctoritas*), a que gane en autoría responsable para la
vida, radicará en todo caso mi posible condición de *autoridad* para él, esa que
nace del servicio y no del látigo: a más autoridad, mayor servicialidad, pues no-
sotros hemos venido no a ser servidos, sino a servir, conforme a la enseñanza
de Cristo, el único y divino maestro, siéndolo todos los demás que lo sean por
participación de ese divino magisterio.

Que el otro quiera reconocerme a mí como maestro, a mí que al final de la
jornada no soy a fin de cuentas sino barroso pequeño maestro, *petit maître, pe-
tímetre en suma*, eso es cosa que depende de su exclusiva soberanía, y que na-
die puede reivindicar ni menos aún exigir, pues en todo caso el ajeno recono-
cimiento nace del homenaje del discípulo, por inmérito que el docente fuere. Es
el otro quien, al denominarme maestro, me constituye a mí en tal por un acto
otorgado de gracia que emana de él. Y si el discente al que hemos ayudado a
aupear no nos recibe como maestros, quien se lo pierde es él, el tacaño, el inca-
paz de agradecimiento, el desagradecido-desagraciado-desgraciado, pues pocas
cosas hay en el mundo menos felicitantes que la de ser incapaces de agradecer.

El colmo de la dicha estará en que el ayer maestro pueda mañana pasar a ser
discípulo de su antiguo discípulo. Correlativamente, el mayor placer del ayer
discípulo estará en continuar llamando maestro al que —habiéndolo sido
ayer— hoy no es sino un discípulo suyo: aquí el viejo orden del rango de la
eminencia académica ha dejado paso al rango de la preeminencia que brota de
la elegancia, la cual es una exquisita gracia espiritual.

5.4. Impulsar un dinamismo de acogida inteligente, sacrificado, y crítico

Pero, siendo muy espiritual todo esto, degeneraría en espiritualoidismo si no
lo pusiéramos en práctica, si quedase reducido al estrecho espacio de cejas arri-
ba, mero colofón para producir meras palabras, buenas conciencias, o digestio-
nes satisfechas.

Dígase lo que se quiera, la primera exigencia del dinamismo intelectual con-
siste en llevar al terreno de la acción (de la causalidad eficiente) lo que prima
en el orden de la idea (de la causalidad formal). Así pues, y en la medida en que
nuestras ideas van contra el desorden establecido y que trata de establecerse, así
también habrá de ir nuestra praxis, pues no es primero la acción intelectual y

luego la social, ni a la inversa, antes al contrario el suyo es un caminar sobre dos pies, cada uno de los cuales despeja la incógnita del otro y explora para él el terreno que ha ganado con su propio impulso. No aprendemos para la escuela sino para la vida, pero no podremos vitalizar nada sin un serio aprendizaje.

Si no se nos entendiera muy mal, pues, hablaríamos incluso de la necesidad de “islamizar” nuestra escuela, es decir, de dinamizar conjuntamente ideas y creencias, alma, corazón, y vida en un mismo canto y en un mismo encanto. Dicho de otro modo, y sin violencia física contra las personas, sin fundamentalismos, se trata de luchar críticamente desde ese global dinamismo de acogida inteligente contra las fuerzas del mal, contra el pecado estructural, y no simplemente para irnos acercando al descansado estadio final de nuestra vida, ese que para el común de las escuelas suele terminar, cual sirena envejecida y varada, en la obtención del título de ingeniero, o de la plaza con moqueta y sillón.

La escuela que proponemos, en suma, invita a caminar hacia lo radical-revolucionario, aunque a muchos este lenguaje les parezca trasnochado e irrisorio, impropio de la (pos)modernidad; lo que sencillamente queremos decir es que todo esto exige fundamentar lo teológico como base del compromiso ético, y a su vez el fundamento ético situarlo como el nutriente del compromiso social militante en favor de los últimos. En definitiva, si esto es así, habrá que ver qué ética hay que desarrollar para qué economía (pues hay muchas éticas y muchos modelos económicos), y qué religión para qué economía: henos aquí viviendo la escuela como experiencia iniciática de un *homo teoeconomicus*, *que no pierde de vista el peso de la cruz salvadora*, ya que —en última instancia— dime qué cruz campea de verdad (y no tan sólo como ornamento) en tu colegio, y te diré qué tipo de ideario estás dispuesto a realizar.

Todo esto ha de comenzar desde el día primero en que un niño pisa nuestras aulas, siempre atemperando el aprendizaje a sus posibilidades individuales y al ritmo pedagógico que marque cada edad y el afán de cada día. A esto hay que enseñar, no a engordar pavos para luego situarlos bajo una campana neumática, ni a cebar grasientos felices.

5.5. Dejándose acoger místicamente

Nada grande se hizo sin la apertura a lo verdaderamente Grande: “La experiencia enseña que la falta de referencia a lo incondicional se traduce en el avasallamiento de los nuevos mitos con los que se rinde culto a una endeble

media sociológica y se acaba decretando la expulsión de toda posible actitud de disconformidad”⁶². Nada se hará sin la conversión del corazón de cada cual, conversión o *metanóesis* que todos sabemos imprescindible para la transformación del mundo.

Quizá la proporción ideal sería la de *un tercio* dedicado a la presencia testimonial, *un tercio* a la presencia reflexiva, y *un tercio* a la presencia institucional, siempre desde la presencia mística, pues si no resulta adecuada la relación entre *esencia* y *estancia*, entre el verbo ser y el estar, entonces todo resultará más difícil.

Queremos decir, pues, que no todo es escoger, sino también *dejarse escoger* y *agradecer ser escogido*, no todo es querer sino también dejarse querer, no todo es liberar lo finito, sino también ser liberado por lo infinito. El humano es un ser histórico que mediante la cultura define y orienta su propia vida a lo largo de una experiencia procesual, ciertamente, pero ello no impide que el humano sea también y desde su origen un misterio, un don que necesita desarrollar la confianza y la apertura a lo *totalmente otro*, que llega a ser audible cuando ese ser humano se abre al mundo de los valores, a la infinitud, a la gracia, y por eso toda “autoconstrucción” clausurada en sí misma aleja de sí misma en última instancia. Aquí la pasividad no será resignación, la limitación no será dejadez, la debilidad no será carencia de valor: lo que fuera de aquí nos encadena, aquí nos libera.

San Buenaventura, con mirada franciscana, contempla sobre todo al mundo como una realidad presidida por la *convenientia ordinis* (*ordo* es la tendencia de todas las cosas a su propio puesto, que es la bondad divina), como un gran *sacramentum*, como un símbolo radiante, antítesis del mundo desencantado de Max Weber, para quien la verdad no es bella ni buena, el bien ni verdadero ni bello, y la belleza ni verdadera ni buena. Desde las leyes macrocósmicas que rigen el movimiento astral hasta los leves ritmos cinéticos de las pequeñas abejas y hormigas, pasando por el ser humano (que coopera mientras el animal sólo opera, que conjuga mientras el animal sólo juega, que resulta egregio, que agrega o egrede mientras el animal es gregario) todo está mirado allí desde la perspectiva de la relación y de la participación, desde la *communicatio* y la *diffusio*, en definitiva desde el acontecer de Dios en la historia de la salvación. La salvación resulta así la creación prometida y la vida conferida en el primer día, pero a la vez ya sacramento de la vida futura. Todo el cosmos asume su condición de *viator*, se encamina ya hacia su recapitulación y participación en lo que le funda cual causa ejemplar y final, porque Dios es eficiencia, ejemplaridad, y

62. INNERARITY, D: *Libertad como pasión*. Eunsa, Pamplona, 1993, p. 45.

finalización, de modo que sin Él las criaturas finitas no serían más que *vanitas*: realidades vacías ontológicamente y vanas moralmente. Gracias a Dios las criaturas somos realidades abiertas, dinamizadoras dinamizadas. Decirlo claro, sentirlo hondo, cantarlo alto salvará de muchas agonías innecesarias en el laberinto. Ello no impedirá a Hamlet decir con razón: *A knavish speech sleeps in a fool's ear* (“Una palabra acertada pasa desapercibida para un oído sordo”).

La revolución pacífica y solidaria fue, es y será siempre posible, pero no basta con el *querer*; también hay que *saber*, y hay que *poder*, y hay que *esperar*, y hay que *orar*: he ahí el constitutivo formal del alma bella⁶³.

Y a esto hay que enseñar.

IV. PARA HABITAR CHRISTIANÓPOLIS

6. Presencia institucional en la vida pública

6.1. Aprendemos y enseñamos para la vida, que es a la vez privada y pública, personalista y comunitaria

Fuera y dentro de la escuela nos encontramos ante una crisis tan profunda y estructural que no basta ya con salidas de corte meramente escolar-individual, aunque nunca pueda prescindirse de la acción escolar-individual en la historia. Pero a grandes males cósmicos, grandes remedios cósmicos. Hay que desalambrar, hay que sacar la escuela de sus muros (en realidad frecuentemente inexistentes, pues en ellos impera el eco de la televisión con su mundanal ruido), sin por ello desescolarizar, antes al contrario escolarizando el barrio, la calle, la ciudad, las instituciones, el Parlamento: “Kundera ironiza sobre el ingenuo voluntarismo de los que han creído tener alguna vez en sus manos el volante de la historia, cuando en realidad al volante de la historia no ha habido nunca nadie, en un universo de la fatalidad como si su curso fuera independiente de nosotros. Mientras Kundera escribía estas cosas en su grato exilio parisino, *Havel* promovía revueltas y pasaba temporadas en la cárcel. Prefirió una obstinación aparentemente inútil a la evasión pesimista, reivindicó una cultura de la resis-

63. A tal efecto convendría repasar las “confesiones de un alma bella” en la obra de GÖTTE: *Años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, especialmente el libro VI.

tencia frente a quienes, después de haberse roto los dientes contra la dura realidad, la explican gracias al eterno destino nacional. ¡La historia no está en otra parte!, afirmaba en polémica con Milan Kundera. La política es un ámbito de responsabilidad, de virtudes públicas, de compromiso y participación. En vez de ampararse en el destino, hay que asumir la propia responsabilidad. Si algo han demostrado los recientes acontecimientos del Este europeo es que ni los sistemas son tan irreformables como imaginan los pesimistas, ni tan consolidados como quisieran los tiranos. Que es posible cambiar o modificar incluso los aparatos aparentemente más sólidos sin recurrir a la violencia, conservando la propia superioridad moral, sin reproducir en la propia actuación las torpezas del sistema que se quiere eliminar. Una lección también para el cansado Occidente acerca del valor moral de la resistencia política, del compromiso personal y de algo tan poco apreciado entre nosotros como la paciencia”⁶⁴.

Dejando atrás las Veterópolis en que con más frecuencia de la deseada se han petrificado nuestros colegios, construyamos una *Neópolis* habitable más digna que ninguna de las habidas, un lugar en el que cielo y tierra no se confundan ni se divorcien, donde la persona sea capaz de crecer sin romper la unidad de lenguas y sin rescindir la amistad con el Padre.

6.2. Rehacer el Renacimiento, rehacer Florencia

O dicho de otro modo, *rehagamos el Renacimiento*, encontremos las condiciones de posibilidad de una *Nueva Florencia* sacudiendo el yugo de las señorías feudales contemporáneas a nosotros y las luchas entre los coetáneos Güelfos y Gibelinos, constituyámonos en *Commune* abierta en la que florezcan las mejores flores antropocéntricas para que en ella convivan pacíficamente los alquimistas como Giordano Bruno y el chantre de la catedral, el Leonardo da Vinci soñador de las máquinas voladoras y el calculador Galileo Galilei, el Miguel Ángel que quiso hacer hablar con el cincel a su Moisés y el monje silente del claustro apofático, una Nueva Florencia surcada de catedrales en cuyas gárgolas descifren los ciudadanos páginas de teología humanizante y en cuyos arbotantes reconsideren la arquitectura del mundo, una Nueva Florencia que cuente incluso, hasta que lleguen tiempos mejores que los tornen innecesarios, con sus barrios periféricos donde los Narcisos aislacionistas y egocéntricos puedan sobrevivir en su burbuja Corte Inglés, construyamos una Nueva Florencia, en fin, bajo cuyo asfalto sepan descubrirse las huellas de la playa, pues —como le-

64. INNERARITY, D: *Op. cit.*, pp. 24-25.

emos en el verso del *Enrique V* de Shakespeare— “la hierba crece de noche”.

“¡Bien rugido, león!”⁶⁵. Ánimo, compañeros de proyecto, Nueva Florencia no tiene por qué pensarse como una ínsula Barataria ajena a otras ciudades, aislada cual fortaleza inexpugnable para declinantes espirituales o para amargados y hastiados respecto de todo trato relacional anterior, pues los proyectos nuevos no surgen nunca de corazones rotos, y pensar en nuestra Neópolis como en un parador de lujo para anacoretas de baja intensidad resulta tan ridículo como ridiculizable: “De un anacoreta indio, que había vivido dos años enteros alimentándose del rocío que cae del cielo, se cuenta que vino un buen día a la ciudad y que, habiendo degustado el producto de la vid, se hizo bebedor consumado”⁶⁶.

Nueva Florencia no está pensada como el Salón de los Espejos para que los Narcisos autocéntricos se miren a sí mismos cuando parecen mirar a los demás, sino que Nueva Florencia sólo puede ser habitada por amigos. Por eso aspiramos irrenunciablemente, por muy imposible que parezca, a no necesitar en ella ni de cárceles ni de policías, ni de brigadas anticorrupción, ni de mafias que nos liberen de otras mafias para así sucesivamente continuar pringados, proyecto tan utópico como indeclinable e indesechable a pesar de la risibilidad que produzca en la doble fila de dientes de oro en forma de sierra de los tiburones ávidos de carnaza.

Escuchad pues, tristes predadores del fondo abisal; como los viejos roqueiros anarquistas que nunca mueren, también nosotros os recordamos que en la ciudad florentina que ya estamos diseñando y cuyas primeras piedras acarreamos ni siquiera vamos a necesitar de brillantina para triunfar, ni de gomosos viejos verdes (que pueden tener quince años) que vayan y vengán metódicamente de la cama al gimnasio y del gimnasio a la universidad. La nuestra es otra historia, y sus anchas puertas están abiertas para los *limpios de corazón*, porque una ciudad nueva y pulida quedará pronto sucia si los corazones que la habitan no quieren limpieza, ya que lo que ensucia es lo que sale de un corazón impuro.

Queremos convivir todos los humanos de buena voluntad. A los menos limpios de corazón también les acogerá Nueva Florencia, lo único que ella pide como carta de ciudadanía es el deseo de purificar el corazón desde la realización de obras de idéntico signo, tarea en la que todos hemos de ayudarnos unos a otros. En Nueva Florencia vamos a construir un sistema de redes acuíferas y de purificadoras de las residuales, para que donde abunde el légamo y la co-

65. SHAKESPEARE: *El sueño de una noche de verano*, V, 1.

66. KIERKEGAARD, S: *El concepto de angustia. Obras*, VI. Ed. Guadarrama, Madrid, 1965, p. 283.

riente baje fuliginosa sea posible su recuperación. Yo diría que si esto como proyecto es bueno, como realidad debe ser aún mejor.

A la crisis de sentido sólo puede oponérsele un gran relato de signo contrario ilusionante pero no iluso, asumido cual proyecto desde la experiencia de la contingencia, si se quiere desde la asunción de la cultura del malestar, pero ahora global y radicalmente rectificadora y plenificadora. En ella ni todo será casual ni todo será absurdo. Existirán allí, naturalmente y a la vez desgraciadamente, *civitates hominum* todavía, dolor, tedio, eclipses de sentido, sufrimientos, muerte; pero el sentido de esa Nueva Florencia no será la desorientación, el ocultamiento del sentido, la irrelevancia del existir, la carencia de expectativas.

Construir esa neópolis donde reluzca Nueva Armonía exigirá *buena disposición*, a mal tiempo buena cara, pues el solar sobre el que habrá de edificarse continúa siendo todavía el escenario del conflicto entre Caín y Abel. Habrán de trabajar mucho tanto los de risueño *humor fácil* que se alegrarán del éxito y no se disgustarán por el fracaso, como los de mórbido *humor difícil* (éstos se enfadarán por el fracaso y no se regocijarán por el éxito, pero su tendencia a lo sombrío y a los sufrimientos hipotéticos e imaginarios les ayudará a soportar como en su terreno al negro sufrimiento cuando éste llegue). Unos y otros, por lo demás, recordarán que *normalidad* y *heroísmo* no son incompatibles. Julio Cortázar narra en una de sus historias la portentosa odisea del valiente que abandona una tarde su butaca, desciende la escalera, desafía el tráfico callejero, viaja hasta la esquina, adquiere el periódico, y de nuevo, navegando contra viento y marea, vuelve triunfalmente a su gran sillón.

La piedra primera la pondrá cada cual en su corazón; luego, a trabajar contando con el acarreo de los otros. Nos apalearán mientras trabajamos, pero en nuestra defensa acudirá Plutarco⁶⁷, según el cual Euribíades, comandante de la flota, habiendo alzado el bastón para lastimar a Temístocles en una discusión, recibió de éste la gran respuesta: “Pega, pero escucha”. Nos denigrarán, pero para eso tenemos a Sócrates, que ante las injurias de un extraño replicó: “No me injuria, porque lo que dice no se me aplica a mí”⁶⁸. No se injuria a quien lo consiente, ni a quien no lo consiente (*volenti non fit iniuria, nolenti non fit iniuria*).

Sólo quedará lo eterno; contingencia y eternidad parecen gemelos, pero a la manera de los Dióscuros, uno de los cuales, Polux, era inmortal, y otro de ellos, Cástor, mortal. Así que, aunque a los diseñadores de Nueva Florencia no les faltarán los detractores, tampoco les sobrarán los agradecidos sinceros, a estos últimos

67. THEMISTOCLES, 11.

68. DIOGENES LAERTIO, II, 21.

digámosles sobriamente lo que Juan Vázquez de Mella en cierta ocasión a uno de sus panegiristas, y pasemos a otra cosa: “Señores: Desde este mismo sitio se ha hecho de mí un tal extraordinario elogio que, de haber salido de otros labios, pudiera creer que encerraba más de sátira que de alabanza. Pero, como no puedo dudar de la sinceridad que animó aquellas palabras, un deber de elemental cortesía me obliga a recogerlas con gratitud, y aun me forzaría a corresponder a ellas diciendo que procedían de una palabra experta y elocuente, si no temiese que algún espíritu suspicaz creyese que habíamos formado, no una unión, sino una sociedad de elogios mutuos, y por eso me limito a dar las gracias, y no digo más”⁶⁹.

Dar las gracias, saber retomar la ingenuidad, decir sí en gratitud, ese resto constituye de siempre el corazón de la *ciudad armoniosa*. Nietzsche había enfatizado que es menester pasar de *camello* portador de grandes fardos (“¡tú debes!”) a *león* aguerrido que quiere conquistar su libertad (“¡yo quiero!”), y de león a *niño* (“un santo decir sí”), una lúcida ingenuidad. Para nuestro uso, todo esto vale en un solo bloque: querer/saber/poder/esperar/orar.

¿Que esto es una manifestación de locura? Bueno, depende, pues de santos y de locos todos tenemos un poco, y eso ya nos lo dijo el gran Pascal: “Los hombres son tan necesariamente locos que sería otra especie de locura el pretender no serlo”.

De todo lo antedicho se desprende o debería desprenderse que:

a) Nosotros deseamos una escuela real y no sólo nominalmente católica, no una euroescuela de tipo Európolis o Plutópolis, adinerada y regida por un inglés chatarra que sólo sirve para euromercadear ecus, sino hablada en la *lingua franca* del Ágape y vivida en el horizonte experiencial, al menos tendencial, del “lo tenían todo en común”.

b) Nuestra doctrina social es la Epístola a Diogneto: habitar toda patria como tierra extraña y toda tierra extraña como patria.

c) Nuestra palabras no son de (mero) consenso, sino que quieren al menos ser de verdad aunque el mundo se venga abajo, *erit igitur veritas, etsi mundus intereat*, como lo dejó escrito san Agustín.

Por eso buscamos ya:

6.3. La Nueva Florencia de los tres corazones

Hacerse cargo de la realidad de la polis pide, pues, desde el agradecido reconocimiento del Dios Bueno que nos salva:

69. *In Obras*, V. Junta del Homenaje a Mella, Madrid, 1931, p. 73.

a) Un *corazón amoroso* para dar la mano a los que han menester de nosotros, habitualmente considerados meras “grietas del sistema”;

b) Un *corazón inteligente* para analizar por qué se producen esas pretendidas “grietas del sistema” y cómo podría mejorarse la realidad;

c) Un *corazón sociopolítico* para trabajar desde la vida pública en las estructuras correctoras, sin retirarse al Aventino.

Sí, hace falta mucho corazón. Permítaseme reproducir aquí mi respuesta a un amigo vasco que me preguntaba por el papel de la Iglesia ante el conflicto vasco:

Querido Pako:

Lo que no veo es que la solución esté en la mera ética dialógica, que propones. No dialogan lobos y conejos si los primeros no arrancan sus garras y sacan sus dientes; el resto es mero deseo. No dialogan sin reloj debajo, sin cláusula de penalización por demora en la resolución de los conflictos, como en los contratos de obra (como escribí en *De la razón dialógica a la razón profética*). Lo demás es marrullería, dialología para la galería, inoperancia y dime-de-qué-presumes-y-te-diré-de-qué-careces, retórica grandilocuente tan incapaz de resolver las grandes cuestiones como una jeringuilla de hospital para apagar un voraz incendio. Lamentable, pero real.

El diálogo no exige que presentemos a los dos combatientes desde el centro del ring cual árbitros más-allá-de-bueno-y-malo, pues al igualar a todos buscando superar el conflicto eres injusto con los menos malos. Suena a paternalismo sin ganas de mojarse. Por ejemplo, no se puede oponer entre comillas la “forma neo-democrática” de Mao, de Castro, Hitler, de Stalin o de Franco a la “forma democrática”, por muy hipócrita y farisaica que esta última fuere; ello sería como oponer a los criminales contra los feos-defectuosos, entidades heterogéneas entre sí y por ende no relacionables. Tampoco se puede “comprender” a losregoneros del odio y de la violencia alegando que “lo cual no significa que en el fondo de estos resentimientos colectivos no haya elementos importantes de objetividad”. Diga usted cuáles, y así podrá exorcizarlos, sin miedo. Pero no “comprenda” lo incomprendible.

En resumen: razón profética más que razón dialógica es lo que hace falta. Si hay que cantar las cuarenta a las dos partes, cántese en concreto y no por principio; a lo mejor resulta que una parte lleva el 60% de razón y otra el 40%, pero no las dos el 50%. A lo mejor que una cojea de pies y manos, y la otra sólo de pies. Esto es como en las desavenencias de la pareja, cuando se dice: “Los dos llevarán parte de culpa”, para no comprometerse. Los dos, quizá; pero probablemente en muchos casos uno más que otro. Mojémonos, pues, sin temor a perder el “rigor” que al final no es sino “rigor mortis” por omisión y por inacción. Sin temor a perder “clientes”. Con la radicalidad del Evangelio. Además, siempre que se juzga una situación se juzga desde algún sitio. El *No man’s Land* no es lugar, Nomaslandia no existe.

Terapia: la verdad aunque escueza, operar desde ella. Siempre pacíficamente. Orantemente, no desde el poder sino desde el abajamiento kenótico. *Suaviter in*

modo, fortiter in re. Mientras no se acepte la verdad de la razón profética, será una herida que, o termina pudriéndolo todo, o que sólo el tiempo sanará con su lenta palabra traumática. Lamentablemente, como en la medicina hipocrática, sólo el tiempo podrá servir de fármaco a falta de razón profética. Hoy cualquier medicina no profética tendrá efectos yatrogénicos, es decir, agudizará el mal que pretende sanar.

No se trata de abandonar el diálogo. Pero la Iglesia sólo sabe dialogar desde la razón profética. Una sugerencia profética, a título de ejemplo: el obispo de Cuernavaca ha excomulgado a todos los secuestradores: ¿sería mucho pedir que la Iglesia vasca excomulgase a los matadores de uno y otro bando? Aunque todos se mofasen. No es una mera cuestión de agallas, sino de radicalidad en el seguimiento del Reino. No es una cuestión de maximalismo ni de minimalismo, sino de compromiso con la fe. No es una cuestión de consenso, sino de objetividad axiológica.

Mas ¿y si apostamos demasiado por la verdad supuesta y luego resulta que nos equivocamos? Ello constituye un riesgo, desde luego. Pero ¿quién dice que la diplomacia al uso sea el arte de no equivocarse? Y digo “diplomacia” sin ánimo de injuriar, obviamente.

Fraternalmente patriota e internacionalista (nunca patriota), fraternalmente contrario a la homogeneidad etnomañaca, fraternalmente enemigo del Estado, pero en todo caso reconociendo que el Estado democrático moderno es siempre plurinacional, fraternalmente adverso a las “esencias vascas” como a toda otra quintaesencia similar, y sobre todo fraternalmente *in Christo*, teniendo por tierra extraña a toda patria y por patria a toda tierra extraña (*Epístola a Diogneto*: sigue vigente), fraternalmente unido a ti por la partida de bautismo, que es nuestro documento de identidad gracias al cual somos sacerdotes, profetas y reyes. Fraternalmente tuyo.

6.4. La Nueva Florencia de los tres barrios

Conocer de cor-razón la realidad para imprimirle un giro pedagógico ante la cruz de Cristo pide al menos la inhabitación de los tres barrios siguientes:

a) *Un tercio para la plaza pública*, allí donde la gente está; en el caso del creyente, con una mirada muy especial y muy atenta a los barrios más pobres.

b) *Un tercio para la biblioteca*, allí donde la reflexión hace posible el análisis profundo de la ciudad antes visitada;

c) *Un tercio para el claustro*, allí donde el canto y la alabanza se alcanzan hasta el cielo para que la ciudad de los hombres no se suelte de la mano de la ciudad de Dios.

Cada uno de estos barrios solicita una distinta actitud postural: erguido y cu-

bierto ante el poder, en la plaza pública; sentado y encorvado ante el libro, en la biblioteca; de rodillas e implorante, ante Dios en el claustro.

6.5. La Nueva Florencia de escuela decadimensional

Tras todo lo dicho, nos limitamos ya simplemente a mencionar esas diez dimensiones o funciones básicas en las que el ejercicio del callejear racio-cordial de la escuela ha de consistir. Son las funciones

- del conocer el espesor histórico;
- del rigor formalizador;
- del orientar la autonomía moral;
- de la auto y heterocrítica;
- del enseñar a vivir en profundidad;
- de la sabiduría autocognoscitiva;
- de la vivencia estética y creativa;
- de la experiencia humorística;
- del compromiso solidario y militante;
- de la eternización de la esperanza.

6.6. Y la Nueva Florencia con diez imperativos escolares

Helos aquí, apenas insinudamente contados:

a) Imperativo de la naturalidad

El saber sobre la naturaleza debe ser vivido desde el respeto a la naturaleza misma, de forma que el vivir en el saber sea también un saber en el vivir, y ambos un saber vivir.

b) Imperativo de la difusividad

La escuela permite a la persona sentirse hermana de sus semejantes, potencia en ella el sentimiento de solidaridad haciéndola sentir continuadora de la obra de los antepasados, y espera que los sucesores harán lo propio. Ello conllevará que frente a la injusticia proteste y luche.

c) Imperativo de la universalidad

Para un ser que vive en profundidad todo es escuela: para otro que vive en superficialidad todo es anécdota, dato sin donación. Para quien vive en profundidad, todas las escuelas forman parte de una escuela común, habiendo una uni-

versalidad inter e intracultural, en cierto sentido un “difusionismo” universal dentro de la pluralidad. Cuando esto no existe sólo queda relativismo.

d) Imperativo de la felicidad

Una escuela contra la cual pueda lanzarse el gran argumento de que nos hace humanamente desgraciados es una escuela incorrecta.

e) Imperativo de la radicalidad

Porque en última instancia la raíz de toda escuela es el sujeto, la escuela no es un sector, sino una función global de la vida personal.

f) Imperativo de la deportividad

Para un ser que vive, la escuela constituye un proceso interminable. No es posible ganar todas las carreras en la lucha contra la ignorancia; se sale a jugar sabiendo que la victoria está en la adecuada participación.

g) Imperativo de la creatividad

Cuentan que un pequeño, vecino de un gran taller de escultura, entró un día en el estadio del escultor y vio en él un gigantesco bloque de piedra. Y que, dos meses después, al regresar, encontró en su lugar una preciosa estatua ecuestre: “¿Y cómo sabías tú que dentro de aquel bloque había un caballo?” (José Luis Martín Descalzo).

h) Imperativo de la humanización

La escuela se reconoce por su capacidad de crear vínculos, porque conocer es co-nacer, irse incorporando cada vez más al caminar sinodal, al caminar que hace camino acompañado. Cuando la persona se hace mejor a través de la escuela, se hace igualmente más humana, evoluciona, asciende, pasa a la amistad convirtiéndose en humana entre seres humanos y no en bestia entre bestias.

i) Imperativo de la modestia

A pesar de todo, la escuela nos lleva a saber que nada sabemos al final de la jornada sapiencial.

j) Imperativo de la trascendencia

La escuela, por mor del saber que nada sabe, lejos de cerrarnos nos lanza más y más hacia lo que nos trasciende, invitándonos a participar en la aventura de lo uno, de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, de lo eterno que eternizando salva y salvando eterniza.

7. ¡Ay, lo que nos estamos perdiendo...!

A falta de todo ello, a falta de una religión escolarmente ofertada al menos en los centros donde más se presume de ideario católico, lo que suele salir de nuestras escuelas es —como mucho, en el mejor de los casos— algo tan apagado y en última instancia lánguido como esta opinión de Gonzalo Torrente Ballester, cristiano y escritor benemérito con buena voluntad y con mucha razón en lo que dice, pero al que parece faltar bagaje cultural teológico y alegría eclesial propositiva para entrar en diálogo con un mundo lleno de no creyentes:

¿Somos cristianos todavía? La pregunta está bien hecha: ¿Somos cristianos todavía? No lo sé. Algo nos queda de cristianos, quizá por aquello de que el alma es naturalmente cristiana, pero lo que se dice ser cristianos enteramente con el pensamiento, palabra y obra, con la sangre, con la esperanza, yo creo que no. Por lo pronto, en todos nosotros convive un sistema de ideas que no está integrado en el Cristianismo, que quizás está en contra del Cristianismo. Hasta qué punto estas ideas son ciertas y verdaderas no lo sabremos todavía, aunque podamos sospechar que buena parte de ellas no son verdad. Muy curiosa esa prisa que se dan los teólogos por reformar el Cristianismo a la luz de la ciencia, cuando no sabemos lo que va a durar la ciencia ni el tiempo que le quedan a esas afirmaciones de ser tenidas por verdaderas. Sea lo que sea, el hecho es que no sé hasta qué punto somos cristianos. Yo sé lo que soy en los momentos angustiosos, medrosos, cuando no hay realmente más clavo ardiendo que el de Dios. Cuando los azares escapan a nuestro control, uno no tiene más remedio que confiar su existencia y su suerte a la voluntad de Dios, a ese Dios que están alejando tanto de nosotros, y ya no sé si le atribuyen voluntad; esa abstracción remota que servirá a los sabios para su teología, pero que a nosotros no nos sirve para la oración. Nos han jodido con el análisis. ¿A quién le va a pedir uno ahora que le ayude, que le proteja, que le tenga presente? ¡Dios mío, Dios mío!, me resulta más difícil creer en ese Dios que en el otro, porque el otro responde a mis necesidades, el otro es mi Padre. Este Dios no sé qué es. Yo me quedo con el otro y sigo rezando cuando entro en un avión, pidiéndole que me proteja de los peligros porque creo firmemente que puede protegerme, que tiene voluntad, que me tiene presente. Señor⁷⁰.

70. *Los cuadernos de un vate vago*. Martes Santo, 1970.

8. A pesar de todo, un brindis por la modesta hermana paciencia, dama de honor de la escuela

El joven desespera por el porvenir, como si tratara de un presente en futuro; en el porvenir hay algo con lo que no quiere cargar el joven, por lo que no quiere ser sí mismo. En cambio, el hombre de edad desespera por el pasado, como si éste fuera un presente en pretérito⁷¹.

Según algunos investigadores, el mundo está ahí desde hace trece mil millones de años, o más. Es posible que haya seres humanos en nuestro planeta desde hace millón y medio de años. Es posible que el homo sapiens exista desde hace 200.000 años, desde el Paleolítico. Sólo desde hace apenas 10.000 años, desde el gran cambio del Neolítico, puede hablarse de un número creciente de agricultores y ganaderos sedentarios. Sólo desde hace unos 5.000 años, desde el paso del cuarto milenio al tercero antes de Cristo, existen grandes culturas y grandes religiones de la historia primitiva.

Así las cosas, como nos recuerda el teólogo Hans Küng, “se ha calculado que si se toman 50.000 años de la historia de la humanidad y los sesenta y dos como índice medio de la vida del hombre, ahora nos encontramos en la vida número 800, 650 de las cuales la humanidad las ha pasado en las cavernas; sólo hace 70 que existe comunicación entre generaciones a través de la palabra escrita; sólo seis palabra impresa al alcance de las masas; sólo cuatro exactos cómputos de tiempo, y sólo dos motor eléctrico. Ahora bien, la mayor parte de los bienes actuales de consumo han sido descubiertos y desarrollados en la presente vida humana, la número 800, de suerte que la revolución de la presente edad bien puede considerarse como la segunda gran cesura de la historia de la humanidad tras aquella primera de los inicios de la edad de piedra, esto es, tras la invención de la agricultura y el paso del barbarismo a la civilización”⁷².

Recordamos esto para agradecerlo, por cuanto nos está siendo concedido disfrutar en una sola generación —la nuestra— todo lo que la humanidad en su conjunto no pudo gozar nunca jamás. En la medida en que cada década de hoy inauguramos un milenio de antes (piénsese en la cantidad de acontecimientos que han venido ocurriendo en los últimos años desde la caída del Muro de Berlín, la crisis del marxismo, la remodelación del mapa de Europa, la gran crisis económica, etc., etc.), el futuro generacional se anuncia tan rápido como im-

71. KIERKEGAARD, S: *La enfermedad mortal*. Obras, VII. Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, pp. 124-125.

72. *Ser cristiano*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1978, p. 37.

previsible por dos motivos, primero porque la celeridad taquistoscópica de los eventos produce una especie de polución informativa tan grande como inasimilable en el tiempo, de forma que la mente se defiende de la cantidad seleccionando aquello que mejor le encaja, y segundo porque a diferencia de otros tiempos la actual civilización de las prisas y de la productividad concede cada vez menos tiempo libre para la reflexión.

A las primeras generaciones de trabajadores en las fábricas les costó mucho asumir periodos regulares de trabajo. En efecto, como nos recuerda Juan Manuel Guillem⁷³ los campesinos y los trabajadores de los talleres gremiales trabajaban desde la salida del sol hasta el ocaso, pero con las fábricas comenzó a generalizarse durante el siglo XIX el uso del *reloj de bolsillo* conocido desde fines del siglo XVII. Aceptada la existencia de periodos laborales lo importante para la clase obrera fue obtener por esos periodos el máximo precio posible; dicho de otro modo, ahora las tensiones se centraban sobre el valor del tiempo que establecía el patrón. El valor del tiempo y su control se agudizó con el *taylorismo*, cuyo lema era el del gorila amaestrado, “trabaja, obrero, no pienses porque te distraes”, más tarde con el *fordismo*, cuyo lema por su parte fue “confía sólo en tu empresa”, y finalmente con el *toyotismo*, que incluso habría de alterar los horarios y los tiempos de descanso. En fin, poco a poco el reloj de bolsillo será sustituido por el *cronómetro*: los tiempos cambian, y siempre esperan respuesta.

Recordamos también esto para mantener alta la esperanza respecto a las imprevisibles posibilidades futuras de la humanidad, es decir, para que nos ayude a consolidar diacrónicamente la tensión utopofética en que nos movemos hoy, pues al fin y al cabo no podemos nosotros solos solucionar los problemas de la humanidad en el breve lapso de una sola generación, a pesar de que mientras vivimos en ella —la única vida que tenemos *en esta tierra*— nos lacere el sufrimiento de todos los inocentes de hoy, por lo que no podemos aceptar sin más reivindicaciones del futuro que sin pasar por el presente suenan a frustraciones mal sublimadas, aunque aquello que afirman sea verdadero.

Mientras tanto, suya es la jerga institucionalizada de los poderosos, nuestro ya hoy el salutífero grito silencioso del humilde y la curativa voz antigua de la tierra.

73. *Los movimientos sociales en las sociedades industriales*. Eudema, Madrid, 1994, pp. 8 ss.

Capítulo VIII

El ideario en la Universidad de inspiración cristiana (Para mejora de la salud en la enseñanza)

1. Omnia cœnobia erant gymnasia et omnia gymnasia erant cœnobia

Suya es, en efecto, la jerga institucionalizada de los poderosos; nuestro ya hoy el salutífero grito silencioso del humilde y la curativa voz antigua de la tierra. En efecto, el cristiano, si lo es verdaderamente, si en él lo cristiano es lo central y no lo meramente adjetivo, *si su humanismo es humanismo como resultado de su ser cristiano*, aunque se esconda debajo de las piedras terminará haciendo sonar su voz pedagógica humanista y cristiana en el entorno, tal y como le ocurrió a los tempranos monjes del desierto, que terminaron siendo *mano larga* de la Iglesia en la educación de los niños pobres. Todo cristiano, pues, vaya donde vaya, deviene pedagogo cristiano: “El monacato del desierto, tanto anacorético como cenobítico, no surgió con la voluntad expresa de evangelizar directamente, sino de vivir el Evangelio en toda su radicalidad; y ello llevó a los monjes a separarse de la sociedad circundante, aquella sociedad que, en buena medida, estaba ya bautizada, pero no convertida. Pero esta actitud crítica frente a la sociedad y a la comunidad eclesial por parte de los monjes corría el riesgo de ser contraproducente a largo plazo; por eso, desde muy pronto, se dieron los primeros pasos de acercamiento y de diálogo; ni en las celdas de los anacoretas ni en las celdas de los cenobitas se enseñaban las letras profanas, sino solamente la ‘verdadera filosofía’, toda ella centrada en la Sagrada Escritura.

Fue San Basilio de Cesarea quien abrió la marcha en el diálogo del monacato con la sociedad; y lo hizo confiando a sus monjes cometidos asistenciales y educativos. Él fue el primero en elaborar una pedagogía que encontrara más tarde una prolongación en el monacato occidental, por cuanto la lectura de su Regla será recomendada en la Regla de los monjes de San Benito. San Basilio abrió sus monasterios a la educación de los niños huérfanos y también de aquellos que eran confiados al monasterio por sus padres. Fue el primer paso en el largo camino de la educación de la juventud en los monasterios medievales, de ahí la expresión que Balduino Moreau sintetizó en una frase que ha tenido mu-

cha fortuna: *Omnia cænobia erant gymnasia et omnia gymnasia erant cænobia*⁷⁴.

Ya que al parecer ello no es posible en los centros públicos del Estado aconfesional, ¿por qué no convertimos al menos todos nuestros centros de enseñanza católicos, todas nuestras escuelas católicas, todas nuestras preparatorias católicas, todas nuestras universidades católicas, todos nuestros *gymnasia*, en *seminarios* o *cænobia*? Esta pregunta, tantas veces formulada por nuestra parte, quizá podamos contestarla ya hoy de una forma sencilla: porque no tenemos la fuerza misionera de los padres del desierto, y ello a su vez se debe a que no nos hemos retirado todavía suficientemente al desierto, al menos al desierto de la propia interioridad exigente de que se hablaba en páginas atrás, sino que permanecemos demasiado polucionados en las grandes superficies de las megalópolis paganas, sodomitas y gomorrinas una vez más. Nuestro centro no está, pues, donde debería estar, por eso no sólo no hacemos de nuestras escuelas seminarios, sino que por el contrario convertimos los seminarios mismos y los centros de inspiración cristiana en lugares de irrelevancia, cuando no en paisajes de paganidad. *Ya que nosotros no vamos al desierto de la interioridad con Cristo al fondo como paisaje, viene a nosotros el desierto de la exterioridad con Mammona al fondo como paisaje*. Podríamos decirlo más alto, pero no más claro.

Claro que a otros estas afirmaciones les parecerán exageradas, probablemente a los siguientes subconjuntos de personas:

a) Al subconjunto de quienes jamás se preguntan detenidamente por el comportamiento de los egresados de las propias aulas católicas o de inspiración semejante (aquí los englobamos, a pesar de su diversidad), comportamiento que en nada suele diferenciarse por lo general del de aquellos otros egresados de centros laicos que jamás leyeron ningún texto cristiano ni tuvieron trato con ningún religioso.

b) Al subconjunto de aquellos a quienes no preocupa lo más mínimo la proliferación de universidades grupusculares (a veces también insuficientemente dotadas) supuestamente cristianas, proliferación que no se traduce en búsqueda de efectos sinérgicos resultantes de la suma de esfuerzos de sus respectivas microutopías, así desperdiciadas o menos resonantes, dada la diseminación de las fuerzas que operan descoordinadamente.

c) Al subconjunto de creyentes que, platonizantes al respecto, parecen creer que basta con definir un bonito ideario educativo de centro inspirado en el men-

74. ÁLVAREZ, J: "Los pobres en los orígenes de las congregaciones religiosas docentes". *In Sí-nite*, Madrid, agosto de 1996, pp. 203-204.

saje cristiano (no existe a veces cosa más ridícula que los sublimes-rocós es-lóganes de ciertos centros para los cuales parece haberse pensado el refrán “dime de qué presumes y te diré de qué careces”), aunque luego el ideario sea realizado en forma de bestiaro, dada la incoherencia entre los principios y valores que se promueven, y las actitudes que se asumen.

d) Al subconjunto de esas personas que presumen de Universidad católica o de inspiración católica, pero que luego no sólo carecen de una facultad de Teología, sino incluso hasta de una de Filosofía, pero no dudan en promover grandes centros de electrónica o de informática “católicas” porque sencillamente dan más dinero. ¿A qué Facultades se ha de conceder más importancia en una Universidad que quiere ser evangelizadora? ¿Acaso ya no sigue siendo verdad que la Teología es la madre, y la Filosofía la ciencia a su servicio? Entonces, dígase qué sería lo realmente importante, trátese de justificar al menos aquella *Disputa de las Facultades*, a la que el propio Kant dedica una obra... pero no se mate al mensajero alegando que trae noticias pesimistas, que acaso ni siquiera lo sean, pues con frecuencia pesimista es aquel que llama pesimista al otro.

Pero estas actitudes no deben merecer más tiempo nuestra atención, por muy dolosas que ellas mismas sean. Vayamos, pues, a lo verdadero, a lo que de verdad sana y salva, intentando lograr un diseño de *actitud universitaria católica*, a pesar de que tal búsqueda tenga bastante de tautológica en cierto sentido, pues si algo es católico (conforme a su etimología *katholon* significa universal) ha de ser asimismo universal, y si es *universitario* también ha de ser universal, por todo lo cual hablar de lo “católico” es tanto como hablar de lo “universitario”, y viceversa.

2. Con una actitud heurística y hermenéutica

El Concilio Vaticano II abierto por Juan XXIII se celebra durante cuatro otoños consecutivos durante los años 1962-1965, y en diciembre de este último año el papa Pablo VI firma la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual *Gaudium et Spes*, absoluta novedad en la historia de los concilios ecuménicos, ya que por primera vez un documento conciliar se dirige “no sólo a los hijos de la Iglesia y a cuantos invocan el nombre de Cristo, sino a todos los hombres” (GS, 2), buscando entablar diálogo con la humanidad entera. En la antítesis de cualquier actitud sectaria y cerrada, la encíclica invita a discernir

tras las huellas de Jesús “los signos de los tiempos” (Mt 16,4). El 21 de octubre de 1963, ya en las intervenciones orales preparatorias, el entonces arzobispo de Cracovia, monseñor Karol Wojtyla, manifestó su deseo de analizar el esquema del documento sobre la Iglesia actual con lo que él denominó *actitud heurística*, instando así a que los interpelados por ella se muevan a buscar y a encontrar la verdad, evitando en lo posible el tono “eclesiástico”, cuyos tres elementos serían la lamentación sobre la miseria del mundo, las fáciles apropiaciones por parte de la Iglesia de cualquier bien existente en el mundo, y las palabras huecamente benévolas. Desde luego semejante tono impediría el diálogo con el mundo y hubiera convertido el escrito en mero soliloquio.

Un ejemplo de la actitud heurística propuesta, orientada claramente hacia la búsqueda por medio del diálogo, se trasluce con toda claridad en el punto 56 de la *Gaudium et Spes*:

no es de extrañar que el hombre, que siente su responsabilidad con relación al progreso de la cultura, alimente una esperanza más profunda, pero también perciba con ansiedad las múltiples antinomias existentes, que él mismo debe resolver: ¿qué debe hacerse para que el más frecuente intercambio de culturas, que debería conducir a un diálogo verdadero y fructífero entre los diferentes grupos y naciones, no perturbe la vida de las comunidades, ni eche por tierra la sabiduría de los antepasados, ni ponga en peligro el carácter propio de los pueblos?, ¿cómo se ha de fomentar el dinamismo y la expansión de la nueva cultura sin que perezca la fidelidad viva a la herencia de las tradiciones? Esto urge de modo particular allí donde la cultura, que surge del enorme progreso de la ciencia y de la técnica, ha de compaginarse con el cultivo del espíritu, que se alimenta con los estudios clásicos según las diferentes tradiciones.

¿Cómo puede la dispersión tan veloz y progresiva de las disciplinas particulares armonizarse con la necesidad de llegar a una síntesis de ellas y conservar en los hombres las facultades de la contemplación y de la admiración que conducen a la sabiduría? ¿Qué hay que hacer para que todos los hombres participen de los bienes culturales en el mundo, cuando al mismo tiempo la cultura de los especialistas es cada vez más elevada y compleja? Finalmente, ¿de qué manera hay que reconocer como legítima la autonomía que la cultura reivindica, sin caer en un humanismo meramente terrestre, más aún, contrario a la religión misma?

He ahí en definitiva una actitud heurística, autointerrogativa, que insta al esfuerzo de búsqueda y que, no queriendo plantearse soliloquialmente, prefiere ser llevada adelante *dialogal o dialoquialmente*, escudriñando no solamente los signos de los tiempos presentes propios de las gentes actuales, sino también mirando hacia los signos de los tiempos pasados, los que pertenecieron a las generaciones pasadas.

Se trata, pues, de una vocación heurística que de este modo descubre a la par su *dimensión hermenéutica*, por cuanto no rechaza el diálogo sobre posibles conflictos interpretativos que a lo largo y a lo ancho de muy diversas civilizaciones y de muy distintas personas se han venido produciendo en el enjuiciamiento de la realidad y en el esfuerzo por hallar el sentido de la vida.

En definitiva, estamos ante la cuestión del *diálogo* en libertad establecido por gentes que depositan su fe en el Cristo que salva, y que (desde la identidad histórica y social que les ha tocado vivir) entran en intercambio de puntos de vista con la cultura de todos los tiempos, para iluminar mejor esa fe, pero a la vez para entender mejor a la cultura desde la fe: *credo ut intelligam, intelligo ut credam*. Ahora bien, ¿cuál es el método adecuado para llevar adelante el diálogo en las mejores circunstancias? El *punto de partida* dialógico, la oferta, no podrá ser aquí sino la propia de la identidad que ofrece una Universidad *católica*, no cualquier otro, por respetable que pudiera ser, ni un imposible vacío, ni una supuesta neutralidad inexistente, ni una serie de ofertas donde la católica fuera una más.

¿Es la hermenéutica el criterio de verdad? El modelo de hombre del Barroco se opone al del Renacimiento: es la crisis del hombre universal, cayendo en el hombre fragmentario, pero manteniendo y fusionando lo particular y lo universal, lo absoluto y lo relativo. Percibe el fracaso de los ideales y el imperio de lo efímero y cuarteado, y se encuentra bastante desesperanzado, pero no desesperado. Tiende a la hibridación, al mestizaje, entiende la interpretación como interpenetración cultural, corriendo el riesgo del relativismo, frente al culteranismo y al conceptismo. Así pues, hermenéutico fin de siglo en crisis, fin de siglo microhermenéutico, poblado de hermenéuticas mínimas.

Ahí se está, y mientras tanto en muchas latitudes se acepta el humanismo indígena, que sin embargo apela a lo divino común, lógica de los conquistadores más mitología del indio: su resultado, Juan Diego aceptando con su idioma nahuatl el mensaje de la Virgen de Guadalupe (*Cuix amo nican nica nimonantzín? ¿No estoy yo aquí, que soy tu madre?*), donde se funden dos cosmovisiones, la nahuatl y la cristiana. Mientras hay hermenéutica hay esperanza. Es lo que podríamos caracterizar como filosofía del *resto hermenéutico*, en el que hay que cargarse ni más ni menos que de mucha *paciencia hermenéutica*, lo cual en muchas ocasiones significa que más que dar respuesta a quien no la quiere tengamos que hacernos pregunta con la pregunta de él.

2.1. Una actitud hermenéutica y anamnética

De todos modos, en última instancia el católico tiene un permanente Referente hermenéutico, y una historia de las interpretaciones, la Historia de la Iglesia, que ya desde los primeros siglos celebraba la eucaristía sobre las lápidas de las tumbas de sus mártires, por lo que la actitud hermenéutica deviene a la par actitud anamnética. Finalmente, la hermenéutica anamnética se asume desde el testimonio militante con la donación de la propia vida: no cabe una cultura cristiana que no sea evangelizadora. Obviamente, esto sólo puede darse con un exquisito respeto de los Derechos Humanos, es decir, con un respeto de la plural realidad de los intérpretes de otras ideologías, así como de la libertad de creencias y de cátedra, siempre que ellas mismas tampoco atenten contra la dignidad humana, pero dejando claro desde un principio que esa Universidad es de inspiración cristiana, y ofertando básicamente con un plan de formación y con un testimonio cristiano.

La hermenéutica tiene respuesta: Dios. Aunque el sentido de la vida y la perspectiva ganada respecto de los acontecimientos históricos están sujetos a hermenéutica, es decir, al arte de la interpretación, ese arte que al decir de nuestro buen amigo Agustín Domingo Moratalla conlleva también el modesto reconocimiento “de poder no tener razón”, sin embargo el creyente defiende el punto de vista afirmativo y tético (no meramente dubitante/diletante) desde los pobres, frente a aquellos que desde la otra cara de la moneda histórica, la acuñada por los vencedores, no perciben la historia como un paisaje de lamentos y de gemidos, antes al contrario ríen mientras se celebra el triunfo: probablemente Alarico pensara a lomo de su caballo, como más tarde también Napoleón paseando sobre el suyo bajo la ventana del Hegel que le miró y admiró en Jena, que con sus gestos y gestas la historia de la humanidad caminaba hacia el progreso. A buen seguro los masacrados en medio del fragor de la batalla no pensarían lo mismo.

Y es que la historia de la humanidad, tanto en su dimensión diacrónica como en su segmentación sincrónica, lejos de descansar en paz, es herida abierta, permanente *conflicto de interpretaciones*; lo que en ella pasa no es sólo lo que pasa, sino también *lo que nos pasa*, de ahí que nuestra interpretación *amplíe* constantemente la historia. El pasado no es un depósito de aguas estancadas, sino río que nos lleva, resultando difícil dar en sus móviles flujos con la verdadera interpretación de lo ocurrido. Miramos lo que fue desde lo que estamos siendo, y por eso la lectura comprensiva no es memoración de eventos pretéritos, sino permanente baño en su curso presente. Mas, si eso es verdad, entonces cada generación se contempla a sí misma tanto mejor cuanto más clarivi-

dentamente vuelve la vista por lo menos *un paso atrás*. En el pasado se hace pre-visible el futuro aún no sustanciado, y en el futuro se hace visible el pasado heredado, llegado a plenitud, porque el presente tiene sus razones que el pasado conoce, y quien ignora éste vive deficientemente su presente, amén de estar condenado a repetirlo, sólo que ahora, la segunda vez, en forma de caricatura, porque nada es exactamente lo que fue, nunca te bañarás dos veces en el mismo pasado mientras fluyan los minutos del presente que nos lo hace ver de otro modo.

Esto es lo que los hermeneutas denominan *fusión de horizontes*, fusión de retrospectiva, de perspectiva y de expectativa. Desde Friederich Schleiermacher hasta Hans Georg Gadamer y Paul Ricœur, se ha denominado también *círculo hermenéutico* al convencimiento de que lo individual sólo deviene comprensible por la mediación de todos.

Leer la realidad como texto histórico significa, pues, re-inventarlo (re-encontrarlo), innovarlo; los mismos márgenes de ayer pueden devenir centro hoy, según el desplazamiento del ojo que los lea. Una interpretación definitiva, autocontenida, unitotal, constituiría una contradicción en sí misma, pues, antes al contrario, cada lector reabre el sumario cuantas veces lo encara: sencillamente, ningún texto es propiedad exclusiva de quien lo protagonizó o lo pensó, ya que existe una copertenencia entre las *gestas* del actor y los *gestos* del lector. Leer la realidad significa encadenar un discurso nuevo —el tuyo— al discurso del texto, el suyo: la realidad histórica queda siempre en franquicia, y a ella puede acceder quienquiera que esté en condiciones de leer.

Consecuentemente *el hermeneuta* nada tiene en común con el embalsamador, ni con el anticuario, ni con el reconciliador retroactivo de ideas; él es *(re)interprete*, y entre las *(re)interpretaciones* humanas, siempre limitadas, las hay mejores y peores: de lo que se trata es de lograr que cada vez resulten más cercanas a la intención o sentido originario de los hechos reconstruyendo el *horizonte* desde el que ocurrieron.

En suma, leer y comprender un texto histórico desde la *razón memorizante o anamnética* no es en modo alguno tarea pasiva, pues exige redescubrir el sentido textual, recrearle, ampliarle desde nuestro horizonte de comprensión, quizá incluso abrir una nueva interpretación al respecto, porque todo decir es tan deficiente (dice menos de lo que quiere) como exuberante (da a entender más de lo que se propone). Lo dijo ya José Ortega y Gasset.

2.2. Una actitud católicamente heurística y hermenéutica

Pues bien, desde tal actitud hermenéutica, gozosa y esperanzadamente los católicos quedamos invitados a compartir un movimiento de *fidelidad endocatólica, modernidad diacatólica, testimonialidad exocatólica*:

— a un *movimiento de fidelidad*, esto es, a ser tanto más fieles a la tradición de la fe católica cuanto más grande es a la vez nuestra modernidad;

— a un *movimiento de modernidad*, de diálogo abierto y sin miedo con el mundo no-católico, poniendo así a la vez en marcha el movimiento de testimonialidad;

— a un *movimiento de testimonialidad*, aquel por virtud del cual el mensaje de amor y de salvación católico es al mismo tiempo un mensaje valioso para todos los seres humanos de buena voluntad, a los que quiere dar a conocer su buena noticia.

Podemos, pues, denominar correlativamente a cada uno de estos movimientos del modo siguiente:

— *endocatólico*, al movimiento católico de fidelidad al *Hijo* a través de la inserción en la Iglesia fundada precisamente por el Hijo;

— *diacatólico*, al movimiento de católica (universal) apertura dialógica a la modernidad misma, ofrecido a todas las demás cosmovisiones pasadas, presentes, y previsiblemente futuras: es la apertura a que insta la fidelidad al *Espíritu Santo*;

— y *exocatólico*, al movimiento católico pensado para testimoniar ante el mundo que aún no lo conoce la oferta de salvación de la revelación de Dios en la religión católica: es conforme a la fidelidad debida al *Padre*.

Desde nuestro punto de vista, así se reflejaría aquí trinitariamente un mismo movimiento en memoración de un mismo y único nombre: *en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo*.

2.3. Primera dificultad hermenéutica: los demonios interiores del integrismo católico

A muchos católicos todo esto les viene demasiado grande, justamente a aquellos que, habituados al dogmatismo y al encastillamiento en su posición autodefendida, han decidido evitar la hermenéutica dialógica autoinmunizándose, es decir, no “exponiéndose” a contrastación. Como las avestruces, creen que no se los ve metiendo la cabeza en la arena. Sencillamente, estos paleocatólicos tienen miedo a que la libre confrontación con el mundo libre termine por

hacerles perder sus anquilosadas seguridades, y por eso su trasnochada actitud tiene mucho de reactiva, de condenatoria de todo lo que intuyen podría poner en crisis sus propios argumentos. La verdad, que es de Dios, creen poseerla ellos íntegramente con candados de siete llaves; más aún, con autocomplacida benevolencia estiman que su posición enrocada resulta no sólo inexpugnable, no sólo la única verdadera, sino además igualmente la más heroica por atenerse a ultranza al *hágase justicia aunque perezca el mundo*, cuando tal posición podría más bien describirse como *visionaria*, incapaz como es de intentar salvar al mundo dialogando con él en el lenguaje del mundo mismo.

¿Qué decir al respecto sin faltar a la caridad? Que son gentes paralizadas por el miedo, y por ello no entenderían eso de “no tengáis miedo”, pues precisamente han hecho del miedo el constitutivo formal de su opción. Recelan, tienen miedo al miedo mismo, y hasta tendrían miedo de no tener suficiente miedo: no han leído a Sören Kierkegaard ni a Martin Heidegger, ni a muchos otros, y por eso viven un miedo neurótico, sin verdadera angustia ni tensión de eternidad.

Viven, pues, incómodamente cómodos con una actitud ahistórica, pues temen que el fluir de lo que cambia termine con el permanecer de lo que ellos denominan *inmutable depósito de fe*, y que no es en la mayoría de las ocasiones sino la esencialización eternizada de ciertos *teológúmena* temporales entendidos con una tonalidad hermenéutica más o menos discutible, más bien más que menos. Temen sobre todo que lo para ellos coyuntural (¡y si es para ellos ha de serlo para todos, quedando expuestos al anatema quienes no sean de los suyos, no faltaría más!) pase a ser tomado por estructural, y lo estructural por coyuntural. Su *perennismo a ultranza* es incompatible con la menor hermenéutica. Saben, desde luego, que en el *evolucionismo* la identidad pierde y gana el cambio; que en el *escepticismo* y en el *cinismo* sólo se defienden discontinuidades; que en el *relativismo* no existe posibilidad de plantear ningún universalismo, y saben igualmente que estas actitudes intelectuales inasumibles se reencuentran en un mismo agnosticismo y confluyen en un mismo *iluminismo ilustrado*, su enemigo. Pero de esas premisas enteramente verdaderas extraen una conclusión enteramente falsa, la siguiente: puesto que movimiento es falsedad, inamovilidad es verdad, y consiguientemente a mayor inamovilidad más alto grado de verdad.

Así que, tratando infructuosamente de contrarrestar las cosmovisiones adversarias, el integrista hace cuanto puede (y también cuanto no debe) por ignorar lo que le desagrada, sin más contemplaciones. Desde luego es cierto que el hijo de la Iglesia católica no elige una *fe a la carta* o de barra libre, pues el credo que constituye experiencia uncial de su fe está ahí, fijado, inamovible, pero la tensión hermenéutica resulta saludable y estimulante en todo momento, también en el momento de examinar el credo y de leerle con altura y moderni-

dad dialógica, lo cual precisa permanentemente nuevas relecturas y reinterpretaciones con nuevas categorías culturales *de lo inmutable mismo*, o mejor, del Dios inmutable mismo encarnado en Cristo: “Igualmente, cree (la Iglesia) que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se encuentra en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que, en todos los cambios, subsisten muchas cosas que no cambian y que tienen su fundamento último en Cristo, que es El mismo ayer, hoy y por los siglos” (GS, 10).

Desde esta convicción, como dice Hans Urs von Balthasar, “la revelación puede ponerse de acuerdo con cualquier forma de filosofía auténtica que pregunte situándose en la diferencia entre el fundamento del mundo y la existencia, tanto si esta filosofía viene de la cuenca mediterránea, como si procede de extremo Oriente o de África. Si Pablo hubiese hablado a budistas, habría afirmado la permanente ‘incognoscibilidad’ del Dios que se revela en Jesucristo, que, cuanto más se nos acerca, más misterioso deviene. Y, a partir de aquí, les habría explicado cómo hay que entender la unidad entre Atman y Brahman, a saber, dejando bien claro que él es y permanece siempre el Desconocido, y no puede ser destronado a través de ninguna técnica de elevación o de inmersión espiritual”⁷⁵.

Desde luego nosotros no queremos hacer de los integristas nuestros particulares chivos expiatorios antihermenéuticos, pues muchas veces ellos pagan los platos rotos por un hiperhermeneuticismo de sentido contrario, demasiado facilón y trivial, llevado a cabo tras el Concilio Vaticano II por multitud de teólogos, clérigos y laicos, los cuales —hacha en mano— han podado tanto y tanto el árbol de lo esencial, que han terminado por cortar no sólo la ramas, sino también el tronco e incluso hasta las raíces mismas, siendo el catastrófico resultado final la poda de la nada, donde ninguna hermenéutica resulta ahora posible. Y de ahí la hemorragia de lamentable secularismo que, allende la necesaria secularidad, ha concluido en un anacrónico laicismo en muchos casos infinitamente más dogmático que aquel otro del que supuestamente iban huyendo despavoridos.

A estos taladores (con o sin traje talar) les ha sobrado ignorancia de lo esencial. Han puesto todo bajo un mismo raseró con una torpeza hermenéutica de la que Lutero se hubiera cuando menos escandalizado, y al final han sustituido la Biblia por el *El Capital* de Carlos Marx, y luego éste por el neocapitalismo puro y duro. Y los integristas, que han visto todo esto con santa indignación, por extremosidad reactiva se han dicho a sí mismos: frente al destruir a ultranza, conservar a ultranza. Y si los destructivistas taladores han tirado el agua su-

75. *La verdad es sinfónica*. Ed. Encuentro, Madrid, 1972, pp. 48-49.

cia de la bañera con el niño dentro, los constructivistas conservadores mantienen el agua sucia con el niño dentro, al que terminarán inficionando por completo si no cambian pronto las aguas cada vez más fuliginosas.

Por eso entre el progresista y el integrista al uso apenas existe diferencia en punto a desafuero sustancial, a pesar de las invectivas con que mutuamente se zahieren, o precisamente por ellas: cuñas de una misma madera son, y el mismo paño del mismo arca comparten. Integristas y progresistas, en suma, terminan encontrándose en su torcida hermenéutica de la historia, ya que el primero de los últimos acaba coincidiendo en la carrera con el último de los primeros. Dicho de otro modo, el integrista se instala íntegramente en el pasado, el progresista en el futuro siempre mejor, y ambos viven inmovilistamente sus respectivos presentes.

2.4. Segunda dificultad hermenéutica: los demonios interiores de la reducción sociologista

Ahora bien, que los integristas hayan reaccionado contra los progresistas (y, a la inversa, éstos contra aquéllos) no basta; hay que reaccionar bien, con mejores argumentos y conclusiones. Baste aquí como modelo de una defensa mejor la de Hans Urs von Balthasar:

Sólo una capa determinada y sin duda no la más importante de la relación del cristiano con su prójimo se dedica al diálogo; lo más esencial acontece en la oración, cuyas dimensiones se extienden hasta el abandono en la cruz... Lo básico de todo diálogo no es dialógico, ni necesita siquiera ser manifestado al interlocutor. Lo teórico que distingue al humanismo del cristiano de todo otro humanismo sólo entrará en la esfera del diálogo como fenómeno límite: como prontitud para el caso auténtico. Y ahora acaece lo más extraño: precisamente la prontitud metadialógica para seguir andando con el prójimo, cuando se puede en absoluto andar en el diálogo, abre el corazón cristiano para el mejor y más largo diálogo. El cristiano se deja afectar más profundamente que ningún otro, porque su interlocutor, tal vez adversario, fue llevado, exactamente como él, en el corazón de Cristo crucificado. Por razones de prudencia u otras puede aplazar el diálogo; lo que no puede es interrumpirlo definitivamente. Y lo es porque sobre la cruz fue para siempre derribada la pared medianera que separa provisionalmente a los hablantes (Ef 2, 14). Pero no fue derribada por palabras, sino por la pasión más solitaria...

El último Concilio ha dificultado marcadamente las cosas de la Iglesia. Los que en todo buscan aligeramientos y, a cada barrera que cae, lanzan gritos de “progreso” y de creciente “mayoría de edad”, no saben de qué trataban los padres. Trataban de conducir, por medio de la Iglesia, que es un misterio divino, sin atenuación ni ta-

chaduras, hasta dentro del mundo mundano el rayo misterioso del amor uno y trino y crucificado. Añadamos que sólo esta idea de la Iglesia, comunicación o transmisión del amor entero de Dios al mundo entero, posibilita en absoluto el verdadero amor al prójimo... Mas para saber lo que esto significa habría que tener en el centro del corazón una teología del sábado santo, de la bajada de Cristo a los infiernos, o por lo menos una teología de la noche oscura, tal como la describió experimentalmente Juan de la Cruz. Pero ¿quién tiene hoy tiempo para tales menesteres?

Ésta sería la manera como el cristiano debiera entablar diálogo con el no cristiano, si no quiere mostrarse de todo punto indigno de su cristianismo. No pone entre paréntesis el contenido de su fe, no lo enaguaza por un superficial parloteo humanístico, sino que responde plenamente de él y, con la gracia de Dios, lo presenta en la situación de su misión.

El cristiano tiene plena seguridad de que eso es posible: “No os preocupéis sobre cómo o qué hayáis de decir... pues el Espíritu de vuestro Padre hablará por vosotros” (Mt 10, 19-20). Y esto quiere decir puntualmente: dejaos de vuestras aburridas trasposiciones de los misterios de Dios en modernos *nursery rhymes*, la palabra de mi Padre no se presta para *play Bach*, no me vengáis con una *basic theology*, para la que no es ya Dios criterio, sino el supuesto interlocutor, y sólo nace de vuestra angustia, que revela bien vuestra ambición consciente de su papel, por estar a la altura del tiempo; creed más bien a lo que yo os he dicho: el Espíritu de vuestro Padre bastará con creces para dominar vuestras “situaciones”...

Si se pregunta por el resultado del último Concilio, nosotros ya lo dijimos: entrega indefensa de la Iglesia al mundo. Arrasamiento de bastiones; allanar los baluartes en bulevares... Indefensión ante el mundo es sobre todo renuncia a un sistema de seguridad que se domina, entre naturaleza y sobrenaturaleza, en un panorama metafísico total desde el átomo hasta el punto omega; porque es absolutamente seguro que en semejante sistema la sobrenaturaleza se tornará función de la naturaleza... El hombre dosifica lo que puede y debe decir la palabra de Dios. ¡y he ahí los nuevos bastiones, más peligrosos por más sutiles!... Alardear de la “apertura de los cristianos al mundo” es cosa superflua, pues ellos mismos son pieza del mundo y han de portarse sencillamente como los demás. Sólo que son además otra cosa que no puede encajar en “el mundo”⁷⁶.

Desde luego Hans Urs von Balthasar fue reacio a la modernización aquella, lo que por cierto le valió el ser fustigado por los teólogos “progresistas” entonces tan arrolladores como hoy ignorados; lo que ocurre es que aquel catolicismo que sólo supo mimetizar las categorías meramente epocales, “modernismo” sin modernización verdadera, criticado en valiente soledad por nuestro autor, demostró —al haberse producido como bandazo u oscilación pendular hasta el otro extremo— que no cabe verdadera modernidad sin *modernización en lo*

76. *Seriedad con las cosas*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 117-120.

eterno. Ésa es la razón de que los *aggiornati* posconciliares fueran bien pronto tragados por el mundo y por esa mundana vorágine secularizadora que desde entonces ha borrado y aún continúa borrando muchas huellas de identidad cristiana, e incluso de identidad humanista en general, sustituida por el pragmatopositivismo y por el funcionalismo, así que a la vista de lo acaecido cabe decir que Hans Urs von Balthasar ya avizoraba la nueva panorámica cuanto los demás ni siquiera la habían comenzado a barruntar.

2.5. Tercera dificultad hermenéutica: los demonios interiores del integrismo agnóstico

Si esto ha ocurrido por la parte católica, por la otra parte, cuando se escribe la *Gaudium et Spes* (1965), permanecen aún vigorosos y fornidos los enemigos históricos del catolicismo, los marxistas, y la Unión Soviética continúa siendo para grandísimas masas humanas la única esperanza inmanente frente a la explotación del hombre por el hombre que padecen. Grandes masas de la población conservan aún una auténtica fe en la inmanencia escatológica y prometeica que el marxismo-leninismo les ofrece, administrado primero estalinistamente y luego con algo más de apertura después de Krutschev, hasta su sorprendente derrumbe final en 1989, año de la caída del muro de Berlín, que deja a la humanidad atónita e incrédula.

Pero, mientras el marxismo-leninismo ha permanecido erguido, armado, y operante, ha desarrollado un método filosófico presentado como infalible, el célebre *método dialéctico*, que según pregona de sí mismo resulta capaz de explicar científica y unitariamente de forma materialista, con sus dos cabezas atómicas enfocadas contra los revisionistas, tanto la dialéctica de la naturaleza (*Diamat*) como la dialéctica de la historia humana (*Hismat*), dialéctica que a pesar de su evidente tosquedad epistemológica y hermenéutica el pueblo se ve obligado a aceptar como si de un dogma salvífico se tratase. Luego iba a resultar que muchos de los sumos sacerdotes, jerarcas, gurus, administradores, acólitos y turiferarios habían estado viviendo mientras tanto desde su plataforma burocrática como auténticos sátrapas, mientras el pueblo cada vez más levantisco y depauperado renegaba de esa fe, para terminar mirando de nuevo a Occidente en pos de la salvación que huía del Oriente.

El resultado último es de todos tristemente conocido: al final el socialismo real, en su formato de *Realsozialismus* o comunista oficial al menos, ha resultado ser el éxodo más largo jamás recorrido por gran parte de la humanidad para ir de la nada a la más absoluta miseria, a partir de la cual se pretende co-

menzar a reorientar nuevamente los pasos hacia la nada. No a la nada de los místicos católicos, claro está, sino a la nada de Prometeo que, empeñado en hacer de la tierra un cielo, una vez abandonado éste al albur de los ángeles y de los gorriones conforme al canto del poeta Heine, terminó por hacer de la tierra un infierno.

Y hete aquí que, donde otrora hubo una *abigarrada* teogonía mitopoyética y una *pietas erga Heroes et Martires* rojos, ahora queda solamente un inmenso vacío, el del olvido de Dios, precisamente por eso la experiencia del *nihilismo*: demasiado aferrados a un todo falso, han vuelto los comunistas su rostro calcinado hacia el becerro de la nada, a la que quieren asir con sus manos vacías. Desde luego, la historia hay que recorrerla a ser posible de puntillas, evitando el gesto enfático y la barbilla alta.

2.6. ¿Exorcización de todos los demonios en la actualidad?

Y todo esto, como ya ha sido insinuado, le acontece a una humanidad situada en nuestros días bajo un signo novedosísimo, el que abre la caída del muro de Berlín, desplome que nadie hubiera podido imaginar ni tan siquiera de lejos, del mismo modo que tampoco nadie hubiera podido imaginar el actual mapa de Europa sin que grandes conmociones bélicas hubieran llegado a producirse, aunque no falten zonas altamente belicizadas en puntos concretos que actúan a modo de “respiradero” del volcán, y que sirven además de campo de pruebas para las armas producidas como siempre, aunque haya muerto el odiado enemigo comunista, porque el enemigo de los ricos son los pobres.

Aseguraba Jorge Guillermo Federico Hegel que una astucia de la razón rige el mundo, pero lo cierto es que —con astucia o sin ella— el mundo ha sido puesto al menos en grave evidencia por una modesta aunque demoledora ironía con esto de la caída del muro de Berlín, pues, en lugar de haber sido detectada y predicha con alguna exactitud por los innumerables politólogos, sociólogos, exactólogos y catedraticólogos del mundo, los únicos que se atrevieron a anticipar la noticia (de todo punto increíble a los ojos de los sabios) relativa a la extinción del comunismo antes del año 2000 fueron unos humildes pastorcillos a quienes —según confesión propia— se lo había comunicado la Virgen de Fátima...

Sea como fuere, tras la distensión, aunque no haya cesado la carrera de armamentos —¿para qué la OTAN, pues, cuando ya no existe el Pacto de Varsovia?, ¿para qué, cuando ya no existe la tensión Este-Oeste, como no sea para perpetuar la inocultable opresión Norte-Sur?—, sí al menos se ha pasado del

anatema al diálogo, un diálogo cada vez más consensuante en torno a un neoliberalismo *catcher all* o *atrapalotodo*, en cuyo interior las gentes dialogan distendidamente haciendo hermeneutiquitas fáciles de la difícil situación. Todo muy moderno, muy educado, muy de comunidad ideal de sabios (Apel, Habermas, por un lado; Rawls por otro), sin que nadie parezca demasiado inquieto por hallar algún tipo de racionalidad profética capaz de aportar soluciones a corto plazo, habida cuenta de que mientras tanto tres cuartas partes de la humanidad hambread y como bramarse de mares bramarse.

Lo cierto es que todos nos hemos vuelto un poco o un mucho dialogantes, más “civilizados” aunque no por plétora, no por ensanchamiento de nuestra capacidad de escucha y de acogida, sino por apostasía y abandono de las propias convicciones anteriores, marxistas o/y cristianas: somos mucho más tolerantes con la perspectiva ajena porque ya no tenemos perspectiva propia, exceptuando la perspectiva del dinero. De esta manera, lejos de crecer de forma dialéctica e integradora mediante síntesis perfectivas, únicamente hemos sido capaces de desplazar el horizonte de nuestras preferencias, antes favorables a la exclusión recíproca de los extremos (tomada la diferencia como forma de deficiencia), ahora favorables a la con-fusión en los espacios de centro, esa oscuridad hegeliana donde todas las vacas son pardas (o pardas y locas, locamente neoliberales).

De todos modos una razón dialógica semejante no puede ser el final de sí misma, ni mucho menos fin en sí misma, así que desde nuestro horizonte hermenéutico cabe todo género de hipótesis respecto del futuro que viene rápido con su gran carga de novedad bajo el brazo:

— ¿no terminará hastiando a los pobres algún día tanta razón dialógica, en la medida en que las eternas mesas redondas, simposios, congresos, encuentros, rondas de negociaciones y nuevas bibliografías académicas sobre más de lo mismo son como la razón-Versalles, que cuanto más danza menos avanza?

— ¿habrá que afirmar con el posmoderno Francis Fukuyama que los ricos ya hemos llegado al fin de la historia, y que los pobres han quedado para siempre excluidos en los márgenes de la prehistoria, motivo por el cual la historia de la humanidad —de hecho, ella misma historia de la lucha de clases— ha terminado definitivamente?

— ¿se volverá al estallido de la violencia, porque a pesar de todos los agoreros contrarios el marxismo muerto pide una nueva ideología complexiva como tabla de salvación de los pobres, una nueva cosmovisión contestataria, llámese como se llame, el rey ha muerto viva el rey?

— ¿servirán eucatóstrofes y discatóstrofes para alimentar el avance de un progreso infalible, necesario, cual liberal mano oculta que rigiese el mundo y

lo desarrollara perfectamente, a pesar de que los pobres paguen el pato de las permanentes (eu-dis)catástrofes?

— ¿por qué no habríamos de contar incluso con la perspectiva de un cercano Apocalipsis no desdeñable, dada la sodomito-gomorrinización de una historia sin rumbo y de tumbo en tumbo, así como la babelización del presente confuso?

Tantas y tantas preguntas, tanta heurística sin bola de cristal a la vista, tiene para nosotros al menos la pretensión modesta de instar al género humano a tomar mayor conciencia de sus problemas en orden a un planteamiento personalista y comunitario del tipo “todos para uno, uno para todos”. Mientras tanto no podemos soslayar el presente: *Hic Rodhus, hic salta*.

2.7. *Homo homini* problema

En todo caso las cuestiones resaltadas por la *Gaudium et Spes* siguen estando ahí:

a) Nunca ha tenido la humanidad tanta abundancia de riquezas, posibilidades y poder económico y, sin embargo, todavía se ve afligida por el *hambre y la miseria*

b) y es incalculable el número de los *totalmente analfabetos*.

c) Jamás tuvieron los hombres un sentido tan agudo de la libertad como hoy, y sin embargo surgen nuevos tipos de *esclavitud social y psicológica*.

d) El mundo siente vívidamente su mutua unidad y la mutua interdependencia de unos con otros dentro de la necesaria solidaridad, y sin embargo se ve gravísimamente dividido por fuerzas antagónicas, pues aún subsisten *agudas discordias políticas, sociales, económicas, “raciales” e ideológicas* y no falta el peligro de una guerra capaz de destruirlo todo.

e) Mientras aumenta el número de ideas, *las palabras* mismas con que se expresan conceptos de gran importancia revisten sentidos bastante diferentes en las distintas ideologías.

f) Finalmente se busca con insistencia un orden temporal más perfecto, *sin que avance paralelamente el desarrollo espiritual*.

g) Afectados por situaciones tan complejas, muchos de nuestros contemporáneos *no pueden discernir bien los valores perennes y, al mismo tiempo, compaginarlos adecuadamente con los nuevos descubrimientos*; de ahí que, agitados entre la esperanza y la angustia, les atormente la inquietud interrogándose sobre la evolución actual del mundo. Esta evolución del mundo desafía a los hombres, más aún, les obliga a dar una respuesta (*GS*, 4).

Sí, *el hombre mismo ha devenido problema para sí mismo*: “En realidad, los desequilibrios que sufre el mundo moderno están en relación con *aquel otro de-*

sequilibrio más fundamental que tiene sus raíces en el corazón del hombre. Pues en el mismo hombre luchan entre sí muchos elementos. Mientras, por una parte, como criatura, experimenta que es un ser limitado, por otra se siente ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior. Atraído por múltiples solicitudes, se ve obligado constantemente a elegir entre ellas y a renunciar a algunas. Más aún, débil y pecador, muchas veces hace aquello que no quiere y no hace lo que querría hacer. Por ello, sufre en sí mismo la división de la que surgen tantas y tan numerosas discordias en la sociedad. Ciertamente, muchos, cuya vida está infectada por el materialismo práctico, se alejan de una percepción clara de este estado dramático, o bien, oprimidos por la miseria, no pueden darse cuenta de ella. Muchos piensan que han encontrado la paz en la interpretación de las cosas propuestas de múltiples formas. Otros esperan la liberación plena y verdadera del género humano, y están persuadidos de que el futuro reinado del hombre llenará todos los deseos de su corazón. Y no faltan quienes, desesperados de poder dar un sentido a la vida, alaban la audacia de aquellos que, pensando que la existencia humana carece de toda significación propia, se esfuerzan por darle toda su significación a partir únicamente de su propio ingenio” (GS, 10).

2.8. Riesgo y ambivalencia de la necesaria libertad

Difficil libertad. Es precisamente la humana libertad la que explica su posibilidad de acomodo en la senda del bien o de su desvarío por los erráticos caminos del mal, como ya lo describiera en su memorable “Poema” el viejo Parménides de Elea; en el primer caso, si frecuenta la cercanía del Orden de Dios; en el segundo, cuando contra Dios y contra el hombre se hace esclavo de sus propias pasiones, y de este modo se desordena: “La dignidad del hombre requiere que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberándose de toda esclavitud de las pasiones, persigue su fin en la libre elección del bien y se procura con eficacia y habilidad los medios adecuados. La libertad del hombre, herida por el pecado, *sólo puede hacer plenamente activa esta ordenación a Dios con la ayuda de la gracia de Dios.* Cada cual tendrá que dar cuenta de su propia vida ante el tribunal de Dios, según haya obrado el bien o el mal” (GS, 17).

En multiplicidad de ocasiones, la propia encíclica repite lo mismo de varios modos: “Cuando, por el contrario, faltan el fundamento divino y la esperanza

de la vida eterna, la dignidad del hombre sufre gravísimas lesiones” (GS, 21); “sin el Creador la criatura se diluye... Además, por el olvido de Dios la criatura misma queda oscurecida” (GS, 36); “ninguna ley humana puede garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre tan perfectamente como el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia”; “pues estamos sometidos a la tentación de pensar que se protegen plenamente nuestros derechos personales sólo cuando nos vemos libres de toda norma de la ley divina. Pero, por ese camino, la dignidad de la persona humana, en lugar de salvarse, perece” (GS, 41).

Con este telón de fondo se pone de relieve *su carácter radicalmente teocéntrico* y la necesidad de Dios para que el ser humano asuma su dignidad.

2.9. La habitual protesta del no creyente

Alguien podría decir —y de hecho, suele decirse— que con las precedentes afirmaciones lo que se produce entre los no católicos no es precisamente un incremento de las ganas de dialogar con los católicos, sino muy por el contrario una doble y frustrante sensación, por cuanto que de la encíclica les llega:

a) En primer lugar, una sensación de *pesimismo antropológico*, de menosprecio respecto de la autonomía antropológica, como si el hombre no fuese lo bastante bueno como para poder permanecer erguido ni para confiar en sus exclusivas fuerzas sin auxilio de nada ni de nadie que no sean sus propios y solos pies.

b) En segundo lugar, se arriesgan los católicos a incomodar a los no-católicos cada vez más crecidos en su autoconfianza y en su vocación iluminista-ilustrada, y por ende cada vez menos dispuestos a recibir reprimendas de nadie, y —menos que de nadie— de la Iglesia católica, a la que en reacción cubren a veces de vituperios habida cuenta de determinados comportamientos por ella asumidos en el pasado. Enemigos, pues, los no-católicos de cuanto no sea prometeica voluntad autoasertiva y, para bien o/y para mal, prefiriendo caminar solos desde su mayoría de edad, ellos retoman el fuego de aquella aquella clásica profesión de fe de Prometeo, que el mismo Carlos Marx reaviva en marzo del año 1841 en el prólogo de su tesis doctoral:

La filosofía, mientras una gota de sangre haga latir su corazón, absolutamente libre y dominador del mundo, declarará a sus adversarios junto con Epicuro: “No es impío aquel que desprecia a los dioses del vulgo, sino quien se adhiere a la idea que la multitud se forma de los dioses”.

La filosofía no oculta esto. La profesión de fe de Prometeo (“En una palabra, ¡yo odio a todos los dioses!”) es la propia de la filosofía, su propio juicio contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema. Nada debe permanecer junto a ella.

Pero a los despreciables individuos que se regocijan de que en apariencia la situación civil de la filosofía haya empeorado, éste, a su vez, les responde lo que Prometeo a Hermes, servidor de los dioses:

Has de saber que yo no cambiaría
mi mísera suerte por tu servidumbre.
Prefiero seguir a la roca encadenado
antes que ser el criado fiel de Zeus.

En el calendario filosófico Prometeo ocupa el lugar más distinguido entre los santos y los mártires.

Y, aunque el texto de la *Gaudium et Spes* únicamente habla de una ordenación de la libertad *plenamente activa* cuando goza de la ayuda de Dios, también eso lo rechazaría el increyente de hoy, habituado con Kant a contemplar la libertad autoafirmada al margen de Dios como condición de la ley moral misma; tal libertad antropocéntrica resultaría tan fundante y tan fundamentadora, que su manifestación no sería para dicho increyente iniciativa de Dios, sino descubrimiento por el hombre mismo, sin recurso a instancias teológicas de ninguna clase; en otras palabras, únicamente la libertad humana haría posible el surgimiento de la autonomía moral.

Más aún, la gran mayoría de los agnósticos de hoy ni siquiera aceptaría la segunda parte del planteamiento kantiano de la libertad sobre la que se basa la autonomía moral, a saber, aquélla según la cual se necesita que Dios exista — en última instancia y como instancia suprema— cual conector entre felicidad y virtud, a fin de que los virtuosos que han querido bien y que han querido el bien reciban su premio eterno, pues muchas veces en la tierra lejos de ser premiados resultan injustamente castigados.

En definitiva, son muchos los increyentes que, al establecerse la habitual contraposición autonomía-teonomía, la rechazan psicológicamente con una cierta agresividad, porque la entienden como una relación antinómica y menospreciadora respecto de la propia autonomía, cuando en realidad nada de eso es cierto; el creyente lo único que afirma es que —por gracia recibida de Dios, no por mérito propio ganado— el Dios bueno, que oferta su salvación a todos los hombres, es el que ayuda a ser mejores; eso quiere decir —hablando ahora kantianamente— que “al interesado en leyes de virtud (en un mundo mejor) le conviene que Dios exista para que premie a los buenos”. Ni más ni menos. Nada, pues, de afirmar que los creyentes son mejores que los no creyentes, antes al contrario el creyente se reconoce pecador y precisamente por no considerarse bueno de suyo es por lo que pide el auxilio del Señor.

El católico no es discípulo de Rousseau, aunque Rousseau le caiga bastante simpático. Sea como fuere, no en vano la cuestión del pecado versus la inocencia —como puede saber cualquier profesional de la filosofía— ha constituido uno de los grandes ejes de reflexión y de diálogo entre creyentes y no creyentes en los momentos estelares mismos de la historia del pensamiento filosófico, especialmente desde la Ilustración hasta comienzos del siglo XXI ininterrumpidamente, y también a partir de esa fecha hasta nuestros días de forma considerable aunque más atemática. Se trata de una cuestión eterna, aunque disputada. O precisamente por ello.

3. Por una autocrítica endocatólica purificadora y dialogal

Y, sin embargo, parece que en los últimos tiempos la Iglesia católica no sabe transmitir todo esto con un entusiasmo capaz de convencer al mundo; por el contrario, mientras tanto, parece darse una *disimetría entre Iglesia y sociedad*, ante la cual tenemos el ánimo de buscar puentes de entendimiento hasta donde sea posible y de sacudir conciencias que ensanchen el diálogo en la acción utoprofética correctora. He aquí, pues, algunas manifestaciones de esa disimetría que tiene a la Iglesia y al mundo mal avenidos a finales del siglo XX, con el deseo de que las cosas mejoren, a sabiendas de que no mejorarán sin el esfuerzo de todos nosotros:

3.1. Ni sola tradición, ni solo progreso

La Iglesia, en la opinión popular, vive mirando hacia la *tradición*, hacia el pasado, con voluntad regresista. De este modo tiene fácil el *magisterio* entendido como depósito de fe transmitido desde siempre y para siempre implantable en la doctrina, en la catequesis y en la enseñanza. Por el contrario la calle se autopromociona vertida hacia el *progreso*, hacia lo venidero, hacia la crítica que va superando lo antiguo y mejorando cada día lo que ha de venir. Acusa entonces a la mitra de apagavelas de la ciencia, y rechaza todo lo que suene a transmisión magisterial a partir de un pasado revelado, de ahí que desde el Estado se promueva la “necesidad de formar una conciencia moral personal *ilustrada*”⁷⁷, y ello alegando estar “en un mundo sociológicamente plural e ideológicamente pluralista”⁷⁸.

77. *Centros Educativos y Calidad de la enseñanza. Propuesta de actuación*. Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1994, p. 44.

78. *Ibi*, p. 43.

Así las cosas, con independencia de que los reproches mutuos sean realmente ciertos o no, ¿no será posible intentar tomar de tradición y de modernidad lo bueno de ambas, para ambas, y con ambas?

3.2. Ni monarquía medievalizante, ni república ilustrada

La Iglesia aparece ante la sociedad civil como una sociedad jerarcocéntrica y fuertemente levitizada, casi como una *monarquía medievalizante*, donde a la cúpula le asisten prerrogativas de infalibilidad, mientras que el mundo se autopercibe como una especie de *república democrática moderna e ilustrada* donde no se aspira más que a la elaboración de consensos o sistemas de convivencia y gobernabilidad pero sin pretender definir verdades objetivas, pues lo suyo es la ley del número y la primacía del voto. En ese sentido el mundo se pregunta —con razón o sin ella— por qué resulta tan importante la mitra en la Iglesia después de que la Reforma protestante defendiera con Lutero el derecho de cada conciencia a la interpretación subjetiva de la Escritura (y derivadamente el sacerdocio universal), y después de que la Revolución francesa diera con la Monarquía en la guillotina haciendo rodar las testas macrocefálicas en favor del lema “tantas cabezas tantas sentencias”, lema ulteriormente mutado en el célebre “un hombre, un voto”. En el interior de la propia Iglesia, aunque sin tanta tensión, ¿acaso no se plantea de alguna forma lo mismo en lo que se refiere al diálogo entre Iglesia universal e Iglesial local, entre macrorrelato y microrrelatos?

Ahora bien, ¿no cabría ningún puente verdaderamente fecundo entre estos dos extremos, acaso no es Dios relator de todos los relatos por ser contemporáneo de todos los tiempos y creador de todas las cosas, principio y fin de ellas mismas?

3.3. Ni inmovilismo, ni relativismo

La Iglesia viene defendiendo la existencia de *dogmas y de verdades eternas* desde la ciudad eterna (tras haber prescindido del lenguaje eterno —el latín— y de la filosofía eterna —el tomismo—), mientras que en la sociedad rige y vige el nihilismo, o cuando menos el *relativismo*, con su inevitable acompañante, el primado de la *opinión*. Si en la Iglesia se contraponen *el bien frente al mal*, de algún modo en la sociedad mundana los contornos de ambos se han vuelto más borrosos, con lo que en ella las clásicas películas de buenos y de malos se sus-

tituyen por películas de malos y peores, no siendo el mal algo que se viva como excepción y —por así decirlo— clandestinamente, procurando que no se sepa, o sea, afirmando indirectamente la ley cada vez que se conculca o ejerce delictivamente, ni como algo contra lo que hubiera que luchar.

En estas condiciones, ¿cómo cabría ejercitar la razón dialógica en profundidad?, ¿acaso no será posible dejar las cosas en su sitio, allende los sistemas de vigencia coyunturales en cada época?, ¿acaso no se puede hablar de dogmas sin dogmatismo por un lado, inculturizar sin arrasar por el otro, y relativizar sin descafeinar, sin negar lo fundamental-objetivo por el otro? A veces se dan ciertas actitudes tan autoritarias aquí y allí, que le llevan a uno a recordar aquello de “la existencia de Dios era algo de lo que ninguno habíamos dudado, hasta que la demostró el Dr. Clarke”.

3.4. Ni el deber por el deber, ni el placer por el placer

La Iglesia, bailando hoy con la más fea, acentúa el deber y los *deberes*, al poner bastante alto el listón de su cumplimiento —“kantiana”, en este sentido—, mientras que la sociedad extraeclesial se entrega por una parte al *placer* epicúreo —progresivamente a la baja, por lo demás— y por otra parte a los *derechos sin deberes*, pues apenas si hay en el pueblo quien no se considere omniderechohabiente, hasta el punto de que por su rareza se ha vuelto aristocrático el sentimiento del deber, y plebeyo por común el sentimiento del derecho. Lo que, dicho sea de paso, contagia también en nuestros días a la misma Iglesia, pues con frecuencia en el choque entre dos culturas tiende a producirse una especie de ley de hierro donde lo que va cuesta abajo se impone sobre lo que es cuesta arriba.

Así las cosas, ¿cabría algún tipo de diálogo constructivo entre una ética del deber y una ética del placer? Y en su caso, ¿cómo?

3.5. Ni todo malo, ni todo bueno

La Iglesia nos recuerda que nos encontramos en este mundo bajo el peso del *pecado original*, aunque también bajo la energía restauradora de la gracia, mientras que la sociedad agnóstica —tras la Ilustración, es decir, bajo la impronta de Rousseau— reivindica para sí la pura *inocencia*, con lo cual rechaza la cultura de la culpa por considerarla siempre generadora de neurosis obsesivas, aunque ignorando tal vez el valor catártico y sanador de quien sabe decir

con madurez contrita “yo pecador”. También en esto se ha contaminado a los creyentes, pues en el interior de la propia Iglesia se ha pasado de una religiosidad centrada en el confesionario a una religiosidad donde la confesión parece haberse tornado cada vez más extraña.

Y, en todo caso, la moral de la calle está en plan de “rebajas de enero”, especialmente en el terreno de la *moral económica* o en la *moral sexual*, ámbitos donde lo que se premia hoy en sociedad no es otra cosa que el gozo subjetivo, caiga quien caiga. He aquí, en este sentido, una actitud estúpida entre otras muchas de la progresía anacrónica, lanzada por Tom Hanks nada menos que en la ceremonia de concesión del *Óscar 1994* al mejor actor por su película *Philadelphia*:

Las calles del cielo están pobladas de ángeles. Conocemos sus nombres: son millares por cada lazo rojo que podemos ver aquí esta noche. Que Dios les bendiga a todos. Que Dios bendiga América.

Pues mire, no. Con semejante “angelología” no se hace buena teología, por muy aplaudida que esté. Ahora resulta que quienes no creen en lo divino sí creen que hemos de creer en los ángeles gays y en América... Quizá el diálogo adulto (si no quiere terminar siendo meramente pánfilo) exija en determinados momentos saber decir “no, gracias”. Y ya que decimos que no a ciertas cosas, aprovechamos para expresar otro *non transeat* teológico y a la par racional a quien como Fernando Trueba —más de lo mismo—, al ganar el *Óscar 1994* a la mejor película en lengua extranjera, sin que viniera a cuento y sin que nadie se lo pidiera, buscando aplauso porque hoy hay que decir que no se cree para obtener carta de ciudadanía en muchos ámbitos, saluda con esta profesión de fe de increíble:

Si creyera en Dios le daría las gracias a él, pero sólo creo en Billy Wilder. Gracias, Billy Wilder.

Todavía hoy, en la clásica Feria del Libro de Madrid (junio de 1996), hemos podido leer asombrados (parece que la capacidad de asombro, junto con la esperanza, es lo último que se pierde) un gran anuncio que publicita del modo siguiente el libro de Carmen Rico-Godoy titulado *La costilla asada de Adán*: “El libro que Dios hubiera debido leer”. La buena señora, aunque obviamente también megalómana e irrespetuosa como es habitual entre la progresía ilustrada carpetovetónica, ignora que Dios ya lo ha leído y que, incluso quizá no habiéndole gustado demasiado, continúe animándola a que siga escribiendo para mejorar los renglones torcidos de ella.

3.6. Ni la moda del agnosticismo al uso, ni la moda de las “religiones de reemplazo”

La Iglesia se reconoce en la fe del *credo* en un Dios que es el del monoteísmo bíblico clásico, mientras que sectores crecientes de la sociedad occidental no católica comienza a inclinarse hacia un tipo de *credo centrado en el consumidor*; a la carta, sincrético, donde el usuario quita y pone a su gusto buscándose a sí mismo, ¡y de lo contrario libro de reclamaciones!, tal y como se percibe en las muy diversas formas de *pararreligiosidad* o de las *religiones de reemplazo* (con sus tres direcciones, la orientalista, la naturista y la demonista), lo cual hace muy difícil cualquier intento de nueva evangelización, al carecer la sociedad cada vez más del clásico sustrato cultural proveniente del monoteísmo bíblico en que había sido educada.

En estas circunstancias, ¿no será posible reconocer “una Presencia de la que no se puede prescindir ni siquiera cuando se la niega, y a la que no se puede apresar ni siquiera cuando se la afirma?”⁷⁹.

3.7. Ni palabras sin convicción, ni convicción sin palabras

La Iglesia dice asumir un *teocentrismo*, una perspectiva donde Dios es el centro de la realidad, y la sociedad un *antropocentrismo*, pero la gran paradoja es que *a la hora de la cotidianidad*, dada la irrelevancia vital de las convicciones, todos parecen comportarse del mismo modo en el interior de un mismo o muy similar ambiente secularista. Y cuando las palabras van por un lado y los hechos por otro, entonces es que una quiebra muy profunda y penosa se está operando en el corazón de una misma sociedad.

Hace falta hablar menos y creer más; y cuando se cree, comunicarlo a la entera creación.

Teniendo en cuenta esta situación, el filósofo creyente se compromete a pedirle a sí mismo y a la Iglesia de la que forma parte, en este caso a la católica, lo siguiente en orden a la elaboración de un discurso enteramente vivo y vitalizador, que no se quede meramente en las declaraciones teóricas de principios:

a) *Que la Iglesia escuche a todos*, que tome nota de cuanto se dice de ella, incluso de las impertinencias, y que discierna sin responder con ira a los airados, sabiendo aprovechar y agradecer mucho las críticas válidas aunque resulten dolorosas.

79. VELASCO, J. M.: *Invitación a orar*. Ed. Narcea, Madrid, 1993, p. 142.

b) *Que recuerde que de dos maneras se ayuda a liberar al necesitado:* al opresor (también al opresor cultural), ayudándole a desposeerse de los poderes con que esclaviza a los demás y se esclaviza a sí mismo; al oprimido (también al oprimido cultural), solidarizándose con él, no solamente de palabra, sino también con obras, y siempre sin violencia, pacíficamente.

c) *Que no se sitúe en una intemporalidad epistemológica ajena al día a día,* que se encuentre presente en la brecha del diálogo, allí donde duele, incluso en las propias brechas dialógicas, siendo buena amiga de Platón pero sobre todo de la verdad.

d) *Que si habla de Dios sea porque vive a Dios,* sin perorar demasiado ni demasiado poco, lo justo y necesario, siempre con apoyatura en obras, sabiendo mantener el silencio porque Dios es un *Deus semper maius*, como han reconocido los místicos.

e) *Que asuma seriamente lo bueno de todas las culturas y de todos los tiempos,* sin dejarse influir por las presiones ni por las vigencias históricas, ni por los prestigios del momento, ya provengan éstos del pasado o del futuro; que, en una palabra, eduque y piense y actúe conforme al plan de la *historia salutis*, y por ende al margen de los bandazos de cada época, a fin de que resulte en todo nutritiva, autorificante e instructiva.

f) *Que informe con transparencia y con claridad de sí misma,* de lo que hace y de lo que no hace, de lo que no debería de hacer y hace, así como de lo que hace y no debería de hacer, que comunique al pueblo fiel sus gozos y sus sombras.

Cuando eso, a lo que debe ayudar el filósofo cristiano lo mismo que cualquiera desde sus carismas, cuando eso que un sector de la sociedad lanza a la Iglesia en forma de petición coincida con la petición que la Iglesia se lanza a sí misma, entonces comenzará a aunar fe y razón vital en la indisoluble unidad amistosa del seguimiento de la causa de el Resucitado.

4. *Ex corde Ecclesiae*

Si todas estas cuestiones relativas al diálogo fe-cultura no las pensamos católico-universitariamente, ¿cómo podríamos pretendernos católicos universitarios?

Teniendo en cuenta lo antedicho, que brota del corazón de la Iglesia, podremos entender mejor la definición de Universidad Católica por parte del Papa

Juan Pablo II en *Ex corde Ecclesiae* (15 de agosto de 1990): “La Universidad Católica, en cuanto Universidad, es una comunidad académica que, de modo riguroso y crítico, contribuye a la tutela y desarrollo de la dignidad humana y de la herencia cultural mediante la investigación, la enseñanza y los diversos servicios ofrecidos a las comunidades locales, nacionales e internacionales. Ella goza de aquella autonomía institucional que es necesaria para cumplir sus funciones eficazmente y garantiza a sus miembros la libertad académica, salvaguardando los derechos de la persona y de la comunidad dentro de las exigencias de la verdad y del bien común”. Y añade: “Puesto que el objetivo de una Universidad Católica es el de garantizar de forma institucional una pertenencia cristiana en el mundo universitario frente a los grandes problemas de la sociedad y de la cultura, ella debe poseer, en cuanto católica, las características esenciales siguientes:

a) Una inspiración cristiana por parte, no sólo de cada miembro, sino también de la Comunidad universitaria como tal.

b) Una reflexión continua a la luz de la fe católica sobre el creciente tesoro del saber humano, al que trata de ofrecer una contribución con las propias investigaciones.

c) La fidelidad al mensaje cristiano tal como es presentado por la Iglesia.

d) El esfuerzo institucional al servicio del pueblo de Dios y de la familia humana en su itinerario hacia aquel objetivo trascendente que da sentido a la vida”.

Por ende “la Universidad Católica persigue sus propios objetivos también mediante el esfuerzo por formar una comunidad auténticamente humana, animada por el espíritu de Cristo. La fuente de la dignidad humana y, en último análisis, de la persona y del mensaje de Cristo que da a la Institución su carácter distintivo. Como resultado de este planteamiento, la Comunidad universitaria está animada por un espíritu de libertad y de caridad, y está caracterizada por el respeto recíproco, por el diálogo sincero y por la tutela de los derechos de cada uno. Ayuda a todos sus miembros a alcanzar su plenitud como personas humanas. Cada miembro de la Comunidad, a su vez, coadyuva para promover la unidad y contribuye, según su propia responsabilidad y capacidad, en las decisiones que tocan a la Comunidad misma, así como a mantener y reforzar el carácter católico de la institución”.

Se ha dicho que la Universidad católica es “la Iglesia que piensa”, así al menos tendría que ser y así hacerse notar mediante la formación de actitudes críticas ante la realidad económicosocial, ecológicopolítica, etc, para ser *un anuncio que no sólo es denuncia sino que también brinda alternativas de acción*.

Una Iglesia que piensa ha de ser también una Iglesia que actúa, y que actúa *buscando la verdad en bien de la justicia*, la cual no puede ejercerse si hacia el interior de sus empleados reproduce el mismo esquema de dominación y de explotación imperante en las estructuras empecatadas que ella misma denuncia. Una vez más, bienaventurados los que padecen persecución por el Reino de Dios y su justicia. Dentro de la libertad de los hijos de Dios, una Universidad de gentes que se saben hijas de Dios no puede abandonar el mundo, ha de hacerse pública y notoriamente presente como Universidad compuesta por tales creyentes; de lo contrario, ¿para cuándo vamos a dejar la presencia de los cristianos en la vida pública?, ¿para cuándo la militancia, siempre necesariamente paciente y pacífica?

Mas todo eso tampoco constituye un fin en sí mismo, pues debe inordinarse desde un sentido trascendente de la vida, con un sentido teísta. De todos modos, en las escuelas y universidades cristianas ni siquiera basta el reconocimiento de que el último sentido está en Dios, confesión necesaria de todos modos, sino que además hemos de experimentarlo manifestado en Cristo, pues será de ese cristocentrismo de donde nazca ineludiblemente cualquier posible humanismo cristiano. Cristocentrismo: así pues, el punto de partida no es sólo el del macrorrelato Dios, sino además el de su concreta manifestación en Cristo, que siendo Dios es a la vez modelo antropológico concreto.

Afirmado lo cual, falta por añadir que quien dice Universidad dice también oratorio. Comunidad universitaria cristiana confesante, orante, ¡toda la pastoral universitaria coincidiendo con la enseñanza universitaria! ¿Podría pensarse en una Universidad de inspiración cristiana donde el nombre de Jesús no se pronunciase de rodillas, o se pronunciase sin el debido reconocimiento paradigmático? Y ello, en comunión con la Iglesia.

5. Perfil del maestro cristiano

Ya hemos mostrado en capítulos anteriores el perfil del maestro cristiano; ahora simplemente queremos recordar que si se dice que la Iglesia debe ser siempre reformada (*Ecclesia semper reformanda, magister semper magistrandus*) en lo que en ella hay de humano, de mismo modo en la escuela eclesial sus maestros habrán de ser debidamente actualizados. O nos tomamos en serio la competencia profesional, o habremos terminado contaminando de nuestra propia incompetencia a la Iglesia. El maestro cristiano —lejos de estar obliga-

do a no saber nada de lo suyo ni de lo ajeno— ha de poderlo conocer para dialogar en profundidad y altura, a fin de ayudar a sanar mejor. Digámoslo con un poco de humor: el de las escuelas cristianas ha de ser un maestro *sabático*, no sólo por centrado en el culto del *sábado* a Dios, sino para poder descansar de su docencia de cuando en cuando a fin de poder reciclarse.

El hombre tiene el amor por ala, y por yugo el deseo, decía Victor Hugo. Y añadía Dante: “E quindi uscimmo a riveder le stelle”⁸⁰.

6. Hacia un *curriculum* de humanismo cristiano

En fin, el maestro no es nada sin el libro. El mundo es un libro, y quienes no vuelan —al menos con su espíritu— leen tan sólo una página de la realidad. Pero de todos los libros habidos y por haber el mejor libro para un cristiano es el Evangelio.

Pues bien, es al pie del Evangelio donde ponemos el siguiente programa de formación, esperando que con ese transfondo puedan plantearse hermenéuticamente (en el sentido antedicho) algunas de las cuestiones filosófico-teológicas más importantes para una Universidad cuyo ideario quiera ser humanista cristiano. Es un programa que ofrecemos como cristianos que filosofamos, habida cuenta de que no hay una sola filosofía cristiana sino cristianos que filosofan desde perspectivas diferentes. Dicho lo cual, la oferta que viene a continuación se enmarca dentro de una de esas perspectivas, a saber, la del personalismo comunitario.

80. DANTE: *Infierno*, XXXIV, 139.

Programa de formación humanista cristiana

Índice de siglas

(Todas las siglas remiten a libros de Carlos Díaz)

01. AAS (*Ayudar a sanar el alma*. Caparrós Editores, Madrid, 1997)
02. AS (*Al Sur*. Ayuntamiento de Agüimes, Gran Canaria, 1987)
03. CA (*Corriente arriba*. Ed. Encuentro, Madrid, 1985)
04. CB (*Como bramar de mares braman*. Univ. Pontificia, México, 1996)
05. CDM (*Como Dios manda*. Imdosoc, México, 1996)
06. CP (*Contra Prometeo*. Ed. Encuentro, Madrid, 1991)
07. CR (*Cuando la razón se hace palabra*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1992)
08. DH (*Difícil humor nuestro de cada día*. Ed. Libertarias, Madrid, 1991)
09. DM (*Diez miradas sobre el rostro del otro*. Ed. Caparrós, Madrid, 1994)
10. E (*Eudaimonia*. Ed. Encuentro, Madrid, 1987)
11. EAJ (*Entre Atenas y Jerusalén*. Ed. Atenas, Madrid, 1994)
12. EC (*Esperar construyendo*. Instituto Teológico de Murcia, 1994)
13. EGSJ (*Es grande ser joven*. Ed. Encuentro, Madrid, 1980)
14. EP (*Escucha, posmoderno*. Ed. Paulinas, Madrid, 1985)
15. EPDJM (*El pensamiento de J. Maritain*. Ed. Cincel, Madrid, 1987)
16. EPFA (*Ecología y pobreza en F. de Asís*. Ed. Aránzazu, Madrid, 1986)
17. ESE (*El sujeto ético*. Ed. Narcea, Madrid, 1983)
18. EU (*Educación en la utopía*. Ed. CCS, Madrid, 1989)
19. EVDSM (*El valor de ser maestro*. ACC, Madrid, 1990)
20. FCS (*Familia y compromiso social*. Edim, Valencia, 1994)
21. HDH (*Horizontes del hombre*. Ed. CCS, Madrid, 1990)
22. HK (*Hacia el km 0*. Ed. San Pío X, Madrid, 1995)
23. IC (*Intensamente, cotidianamente*. Ed. Encuentro, Madrid, 1983)
24. IIC (*Introducción a la identidad cristiana*. Ed. San Pío X, Madrid, 1994)
25. IR (*Ilustración y religión*. Ed. Encuentro, Madrid, 1991)
26. JE (*En el jardín del Edén*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1992)
27. JPP (*Juventud por la participación*. Ed. San Pío X, Madrid, 1985)
28. LBA (*La buena aventura del comunicarse*. Ed. Nossa y Jara, Madrid, 1995)
29. LFSP (*La filosofía, sabiduría primera*. Ed. Videocinco, Madrid, 1996)
30. LUFÉ (*La última filosofía española*. Ed. Cincel, Madrid, 1985)
31. MHR (*Manual de Historia de las religiones*. En preparación)
32. MPH (*Manifiesto para los humildes*. Edim, Valencia, 1993)
33. NE (*Nihilismo y estética*. Ed. Cincel, Madrid, 1987)
34. OC (*El Olimpo y la cruz*. Ed. Caparrós, Madrid, 1992)
35. PJP (*La política como justicia y pudor*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1992)
36. PPC (*La persona como presencia comunicada*. Ed. CCS, Madrid, 1991)
37. PPD (*Preguntarse por Dios es razonable*. Ed. Encuentro, Madrid, 1989)
38. PSP (*Para ser persona*. Ed. Insular, Canarias, 1993)
39. PTJ (*Para ti joven, contra ti joven*. Ed. Paulinas, Madrid, 1983)
40. PV (*Profesores verdaderos y profesores falsos*. Ed. San Pío X, Madrid, 1983)
41. RDRP (*De la razón dialógica a la razón profética*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1991)
42. SL (*Sabiduría y locura*. Ed. Sal Terræ, Santander, 1983)
43. TA (*¿Tolerancia o apostasía?*. Ed. PPC, Madrid, 1995)
44. UPM (*Un poco más y no hay impío*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1994)
45. VF (*Valores del futuro que viene*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1995)
46. VFS (*Vocabulario de formación social*. Edim, Valencia, 1995)
47. YQ (*Yo quiero*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1990)

Programa General

A)

I LA CRISIS DE LA MODERNIDAD ENTRE EPICURO Y NIETZSCHE

1. *La antigüedad teocéntrica preilustrada: Abraham*
La transición antropoteocéntrica
Renacimiento (Galileo)/ Reforma (Lutero)/ Ilustración (Voltaire)
2. *La modernidad ilustrada: Agamenón y el Héroe Rojo*
 - a. *La Ilustración como mayoría de edad: cuatro generaciones de ilustrados (LFSP 203-226)*
 - b. *Los cuatro jinetes apocalípticos de las promesas incumplidas (LFSP 226-262)*
 - c. *Marx (movimiento obrero)/ Habermas/ Bloch (LFSP 277-292; PPD 70-85)*
 - d. *Comte y el pragmatopositivismo (LFSP 292-301; PPD 49-57)*
 - e. *Freud (E 30-36)*
 - f. *Nietzsche (E 113-132) (ESE 32-40)*
 - g. *Epícuro/Genética poblaciones/ Alma bella-corazón duro (E 37-51)*
3. *La posmodernidad posilustrada: Narciso*
 - a. *¿Qué es la posmodernidad? (LFSP 403-418; ESE 236-252; LUFÉ 62-170)*
 - b. *Ética de la aliedad (CP 81-124)*
 - b. *El ethos cívico-público*
 - c. *Juventud y posmodernidad*
 - d. *Nihilismo y estética (NE 40-120)*
 - e. *La crítica posmoderna del hecho religioso: el “agnosticismo reconciliado con la finitud” (LUFÉ, 91-95; OC 42-48; PPD 85-98)*
 - f. *Pararreligiosidades en posmodernidad (IIC 27-37)*
 - g. *La religión civil (OC 117-123)*

II. EL ETHOS CÍVICO-PÚBLICO

4. *El ethos callejero (EVDSM 35-40)*
5. *En España, periferia del centro (AS 64-70; IR c. 1)*
6. *Ética y currículo (EVDSM 64-71; PTJ 59-60; HK c. 1)*

III. LA JUVENTUD EN EL OJO DEL CICLON

7. *Siete tensiones del necesario devenir (EGSJ 38-80)*
8. *Condición estudiantil (EEU 1-18; EVDSM 92-99)*
9. *El frente de juventudes posmoderno (EP 47-95; HK c. 2)*
10. *¿Símbolos vocacionales? (EEU 25-40; EVDSM 59-62; IR, c. 2)*

B)

IV. UNA OPCIÓN RAZONABLE

11. *Indefinibilidad de la razón (RDRP 17-35; CR 115-116, 141-150)*
12. *Razón fría, razón cálida, con-cepto, y “emet” (LFSP 263-276)*
13. *Insuficiencia del lenguaje verificabilista (PPD 150-163)*
14. *El giro lingüístico (Popper, Albert, Flew). Los juegos del lenguaje en el deuterWittgenstein (PPD 163-185)*
15. *Silencio y palabra: de Heidegger al lenguaje apofático (PPD 185-214; NE 61-70)*

V. LÓGOS Y MYTHO-LOGÍA DE LA RAZÓN

16. *El mythos, historia original y teología natural (PPD 107-132)*
17. *Mnemosyne, el peso del “in illo tempore” (PPD 133-136)*
18. *Caos y logos: racionalidad olímpica y racionalidad któnica (OC 29)*

C)

VI. PARA UNA RACIONALIDAD CÁLIDA: LA REALIDAD PERSONAL

19. *Crítica y anticrítica del sujeto* (CR 45-89; E 113-124; DM 62-69)
20. *Dimensiones de la persona: "Mi nombre es legión"* (MPH 57-80)
21. *La persona como presencia comunicada* (CR 89-110; PSP 31-50)
22. *La persona como autonomía teónoma*: E. Brunner, H-U. von Balthasar, X. Zubiri, K. Wojtyła, G. Rovirosa (EAJ 39-222)
23. *La persona: del "cogito ergo sum" al "amor ergo sum"* (LFSP 419-436)
24. *La persona como pauperonomía salvada* (CR 172-176) (RDRP 69-118)
25. *La persona como existencia dignificada y afirmada* (PSP 52-56; AAS, c. 3 y 4)
26. *Personalismo y macarismo* (CB cap. VIII)
27. *Tolerancia y solidaridad* (CB cap. VI; PV 103-137)
28. *Humor, esperanza, cruz* (DH 75-174; TA c. 5; PSP c. 12; VFS)
29. *Virtud, pobreza, contemplación* (EP 90-128; CA 169-183; HK c.14 y 15; VFS)
30. *Felicidad e ideales* (ESE 210-217; E 17-1555; E 183-208)
31. *Vivir: Sí a la gratuidad* (IC 201-217; DH 67-73; PPC 75-84; TA c. 6)
32. *Ethos-Oikós-Paroikía* (EPFA 49-79)

D)

VII. RACIONALIDAD DE LA FE, FIDUCIALIDAD DE LA RAZON

33. *Entre Atenas y Jerusalén: la teología que origina la filosofía: tradiciones profética, apocalíptica, rabínica, sapiencial, alejandrina* (IR 199-222)
34. *Razón dialógica y razón profética* (RDRP 39-67) (LFSP 370-402)
35. *Más allá de Max Scheler: por una fe razonable y una razón fiduciaria* (IIC 93-103; CR 30-33; HDH 165-177)
36. *Fenomenología del homo religiosus* (LFSP 155-202) (HDH 139-140; PPD 254-295)
37. *Fe y perennidad: imperativos de una cultura cristiana* (CR 225-236; VES)
38. *Filosofía: logos, apo-logía, y eu-daimonía* (ESE 184-235; CA 216-220)

VIII: LO DIVINO

39. *Sólo Dios es Dios* (OC 49-62; PPD 417-433; NE 135-138; IIC 121-131)
40. *Constantes telúricas, celestes, étnico-políticas y mistericas* (MHR)
41. *Politeísmo helénico* (LFSP 41-63; MHR)
42. *Constantes hinduistas, xinólogas, budistas y jainistas* (MHR)
43. *Religiosidades dualistas* (MHR)
44. *El conflicto posmodernidad-islamismo* (MHR)
45. *Cristianismo: Una lectura desde la Gaudium et Spes* (CDM cap. I y III) (CB cap. VII; MHR)

IX. LO IRRACIONAL INDECIBLE: ¿UNDE MALUM?

46. *Teodicea: paradigmas veterotestamentarios: Job, el Eclesiastés* (OC 63-108)
47. *Ontología del mal* (ESE 168-184; E 133-146)
48. *Lógica del mal* (PSP 111-127; CA 131-167)
49. *Finitud y culpabilidad: de la culpa, el pecado, el perdón* (CP 169-194)
50. *Dolor, vejez, enfermedad* (CP 183-194; EP 79-83; IC 156-168; DH 5-65; AAS, cap. 1 y 2)
51. *Deus crucifixus: el justo inocente* (IIC 137-148; PPD 448-494)

E)

X. UNA OPCION PERSONALISTA Y COMUNITARIA EDUCATIVA

52. *Educación en valores básicos* (MPH c. 3; AS 99-116; VFS, libro entero)

53. *Educar desde el Sur* (AS 56-70; EU 59-69; PSP. c. 10; EC c. 4, 3-6 y c. 5; HK c. 12-13; RDRP c. 3-4)
54. *Educar para la paz* (EP 61-78; 137-153; IC 169-201; ESE 253-269; AS 56-98)
55. *Educar para cielo y tierra* (EEU 43-55)
56. *Educar con arte, vivir lo bello* (EEU 101-115)
57. *Desescolarizadores* (EP 95-117; JPP 103-117; LUFÉ 144-170; EVDSM 71-77; TA c. 7)
58. *Nutrición, instrucción, autoridad* (JPP 130-133; PV 72-74)
59. *El valor de la utopía* (EEU 89-100; RDRP 69-100)
60. *Ffía-Historia: Derechos Humanos* (CA 209-233; EPJM 121-141)

XI: UNA OPCIÓN PERSONALISTA Y COMUNITARIA INTEGRAL

61. *Dios y el César* (SL 123-148; E 155-181; AS 7-55)
62. *¿Profetas de calamidades?* (EVDSM 78-91; RDRP 101-130)
63. *¿Una nueva cristiandad?* (EPDJM 142-225)
64. *¿Doctrina social de la Iglesia?* (SL 149-156; AS 141-156)
65. *Teología de los nombres de Dios* (TA c. 8)
66. *Camino-Verdad-Vida* (EEU 128-135)
67. *Ser laico* (EP 125-133; PV 90-97)
68. *Christianópolis: una ciudad de tres corazones* (CDM cap. II y III; CB cap. I-V; AAS, cap. 7)
69. *Hombre políticomoral* (ESE 223-252; AS 157-178; PJP; UPM 5.2; HK c. 7)
70. *Lo familiar* (EEU 25-40, III-D; FCS, libro; EC c. 3)
71. *¿Qué futuro?* (TA c. 9)

Curso especial I:

El debate actual en torno a modernidad y posmodernidad

I. CRISIS HISTÓRICA DE LA MODERNIDAD: LA CRISIS DE UN CONCEPTO ESTRECHO DE “RAZÓN”

1. La antigüedad teocéntrica preilustrada: Abraham

La transición antrop-teocéntrica

Renacimiento (Galileo)/ Reforma (Lutero)/ Ilustración (Voltaire)

2. La modernidad ilustrada: Agamenón y el Héroe Rojo

a. La Ilustración como mayoría de edad: cuatro generaciones de ilustrados (LFSP 203-226)

b. Los cuatro jinetes apocalípticos de las promesas incumplidas (LFSP 226-262)

c. Marx (movimiento obrero)/ Habermas/ Bloch (LFSP 277-292; PPD 70-85)

d. Comte y el pragmatopositivismo (LFSP 292-301; PPD 49-57)

e. Freud (E 30-36)

f. Nietzsche (E 113-132) (ESE 32-40)

g. Epicuro/Genética poblaciones/ Alma bella-corazón duro (E 37- 51)

3. La posmodernidad posilustrada: Narciso

a. ¿Qué es la posmodernidad? (LFSP 403-418; ESE 236-252; LUFÉ 62-170)

b. Ética de la aliedad (CP 81-124)

b. El ethos cívico-público

c. Juventud y posmodernidad

d. Nihilismo y estética (NE 40-120)

e. La crítica posmoderna del hecho religioso: el “agnosticismo reconciliado con la finitud” (LUFÉ, 91-95; OC 42-48; PPD 85-98)

f. Parareligiosidades en posmodernidad (IIC 27-37)

g. La religión civil (OC 117-123)

II. RECTIFICAR LA ILUSTRACIÓN: POR UNA RACIONALIDAD RAZONABLE Y CONTEMPORÁNEA

4. Indefinibilidad de la razón (RDRP 17-35; CR 115-116, 141-150)
5. Razón fría, razón cálida, concepto, y “emet” (LFSP 263-276)
6. Insuficiencia del lenguaje verificabilista (PPD 150-163)
7. El giro lingüístico (Popper, Albert, Flew). Los juegos del lenguaje en el deuterio Wittgenstein (PPD 163-185)
8. Silencio y palabra: de Heidegger al lenguaje apofático (PPD 185-214; NE 61-70)

III. LÓGOS Y MYTHO-LOGÍA DE LA RAZÓN

9. El mythos, historia original y teología natural (PPD 107-132)
10. Mnemosyne, el peso del “in illo tempore” (PPD 133-136)
11. Caos y logos: racionalidad olímpica y racionalidad któnica (OC 29)

IV. PARA UNA RACIONALIDAD CONTEMPORÁNEA: LA REALIDAD PERSONAL COMO “AUTONOMÍA TEÓNOMA”

12. Crítica y anticrítica del sujeto (CR 45-89) (E 113-124) (DM 62-69)
13. Dimensiones de la persona: “Mi nombre es legión” (MPH 57-80)
14. La persona como presencia comunicada (CR 89-110) (PSP 31-50)
15. La persona como autonomía teónoma: E. Brunner, H-U. von Balthasar, X. Zubiri, K. Wojtyla, G. Rovirosa (EAJ 39-222)
16. La persona: del “cogito ergo sum” al “amor ergo sum” (LFSP 419-436)
17. La persona como pauperonomía salvada (CR 172-176; RDRP 69-118)
18. La persona como existencia dignificada y afirmada (PSP 52-56)
19. Personalismo y macarismo (CB cap. VIII)
20. Tolerancia y solidaridad (CB cap. VI)
21. Christianópolis: una ciudad de tres corazones (CDM cap. II y III; CB cap. I-V)
22. Nutritio, instructio, auctoritas (CDM cap. II; AAS, parte segunda)

Bibliografía

01. CA (*Corriente arriba*. Ed. Encuentro, Madrid, 1985)
02. CB (*Como bramar de mares braman*. Univ. Pontificia, México, 1996)
03. CDM (*Como Dios manda*. Imdosoc, México, 1996)
04. CP (*Contra Prometeo*. Ed. Encuentro, Madrid, 1991)
05. CR (*Cuando la razón se hace palabra*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1992)
06. DM (*Diez miradas sobre el rostro del otro*. Ed. Caparrós, Madrid, 1994)
07. E (*Eudaimonia*. Ed. Encuentro, Madrid, 1987)
08. EAJ (*Entre Atenas y Jerusalén*. Ed. Atenas, Madrid, 1994)
09. ESE (*El sujeto ético*. Ed. Narcea, Madrid, 1983)
10. HDH (*Horizontes del hombre*. Ed. CCS. Madrid, 1990)
11. IIC (*Introducción a la identidad cristiana*. Ed. San Pío X, Madrid, 1994)
12. IR (*Ilustración y religión*. Ed. Encuentro, Madrid, 1991)
13. LFSP (*La filosofía, sabiduría primera*. Ed. Videocinco, Madrid, 1996)
14. LUFFE (*La última filosofía española*. Ed. Cincel, Madrid, 1985)
15. MPH (*Manifiesto para los humildes*. Edim, Valencia, 1993)
16. NE (*Nihilismo y estética*. Ed. Cincel, Madrid, 1987)
17. OC (*El Olimpo y la cruz*. Ed. Caparrós, Madrid, 1992)
18. PPD (*Preguntarse por Dios es razonable*. Ed. Encuentro, Madrid, 1989)

19. PSP (*Para ser persona*. Ed. Insular, Canarias, 1993).
20. RDRP (*De la razón dialógica a la razón profética*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1991)
21. VES (*Vocabulario de ética social*. Univ. Pontificia de México, 1996)
22. YQ (*Yo quiero*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1990)

Curso especial II

Religión y mundo contemporáneo

I. CRISIS HISTÓRICA DE LA MODERNIDAD: LA CRISIS DE UN CONCEPTO ESTRECHO DE “RAZÓN”

1. *La antigüedad teocéntrica preilustrada: Abraham*
La transición antropro-teocéntrica
Renacimiento (Galileo)/ Reforma (Lutero)/ Ilustración (Voltaire)
2. *La modernidad ilustrada: Agamenón y el Héroe Rojo*
 - a. La Ilustración como mayoría de edad: cuatro generaciones de ilustrados (LFSP 203-226)
 - b. Los cuatro jinetes apocalípticos de las promesas incumplidas (LFSP 226-262)
 - c. Marx (movimiento obrero)/ Habermas/ Bloch (LFSP 277-292; PPD 70-85)
 - d. Comte y el pragmatopositivismo (LFSP 292-301; PPD 49-57)
 - e. Freud (E 30-36)
 - f. Nietzsche (E 113-132; ESE 32-40)
 - g. Epicuro/Genética poblaciones/ Alma bella-corazón duro (E 37-51)
3. *La posmodernidad posilustrada: Narciso*
 - a. ¿Qué es la posmodernidad? (LFSP 403-418; ESE 236-252; Lufe 62-170)
 - b. Ética de la aliedad (CP 81-124)
 - b. El ethos cívico-público
 - c. Juventud y posmodernidad
 - d. Nihilismo y estética (NE 40-61, 71-120)
 - e. La crítica posmoderna del hecho religioso: el “agnosticismo reconciliado con la finitud” (Lufe, 91-95; OC 42-48; PPD 85-98)
 - f. Pararreligiosidades en posmodernidad (IIC 27-37)
 - g. La religión civil (OC 117-123)

II. RACIONALIDAD DE LA FE, FIDUCIALIDAD DE LA RAZON

4. Entre Atenas y Jerusalén: la teología que origina la filosofía: tradiciones profética, apocalíptica, rabínica, sapiencial, alejandrina (IR 199-222)
5. Razón dialógica y razón profética (RDRP 39-67; LFSP 370-402)
6. Más allá de Max Scheler: por una fe razonable y una razón fiduciaria (IIC 93-103; CR 30-33; HDH 165-177)
7. Fenomenología del homo religiosus (LFSP 155-202) (HDH 139-140) (PPD 254-295)
8. Fe y perennidad: imperativos de una cultura cristiana (CR 225-236; VES; AAS, segunda parte)
9. Filosofía: logos, apo-logía, y eu-daimonía (ESE 184-235; CA 216-220)
10. Sólo Dios es Dios (OC 49-62; PPD 417-433)

III. LO IRRACIONAL INDECIBLE: ¿UNDE MALUM?

11. Teodicea: paradigmas veterotestamentarios: Job, el Eclesiastés (OC 63-108)
12. Ontología del mal (ESE 168-184; E 133-146)
12. Lógica del mal (PSP 111-127; CA 131-167)
13. Finitud y culpabilidad: de la culpa, el pecado, el perdón (CP 169-194)
14. Deus crucifixus: el justo inocente (IIC 137-148; PPD 448-494)

IV. ALLENDE LA ILUSTRACIÓN: PERENNIDAD DE LO RELIGIOSO

15. Posmodernidad y constantes telúricas, celestes, étnico-políticas y místicas (MHR)
16. Posmodernidad y politeísmo helénico (LFSP 41-63; MHR)
17. Posmodernidad y constantes hinduistas, xinólogas, budistas y jinistas (MHR)
18. Posmodernidad y religiosidades dualistas (MHR)
19. El conflicto posmodernidad-islamismo (MHR)
20. Mundo posmoderno y cristianismo: Una lectura desde la Gaudium et Spes (CDM cap. I y III; MHR; CB cap. VII)
21. El deseo de eternidad (NE 135-138; IIC 121-131)

Bibliografía

01. CA (*Corriente arriba*. Ed. Encuentro, Madrid, 1985)
02. CB (*Como bramar de mares braman*. Univ. Pontificia, México, 1996)
03. CDM (*Como Dios manda*. Imdosoc, México, 1996)
04. CP (*Contra Prometeo*. Ed. Encuentro, Madrid, 1991)
05. CR (*Cuando la razón se hace palabra*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1992)
06. DM (*Diez miradas sobre el rostro del otro*. Ed. Caparrós, Madrid, 1994)
07. E (*Eudaimonia*. Ed. Encuentro, Madrid, 1987)
08. EAJ (*Entre Atenas y Jerusalén*. Ed. Atenas, Madrid, 1994)
09. ESE (*El sujeto ético*. Ed. Narcea, Madrid, 1983)
10. HDH (*Horizontes del hombre*. Ed. CCS. Madrid, 1990)
11. IIC (*Introducción a la identidad cristiana*. Ed. San Pío X, Madrid, 1994)
12. IR (*Ilustración y religión*. Ed. Encuentro, Madrid, 1991)
13. LUFÉ (*La última filosofía española*. Ed. Cincel, Madrid, 1985)
14. LFSP (*La filosofía, sabiduría primera*. Ed. Videocinco, Madrid, 1996)
15. MHR (*Manual de Historia de las religiones*. En preparación)
16. MPH (*Manifiesto para los humildes*. Edim, Valencia, 1993)
17. NE (*Nihilismo y estética*. Ed. Cincel, Madrid, 1987)
18. OC (*El Olimpo y la cruz*. Ed. Caparrós, Madrid, 1992)
19. PPD (*Preguntarse por Dios es razonable*. Ed. Encuentro, Madrid, 1989)
20. PSP (*Para ser persona*. Ed. Insular, Canarias, 1993).
21. RDRP (*De la razón dialógica a la razón profética*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1991)
22. VES (*Vocabulario de ética social*. Univ. Pontificia de México, 1996)
23. YQ (*Yo quiero*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1990)

Curso Especial III

El cristianismo frente al año 2000

1. La antigüedad teocéntrica preilustrada: Abraham

La transición antropo-teocéntrica

Renacimiento (Galileo)/ Reforma (Lutero)/ Ilustración (Voltaire)

2. La modernidad ilustrada: Agamenón y el Héroe Rojo

- a. La Ilustración como mayoría de edad: cuatro generaciones de ilustrados (LFSP 203-226)
- b. Los cuatro jinetes apocalípticos de las promesas incumplidas (LFSP 226-262)
- c. Marx (movimiento obrero)/ Habermas/ Bloch (LFSP 277-292; PPD 70-85)
- d. Comte y el pragmatopositivismo (LFSP 292-301; PPD 49-57)
- e. Freud (E 30-36)
- f. Nietzsche (E 113-132; ESE 32-40)
- g. Epicuro/Genética poblaciones/ Alma bella-corazón duro (E 37-51)

3. La posmodernidad posilustrada: Narciso

- a. ¿Qué es la posmodernidad? (LFSP 403-418; ESE 236-252; LUFÉ 62-170)
- b. Ética de la aliedad (CP 81-124)
- b. El ethos cívico-público
- c. Juventud y posmodernidad
- d. Nihilismo y estética (NE 40-120)
- e. La crítica posmoderna del hecho religioso: el “agnosticismo reconciliado con la finitud” (LUFÉ, 91-95; OC 42-48; PPD 85-98)
- f. Pararreligiones en posmodernidad (IIC 27-37)
- g. La religión civil (OC 117-123; VES; MHR)
4. El credo católico: ésta es nuestra fe (IIC)
5. Tertio millenio adveniente (CB; CDM; AAS, cap. 8)

Bibliografía

01. AAS (*Ayudar a sanar el alma*. Caparrós Editores, Madrid, 1997)
02. CB (*Como bramar de mares braman*. Univ. Pontificia, México, 1996)
03. CDM (*Como Dios manda*. Imdosoc, México, 1996)
04. CP (*Contra Prometeo*. Ed. Encuentro, Madrid, 1991)
05. CR (*Cuando la razón se hace palabra*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1992)
06. E (*Eudaimonia*. Ed. Encuentro, Madrid, 1987)
07. EAJ (*Entre Atenas y Jerusalén*. Ed. Atenas, Madrid, 1994)
08. ESE (*El sujeto ético*. Ed. Narcea, Madrid, 1983)
09. IIC (*Introducción a la identidad cristiana*. Ed. San Pío X, Madrid, 1994)
10. LFSP (*La filosofía, sabiduría primera*. Ed. Videocinco, Madrid, 1996)
11. LUFÉ (*La última filosofía española*. Ed. Cincel, Madrid, 1985)
12. MHR (*Manual de Historia de las religiones*. En preparación)
13. MPH (*Manifiesto para los humildes*. Edim, Valencia, 1993)
14. NE (*Nihilismo y estética*. Ed. Cincel, Madrid, 1987)
15. OC (*El Olimpo y la cruz*. Ed. Caparrós, Madrid, 1992)
16. PPD (*Preguntarse por Dios es razonable*. Ed. Encuentro, Madrid, 1989)
17. PSP (*Para ser persona*. Ed. Insular, Canarias, 1993).
18. RDRP (*De la razón dialógica a la razón profética*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1991)
19. VES (*Vocabulario de ética social*. Univ. Pontificia de México, 1996)
20. YQ (*Yo quiero*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1990)

Curso especial IV

La antropología cristiana en el diálogo con el mundo contemporáneo

1. Dimensiones de la persona: “Mi nombre es legión” (MPH 57-80)
2. La persona como presencia comunicada (CR 89-110; PSP 31-50)
3. La persona como autonomía teónoma: E. Brunner, H-U. von Balthasar, X. Zubiri, K. Wojtyla, G. Roviroso (EAJ 39-222)
4. La persona: del “cogito ergo sum” al “amor ergo sum” (LFSP 419-436)
5. La persona como pauperonomía salvada (CR 172-176; RDRP 69-118)
6. La persona como existencia dignificada y afirmada (PSP 52-56)
7. Personalismo y macarismo (CB cap. VIII)
8. Tolerancia y solidaridad (CB cap. VI; VES)
9. Christianópolis: una ciudad de tres corazones (CDM cap. II y III; CB cap. I-V; AAS, cap. 7)
10. Nutritio, instructio, auctoritas (CDM cap. II; AAS, segunda parte)

11. El deseo de eternidad (*NE* 135-138; *IIC* 121-131)
12. Mundo posmoderno y cristianismo: Una lectura desde la *Gaudium et Spes* (*CDM* cap. I y III; *AAS*, cap. 7; *CB* cap. VII)
13. Teodicea del mal: Job, el Eclesiastés (*OC* 63-108)
14. Ontología del mal (*ESE* 168-184; *E* 133-146)
15. Lógica del mal (*PSP* 111-127; *CA* 131-167)
16. Finitud y culpabilidad: de la culpa, el pecado, el perdón (*CP* 169-194)
17. Deus crucifixus: el justo inocente (*IIC* 137-148) (*PPD* 448-494)

Bibliografía

01. *AAS* (*Ayudar a sanar el alma*. Caparrós Editores, Madrid, 1997)
02. *CB* (*Como bramar de mares braman*. Univ. Pontificia, México, 1996)
03. *CDM* (*Como Dios manda*. Imdosoc, México, 1996)
04. *CP* (*Contra Prometeo*. Ed. Encuentro, Madrid, 1991)
05. *CR* (*Cuando la razón se hace palabra*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1992)
06. *E* (*Eudaimonia*. Ed. Encuentro, Madrid, 1987)
07. *EAJ* (*Entre Atenas y Jerusalén*. Ed. Atenas, Madrid, 1994)
08. *ESE* (*El sujeto ético*. Ed. Narcea, Madrid, 1983)
09. *IIC* (*Introducción a la identidad cristiana*. Ed. San Pío X, Madrid, 1994)
10. *LFSP* (*La filosofía, sabiduría primera*. Ed. Videocinco, Madrid, 1996)
11. *LUFE* (*La última filosofía española*. Ed. Cincel, Madrid, 1985)
12. *MHR* (*Manual de Historia de las religiones*. En preparación)
13. *MPH* (*Manifiesto para los humildes*. Edim, Valencia, 1993)
14. *NE* (*Nihilismo y estética*. Ed. Cincel, Madrid, 1987)
15. *OC* (*El Olimpo y la cruz*. Ed. Caparrós, Madrid, 1992)
16. *PPD* (*Preguntarse por Dios es razonable*. Ed. Encuentro, Madrid, 1989)
17. *PSP* (*Para ser persona*. Ed. Insular, Canarias, 1993).
18. *RDRP* (*De la razón dialógica a la razón profética*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1991)
19. *VES* (*Vocabulario de ética social*. Univ. Pontificia de México, 1996)

Curso Especial V

Para una racionalidad cálida: la realidad personal

1. El árbol del personalismo comunitario
2. Emmanuel Mounier y el compromiso totalizante del ser personal
3. Crítica y anticrítica del sujeto (*CR* 45-89; *E* 113-124; *DM* 62-69)
4. Dimensiones de la persona: "Mi nombre es legión" (*MPH* 57-80)
5. La persona como presencia comunicada (*CR* 89-110; *PSP* 31-50)
6. La persona: del "cogito ergo sum" al "amor ergo sum" (*LFSP* 419-436)
7. La persona como pauperonomía salvada (*CR* 172-176) (*RDRP* 69-118)
8. La persona como existencia dignificada y afirmada (*PSP* 52-56)
9. Personalismo y macarismo (*CB* cap. VIII)
10. Persona, tolerancia y solidaridad (*CB* cap. VI; *PV* 103-137)
11. Persona, humor, esperanza (*DH* 75-174; *TA* c. 5; *PSP* c. 12; *VES*)
12. Persona, virtud, contemplación (*EP* 90-128; *CA* 169-183; *HK* c.14 y 15; *VES*)
13. Persona, felicidad e ideales (*ESE* 210-217; *E* 17-1555; *E* 183-208)
14. Vivir: Sí a la gratuidad (*IC* 201-217; *DH* 67-73; *PPC* 75-84; *TA* c. 6)

Bibliografía

01. *CA* (*Corriente arriba*. Ed. Encuentro, Madrid, 1985)
02. *CB* (*Como bramar de mares braman*. Univ. Pontificia, México, 1996)

03. CDM (*Como Dios manda*. Imdosoc, México, 1996)
04. CR (*Cuando la razón se hace palabra*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1992)
05. DH (*Difícil humor nuestro de cada día*. Ed. Libertarias, Madrid, 1991)
06. DM (*Diez miradas sobre el rostro del otro*. Ed. Caparrós, Madrid, 1994)
07. E (*Eudaimonia*. Ed. Encuentro, Madrid, 1987)
08. EP (*Escucha, posmoderno*. Ed. Paulinas, Madrid, 1985)
09. EPDJM (*El pensamiento de J. Maritain*. Ed. Cincel, Madrid, 1987)
10. ESE (*El sujeto ético*. Ed. Narcea, Madrid, 1983)
11. HDH (*Horizontes del hombre*. Ed. CCS, Madrid, 1990)
12. HK (*Hacia el km O*. Ed. San Pío X, Madrid, 1995)
13. IC (*Intensamente, cotidianamente*. Ed. Encuentro, Madrid, 1983)
14. LFSP (*La filosofía, sabiduría primera*. Ed. Videocinco, Madrid, 1996)
15. MPH (*Manifiesto para los humildes*. Edim, Valencia, 1993)
16. PPC (*La persona como presencia comunicada*. Ed. CCS, Madrid, 1991)
17. PSP (*Para ser persona*. Ed. Insular, Canarias, 1993).
18. PV (*Profesores verdaderos y profesores falsos*. Ed. San Pío X, Madrid, 1983)
19. RDRP (*De la razón dialógica a la razón profética*. Ed. Madre Tierra, Madrid, 1991)
20. TA (*¿Tolerancia o apostasía?*. Ed. PPC, Madrid, 1995)
21. VES (*Vocabulario de ética social*. Universidad Pontificia, México, 1996)

Índice

<i>Aviso para navegantes</i>	9
--	---

Parte primera

Sanar salvando, salvar sanando

I. Del diario dolor (<i>Sobre el papel del pharmakon en nuestros días</i>)	15
1. Farmacia, <i>civitas</i> hospitalaria	15
2. Del diario dolor	16
2.1. <i>Dolet ergo sum</i>	16
2.2. Hacia un <i>eidos salutis</i>	18
3. La cruz del dolor	20
4. Por una antropalgia cotidiana	21
5. Recuperar la génesis y la télosis de la farmacia	23
5.1. Volver a los orígenes para recuperar lo originario	23
5.2. Encontrar las raíces en el corazón humano	25
5.3. Cuando el último fin da razón curativa del primer origen	26
II. Cuando el llamado a sanar también enferma (<i>Una reflexión sobre las crisis sacerdotales</i>)	29
1. Prenotando sobre la hipocresía clerical por exceso o por defecto	29
2. Etiología: historia clínica de una enfermedad pandémica	31
3. Sintomatología: diez signos patognomónicos de la enfermedad	34
4. Diagnóstico: enfermedad depresiva, con tedio ritual asociado	38
5. Pronóstico	39
6. ...Y epílogo en forma de parábola, ¡como no podía ser menos!	41
III. El don sanador de la Iglesia, anticipo del Reino de Dios	43
1. Sociología del don	43
1.1. Lagarto, lagarto	43
1.2. Jefes, cabecillas, abusones	45
2. La hermosa realidad del caso dativo	46
3. A más madurez, más donatividad	50
3.1. La madurez en el dar	50
3.2. La madurez en el recibir agradecido	53

4. Iglesia y reino de Dios	54
4.1. El reino de la tierra no es el reino del Don perfecto	54
4.2. El don de los pobres, momento teofánico del Don de Dios	54
4.3. El don del don como criterio de verdad	56
5. Y todo esto lo hemos aprendido en la Iglesia, a pesar de los pesares	57
IV. El don de Dios, regalo infaliblemente sanador	59
1. El don como acto de ser: lo que dicen algunos de los últimos filósofos	59
1.1. El ser como don	59
1.2. El libre rechazo del don de Dios	63
1.3. El don, presencia y ausencia	64
1.4. Dar el don dado	66
2. El don de Jesús	67
V. Vida eterna, salud eterna (Juan Luis Ruiz de la Peña, in memoriam)	71

Parte segunda

Omnia cænobia erant gymnasia et omnia gymnasia erant cænobia

VI. La escuela como momento sanador (El valor de la interioridad en la escuela)	83
1. Un falso movimiento escolar: del exteriorismo sin interioridad al interiorismo sin exterioridad	83
1.1. Una de las dos Españas...	83
1.2. Otra de las dos Españas...	84
1.3. La tercera España también habría de helarnos el corazón...	84
2. Un falso interiorismo: el “individualismo asociativo”	86
3. La sordera del falso interiorismo	89
4. De cómo el pseudointeriorismo reproduce la dialéctica del alma bella y el corazón duro	91
5. Cuando el Narciso sordo y aislado se traviste de Orestes	92
6. Del verdadero valor de la interioridad	94
7. Las dimensiones acusmática y profética de una interioridad fértil	98
7.1. Dimensión acusmática de la interioridad	98
7.2. Dimensión profética de la interioridad	99
7.3. Valor dialéctico de la interioridad	101
7.4. El don de la interioridad: la interioridad como don	103
8. Si un niño...	104

VII. Enseñar: sanar acompañando, instruyendo, aupando	107
I. BAJO EL SIGNO DE UN DESAFUERO GENERALIZADO	107
1. Acontece lo desaforado	107
1.1. En primer lugar, el hambre	107
1.2. En segundo lugar, el solipsismo	108
1.3. Y, en tercer lugar, la omisión ética	108
2. Una escuela asimismo desaforada	109
3. La lógica del desafuero escolar	110
II. NUESTRO PROPIO DESAFUERO INTERIOR	111
4. Tres síntomas patognomónicos de nuestras escuelas confesionales	111
4.1. Primer síntoma: el envejecimiento sin frescura	111
4.2. Segundo síntoma: la mera terapia de mantenimiento	112
4.3. Tercer síntoma: el orden burgués que los papás solicitan	114
III. PARA HACER BIEN UNA ENSEÑANZA CAPAZ DE HACER EL BIEN	115
5. Dialéctica del dinamismo escolar	116
5.1. Suscitar un dinamismo que nace de la acogida	116
5.2. Potenciar un dinamismo de acogida inteligente	119
5.3. Promover un dinamismo de acogida inteligente y sacrificado	121
5.4. Impulsar un dinamismo de acogida inteligente, sacrificado, y crítico	122
5.5. Dejándose acoger místicamente	123
IV. PARA HABITAR CHRISTIANÓPOLIS	125
6. Presencia institucional en la vida pública	125
6.1. Aprendemos y enseñamos para la vida, que es a la vez privada y pública, personalista y comunitaria	125
6.2. Rehacer el Renacimiento, rehacer Florencia	126
6.3. La Nueva Florencia de los tres corazones	129
6.4. La Nueva Florencia de los tres barrios	131
6.5. La Nueva Florencia de escuela decadimensional	132
6.6. Y la Nueva Florencia con diez imperativos escolares	132
7. ¡Ay, lo que nos estamos perdiendo...!	134
8. A pesar de todo, un brindis por la modesta hermana paciencia, dama de honor de la escuela	135

VIII. El ideario en la Universidad de inspiración cristiana (<i>Para mejora de la salud en la enseñanza</i>)	137
1. <i>Omnia cænobia erant gymnasia et omnia gymnasia erant cænobia</i>	137
2. Con una actitud heurística y hermenéutica	139
2.1. Una actitud hermenéutica y anamnética	142
2.2. Una actitud católicamente heurística y hermenéutica	144
2.3. Primera dificultad hermenéutica: los demonios interiores del integrismo católico	144
2.4. Segunda dificultad hermenéutica: los demonios interiores de la reducción sociologista	147
2.5. Tercera dificultad hermenéutica: los demonios interiores del integrismo agnóstico	149
2.6. ¿Exorcización de todos los demonios en la actualidad?	150
2.7. <i>Homo homini</i> problema	152
2.8. Riesgo y ambivalencia de la necesaria libertad	153
2.9. La habitual protesta del no creyente	154
3. Por una autocrítica endocatólica purificadora y dialogal	156
3.1. Ni sola tradición, ni solo progreso	156
3.2. Ni monarquía medievalizante, ni república ilustrada	157
3.3. Ni inmovilismo, ni relativismo	157
3.4. Ni el deber por el deber, ni el placer por el placer	158
3.5. Ni todo malo, ni todo bueno	158
3.6. Ni la moda del agnosticismo al uso, ni la moda de las “religiones de reemplazo”	160
3.7. Ni palabras sin convicción, ni convicción sin palabras	160
4. <i>Ex corde Ecclesie</i>	161
5. Perfil del maestro cristiano	163
6. Hacia un <i>curriculum</i> de humanismo cristiano	164



COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. Martin Buber: *Yo y tú*.
Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición.
2. Miguel García-Baró: *Ensayos sobre lo absoluto*.
3. Jean-Luc Marion: *Prolegómenos a la caridad*.
Traducción de Carlos Díaz.
4. Max Scheler: *El resentimiento en la moral*.
Traducción de José Gaos. Edición de José María Vegas. Segunda edición.
5. Paul Ricœur: *Amor y justicia*.
Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición.
6. Emmanuel Lévinas: *Humanismo del otro hombre*.
Traducción de Graciano González R.-Arnáiz. Segunda edición.
7. Carlos Díaz: *Diez miradas sobre el rostro del otro*.
8. Emiliano Jiménez: *¿Quién soy yo?*
9. Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco,
Xavier Pikaza, Ricardo Blázquez y Gabriel Pérez:
Introducción al cristianismo.

10. Franz Rosenzweig: *El libro del sentido común sano y enfermo*.
Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación.
11. Emmanuel Lévinas: *De Dios que viene a la idea*.
Traducción de Graciano González R.-Arnáiz y Jesús María Ayuso.
Segunda edición.
12. Juan Martín Velasco: *El encuentro con Dios*.
Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición.
13. Gabriel Marcel: *Ser y tener*.
Traducción de Ana María Sánchez.
14. Paul Louis Landsberg: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*.
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann.
15. Peter Schäfer: *El Dios escondido y revelado*.
Traducción de Laura Muñoz-Alonso.
16. Mariano Moreno Villa: *El hombre como persona*.
17. Ferdinand Ebner: *La palabra y las realidades espirituales*.
Traducción de José María Garrido.
18. Philippe Nemo: *Job y el exceso del mal*.
Traducción de Jesús María Ayuso Díez.
19. Elie Wiesel: *Contra la melancolía*.
Traducción de Miguel García-Baró.
20. Maurice Nédoncelle: *La reciprocidad de las conciencias*.
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos.
21. Martin Buber: *Dos modos de fe*.
Traducción de Ricardo de Luis Carballada.

22. Michel Henry: *La barbarie*.
Traducción de Tomás Domingo Moratalla.
23. Max Scheler: *Ordo amoris*.
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición.
24. Jean Lacroix: *Persona y amor*.
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo.
25. Carlos Díaz: *Ayudar a sanar el alma*.
26. Emmanuel Mounier: *Mounier en la revista Esprit*.
Edición y traducción de Antonio Ruiz.
27. Emmanuel Lévinas: *Fuera del sujeto*.
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet.
28. Jean Nabert: *Ensayo sobre el mal*.
Traducción de José Demetrio Jiménez.
29. Juan Luis Ruiz de la Peña: *Una fe que crea cultura*.
Edición de Carlos Díaz.
30. Jean-Louis Chrétien: *La llamada y la respuesta*.
Traducción de Juan Alberto Sucasas.
31. Josep M. Esquirol: *La frivolidad política del final de la historia*.
32. Gabriel Amengual: *Modernidad y crisis del sujeto*.
33. Hans Urs von Balthasar: *El cristiano y la angustia*.
Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba.
34. Paul Ricœur: *Lo justo*.
Traducción de Agustín Domingo Moratalla.
35. Francesc Torralba. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*.

36. Claude Bruaire: *El ser y el espíritu*.
Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette.
37. Wolfhart Pannenberg: *Metafísica e idea de Dios*.
Traducción de Manuel Abella.
38. Mauricio Beuchot: *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*.
39. Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.): *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*.
40. Armando Rigobello: *El porqué de la filosofía*.
Traducción de José Manuel García de la Mora.
41. Gabriel Marcel: *Los hombres contra lo humano*.
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Jesús María Ayuso.
42. Martin Buber: *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*.
Traducción de Andrés Simón.
43. Patricio Peñalver: *Argumento de Alteridad*.
44. Iris Murdoch: *La soberanía del bien*.
Traducción de Ángel Domínguez Hernández.
45. Max Scheler: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*.
Traducción de Hilario Rodríguez Sanz.
Introducción de Juan Miguel Palacios. Tercera edición revisada.
46. Roman Ingarden: *Sobre la Responsabilidad. Sus fundamentos ónticos*.
Traducción y prólogo de Juan Miguel Palacios. Segunda edición.
47. Catherine Chaliel: *Por una moral más allá del saber*.
Traducción de Jesús María Ayuso.

48. Lluís Duch: *Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*
Traducción de Marián Esteban Álvarez.
49. Rodrigo Guerra López: *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*