

Centro Teológico San Agustín



Soledad, Diálogo, Comunidad

III Jornadas Agustinianas

(11-12 de marzo de 2000)

M A D R I D

SOLEDAD, DIÁLOGO, COMUNIDAD

Centro Teológico San Agustín

JORNADAS AGUSTINIANAS

1. *La Nueva Ciudad de Dios*. Madrid 1998, 174 pp.
2. *Dios, Nuestro Padre*. Madrid 1999, 251 pp.
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad*. Madrid 2000, 324 pp.

III JORNADAS AGUSTINIANAS

(Madrid, 11-12 de marzo de 2000)

SOLEDAD, DIÁLOGO, COMUNIDAD

Editor

Rafael Lazcano



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN

Madrid 2000

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Editorial REVISTA AGUSTINIANA

Ramonet, 3
28033 MADRID

E-mail: revista@agustiniana.com
<http://www.agustiniana.com>

Ediciones ESCURIALENSES

Real Monasterio
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)
E-mail: edes@edes.es
<http://www.edes.es>

Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA

Columela, 12
28001 Madrid
E-mail: osacolumela@arrakis.es
<http://jet.es/agustinos/ryc.htm>

ISBN: 84-86898-79-X
Depósito Legal: M. 8.910 - 2000
Fotocomposición e impresión:

TARAVILLA
Mesón de Paños, 6
28013 MADRID

Impreso en España

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
Presentación de las Jornadas <i>Rafael Lazcano</i>	9
Saludo de bienvenida <i>Carlos Imas, Vicario General OAR</i>	17
Comunidad en San Agustín y comunitarismos actuales <i>Saturnino Álvarez Turienzo, OSA</i>	23
Imposible ausencia tuya: Carácter dialógico de la relación humana <i>Carlos Díaz</i>	85
Dar alas a la esperanza. Recuperar la persona humana y renovar la confianza social <i>Domingo Natal, OSA</i>	115
La soledad positiva. Las condiciones del diálogo <i>Juana Sánchez-Gey Venegas, M.Id.</i>	153
Soledad y diálogo en la mística agustiniana <i>Isaac González, OSA</i>	171
Soledad y red social <i>Vicente Domingo Canet, OSA</i>	221
El ánimo fraterno me comprende (cf. <i>Conf.</i> 10,5) <i>John J. Oldfield, OAR</i>	249

	<u>Págs.</u>
«Sobrellevad mutuamente vuestras cargas». Comunidad y debilidad humana <i>Carlos José Sánchez, OSA</i>	267
Callar, escuchar, hablar. Tres verbos de la comunidad religiosa <i>Gonzalo Fernández Sanz, CMF</i>	299

PRESENTACIÓN

RAFAEL LAZCANO, OSA

Soledad, Diálogo, Comunidad, tres conceptos decisivos nos convocan en estas III Jornadas Agustonianas, organizadas por el Centro Teológico San Agustín (Madrid). Son tres palabras, tres realidades básicas del ser humano; sin ellas no podemos vivir, pero quien solamente vive con una de ellas no es humano. La persona parece que no puede prescindir de la soledad, la amistad y la comunidad social a la que pertenece. Porque el hombre vive ininterrumpidamente en sociedad, aun sin saberlo convive en un permanente intercambio con las personas desde la soledad y el diálogo. Hoy, de nuevo, ante la situación socio-cultural y religiosa por la que atraviesa Europa nos parece importante ocupar un tiempo en la reflexión de la soledad, el diálogo y la comunidad ¹.

Por lo demás, sabemos que no tiene sentido alguno plantearse la existencia del hombre alejado de la sociedad, ni tan siquiera mediante el ejercicio consistente en abstraerlo para insertarlo luego en la misma sociedad, dado que irremediamente ésta la componen individuos concretos. La persona, hombre o mujer, en efecto, nace, vive, trabaja, proyecta, sufre, desea, razona, enferma, espera, ora y ama en la sociedad. Pero aún así, ninguna sociedad humana tiene la posibilidad de eliminar los «dramas y las grandezas» que produce la misma soledad. Desconfiad de quien ignora la soledad; sospechaz de quien no le otorga un lugar en la vida, en su conocimiento de los hombres, de los acontecimientos, de la historia cotidiana y en su propia cosmovisión. Desconfiad igualmente de quien combate la soledad multiplicando sus relaciones con los hombres y las instituciones, o por la asistencia in-

¹ A este respecto puede ser de gran utilidad el ensayo de Amedeo CENCINI, *Vida en comunidad: reto y maravilla. La vida fraterna y la nueva evangelización*. (Col. Edelweiss 37). Ed. Atenas. Madrid 1998.

flacionista a reuniones, cursos, cursillos, asambleas, congresos o jornadas. «El *propium* humano es su soledad y lo que desde ella y con ella hace, implicándola en mundanidades y socialidades»².

Es cierto que la situación cultural de este tiempo aparece a muchos algo confusa. Ha fracasado el intento racional, ilustrado, de explicar de un modo global la realidad y de resolver técnica o políticamente los grandes problemas del hombre. Ahí están los medios de comunicación para constatarlo día a día. También es cierto que la modernidad, con sus notas culturales diferenciadas, desencadenó un proceso de maduración cultural por las que el hombre de Occidente ha caminado en los tres últimos siglos. Aún así, en el mundo cultural más relevante existe el convencimiento de que la modernidad ha fracasado; una prueba de ello es la constatación del desencanto político, ideológico, social, económico, y religioso. Ha terminado la ilustración, ha caído el racionalismo. La diosa «razón» ha muerto.

«Sólo ahora —escribe Zubiri en un texto paradigmático—, sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino, apoyado en la única realidad sustantiva de su propia razón: es el orto del mundo moderno. Alejada de la razón tiene que hallar en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios. No lo logra. Y, en su lugar, a fuerza de intentar descubrir estas vertientes mundanales y divinas de la razón, acaba por convertirlas en la realidad misma del mundo y de Dios. Es el idealismo y el panteísmo del siglo XIX.

El resultado fue paradójico. Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron, en cierto modo, anonadados. De esta suerte, el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez, sin mundo, sin Dios y sin sí mismo. Singular condición histórica. Intelectualmente, no le queda al hombre de hoy más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia. Es la soledad absoluta. A solas con su pensar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío; se refugia en la reviviscencia mnemónica de su pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo; marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a

² ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética*. (Col. Hermeneia 23). Ed. Sígueme. Salamanca 1983, p. 351.

adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea. Pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbræ silentes*, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea»³.

Pasada la época de los grandes sistemas, propios de la modernidad, nos quedan fragmentos, pequeñas razones, pequeñas verdades inconexas que valen solamente para un espacio diminuto de nuestra realidad. Mientras el mundo y la historia ruedan, sin solución, y la religión aparece sin fuerza en medio de un mundo sin religión, sólo queda el recurso a lo inmediato, a lo más fácil, a los placeres del momento, a las pequeñas verdades, limitadas casi siempre al espacio de mi vida. El hombre vuelve a encontrarse cerrado en sí mismo, en un tipo de existencia donde sólo queda lugar para el individualismo. Este es el lado negativo de la soledad acentuado más si cabe por la postmodernidad.

Remontándonos al siglo XVI, descubrimos en el humanista Sabuco de Nantes un texto en donde aparecen reflejadas algunas cuestiones claves referentes a la temática que nos ocupa en estas Jornadas Agustonianas. Señala que una de las mayores satisfacciones humanas se da en la relación interpersonal, que la comunicación perfecta se da en el «entre nosotros», que la experiencia de la soledad es sinónimo de madurez personal y que a través del diálogo, la amistad y la soledad pueden conseguirse mayores dosis de humanidad en soledad. Escuchemos:

«La amistad y buena conversación es muy necesaria para la salud del hombre, porque el hombre es animal sociable, quiere y ama la conversación de su semejante, en tanto que algunos llamaron a la buena conversación quinto elemento con que vive el hombre; es necesario hablar, y conversar al ánimo a sus tiempos, y entender en algo de pa-

³ ZUBIRI, Xavier, «Nuestra situación intelectual» (1942), en *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial. Madrid 1987, novena edición, pp. 56-57.

satiempo, porque el alma empleada y atenta en algo aprovecha para la salud y, al contrario, estando queda y ociosa, como el agua encharcada, se pudre. También por otra razón son necesarios los amigos, porque si el alma no tiene en qué emplear su amor natural..., luego se marchita y desmaya, y hace melancolía y tristeza, quedándose como vacía... El amigo es otro yo... La soledad hace el contrario efecto de la buena conversación, deriva mal humor en su proporción, hace melancolía y tristeza, da tormento y angustias, como el gran deseo, si no tiene compañía consigo de gran entendimiento y filosofía para hablar y conversar consigo mismo y con su prudencia; que este tal más acompañado está cuando solo, y más solitario cuando acompañado. Por eso dijeron bien: 'el solo, o es como Dios, o es como bestia, que no siente la falta de compañía'. Esta soledad, silencio y tranquilidad son diferentes, porque a ratos son buenas, y a ratos son malas... La soledad es mala a los tristes y melancólicos, y les acarrea más daños que a otros. La soledad es buena para el buen cristiano a sus tiempos y horas, y en ella se halla lo que muchas veces se pierde en la conversación, hablando y conversando con Dios en la oración bocal o mental, y haciendo paradas en la vida, entendiéndose a sí mismo, y considerando el camino y vía entre manos, y el fin a donde va a parar»⁴.

El hombre y la mujer del siglo XXI, no hay duda, necesitan cultivar en profundidad el encuentro personal, también con el misterio, con el Absoluto, con Dios, en soledad, iluminada y creadora. «Toda vida verdadera es encuentro»⁵, que se nos da como fruto sazonado del diálogo y de la abundante capacidad relacional que poseen las personas.

La grandeza de la soledad asoma aquí, proporcionando fuerza creadora y libertad para el bien y la verdad. Pues, «en cada soledad se produce un cierto conocimiento de sí mismo y antes que conocimiento, lo previo y más importante: una especie de trato, de familiaridad y un cierto hábito de estar consigo mismo que vence el espanto de ser a solas, y de no saber quién está ahí, en ese abismo donde no podemos descender, a cuyo borde nos detenemos temerosos»⁶.

⁴ SABUCO DE NANTES Y BARRERA, *Nueva filosofía de la naturaleza humana y otros escritos*. Madrid 1981, pp. 135-137. Tomado de ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *o. c.*, pp. 147-148.

⁵ BUBER, Martin, *Yo y Tú*. Traducción de Carlos Díaz. (col. Esprit 1). Caparrós Editores. Madrid 1993, p. 13.

⁶ ZAMBRANO, María, *Persona y Democracia. La historia sacrificial*. (Col. Pensamiento crítico/pensamiento utópico 34). Ed. Anthropos. Barcelona 1988, p. 97.

Soledad y diálogo es lo que nos permite vivir en la comunidad eclesial y religiosa con rostro humano. Quien convive en comunidad vislumbra el rostro del otro, clarifica el suyo propio y promueve el encuentro que plenifica la persona. Ahora bien, la realidad que encontramos en las comunidades religiosas suele ser muy otra. El drama de la comunidad actual está en que no existen verdaderas relaciones personales y vivimos atrapados por la prisa, el ruido, y el individualismo. Nuestras comunidades se han vuelto borrosas, sin palabras, incomunicadas e instaladas en un dulzón aletargamiento, en donde se constata que cada uno va a lo suyo, nadie se interesa por nada ni nadie. Son las comunidades en las que no interesa el nombre de sus miembros, a los otros los hemos olvidado o bien canjeado por el vertiginoso ritmo de nuestras actividades. Ahora lo imprescindible en la vida comunitaria son los teléfonos móviles y la conexión a internet, a cambio, claro está, de la tan ansiada calidad de vida de la comunidad de hermanos o hermanas. Ganamos, no obstante, y nos superamos de día en día en estrés, hedonismo y eficacia, cuyo componente último no deseado es un inaguantable malestar personal, institucional, social y religioso. Llegados aquí, brota del espíritu humano un fuerte deseo inequívoco: la huida de nosotros mismos, de la comunidad a la que fingimos no ver, e incluso, nos alejamos de la misma ciudad en inquietante búsqueda de paz y sosiego. Esta verdad ha sido cantada una y mil veces por nuestros poetas.

«En mi soledad
he visto cosas muy claras,
que no son verdad».
«Poned atención:
un corazón solitario
no es un corazón»⁷.

Estos versos, por todos conocidos, pertenecen al poeta sevillano Antonio Machado, y los siguientes al Maestro salmantino, Fray Luis de León:

«¡Qué descansada vida
la del que huye del mundanal ruido

⁷ MACHADO, Antonio, «Proverbios y cantares» (XVII y LXVI), en *Poesías completas*. Madrid 1979, pp. 270 y 277.

y sigue la escondida
senda, por donde han ido
los pocos sabios que en el mundo han sido.
[...]
Vivir quiero conmigo;
gozar quiero del bien que debo al cielo,
a solas, sin testigo,
libre de amor, de celo,
de odio, de esperanzas, de recelo»⁸.

Ahora cuando damos comienzo las III Jornadas queremos acudir a Agustín de Hipona, implorando su ayuda para que ilumine nuestro camino que conduce a la búsqueda de la verdad, del amor y la paz en diálogo con la cultura⁹, al tiempo que le pedimos nos hable de sus hallazgos en el silencio de su corazón, realizados en apasionante diálogo con sus amigos hasta ser merecedores de poseer auténticas comunidades fraternas, en las que el misterio de cada persona se revela y se comunica a través de la palabra, el discurso, el diálogo y el silencio, antesala de la comunidad de comunidades, la Santísima Trinidad.

⁸ «Canción de la vida solitaria», en *Poesía*. Edición de Juan Francisco Alcina. Ed. Crítica. Madrid. 1986, pp. 69 y 71-72. Cf. LEÓN, Fray Luis de, *Exposición del libro de Job*. Edición de Javier San José Lera. Ed. Universidad de Salamanca. Salamanca 1992, vol. II, pp. 852-885.

⁹ Cf. LANGA, Pedro, *San Agustín y la cultura*. (Col. Manantial 2). Ed. Revista Agustiniiana. Madrid 1998.

SALUDO DE BIENVENIDA

CARLOS IMAS, OAR

INTRODUCCIÓN

Sean mis primeras palabras un cordial saludo a organizadores, ponentes y participantes en estas III Jornadas Agustonianas que acaban de comenzar.

Que su andadura sea fructífera para los aquí presentes, así como para quienes tengan la oportunidad de disfrutar con la lectura, una vez publicadas, de las mismas conferencias que nosotros tendremos oportunidad de escuchar vibrantes y cercanas en esta aula.

«Soledad, Diálogo, Comunidad», tal es el lema que sirve de cauce a nuestra reflexión, enriquecida e iluminada con el pensamiento y la doctrina de san Agustín, tal y como pretende el Centro Teológico que lleva su nombre y bajo cuyo patronato nos acogemos gustosamente.

UNA COMUNIDAD SOÑADA

La comunidad que san Agustín anhela es la que cualquiera puede ver descrita en el libro de los Hechos de los Apóstoles: comunidad de corazones amalgamados por el fuego de caridad que arde, como don del Espíritu Santo, en el hogar común de la única Iglesia de Cristo.

El obispo de Hipona, que es monje y padre de monjes, pretende que esa misma caridad fraterna impregne y fecunde vida y actividad de quienes por vocación perpetuamos en el tiempo un mismo proyecto comunitario. Nuestra presencia aquí confirma, una vez más, el común deseo de que así sea.

Más aún, me atrevo a afirmar que aquello mismo que para san Agustín es primero intuición y luego evidencia, hoy nosotros podemos palparlo aquí: la comunidad agustiniana extrae de su fidelidad al Evan-

gelio la fuerza necesaria para ser fiel al hombre de hoy. Como san Agustín, la comunidad por él soñada descubre y revela al hombre contemporáneo que la mejor forma de vivir fielmente su vocación es la de ser consecuente con la llamada que le trae la Buena Nueva.

INTUICIÓN Y EVIDENCIA

Intuición, primero. Evidencia, después. Tal es la falsilla sobre la que san Agustín escribe su biografía: fidelidad única vivida para Dios, el Padre, y para el hombre, el hermano. No hay que sorprenderse, por tanto, si oímos que la comunidad agustiniana está hecha de diálogos y soledades. Ambas son actitudes que construyen la comunidad, pues previa y simultáneamente, configuran la misma persona humana.

Agustín, en efecto, puede ser descrito como hombre de soledades, que no de ausencias, ni de solipsismos. De soledades, sí. Pero de soledades sonoras, propias de quien espera hablar con Dios un día. Agustín, igualmente, puede ser retratado como hombre de diálogos, que no de tumultos, ni de alborotos. De diálogos, sí. Pero de diálogos a una sola voz, susurrados a la medida de quien desea distinguir la palabra del eco. Agustín sabe luchar agónicamente por disolver su palabra-eco en la Palabra Única del Verbo, que es la Única Verdad que posee el Padre.

Lejos de mí la sospecha siquiera de pretender ofrecer a tan selecto auditorio posibles soluciones a la aparente o real aporía que el argumento elegido como objeto de estudio en estas jornadas puede presentar. Cabe preguntarse: soledad, diálogo, comunidad ¿se necesitan mutuamente o mutuamente se rechazan? ¿son tramos de la escala que necesariamente han de ascenderse para alcanzar la plenitud humana? ¿es preciso, quizá, superar los dos primeros para sumergirse en la perfección que, teóricamente al menos, parece encerrar el tercero? ¿precisa, acaso, este tercero la presencia estimulante y enriquecedora del segundo y del primero?

Qué duda cabe de que soledad, diálogo y comunidad, más que fríos conceptos abstractos, son vivencias omnipresentes en la cotidianidad que envuelve al hombre moderno. Ante ellas el individuo aparece inerte, puesto que sin contar con él le han sido dadas. Pero sabemos igualmente que sin él, sin su protagonismo activo, dichas instancias se verán reducidas a escenario infecundo. Ausencia semejante puede acarrear

a nuestro protagonista la radical infidelidad a su propia vocación de hombre, con lo que difícilmente podrían asentarse los fundamentos para una respuesta al Evangelio en la modalidad querida por san Agustín.

GUÍA Y MAESTRO

En esta línea argumental nos encontramos con una certeza no pequeña, desprendida de la conducta de aquel soñador africano, que es capaz de combinar y equilibrar las soledades del jardín milanés con los diálogos de Casiciaco; el rapto gratificante de Ostia con la laboriosidad encerrada en Tagaste; el ministerio pastoral en favor de los fieles de Hipona con la comunidad de vida junto a sus hermanos monjes. ¿Será la experiencia de Agustín válida también en la encrucijada cronológica que hoy tenemos la suerte de compartir con nuestros contemporáneos?

Algo, y aun mucho, podrá decirnos quien escribe los *Soliloquia* y culmina con acierto el *De Civitate Dei*, el mismo que redacta las *Confesiones* y entrega a los suyos la *Regula ad servos Dei*. No parece mal compañero de viaje quien, además de señalar el itinerario, proporciona impedimenta adecuada para recorrerlo.

Sólo por ello, bienvenidas sean estas Jornadas. Espero y deseo que ellas nos ayuden a aquilatar experiencias de soledad, diálogo y comunidad ya vividas. Y que nos capaciten igualmente para discernir y vivir en plenitud las que la Providencia nos depare.

CONCLUSIÓN

Hasta aquí mis palabras, que más que reflexión deseo sean estímulo y aliento en el comienzo de una tarea edificante y comprometedora. Para nosotros y para quienes nos rodean. Porque ellos son nuestra soledad sonora, nuestro diálogo remansado y nuestra comunidad esperanzada. Con sus gozos y sus sombras, como toda realidad abierta a la trascendencia. Muchas gracias por la atención que me han dispensado.

**COMUNIDAD EN SAN AGUSTÍN
Y COMUNITARISMOS ACTUALES**

SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO, OSA

El tema que voy a exponer gira en torno a la noción de comunidad. Esa noción designa una forma de convivencia. Los rasgos por los que se define irán apareciendo en el desarrollo. Es claro que los hombres pueden relacionarse entre sí de otros modos que el estrictamente comunitario. Este mismo acontece bajo morfología variada.

Aunque la convivencia en forma de comunidad sea una constante histórica, encontramos épocas en las que su presencia es clara. En cambio hay otras en las que se oscurece. En ciertos periodos el lenguaje de comunidad está ausente del vocabulario. En otros sale a primer plano. La palabra misma ha encontrado dificultad para incorporarse (al menos con valor terminológico) al léxico destinado a describir la forma de convivencia a que nos referimos. Como cuestión de época la debilitación hasta el eclipse, al menos en su dimensión pública, de los vínculos de comunidad, es fenómeno que se produce en la Edad Moderna. De la actitud crítica ante los modos de pensamiento de esa edad resultará con el tiempo la puesta en cuestión de las negaciones y vacíos del legado de la tradición en ella operados, así como el movimiento tendiente a recuperarse de ellos. Uno de esos vacíos afecta, conforme queda indicado, a la organización social en forma de comunidad.

En la exposición que sigue situamos en un extremo a san Agustín (354-430), cuya obra, en el contexto de la mentalidad tradicional, es exponente señalado de una concepción comunitaria. En el extremo opuesto vamos a encontrar doctrinas revisadas de esa tradición a las que nos referimos al hablar de los «comunitarismos actuales». Para explicar la distancia, dentro del parecido que hay entre una concepción y otra, puede ser instructivo tener en cuenta la crisis que lo comunitario sufre en la historia moderna. Según esto, dividiré la exposición en las siguientes secciones. 1) La Edad Moderna disuelve los vínculos comunitarios. 2) Cómo vivió y pensó san Agustín la comunidad. 3) Las doc-

trinas comunitarias actuales. 4) Analogías y diferencias entre esos comunitarismos y el modelo agustiniano de comunidad.

1. LA EDAD MODERNA DISUELVE LOS VÍNCULOS COMUNITARIOS

El periodo moderno al que aquí me refiero arranca de la baja Edad Media. Florece hasta la Ilustración. Aunque posteriormente entre en crisis, en aspectos importantes las ideas de ese periodo y, especialmente, el espíritu con que se propusieron duran hasta hoy mismo.

La metafísica que va a dominar en ese tiempo es particularista, en el sentido de entender la realidad constituida por individuos. La articulación de tales individuos en instituciones unitarias será pensada en forma de órdenes ingenidados desde el exterior, sin vínculo alguno de comunicación interna. Semejante articulación exterior, por lo que respecta al mundo físico, dará lugar a constructos mecánicos. El mundo así estructurado es el que estudia la ciencia natural propia de ese tiempo; es decir, la moderna.

Si tomamos en cuenta el mundo humano, sus órdenes de convivencia serán el resultado de arbitrios convenidos a voluntad. A lo largo de la historia moderna, y en cuanto nos atenemos a la mentalidad que la define, las unidades sociales serán concebidas como formaciones resultantes de pactos o contratos entre individuos. El hombre, para esa mentalidad, no es *naturalmente* social.

Tal viene a ser la imagen que de la vida en sociedad se tiene en la historia moderna, en cuanto conformada por la lógica nominal y la atomización individualista de su ontología. Ello, desde el modo como propuso la cuestión Guillermo de Ockham, hasta como la mantienen Hobbes, Kant..., M. Weber ¹.

¹ La imagen de la modernidad que presento en esta primera sección tiene algo de caricatura. Es, sin embargo, la que viene ofreciéndose como *vulgata*. Modernidad es el periodo histórico que culmina en la Ilustración. Encontramos divididos los juicios ante ese periodo. Para unos en él se agota un modo de entenderse el hombre con la realidad; viciado desde el origen, no tiene salida hacia adelante. En consecuencia ha de romperse con él para iniciar un proyecto cultural nuevo. Otros, en cambio, entienden que la modernidad no se supera sino tras haberla asimilado, y que cualquier futuro culturalmente practicable pasa por «finalizar» el proyecto ilustrado. He ahí un dilema práctico hoy acuciante y no decidido. En las páginas del texto, aunque con indicaciones sobre la dirección contraria, se procede dando por más plausible la segunda, la

Lo que en ese tiempo pueda subsistir como forma viva, internamente animada, de convivencia se repliega de la escena pública para refugiarse en lo privado. Vemos ejemplificado ese caso en el ámbito de lo religioso, en el modo como la Reforma entiende la Iglesia, y como la entendían ya, con una u otra radicalidad, significativos autores tardomedievales: como comunión de vida, libre de constricciones institucionales, como iglesia espiritual, sin otros vínculos que los de la unión por la fe de cada creyente con Dios.

Fuera de casos como el indicado, la noción de comunidad no tiene presencia ni función alguna dentro del espacio histórico conformado por la mentalidad moderna. Este diagnóstico afecta no sólo a la vivencia de la comunidad sino a cuanto suponga dar significado o sentido internos a la naturaleza o a la historia.

Tal es la visión que se le ofrece a Max Weber, y que explica como resultado del proceso de racionalización desplegado por la civilización occidental, cuyos efectos han ido apareciendo de modo progresivo en los siglos modernos, desmitificadores del mundo. «Los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí»². En tal situa-

continuista. Richard SENNET (*Vida urbana e identidad personal*, Ed. Península, Barcelona 1975; original inglés: *The Uses of Disorder. Personal Identity and City Life*, Nueva York 1970) estudia la aparente desorganización de nuestras ciudades (extiéndase a las sociedades en general), adoptando un punto de vista libertario. Recuerda a H. MARCUSE; pero avanzando más allá que él, imagina cómo un tipo de orden puede emerger del desorden mismo. «La ciudad anárquica» podría ser algo más que un sueño utópico; podría ser una alternativa viable para lo que ahora pasa por vida social» (p. 195). Entiende esa alternativa como reencuentro con la comunidad, forma de convivencia que se había perdido, máxime en los espacios superburocratizados de las grandes ciudades. La dinámica de la «ciudad anárquica», sin presiones externas o represiones de la libertad, puede dar origen a una nueva y mejor forma de vida comunal («Introducción», pp. 17-24). Para el diagnóstico y crítica de la modernidad en H. MARCUSE, ver *El hombre unidimensional* y *Eros y civilización*. Sobre el individualismo y su importancia en la vida social moderna, LUKES, Steven, *Individualism*, Oxford 1973; su estudio monográfico en autores modernos significativos, MACPHERSON, C.B., *The political Theory of possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford 1962. De interés especial para el estudio del origen del yo moderno y de la identidad personal desde la óptica del comunitarismo actual, TAYLOR, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989.

² WEBER, Max, *El político y el científico*, Madrid 1975, p. 229. Las particiones dicotómicas de la realidad y la historia humana son peligrosas, como lo es todo lo esquemático, pero es el recurso de que disponemos para llevar un orden inicial a la discusión de nuestros problemas. La distinción-oposición entre el conocer que entra en el

ción, queda como tarea entregarse al trabajo de cada día sin confiar en animaciones ocultas que, más allá del esfuerzo individual, lo configuren en sentido. Weber define esa situación como la de «desencanto del mundo».

L. Goldmann se referirá a ese periodo viendo actuar en él un racionalismo, el cartesiano, que vacía el mundo de las dimensiones moral y religiosa, y elimina de la naturaleza todo principio animador. Una consecuencia concreta de ese espíritu es la disolución en la esfera humana de la noción de comunidad³. El deslizamiento hacia el espíritu laico que tiene lugar en los finales de la Edad Media produce en la interpretación de las cosas humanas resultados parecidos. De la imagen de la sociedad que aparece en Ockham, observa Lagarde, que es una colección de células dispersas, un orden meramente exterior⁴. El pensamiento nominalista acaba por «despojar al mundo de toda 'poesía'... reduciéndolo a un simple ajustamiento mecánico de pequeños absolutos irreductibles»⁵.

Las sociedades modernas así descritas son, en buena medida, aquellas en que aún hoy nos toca vivir. Weber no percibía indicios que dieran esperanza de que la situación iba a cambiar, al menos en el futuro a la vista⁶. El tipo de conocimiento que define la modernidad privilegia el ejercicio de la razón analítica, que se ciñe a ajustar medios a fines, y que hemos venido a denominar razón instrumental. El conocimiento accesible a ese tipo de razón se declara ajeno a valores.

dominio público y el vivir que cae en la esfera de lo privado se ahonda a medida que avanzan los siglos modernos. L. WITTGENSTEIN lleva al extremo la oposición en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, lo que queda reflejado en esta frase del «Prólogo»: «El significado del libro puede resumirse en cierto modo en lo siguiente: todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad; y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse». La fórmula que ha divulgado para el gran público esa dicotomía es la acuñada por C. P. SNOW en su escrito *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid 1977, junto con el debate suscitado en torno a ella y la posibilidad de terceras vías. Esas «dos culturas» aparecen «polarmente opuestas» (p. 14), «sin comunicarse» (p. 12); hay «abismos de incomprensión» entre *científicos* de una y *humanistas* de otra. Lo que en el presente estudio se dice en los apartados sobre san Agustín y los comunitarismos entra dentro del espacio de las posibles terceras vías.

³ GOLDMANN, Lucien, *Le Dieu caché*, Gallimard, París 1959, pp. 40-41, cf. GOULDNER, Alvin W., *La dialéctica de la ideología y la tecnología*, Madrid 1978, pp. 98 ss.

⁴ LAGARDE, Georges de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, II. *Secteur social de la scolastique*, Louvain-París 1958, p. 319.

⁵ *Ibid.*, p. 50

⁶ WEBER, M., *Ob. cit.*, p. 231.

Se trata de la razón dominativa, heredera de aquella que ya en los comienzos, con Bacon o Descartes, prometía al hombre, mediante su ejercicio, ser «dueño y señor del universo». Quedaba fuera de ella todo lo que tuviera relación con la «coordinación de valores», o sea con lo que tradicionalmente se había entendido por filosofía ⁷. Esa filosofía consideraba como tarea suya la formación del hombre. Fundamentalmente no era, pues, un artificio de dominación sino un arte de vida. Enseñaba a tomar posición ante el mundo, incluso frente a él. El saber en cuestión entrañaba lo que hemos venido a entender como ideología.

Sabemos también, sin embargo, que la descripción weberiana del mundo conlleva la muerte de las ideologías. Y ese mundo, según una opinión muy extendida, es el que todavía hoy nos toca vivir ⁸. En él han quedado silenciadas, o se han declarado muertas, muchas cosas. Pueden quedar resumidas todas esas muertes en la del alma. Mundo sin encanto es igual a un «mundo desalmado».

Sin embargo, no todo ha sido, ni es, conformismo con la mentalidad de ese mundo moderno. Tuvo contradictores. Goldmann lo pone de relieve refiriéndose a Pascal en oposición a Descartes. Tiempo después, figuras como las de Vico o Rousseau lo confirman. Son casos en que la interpretación moderna del mundo es cuestionada. Y eso que puede aparecer por un tiempo sólo en figuras aisladas llegará a convertirse en punto de vista dominante. Ello ocurre con la «revolución expresiva» que define al periodo romántico. Un término que, para nuestro caso, refleja como ningún otro la nueva sensibilidad es el de *Volksgeist*, que viene a situarse en el centro de la comprensión de las relaciones interhumanas. Las agrupaciones que constituyen lo que entendemos por una nación o un pueblo son algo distinto a los agregados de individuos debidos a acuerdos de voluntad. Se supone en ellos, por el contrario, un principio animador común. La articulación exterior de signo mecánico se interioriza. El modelo de la nueva figura de unión será el organismo. En un organismo la realidad de las partes sólo se comprende desde la naturaleza del todo. Si dentro de la óptica individualista se entendía el mundo, en concreto el humano (las socie-

⁷ PIAGET, Jean, *Sabiduría e ilusiones de la Filosofía*, Barcelona 1988, pp. 56-57, y *passim*.

⁸ BELL, Daniel, *las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid 1982; ID., *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid 1976; cf. HAZARD, Paul, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, París 1935.

dades), en términos de constructos sistemáticos, se pasará ahora en entenderlo como órdenes de totalidad.

El pensador que condensa ese nuevo espíritu será Hegel. Suele presentarse su pensamiento como la finalización de todo el que le precede y, a la vez, como el que va a dar forma a una nueva edad. Respecto al significado y alcance de esa *aetas hegeliana* escribe Kolakovski:

«Fue Hegel el primero que, en las famosas páginas de su *Filosofía de la Historia*, así como en otros pasajes, preludió la posibilidad de pasar por alto, en el análisis de la historia universal, los actos humanos singulares de que se compone la evolución del mundo humano, o mejor, preludió el convencimiento de que es imposible exponer la historia con la única ayuda de las categorías conceptuales que sirven para describir los actos, pasiones, esfuerzos o inclinaciones de los individuos humanos, pues los hombres ‘realizan su interés, pero a la vez realizan algo más, que también se encuentra allí internamente contenido, pero que no estaba ni en su conciencia ni en su intención’»⁹.

Kolakovski extiende lo que puede decirse de Hegel a la versión que de ello hace Marx. En relación con éste, indica que

«se ha convertido en patrimonio común... la conciencia de que existe la historia como un objeto autónomo de contemplación, diferente del comportamiento de los sujetos individuales»¹⁰.

Como cuestión de precedencia, tanto ontológica como gnoseológica, prima la totalidad sobre la particularidad; ésta se explica desde aquélla. En lugar de historia podemos poner sociedad, valiendo para el caso las mismas afirmaciones. La sociedad como un todo prima sobre los individuos. Ese todo es sujeto de intereses que dan significado a la existencia. El universo vuelve a estar animado. La convivencia deja de tener resolución mecánica y pasa a conformarse y entenderse como organismo.

Goldmann pinta la concepción del mundo racionalista como aquella en la que Dios se retira de la naturaleza y el alma se retira de la sociedad¹¹. La mentalidad nueva repone a esas realidades «metafísicas» en escena, aunque imanentizando, incluso terrenalizando, su presen-

⁹ KOLAKOVSKI, Leszek, *El hombre sin alternativa*, Madrid 1970, p. 126.

¹⁰ *Ibid.*, p. 127.

cia y acción. El resultado es comprenderlas como religión y eticidad orgánicas. La totalidad de lo existente vuelve a ser universo y la totalidad del mundo humano vuelve a ser comunidad.

La fragilidad de esas concepciones estriba en su componente metafísico. El factor o elemento metafísico en cuestión remite a un *arjé* demiúrgico omniabarcante, tanto si se identifica con el Espíritu como si se hace con la Materia. En los dos casos se trata de últimas referencias opacas en que dejará de creerse. Se admitirán, no obstante, particularizaciones de lo mismo, y subsistirá la concepción orgánica de cada particularismo concreto. La delimitación de estos particularismos se hará coincidir con las diversas culturas, igual a totalidades en lo relativo. Es la forma como la inversión de óptica que define la *aetas hegeliana* se manifiesta en el presente. En ese contexto se inscriben los que denominamos «comunitarismos actuales».

Esos comunitarismos, sin embargo, no vienen a escena sin oposición. Más bien son reivindicaciones de aspectos del mundo humano, que tienen que justificarse en polémica con aquella otra interpretación, la conformada por la mentalidad moderna. La «revolución expresiva romántica» intentó romper con ella, pero ha mostrado fuerte resistencia a dejarse sustituir. Un comunitarista del presente como A. MacIntyre expone su doctrina contra-individualista no como quien se adentra en un territorio del que se encuentra en pacífica posesión; al contrario, siendo consciente de que «la visión contemporánea del mundo es predominantemente weberiana»¹². Lo que, contra esa visión, reivindica es la sustancia moral, es decir, el alma de las sociedades relegada en ella a la vida privada, o al campo de la inarticulada emotividad de los sujetos¹³.

De lo expuesto se desprende el hecho de que se dan dos formas de entender las relaciones de convivencia. Se diferencian por las ópticas opuestas desde las que se entienden. Una de las ópticas es atomista. En ella prevalece el punto de vista que arranca del individuo (moderna). En la otra el punto de vista que prevalece es el holista, que arranca de la sociedad (contramoderna). Llámense a esas dos posiciones, si se quiere, liberal y socialista. No se dejan absorber la una en la otra, aunque el intento de hacerlo sea obsesivo.

¹¹ GOLMANN, L., *Le Dieu caché*, pp. 40-41.

¹² MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres 1985, pp. 26, 109, 261 ...

¹³ *Ibid.*, pp. 12 ss.

Desde Ferdinand Tönnies se han generalizado al respecto las denominaciones de «sociedad» y «comunidad». La obra en que acuña esa terminología se publicó por primera vez en 1887, bajo el título de *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Desde su publicación ha sido tenida por texto clásico, y como tal se le ha examinado y discutido. Comunidad y sociedad son denominaciones de tipos ideales. El autor los define en las páginas iniciales de su obra. Los términos escuetos como lo hace resumen la exposición que precede. Habla de las múltiples relaciones que mantienen entre sí las voluntades humanas. De la relación misma dice que puede concebirse «bien como vida orgánica y real –característica que es esencial en la *Gemeinschaft* (comunidad)–, bien como estructura imaginaria y mecánica –es decir, concepto de *Gesellschaft* (sociedad o asociación)». Insistiendo: «la *Gemeinschaft* (comunidad) debiera ser entendida como organismo vivo y la *Gesellschaft* (sociedad) como un artefacto, un añadido mecánico». Una vez más: «Nos proponemos una interpretación sociológica que ve las relaciones y asociaciones humanas como organismos vivos o, por el contrario, como construcciones mecánicas»¹⁴.

Para lo que sigue no van a interesarme las relaciones tipo sociedad. El título versa sobre las de comunidad. Lo que intento examinar es cómo entiende la cuestión san Agustín. Tomaré en cuenta después los comunitarismos que se mientan igualmente en el título. Al fin se relacionará con ellos la noción agustiniana de comunidad.

2. CÓMO VIVIÓ Y PENSÓ AGUSTÍN LA COMUNIDAD

La vivencia de la comunidad y el pensamiento correspondiente siguió en Agustín un proceso paralelo al de sus «conversiones», que culminan en la cristiana, al recibir el bautismo católico.

Empecemos por situar a Agustín en su tiempo y con relación a la sociedad dentro de la que desarrolla su existencia. Nos encontramos en la fase última del Bajo Imperio Romano. Se nos describe ese periodo como el de la unificación de la *res-publica* en inmenso cuerpo político mantenido por un aparato burocrático sin alma. Las costum-

¹⁴ TÖNNIES, Ferdinand, *Comunidad y asociación*, Barcelona 1979, pp. 27, 29, 32. Max WEBER da su propia definición de esas nociones, *Economía y Sociedad*, México 1969, I, pp. 33-35.

bres de los mayores, así como los ideales de tradición, se encontraban en crisis desde el siglo III. De las virtudes de la época republicana y de la fuerza vital del Alto Imperio quedaban sólo las formas exteriores sostenidas en pie coactivamente¹⁵. El fallo de alguna de sus piezas era una amenaza de ruina de todo el sistema. El propio Agustín será testigo de esa ruina. El godo Alarico saquea Roma en el año 410. Cuando está para morir, los vándalos asedian Hipona, su sede episcopal.

Esa situación de la cosa pública nos presenta un Estado sin vínculos orgánicos con la sociedad, en la que los particulares han perdido su razón de pertenencia a órdenes de vida común superior a los individuos. La situación es semejante a la que se vivió en Grecia con la conquista de Alejandro, de la que ha podido decirse: «la declinación política de la ciudad-estado autónoma después de Alejandro hizo inevitable el individualismo»¹⁶. En este caso, y a falta de cohesión de los particulares dentro de órdenes de convivencia común, dichos particulares se refugiaron en su propia conciencia (escuelas filosóficas de cínicos, epicúreos, estoicos).

El ideal filosófico del tiempo lo representaba el «sabio». El «sabio» se sentía autárquico, desvinculado del orden institucional, aunque lo acatase. Amparado en su conciencia, se autocomprendía como «ciudadano universal». Es el estado de cosas que define al periodo helenístico.

Situación análoga se da en el Bajo Imperio por las fechas en que vive Agustín. Fechas de disolución de los valores tradicionales. Una sociedad desolidarizada del Estado y, dentro de ella, de nuevo «inevitable el individualismo». De nuevo igualmente, el refugio en la conciencia y la reactivación del ideal del «sabio». El aparato oficial pudo hacer esfuerzos por mantener la estructura de conjunto heredada, y por un tiempo la empresa pareció tener éxito. Pero se utilizaron para ello recursos de dominio, incapaces de alcanzar otra cohesión que la basada en un sistema de poder.

Los cauces por los que discurrían formas de cohesión más orgánicas tenían otro origen. Provenían de abajo y permeaban la sociedad como resultado de la adhesión a las religiones místicas de provenien-

¹⁵ Cf. ALFÖLDY, Géza, *Historia social de Roma*, Madrid 1992, p. 235 ss.; ROSTOV-ZEFF, Mijail, *Historia social y económica del Imperio Romano*, Madrid 1998, cap. XII, pp. 1077 ss.

¹⁶ TARN, W. y GRIFFITH, G. T., *La Civilización Helenística*, México 1982, p. 170.

cia oriental, o bien, entre las capas más altas de la ciudadanía, acogéndose a alguna escuela filosófica, singularmente a la neoplatónica. En ese contexto venía adquiriendo especial importancia el cristianismo. Alföldy pinta la situación en los términos siguientes.

«Lo primero en ser rechazado durante la gran crisis fue el antiguo sistema de valores y referencias: el tradicionalismo, la ética política y el culto al emperador ya no bastaban para infundir ánimo y orientación moral a una sociedad atormentada por la pobreza, las guerras y no poco, también, por el propio sistema estatal. Las religiones místicas orientales y el cristianismo, en cambio, no sólo prometían consuelo y salvación, sino que también satisfacían necesidades teológicas, morales y litúrgicas decididamente más profundas; el cristianismo, además, al igual que la filosofía pagana, estaba en condiciones de explicar las causas de todos los males mediante una teoría sistemática. Así crecieron día a día los prosélitos de estas corrientes espirituales»¹⁷.

En ese marco socio-histórico es en el que vemos inscrita la vida de Agustín.

* * *

En el ambiente familiar, Agustín se impregna desde niño en la piedad cristiana de su madre Mónica. Respecto a ese tiempo nos dice: «creía yo, creía ella (Mónica) y creía toda la casa, excepto mi padre» (*Conf.*, I, 11,17). Patricio, el padre, hizo vida de pagano y sólo al final de sus días acabará recibiendo el bautismo. El propio Agustín estuvo dispuesto a bautizarse con ocasión de una enfermedad de infancia. Repuesto de ella, el sacramento quedó diferido. Accederá a él a la edad de treinta y tres años, tras las variadas experiencias que nos relatan sus *Confesiones*.

La familia de Agustín no andaba sobrada de medios económicos, pero consiguió darle una completa formación escolar. Él, por su parte, estaba dotado de envidiables cualidades. Con el tiempo se mostrará inquieto buscador de la verdad y amante sincero de la sabiduría.

Para nuestro propósito, podemos empezar indicando cómo Agustín, a una cierta luz, se nos presenta como hombre de su tiempo, libre de adhesiones a causas comunes y entregado al disfrute individualista

¹⁷ ALFÖLDY, G., *Historia social de Roma*, p. 243.

del momento. Esto aparece claro de atender a los años de adolescencia en los que las más fuertes vinculaciones eran las que le unían al grupo de sus pares o compañeros de pandilla (*consortium*), como aquella con la que llevó a cabo el hurto de peras, sobre el que se extiende en el libro segundo de las *Confesiones* (cap. 6 y ss.). Aplica a su conducta en esos momentos la enseñanza de la parábola evangélica del hijo pródigo. Se encuentra separado de su centro, disperso entre las cosas y vacío (*Ibid.*, II, 1, 1). En el capítulo final del libro (*Ibid.*, II, 10, 18), a falta de incardinación en ese centro, se siente errante y convertido en desecho indigente. *Defluxi abs te ego et erravi... in adulescentia, et factus sum mihi regio egestatis* (*Ibid.*).

Ya avanzados sus estudios, cuando cursa los de retórica en Cartago, se encuentra insatisfecho consigo mismo, a merced de la que llama *fugitiva libertas*. Se pregunta si la vida que lleva puede llamarse realmente vida (*Ibid.*, III, 3, 5; III, 2, 4). Es cuando, en el sucederse de esos mismos estudios, a sus diecinueve años, lee el *Hortensius* de Cicerón, que contiene, nos dice, una exhortación a la filosofía. El efecto que esa lectura produjo en su ánimo fue intenso. Confiesa que mudó su disposición interior. *Ille vero liber mutavit affectum meum..., et vota ac desideria mea fecit alia*. Envileció ante él toda esperanza vana y su corazón ardió en deseos de la sabiduría, a cuyo respecto aduce el significado de ese nombre griego: *amor sapientiae* (*Ibid.*, III, 4, 7-8). Es el momento en que se inicia el que podemos llamar proceso de sus «conversiones».

La mutación sufrida fue, de momento, disposicional, consistente en la entrega a buscar la verdad. El camino de encuentro con ella conocerá diversas vicisitudes. Empieza por dar crédito a los maniqueos (secuaces religiosos de un culto místico), cuyos maestros presumían poseerla, lo que ostentosamente proclamaban.

Tras nueve años de «oyente» en la secta acaba decepcionado. Pasará por una fase escéptica. Pero otros filósofos, en este caso los neoplatónicos, reavivan su entusiasmo, incluso con más fuerza que el caso del *Hortensius* (*Conf.*, VII, 9, 13; VII, 20, 26). Esto ocurre, cuando, pasados ya sus treinta años, y siendo profesor de retórica en Milán, se encuentra con san Ambrosio (*Conf.*, V, 13, 23; VI, 1, 1; VI, 2-4) y con el círculo de intelectuales cristianos que le rodean, imbuidos de esa filosofía, que son los que le incitan a conocerla¹⁸. El resultado será

¹⁸ COURCELLE, Pierre, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, París 1950; O'MEARA, John J., *The Young Augustine, The Growth of St. Augustine's Mind up to his*

la definitiva conversión cristiana. La verdad buscada la encuentra entonces en la Escritura. Ella determinará su ulterior forma de vida. Aspecto fundamental de esa forma de vida será su experiencia y ciencia de la verdadera comunidad.

En su itinerario anterior había conocido formas deficientes de ella, incluso ensayó practicarlas.

* * *

Entremos a considerar el modo como Agustín sentía la comunidad. Recordaré algunos episodios a los que él mismo se refiere, y que forman parte de su biografía.

El primero de ellos cae dentro de sus años de adhesión al maniqueísmo. Tal adhesión se explica, en parte, por el hecho de que Agustín encontraba entre los secuaces de esa doctrina la virtud de ayudarse entre ellos y de asistirse mutuamente. Él mismo tuvo ocasión de aprovechar esa cualidad en servicio propio. La religiosidad maniquea contenía un fermento de protesta social¹⁹. Sujetos a represión por parte de las autoridades, sus secuaces reaccionaban cohesionándose hacia dentro en grupos estrechamente vinculados como sucede en todo movimiento obligado a moverse en clandestinidad. La religiosidad en cuestión se pretendía renovadora, inconformista, algo obviamente seductor para mentes inquietas.

Durante el tiempo que duró en Agustín el fervor de neófito ejerció un proselitismo activo en favor de sus correligionarios, consiguiendo que varios amigos o conocidos siguieran sus pasos.

Como muestra de que no les era extraño asociarse en grupo bajo una regla común de vida, merece la pena recordar el suceso que Agustín refiere en el capítulo final *De moribus manichaeorum*.

Entre los oyentes de la secta había uno de conducta ejemplar. Se propuso probar con el ejemplo la verdad de la doctrina que profesaba. Atractivo especial de la misma y aliciente para captar adeptos era insistir en la pureza de costumbres practicadas en ella, modélicamente en los «electos». Quiso congregarse a un grupo de éstos, obligándose a la obser-

Conversion, Londres 1954, cap. VIII, p. 116 ss.; O'COMMELL, Robert J., S. J., «Porphyrianism in the Early Augustine. Olivier DuRoy's Contribution», en *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1991, pp. 126-142.

¹⁹ BROWN, Peter, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid 1969, pp. 65-72

vancia estricta de su ley. Pero encontró dificultad en ello. Al fin se prestó a secundarle un obispo del que se nos traza una imagen poco halagüeña. Con él se reunieron los elegidos que pudo encontrar. El suceso tiene lugar en Roma. Se propuso como regla de vida un texto del propio Manes. El experimento concluyó en fracaso. Los reunidos encontrarán insoportable aquella disciplina y acaban abandonando la «comunidad». Lo hace el propio obispo que la presidía, dejando tras de sí el mal ejemplo de haber quebrantado a ocultas la regla externamente profesada (*De moribus Ecclesiae catholicae et manich...*, II, 20, 74)²⁰.

El tono de censura que aparece en esa página de Agustín no se dirige contra la práctica de una vida en común, sino, en el caso, contra el insincero ideal en que se inspiraba.

Como muestra de que ese estilo comunitario de vida no era ajeno a sus propias aspiraciones se puede presentar otro intento en que se encuentra implicado él mismo. Corresponde a fecha no lejana de aquellas en las que se sitúa el caso mencionado. El modelo de vida común que idea poner en práctica ofrecía ejemplos entre los propios paganos, para quienes dedicarse al cultivo de la sabiduría era fruto de una especie de conversión²¹. Requisito para realizar ese ideal era disponer de un espacio de ocio en el que poder compartir con otros la dedicación a estudios liberales.

El intento comunitario a que ahora me refiero lo describe Agustín en el libro VI de *Confesiones* (14, 24). Venía él manteniendo una relación cálida con sus amigos –*simul amice vivebamus*–, alimentada por el común deseo de la sabiduría y de la felicidad (*Conf.*, V, 10,16; VI, 7, 11; VI, 11, 19).

Supuesta esa disposición, un grupo de esos amigos toma el acuerdo de ordenar sus vidas en común. Pondría cada uno sus bienes a disposición de todos, formando un patrimonio familiar. Cada año se designaría a dos que los administraran y velaran por la convivencia. El lazo de unión sería la amistad, y el propósito, poder, libres de cuidados, entregarse al estudio (*Conf.*, VI, 14, 24). En el diseño no deja de percibirse un aire «rusoniano». El ideal del ocio contemplativo podía

²⁰ CILLERUELO, Lope, *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966, pp. 49-51; STOCK, Brian, *Agustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge, Massachusetts 1996, pp. 47-50

²¹ Cf. BARDY, Gustave, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Madrid 1990. Aunque el título habla de «conversión al cristianismo», en el texto se tratan otras conversiones; así el cap. II versa sobre «La conversión a la Filosofía».

corresponder a un estilo de vida pasado hoy de moda, pero no los medios para alcanzarlo. La amistad compartida sería el equivalente de la voluntad general. En virtud del convenio, el conjunto de las cosas sería de cada uno y todas ellas de todos. Al tratar de llevar a efecto el plan surgieron dificultades y dejó de realizarse.

Lo que, para nuestro caso, tiene interés es ver cómo ahí Agustín piensa las relaciones de convivencia en términos de comunidad. Una comunidad dentro de la esfera de la vida privada, pero no confundible con un grupo de individuos unidos sólo por vínculos exteriores o de mera sociedad.

No son muy alentadoras las experiencias de que Agustín nos va dando noticia. Ha alcanzado ya los treinta años y se encuentra en la incertidumbre de comienzo.

En la sabiduría a la que le incitara Cicerón echó en falta el nombre de Cristo (III, 4, 8; V, 14, 25). Decepcionado por los maniqueos, antepone a sus doctrinas fabulosas las verdades que sobre este mundo pudieron adquirir los filósofos (V, 3, 3; V, 14, 25). La confusión de opiniones entre las que se mueven éstos le inclinan al escepticismo (*Conf.*, V, 10, 19; V, 14, 25). Puesto a elegir escuela, se inclinaría por la epicúrea, mas ésta le deja insatisfecho, dada su doctrina mortalista del alma (*Conf.*, VI, 16, 26).

En suma, decepcionado de los maniqueos y dubitativo ante los filósofos, se encuentra en la disposición de un nuevo punto de partida. «Determiné permanecer catecúmeno en la Iglesia católica, que me había sido recomendada por mis padres, hasta tanto que brillase algo cierto a donde dirigir mis pasos» (*Conf.*, V, 14, 25). Semejante disposición podría ser calificada como la de un escepticismo metodológico, al que corre paralelo un individualismo también metodológico.

La certeza hacia la que dirigir sus pasos aparece tras recorrer un camino nuevo, aunque simétrico al del periodo anterior. Nuevo encuentro con la filosofía y nuevo encuentro con la religión. La filosofía que lee será en este caso la de los neoplatónicos. La religión que le atrae será la católica, la que se le inculcara de niño y que oírá predicar al obispo Ambrosio.

La nueva filosofía le capacita para la intelección de las cosas espirituales. Las Escrituras, que no aguantaba leer, debido a la vulgaridad de su estilo, cuando se vio exhortado por Cicerón a la sabiduría, se despliegan ante él, cuando las expone Ambrosio, llenas de profundas verdades. En el mensaje de esas Escrituras se encierra la religión

verdadera (*Conf.*, VII, 21, 27). Religión y filosofía quedan hermanadas. La doble experiencia del periodo anterior tenía que fracasar por falta de ese hermanamiento. La sabiduría de los filósofos era profana, carecía de religión. La religión de los maniqueos era mítica, carecía de filosofía. Si esa religión, en su momento, ofuscó a Agustín, fue debido precisamente a que sus doctrinas (credo religioso) se le proclamaba como verdad (filosofía).

La apertura a la filosofía-religión indicada es lo que conocemos como su conversión cristiana. A partir de esa conversión dispone ya del algo cierto buscado a lo que encaminar sus pasos (*Conf.*, VIII, 7, 18).

* * *

Cuando decide hacerse cristiano cuenta 32 años. Tiene lugar entonces el retiro en la quinta de Casiciaco, cedida por su colega de profesión y amigo Verecundo. Allí, como preparación para el bautismo, recupera su viejo plan de vida comunitaria. Retirado de los negocios, incluidos los que implicaba su oficio de rétor, departe con un grupo de allegados y amigos los temas en que se resumía su preocupación. De entonces proceden los primeros escritos que de él se han conservado. Se siente amonestado, por sus lecturas neoplatónicas, a volver en sí mismo y entrar en su interior (*Conf.*, VII, 9, 15; VII, 20, 26). Explora ese mundo interior (*Soliloquios*). Se afianza en la verdad (*Contra los académicos*). Diserta sobre la bienaventuranza (*De la vida feliz*). Examina la naturaleza de la mente (*De la inmortalidad del alma*). Trata del orden del mundo y de la providencia (*Sobre el orden*). Practica, pues, como método de sus meditaciones la vía de la interioridad y se ocupa en las cuestiones del alma y Dios, que cifran todo su interés. Al discutir las parece tener primariamente en cuenta las que últimamente, según confesión propia, eran para él objeto de atracción: la de los dubitativos académicos y la de los materialistas epicúreos.

La forma de vida que practica suponía la puesta en común de sus bienes y la unidad de corazones. En ella seguían estando presentes moldes clásicos. Casiciaco es el *locus amoenus* que tiene su modelo en la villa «Tusculum» donde, rodeado de amigo, discutiera Cicerón. Ciceroniana es también la forma que Agustín da a los opúsculos que escribe en ese periodo. Los platónicos que ha leído hacen pensar en el modo de vida que llevaba Plotino con sus seguidores. Como *christianae vitae otium* califica su retiro (*Retract.*, I, 1, 1).

No era un ocio perezoso –*non otium desidiaae, sed otium cogitatio- nis*– (*De vera religione*, 35, 65). Un residuo de altivo individualismo contagia a Agustín en esos primeros escritos. Pueden notarse a este respecto expresiones como la de *deificari in otio*, o la de *libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te*, que tienen sabor plotiniano. El aspecto viciado que puede verse en ellas lo percibirá con el tiempo él mismo. Escribe en *Confesiones* (IX, 4, 7): «Lo que allí (en Casiciaco) hice en el terreno de las letras, puestas ya a tus servicio, pero respirando aún, como en una pausa, la soberbia de la escuela, lo testifican los libros que discutí con los presentes y conmigo mismo a solas ante tí»²². Esos resabios de escuela que Agustín experimenta por las fechas que comentamos miden la distancia que hay entre la presunción y la confesión (*Conf.*, VII, 20, 26); es decir, entre la filosofía pagana y la verdadera sabiduría. La comunidad en cuestión, circunstancialmente instituida, no iba más allá de las esferas de la vida privada.

Una vez recibido el bautismo Agustín emprende su regreso a África, aunque se demora algún tiempo en Roma. Allí, y antes en Milán, tiene conocimiento de los monasterios cristianos y de la vida que hacen en ellos sus moradores. Ese conocimiento le impresionó. Ofrecía el modelo religioso del tipo de convivencia que le había solicitado como filósofo buscador profano de la verdad.

Apenas vuelto a África funda un monasterio en Tagaste, su villa natal. Posteriormente otro en Hipona, donde residirá como sacerdote y obispo. El espíritu que quiere que reine en ellos está resumido en la amonestación con que comienza la Regla que, en su hora, dará a los monjes:

«Primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deo».

En la *congregatio in unum* que es el caso, nada queda de sociedad instrumental. Aparece en su lugar una institución que agrupa en unanimidad y concordia a los integrantes de la misma.

²² Ver la *Epist.* 10, a Nebridio, año 389. Sobre la «deificatio» de que se habla en líneas anteriores del texto hay cierto número de estudios en los que se hace notar la diferencia que al respecto se da entre los Padres latinos y los griegos, éstos habituados a su uso. Agustín podría notar en tal uso por su parte restos de la presunción de los filósofos. (Cf. CAPANAGA, Victorino, «La deificación en la soteriología agustiniana», en *Augustinus Magister*, II, París 1954, pp. 745-754); cf. BONNER, G., "Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner", en *God's Decree and Man's Destiny*, Variorum Reprints, Londres 1987, III, p. 508.

Quiere que en su comunidad tenga privilegio el todo sobre la parte. Su primer precepto versa sobre la puesta de las cosas en común y su distribución según las necesidades. El modelo de vida que ahí se tiene en cuenta es el practicado por las comunidades apostólicas (Hechos, 4, 32, 35): *erant illis omnia communia et distribuebatur unicuique, sicut cuique opus erat*. Según ello, lo público-común ha de prevalecer sobre lo particular-privado. Privado viene de *privatio* y, como indica la palabra, toda privación mengua (*minuit*).

En la *Epístola 243* Agustín se dirige a un candidato a monje, a quien retiene su familia, el amor de su madre, es decir un vínculo privado. Al respecto, insiste en cómo ha de anteponerse a lo privado lo común y público. Aplica esa doctrina al alma y sus afectos y escribe:

«Hoc etiam quisque de anima sua cogitet, ut etiam in ipsa privatum affectum oderit, qui procul dubio temporalis est: diligat autem in ea communionem societatemque illam, de qua dictum est, *Erat illis in Deum anima una et cor unum* (Ac., 4, 32). Sic enim anima tua non est propria, sed omnium fratrum; quorum etiam animae tuae sunt, vel potius quorum animae cum tua non animae, sed anima una est, Christi unica» (*Epist. 243, 4*).

En el proceso biográfico y desarrollo espiritual de Agustín las cosas no van a quedar ahí.

Será ordenado sacerdote y vendrá a ser consagrado obispo. Aunque acepte ese curso de los acontecimientos, inicialmente al menos, con renuencia, al fin asumirá su nueva misión. Queda atrás el monje retirado en su convento y aparece el hombre de Iglesia. Con él nace la necesidad de dar a su vida y a su pensamiento alcance de universalidad. La comunidad monacal vendrá a extenderse, en consecuencia, a comunidad católica.

* * *

Antes de pasar a ese punto, y como eslabón para llegar a él, deseo hacer algunas observaciones sobre su escrito *De vera religione*. Lo escribe un año antes (390) de su ordenación sacerdotal, y puede considerarse como la puesta a punto del itinerario intelectual y moral seguido hasta entonces. En los primeros capítulos hace un breve repaso de lo que venía siendo la historia de las escuelas filosóficas y movimientos religiosos en orden a ofrecer la «norma de vida buena y di-

chosa», interesado por identificar el sitio donde encontrarla. No será otro el interés de la «verdadera religión».

Refiriéndose a la tradición de los paganos, a sus sabios o filósofos, observa que, aunque contaban con templos comunes, disentían en sus escuelas: *sapientes, quos philosophos vocant, scholas habebant dissentientes et templa communia*. La disensión de escuelas, en pugna doctrinal una con otras, no ofrecía lugar de unidad en la verdad ni norma común de vida. Les eran comunes los cultos, los templos. Pero, aparte de la pluralidad de sus divinidades, los más renombrados de los sabios, como Sócrates o Platón, interpretaron ambiguamente tales cultos, y aunque no contaran con luces para elevarse al del Dios verdadero, puede inferirse que consideraban aquellos como supersticiosos y vanos. Cuando Agustín los compara con las iglesias cristianas afirma que los templos paganos están vacíos –*refertas ecclesias templaque deserta*– (*De v. relig.*, 4, 6). Ese vacío no sólo era de devotos, sino de las propias divinidades.

Lo que aquí se apunta sobre la armonización o no de religión y filosofía obtendría su debido relieve recordando la disociación abierta que para la antigüedad pagana existía entre la actividad doctrinal (escuelas filosóficas) y la religioso-ritual (culto en los templos), cosa en que no voy a entrar (Cf. A. H. ARMSTRONG, «La filosofía griega y el cristianismo», *El legado de Grecia*, M. I. Finley, ed., Barcelona 1983, p. 355 ss.).

Si pasamos del mundo pagano al cristiano, la religión verdadera la encontraremos allí donde no se den disociados conocimiento y sacramento, sino que se tengan por una misma cosa «la filosofía, esto es, el amor a la sabiduría y la religión» (*Ibid.*, 5, 8). Mas también aquí tienen lugar las disidencias. Los incursos en esas disidencias «quedan excluidos de la comunión católica».

Razona de paso cómo ha venido a establecerse esa comunión, y cómo hasta los enemigos de ella, la reconocen como tal. Hablar de comunión católica es lo mismo que confesar su universalidad. Ninguno otro movimiento religioso merece ese nombre. No lo merecen aquellos en los que se sustituye a Dios por un simulacro de fabricación humana, ni aquellos en que se tiene por culto verdadero alguna superstición. En el Dios de la religión verdadera vivimos, nos movemos y somos. A él está religado el hombre, de donde se deriva la palabra *religio* (*Ibid.*, 55, 111). Ese Dios es principio, forma y fin de toda existencia, lo es de la humana: *unum Deum quo creatore vivimus, per quem refectori sapienter vivimus, quem diligentes et quo fruentes beate*

vivimus (*Ibid.*, 55, 113). He ahí el principio animador y el fin conformador de la comunión católica (*Ibid.*, 5, 9) ²³.

Al tiempo que Agustín escribe *De vera religione* el horizonte de su experiencia cristiana es aun restringido.

Sin embargo, ya en ese escrito encontramos los elementos básicos de juicio en razón de los cuales puede establecerse la naturaleza de la religión verdadera, asociándose a ella la comunión católica. Se distinguiría ésta por las notas siguientes.

- 1) Su unidad y universalidad, o sea su catolicidad.
- 2) El fundarse y coincidir con la verdad.
- 3) El ofrecer el camino de la vida buena y feliz, que se anda mediante las virtudes, cuya alma es el amor (este punto, desarrollado más de propósito en *De moribus Ecclesiae*, escrito de fecha anterior al *De vera religione*).
- 4) El resumen de las notas que identifican la religión verdadera está en entenderla no según el hombre y sus criterios mundanos, sino según el único Dios verdadero.

Retengamos esta caracterización sumaria. Ella nos ha de servir para comparar la «comunión católica» agustiniana con los «comunitarismos» actuales de los que hablaremos más adelante. Podemos tenerla presente también en relación con la experiencia eclesial del propio Agustín. Me refiero a la maduración de la misma a través de los casi cuarenta años de su sacerdocio y episcopado (391-430). En ellos enriquecerá y acrisolará su concepción de la comunidad. Lo hace al paso que se enriquece y acrisola su doctrina, particularmente en contraste con las heterodoxias que nacen y se propagan en la Iglesia de su tiempo, y frente a las cuales se ve precisado a tomar posición. Las que ante todo han de tenerse en cuenta son las del cisma donatista y la herejía pelagiana; sin olvidar a los maniqueos.

* * *

Para seguir la elaboración agustiniana del capítulo sobre la comunidad tiene especial importancia la controversia con los donatistas.

²³ San Agustín recurre con frecuencia, aunque utilizando términos distintos, a esa tríada de nociones, equiparables a las de ser, verdad, bien, a las que corresponden las tres partes en que se hacía constar la Filosofía, a saber, física, lógica, moral (ética), en las que a su vez se encontraba una huella de la Trinidad (cf. *De civ. Dei*, XI, caps. 21, 25, 26.).

Los donatistas ponían como primer distintivo de la Iglesia la nota de santidad, mientras que los católicos privilegiaban la de la unidad. Identificaba a los primeros un rigorismo de doctrinas y de prácticas que conducía a excluir de su comunión a la generalidad de los cristianos. Si la Iglesia la forman sólo los santos, la mayoría de los hombres habría de quedar excomulgada, fuera de ella.

Un puritanismo de esa índole rompe toda relación de lo sagrado con lo profano. Jerusalén nada tendrá que ver con Atenas. Introduce además una división dentro de lo sagrado. Los sacramentos de los puros se ponen aparte de los de los impuros. Dicho en los términos que empleaba Agustín en *De vera religione*: los templos se hacen disencientes, y la filosofía, que podría volverse común, es despreciada. Hablar de templos disencientes, respecto a la posición donatista, significa decir que unos son los de la iglesia de África (la del partido de Donato) y otros los de fuera. Se presume que sólo en aquéllos hay verdadera religión.

En disputa con ese modo partidista de entender la ortodoxia es como Agustín precisa aspectos fundamentales de su concepción de la comunidad. No todo en el donatismo era censurable. En ése, como en todo grupo sectario, se da una fuerte vinculación interna. La asociación de naturaleza comunitaria puede, en tal sentido, aprender mucho en ellos. El vicio que aqueja a las comunidades de ese tipo no está en lo que afirman sino en lo que niegan.

Los donatistas, como en general los grupos religiosos puritanos, piensan en una Iglesia definida por la comunión de carácter espiritual, restando importancia a la dimensión jerárquica. Sin embargo, el orden comunitario no está reñido con la autoridad²⁴. Lo que no admite es una autoridad dominativa. En el pueblo cristiano percibiremos sin duda síntomas de desánimo o con animaciones de diversas intensidades. Mas, como remedio de lo que cabe entender como tibieza religiosa, no podemos pedir la entrada en acción de una pura alma que eche en olvido la existencia del cuerpo.

«Cum donatistis quaestio nobis est, non de capite, sed de corpore. Quaestio est, ubi sit corpus, id est, ubi sit Ecclesia» (*De unit. Eccl.*, 4, 7).

²⁴ Cf. FRENCH, W. H. C., *The donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1951, p. 319. A. J. CARLYLE, exponiendo la doctrina del contrato social en Rousseau, escribe: «La autoridad de una sociedad política no es, en fin de cuentas, cosa mecánica, sino la expresión de una unidad viva» (*La libertad política*, México 1962, p. 247).

Para Agustín la razón de la filosofía era la verdad y la vida feliz, o sea la felicidad verdadera. *Beata quippe vita est gaudium de veritate* (*Conf.*, X, 23, 33). Asigna igual cometido a la religión. De ello concluye que no ha de establecerse desencuentro entre verdadera filosofía y religión verdadera, por lo que rechaza a todos aquellos que, con torcidas opiniones o emulaciones soberbias, las separan, desviándose así de la comunión de la Iglesia.

«Repudiatis igitur omnibus qui neque in sacris philosophantur, neque in philosophia consecrantur... tenenda est nobis christiana religio, et eius Ecclesiae communicatio qua catholica est (*De v. relig.*, 7, 12).

Los filósofos podían estar, de hecho, divididos en escuelas, pero Agustín había aprendido de ellos a entender la verdad asociada a la universalidad.

Para aceptar la universalidad o catolicidad de la religión cristiana le habían preparado sus contactos con la Iglesia transmarina conocida en Milán y Roma. Se complace en presentarla como difundida por todo el orbe. En la circunscrita a la provincia africana veía sólo su contrafigura.

En ese contexto se aventura a afirmar que si les fuera dado a los filósofos del paganismo volver a la vida, sin duda, con sólo modificar en sus enseñanzas algunas cosas, «se harían cristianos, como así ha sucedido con muchos platónicos recientes y de nuestro tiempo» (*De v. relig.*, 5, 8).

En los donatistas encuentra el ejemplo de gentes que, por oponerse al principio de unidad en la verdad, han de ser repudiadas. Su doctrina de partido atenta contra la universalidad. Lo excluyente de su credo impide la *Ecclesiae communicatio quae catholica est*.

Habría que indicar que el término *communitas* no pertenece al léxico agustiniano²⁵. En su lugar encontramos usadas palabras como *communio* o *societas*.

En cualquier caso, para precisar el significado de términos como los antedichos puede servir de ayuda tener en cuenta aquellos a los que

²⁵ Emplea en su lugar el de «societas», o bien el de «communio» (Cf. ESTAL, Gabriel del, «Equivalencia de *civitas* en el *De civitate Dei*», en *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, Real Monasterio de El Escorial-Madrid 1956, II, p. 391. En castellano no se encuentra el vocablo «comunidad» hasta mediados del siglo XV (COROMINAS, Joan, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid 1967, p. 163).

se oponen. El juego con vocablos antitéticos, tan socorrido en la retórica agustiniana, es particularmente fértil y esclarecedor en este caso. Algunas de esas antítesis serían las siguientes: unidad-diversidad, todo-parte, público-privado, ... y, como más próxima al caso que examinamos, la de común-propio. Sería interesante argumentar con calma cada uno de esos opuestos. Me contentaré con glosar algunos, que ya han aparecido en páginas anteriores.

En la oposición unidad-diversidad, el miembro primero garantiza estar en la verdad. La diversidad, en cambio, acompaña a la opinión. Quien, en lo religioso, abraza la opinión se aparta del sentir común y se adhiere al de algún grupo. Es lo que se entiende por herejía. El hereje es hombre de partido. *Omnes haeretici in paucis et in partes sunt.* (In Ps. 31, 11). Las herejías, además de apartarse de la unidad de la ortodoxia, son discrepantes entre sí, como las sectas filosóficas paganas.

La preeminencia del todo sobre la parte queda resumida en un pasaje muchas veces citado por autores posteriores. Es deforme la parte no congruente con su todo: *Turpis est omnis pars universo suo non congruens* (Conf., III, 8 15). La formulación de esa máxima en positivo, es decir, la consonancia de la parte con el todo, en cada ámbito de cosas, da lugar a la paz, noción eminentemente agustiniana, y se opone a la discordia. La paz de todas las cosas se define como temperado orden, y éste como disposición de las cosas ocupando cada una su congruente lugar (*De civ. Dei*, XIX, 13).

Las antítesis entre lo público y lo privado o lo común y propio afectan más directamente a la esfera de la vida humana.

En la polaridad de lo público y lo privado ha de primar lo primero sobre lo segundo. No se trata de que esto último quede suprimido, como sucede en los publicismos totalitarios de ciertos regímenes políticos. A ello tendía ya la concepción platónica de la *res publica*. Cuando, a la inversa, la adhesión a lo privado excluye lo público se deteriora la convivencia. Privado, en efecto, significa detrimento no incremento. *Omnis enim privatio minuit* (*De gen. ad litt.*, XI, 15, 19; *De Trin.*, XII, 9, 14). *Res publica* quiere decir cosa del pueblo. En un pueblo bien ordenado, que con diligencia cuida de la utilidad común, cada particular debe dar mayor aprecio a los asuntos públicos que a los privados (*De lib. arb.*, I, 6, 14; *In Ps. 131*, 4-7; *Epist.*, 118, 15).

Otro tanto hay que decir de la contraposición entre lo común y lo propio. Una sociedad bien ordenada exige anteponer las cosas comunes a las propias. El amor a lo común y el amor a lo propio son con-

trarios. Las inclinaciones que vician de raíz la comunión son la soberbia y la avaricia que inducen al hombre a apegarse a su tener y a su poder. Aspirando a estar bajo su sola potestad, cuanto más suficiente se cree el hombre más deficiente se encuentra (*De civ. Dei.*, XIV, 13). *Perversa celsitudo est ... sibi quodammodo fieri atque esse principium* (*De civ. Dei.*, XIV, 13).

La polémica antidonatista ofrecía la ocasión a Agustín para extenderse sobre la naturaleza y alcance de la comunidad.

Frente a las formas de vida religiosa separadas de la praxis común, Agustín reivindica la unidad. La unidad va asociada a la caridad. No puede decir que tiene caridad quien rompe la unidad (*In Ioann. Ev.*, 7, 3; 32, 8). Es insensato poner en Africa los límites de la caridad. Recordando la reprensión de san Pablo a los corintios por sus divisiones, comenta Agustín:

«Vae illis qui oderunt unitatem, et partes sibi faciunt in hominibus. Audiant illum qui volebat eos facere unum in uno ad unum... Illi dicebant; Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephae. Et ille: Divisus est Christus? In uno stote, unum stote, unus stote... Ecce volumus esse tui, dicebant Paulo. Et ille: Nolo sitis Pauli, sed eius stote, cuius est vobiscum Paulus» (*In ioann. Ev.*, 12, 9).

La unidad en la forma de vida se sigue de la piedad que presta culto verdadero al verdadero Dios. La unidad de las almas es obra de la caridad.

«Accedant ad Deum, una anima est omnium. Sic accedentes ad Deum, multae animae per caritatem una anima est, et multa corda unum cor» (*In Ioann. Ev.*, 39, 5).

En contextos como el indicado es en los que Agustín desarrolla su concepción de la Iglesia. Por lo que afecta al tema de la comunidad, es a ese respecto como más ampliamente expone su doctrina sobre la *communio*: comunión institucional, comunión espiritual, comunión místico-escatológica.

La Iglesia está formada por Cristo como cabeza y los fieles cristianos como cuerpo. La expresión que resume esa doctrina es la de *Christus totus* (*De Trin.*, IV, 9, 12; *In Ioann. Ev.*, 27, 6). No sólo somos cristianos, hemos sido hechos por Cristo, miembros y cabeza. *Plenitudo ergo Christi caput et membra* (*In Ioann. Ev.*, 21, 8).

En su oficio de obispo es como Agustín se convierte en hombre

de Iglesia. Sus inclinaciones más congénitas hacia el «ocio contemplativo» tuvieron entonces que ser redirigidas. Las personales inquietudes del recién converso a buscar la verdad y la vida feliz en meditación solitaria o en círculos de amistad de ámbito privado terminarán abarcando los intereses de todos los humanos. Recordando el verso de Terencio: —*homo sum, humani nil a me alienum puto*—, dice que fue aplaudido por el teatro en pleno. Al respecto comenta: semejante reacción al unísono arguye la natural vinculación en sociedad de las almas (*Epist.* 155, 4, 14).

En el interés por todo lo humano cuentan los fines consumidores, que se buscan por sí mismos y son destinados a la fruición (*frui*), pero también los consumibles (*uti*), como medios para alcanzar los más altos. Unos están subordinados a los otros, como lo están los oficios de Marta a los de María. La vida contemplativa no desdeña a la activa. Esta ha de asumirse siempre que la necesidad de la comunidad, de la Iglesia, lo pide. Es el consejo que da, en su Epístola 48, 2, respondiendo a una consulta de los monjes de la isla de Cabrera: *nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae preponentes*. Generaliza esa indicación en la conocida y pregnante máxima que leemos en *De civitate Dei*, XIX, 19: *Otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis*²⁶.

* * *

En el itinerario recorrido hemos comprobado cómo Agustín, hombre hecho para la convivencia, empezó por vivir el aislamiento en la sociedad desvitalizada del Bajo Imperio. En su camino hizo ensayos de vida común en círculos privados de amigos. Para ellos podía tomar como modelo prácticas que le ofrecía la propia tradición pagana a través de aquellos de sus «sabios» que, apartados de los negocios, se asociaban buscando el *otium liberale*. Sin embargo, no dio con el ideal apetecido hasta encontrarse en el seno de la comunión cristiana. Le vemos desde entonces seguir un proceso de maduración a través del cual fructifica su sentido de comunidad. Elabora la doctrina sobre la misma al hilo de esa experiencia personal. Le ayuda a precisarla su controversia con el cristianismo africano representado en la facción

²⁶ Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., «*Regio media salutis*». *Imagen de hombre y su puesto en la creación: San Agustín*, UPS, Salamanca 1988, cap. VIII, p. 221 ss.

donatista. También ha de tenerse en cuenta su reflexión sobre la institucionalización política de la sociedad civil.

Estamos ya en tiempos en que Roma es regida por gobernantes cristianos. Pero Agustín no comparte tesis como la de Eusebio de Cesárea, según el cual Imperio e Iglesia se ven en estrecha alianza.

Agustín mantuvo sobre la política una posición compleja, no exenta de ambigüedad. En todo caso situó sus instituciones en plano distinto al de la Iglesia. La Iglesia, tenía su fundamento en Cristo y en él, como en su cabeza, encontraba su razón de ser y de vida. La política estaba ordenada a procurar el bien común temporal de los sometidos a su régimen, entre los que contaban los propios cristianos (*De civ. Dei*, XIX, 17). En la Iglesia, organizada según Dios, se encontraba el ejemplo de la verdadera comunidad. Las sociedades civiles, organizadas según el hombre y fabricadas a su medida, sólo podían ofrecer, en el mejor de los casos, ejemplos defectuosos de ella.

La actitud de Agustín, tanto en relación con los donatistas como respecto a la política secular, se comprende mejor si atendemos al contexto sociohistórico del tiempo.

Por lo que toca a la política es cierto que los emperadores, desde Constantino, eran cristianos. Pero no olvidemos que muchos de sus súbditos seguían en el paganismo. El futuro religioso de la sociedad de la época no estaba decidido. Uno de los emperadores, Juliano, es conocido dentro de la tradición eclesiástica como el Apóstata. Durante su mandato se hizo evidente la fuerza que conservaba aún la gentilidad. Posteriormente ocurrió el saqueo de Roma, lo que alentó una crítica generalizada contra los cristianos. Por otra parte, y como consecuencia del desastre, hubo un desplazamiento de habitantes de la península itálica hacia las provincias, en concreto hacia Africa. Entre esos desplazados figuraban personalidades destacadas en el campo de la política y las letras. Ante las calamidades que experimentaba la *res pública* reaccionaban exaltando las glorias pasadas, tratando de recuperar la tradición de los mayores. Esta situación hacía palpable la inseguridad en que podían llegar a vivirse los que aparentemente eran ya tiempos cristianos. Agustín era consciente de ello. Comenzó a escribir por esas fechas la que iba a ser la más importante de sus obras, *De civitate Dei*. La obra contiene un ajuste de cuentas con la mentalidad pagana.

También en lo que toca a los donatistas puede ser esclarecedor fijarse en el trasfondo social en que se mueve el cisma. La religiosidad de partido que condenaba la ortodoxia oficial podía ser sólo un aspect-

to del contencioso planteado. Determinados autores, al ocuparse del problema, se han referido al componente político que debe tenerse en cuenta. El donatismo no se limitaría a ser el simple cisma de una iglesia local separada de la Iglesia universal. Habría que entenderlo más bien como la forma que adopta la iglesia primitiva en la tradición cultural de un pueblo determinado y que se resiste a dejarse asimilar por otra tradición, en este caso la romana. El aspecto político con que podría complicarse el asunto sería el de entender el donatismo como implicado en un movimiento de resistencia contra la dominación imperial. El caso tendría entonces que ser juzgado como el de un brote de tipo nacionalista. El cisma sería también de índole civil, lo que explicaría la represión que aplicaron las autoridades seculares a los disidentes.

Pero no deseo llevar más adelante esta digresión sociohistórica. Si he aludido a ella se debe a que puede ayudar a comprender mejor el medio en que se mueve la actividad de Agustín. Paganos y donatistas forman parte de ese medio. Por lo que atañe a la cuestión que nos ocupa, a saber, el modo de concebir los órdenes sociales, tropezamos con mentalidades opuestas. En los círculos paganos se vive la ciudadanía bajo la forma en que les viene legada, como entramado burocrático exterior, no como asociación orgánica. Su horizonte, en todo caso, será universalista. La iglesia donatista se sitúa en el extremo opuesto. Clausurada en un particularismo de grupo, desarrolla un fuerte sentido de comunidad.

* * *

Voy a añadir otro apartado con objeto de precisar asimismo la posición agustiniana sobre la comunidad. Me fijaré para ello en las herejías de maniqueos y pelagianos. El caso es particularmente instructivo ya que en disputa con ellas es como, especialmente, estableció el santo su doctrina.

No debe chocar el que coloquemos al maniqueísmo entre las herejías. Así lo estimaron los cristianos del momento; entre ellos el propio Agustín, que no pensó dejar el sedimento de su educación de infancia al hacerse maniqueo ²⁷.

²⁷ En la obra citada, *Contra duas epist. pelagianorum*, rechaza Agustín repetidamente la acusación de maniqueísmo hecha a los católicos por parte de los pelagianos (I, 2, 4; II, 1, 1; III, , 25...).

Entiende esas dos herejías como errores entre sí contrarios, a la vez que coincidentes en separarse de la verdad católica. *Possunt enim duo errores inter se esse contrarii, sed ... ambo contrarii veritati* (*Contra duas epist. pelag.*, II, 2, 2-3). Se pone de manifiesto globalmente esa doble contrariedad en el hecho de que los maniqueos niegan la creación, mientras los pelagianos evacúan la redención (*De nat. et gratia*, 34, 39)²⁸.

Merece una lectura atenta, para este punto, la obra que acaba de citarse (*Contra duas epistolas pelagianorum*). En ella se tocan cuestiones en que la doble herejía defiende tesis contrarias. Para lo que aquí interesa extraigo las siguientes observaciones.

1. En la relación religión-filosofía, los pelagianos acogen liberalmente la filosofía de los gentiles. Adoptando un intelectualismo consiente, su exposición del credo cristiano tiende a ser racionalista. Los maniqueos, por su parte, aunque presuman de explicar sus creencias sin recurso a la autoridad, de hecho son asociables a las religiones místicas de origen oriental, y constituyen una *gnosis* que choca con los hábitos de pensamiento de la tradición filosófica griega. Así que la religión y la filosofía, o bien la autoridad y la razón, que Agustín buscaba hermanar, aquí se dividen y contraponen. Los pelagianos vienen a profesar una filosofía sin religión (*neque in philosophia consecrantur*). Y, a la inversa, los maniqueos confiesan una religión sin filosofía (*neque in sacris philosophantur*).

2. La visión pelagiana del mundo es pluralista, afirma al individuo y realza sus capacidades. La de los maniqueos, aunque sea dualista de principio, entiende cada polo de ese dualismo como una compacta masa monista, ante la que se rebaja la autonomía de sus partes.

3. Acercándonos al ámbito de lo humano-social, los pelagianos dotan a los particulares de discernimiento y de libre albedrío, haciéndolos capaces, por sus propios méritos, de la perfección y la felicidad. Los maniqueos, en cambio conciben las almas individuales como partes de la sustancia divina, alojadas temporalmente en la materia, en los cuerpos. Destinados a reintegrarse en su ser de origen, son sujetos de una liberación pasiva, negando la libertad. El pelagiano alaba sin tino la naturaleza humana, y el maniqueo la vitupera.

²⁸ Esa contrariedad de posiciones es un fenómeno recurrente en la historia. Cambian sus formulaciones, pero se mantiene la doble inspiración. Nos serviremos más delante de esa circunstancia al enjuiciar lo que, desde un punto de vista agustiniano, pueda decirse sobre la oposición entre liberalismo y comunitarismo.

4. Por lo que afecta a la concepción de la sociedad, los pelagianos la entenderán como una asociación de individuos sin animación común. La vida monástica, a la que eran inclinados, no era obstáculo a la autonomía personal. Los maniqueos, por el contrario, al ver las almas singulares como partes, entendían la comunión de las mismas bajo la forma de una totalidad anónima o impersonal. Maniqueos y pelagianos, en relación con nuestro tema, mantendrían posiciones una vez más contrarias, pero que tienen en común hacer inviable la comunidad.

* * *

Me he referido a la forma comunitaria de vida en la esfera religiosa: en las sectas heréticas y en la Iglesia católica. Pero las agrupaciones humanas tienen también lugar en la esfera profana. Por las propias leyes de su naturaleza el hombre es llevado a vivir en sociedad y a procurar la paz con sus congéneres (*De civ. Dei*, XIX, 12, 2). Resultado de ello es la articulación de las multitudes en unidades políticas.

Las instituciones de la sociedad civil no merecieron especial atención de parte de Agustín. Algún autor ha escrito, refiriéndose a la etapa de vida anterior a su entrega a los ministerios pastorales, que era un hombre sin prójimo. Algo análogo podría afirmarse a este nuevo respecto, a saber, que no estaba interesado, o no se sentía especialmente preocupado por lo político. No obstante, al tener que vivir entre el pueblo, hubo de ocuparse de los negocios mundanos y de sus administraciones. Verá en éstas manifestarse el dominio de unos hombres sobre otros. Hubieran sido superfluas en un estado no pecaminoso de la humanidad. En la situación presente son necesarias para procurar aquella paz civil sin la que ninguna vida sería posible.

Dejo de lado la consideración del origen que tienen, la forma que toman y el fin que persiguen los regímenes políticos. Podría plantearse la cuestión de si, para Agustín, son algo más que asociaciones de hombres unidos por vínculos externos e instituidas en razón de su utilidad. Estaríamos entonces ante el caso de una concepción individualista de las relaciones humanas, dando a las unidades políticas que generan valor instrumental. Entre las fórmulas que emplea para definir la *civitas* encontramos la que habla simplemente de una muchedumbre de hombres unidos por algún vínculo de sociedad: *Civitas ... nihil aliud est quam hominum multitudo, aliquo societatis vinculo colligata* (*De civ. Dei*, XV,

8, 2). Aunque en ese lugar *civitas* se entienda directamente como *urbs*, no se excluye el sentido de cuerpo político. En todo caso la expresión es genérica. Los vínculos de sociedad en cuestión son neutros respecto al tipo de asociación que puedan constituir ²⁹.

Cuando Agustín se refiere a unidades políticas lo usual es que caracterice los vínculos de sociedad en términos de comunión y, sobre todo, de concordia. Lo que nos lleva a entender esas unidades como comunitarias, aunque el modo como de hecho sean realizadas pueda ser defectuoso. La medida de perfección de las sociedades no es distinta de la del individuo. En los dos casos la voluntad de bien y vida feliz constituyen su principio animador. *Neque enim aliunde beata civitas, aliunde homo: cum aliud civita non sit quam concors hominum multitudo* (*Epist.* 155, 3, 9; *De civ. Dei*, I, 15, 2).

La multitud consta de particulares –*cum multitudo constet ex singulis* (*De civ. Dei*, I, 15, 1)–, lo que significa que el todo social no absorbe a los individuos. Mas la multitud de individuos se constituye en república cuando está unida por vínculos de concordia. En las definiciones que Agustín nos ofrece figura de continuo como elemento vinculante la concordia; también el interés común, incluso la comunión concorde. He aquí algunas de las fórmulas.

«Quid enim est res publica, nisi res populi? Res ergo comunis, res utique civitatis. Quid est autem civitas, nisi multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae?» (*Epist.* 138, 2, 10).

«Cum aliud civitas non sit, quam concors hominum multitudo» (*De civ. Dei*, I, 15, 2).

«Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordii communione sociatus» (*De civ. Dei*, XIX, 24)

La concordia es como la salud del pueblo, lo que podría traducirse por su alma, por la virtud conformadora de su unidad.

Reuniendo los elementos que nos ofrecen las anteriores fórmulas podríamos dejarlos reducidos a los siguientes:

- 1) Pluralidad de individuos humanos.

²⁹ Cf. MARKUS, R. A., *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970; BONNER, G., «*Quid imperatori cum ecclesia?* St Augustine on History and Society», en *God's Decree and man's Destiny*, Londres 1987, VII, pp. 231-251.

- 2) Asociación en unidad o comunión de forma de vida.
- 3) Concertación de los individuos por vínculos de unanimidad y concordia.

La «unidad de orden» resultante constituirá el tipo de sociedad orgánica cuyo nombre apropiado es el de comunidad.

* * *

La óptica ahí adoptada tiene preferentemente en cuenta la estructura de la convivencia social en cualquier tiempo. Domina en ella la visión heredada de los filósofos platónicos. Pero en Agustín es muy importante el punto de vista complementario, el temporal. Entonces aparece la polaridad cambio-permanencia, y entra en juego el discurso de la historia. En este punto de vista domina la tradición procedente de la profética bíblica. Ante la mirada histórica el desarrollo de la humanidad puede ser comparado al de la vida de un hombre. *Sic proportione universum genus humanum... tamquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem huius saeculi* (*De v. relig.*, 27, 50). El orden de los siglos discurre como un gran poema compuesto por algún inefable cantor *velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatrix excurrat* (*Epist.* 138, 1, 5; *De civ. Dei*, XI, 18; *Ibid.*, X, 1). Administrada por las leyes de la Providencia, la vida de la humanidad avanza por edades y se distribuye en dos suertes de hombres: una formada por los impíos y otra por el pueblo servidor de Dios (*De v. relig.*, 27, 50). En el escrito *De civitate Dei* narra Agustín por extenso los orígenes, progresos y destino de esas dos suertes de hombres o dos ciudades. El vínculo que une a los integrantes de cada una de ellas es el amor. Lo que las divide es la cualidad del amor que las anima.

«Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui» (*De civ. Dei*, XIV, 28).

Agustín llama «místicas» a esas dos ciudades (*De civ. Dei*, XV, 1). Las expresiones *amor sui* y *amor Dei* del texto citado se entenderán como genitivos objetivos. Se trata de amores edificantes o conformadores de las dos ciudades. Los habitantes de la celeste se conforman con arreglo al ser de lo divino, convirtiéndose y asemejándose a Dios: *amando Deum efficitur dii* (*Sermo* 166, 4). Los de la terrena, viviendo según el hombre, en movimiento de aversión a Dios, pretenden ser

principio o dios de sí mismos, transformando así en deficiencia tal suficiencia (*De civ. Dei*, XIV, 13).

En los dos casos es el amor el que une a cada suerte de hombres. Ese amor hace de peso o de inclinación, que lleva a cada particular a su centro. Las dos ciudades en que, de esa forma, se dividen los hombres implican tomas de posición u opciones vitales de voluntad con Dios o contra Él. Los amores respectivos son principio animador interno de las respectivas comunidades ³⁰.

La comunidad en la que piensa y a la que aspira san Agustín es la más plena posible, tanto extensiva como intensivamente. Se constituye adunando formas de vivir que se comparten (puesta en común de bienes), con unanimidad (concordia de voluntades): una especie de complementariedad entre creación y redención. Es la unidad de las dos direcciones hacia la vida buena y feliz (la descendente y la ascendente) que ya a su modo habían cultivado los filósofos, y que se ejemplifica en Platón y Aristóteles: la que se cifra en la imitación del mundo divino y la que busca la perfección actuando las virtualidades de la naturaleza.

* * *

Queda descrito el mapa de concepciones ideológico-religiosas dispares en que se forma y evoluciona la visión agustiniana del mundo. Puede percibirse una continuidad de fondo, pero, comparando los extremos del recién convertido y del obispo de la vejez, la modificación sufrida es manifiesta. La indicada evolución va desde ver su mentalidad conformada por categorías filosófico-platónicas a otra en que dominan las paulino-bíblicas. Atendiendo a las preocupaciones por el alma y Dios, sustancia de su interés filosófico, en sus comienzos distingue Agustín entre el hombre exterior (parejo a mundo sensible) y el hombre interior (abierto al inteligible). La mirada purificada del hombre interior puede acceder a la verdad, que el cristiano identifica con Dios, trascendente a la propia interioridad. La posesión de esa verdad y el descanso en ella es la felicidad. Al avanzar el peregrinaje, la distinción se muda en la de hombre viejo (carnal) y hombre nuevo (espiritual). El hombre viador vive en la insatisfacción hasta encontrar

³⁰ OORT, Johannes van, *Jerusalem and Babylon, A Study into Augustine's «City of God» and the Sources of his Doctrine of the two Cities*, Ed. Brill, Leiden 1991, p. 93 ss.

descanso en Dios, a donde llega revistiéndose del mediador Cristo. El cielo de bienaventuranza del caso primero consiste en la coparticipación en el mundo inteligible. El del segundo, en la comunión de los santos.

El cielo de la comunión de los santos ofrece el modelo o paradigma consumado de lo que es la Iglesia peregrina en la tierra, comunidad no consumada. Ese tiempo de peregrinación lo es de discernimiento de los errores y purificación de los vicios que pueden albergarse en ella. Función que podría entenderse como de «crítica de la sociedad» eclesial. Es la que hemos visto ejercer a Agustín a lo largo de su vida frente a filósofos y cismáticos.

Dos vicios falsean la genuina comunidad: adherirse a lo privado y dar preferencia a lo propio sobre lo común. Las raíces de ellos son la avaricia y la soberbia. Los capítulos primero y segundo de la Regla que da Agustín a sus monjes contienen disposiciones contra esas dos raíces (no tengáis nada propio – no os enorgullezcáis). Son los vicios que ante todo hay que extirpar si se quiere efectiva la unidad de almas y corazones, es decir, la comunidad.

Ahora bien, cismas y herejías son producto de la avaricia y la soberbia: de tener en propio y de querer ser bajo la propia potestad. Se hacen valer apoyándose en filosofías que, en lenguaje paulino, se pierden en «cogitaciones vanas». *Omnium enim haereticorum quasi regularis est ista temeritas (Epist. 118, 5, 32)*. La verdadera filosofía, de acuerdo con ese mismo lenguaje, es la practicada *secundum Deum*. Son por el contrario vanas las que proceden *secundum elementa huius mundi* y *secundum hominem*. Este criterio es frecuentemente aplicado por Agustín en su crítica para discernir espíritus. Tomemos las herejías que más le afectaron, las de pelagianos y maniqueos ³¹. El pelagiano filosofa *secundum hominem*. El maniqueo, *secundum elementa huius mundi*. Coinciden ambas en ser deformaciones de la verdad católica, en preferir lo privado y propio a lo común, destruyendo la unidad.

La obra de discernimiento que Agustín ejercerá frente al mundo pagano y su cultura es de otra naturaleza. Es un ajuste de cuentas global de efectos «secularizadores» ³², ya que proclama inanes los cultos del panteón religioso del Imperio, y desarticula sus teologías: la míti-

³¹ Cf. BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, pp. 56, 459.

³² RIST, John M., *Augustine. Ancient Thought baptized*, Cambridge University Press, 1995, p. 207.

ca de los poetas, la civil de las magistraturas, la natural de los filósofos. Los dioses de la ciudad han abandonado sus templos. Estos han quedado vacíos. Los númenes que los habitan han muerto. Desaparece un orden caduco, pero nace otro nuevo. La secularización de los cultos religiosos inspirados en los falsos dioses de la ciudad, o sea en la religión civil, es el preámbulo para hacer patente la religión verdadera, la de la ciudad de Dios. Ese es el proyecto que lleva a cabo Agustín en *De civitate Dei*. La parte negativa de la obra llena los diez primeros libros. La reinstauración de las cosas en otro principio puede verse condensada en el capítulo final de esa parte negativo-secularizadora (*De civ. Dei*, X, 32). En esa reinstauración desaparece *a radice* el principio inspirador pagano, lo que no implica que se deseche todo lo procedente de él. Erradicadas de su viciado origen, pueden encontrarse en el orden viejo adquisiciones que, modificado su espíritu, sean aprovechables en el nuevo. «Puse atención en el oro que quisiste que tu pueblo transportase de Egipto» (*Conf.*, VII, 9, 15). El cristiano no destruye nada de cuanto los diversos pueblos han instaurado para establecer el orden y la paz terrenas; usa de ellas como de bienes comunes necesarios en su peregrinar en el tiempo (*De civ. Dei*, XIX, 17).

En el indicado libro diez de la obra Agustín hace el balance de las adquisiciones que aportaban las teologías gentiles. Se fija en los sabios que las expusieron con más elevación, en los filósofos platónicos. Entre ellos elige como portavoz a Porfirio, que representa para su tiempo la sabiduría pagana más en activo, y distinguiéndose por ser el contradictor máximo de la cristiana. La enseñanza decisiva que se extrae del estudio de Porfirio se desprende de la conclusión a que llega, a saber, que en ninguna de las escuelas de sabiduría y en ninguna de las iniciaciones religiosas de que se tiene conocimiento había encontrado «la vía universal de salvación o liberación del alma», aunque muchas o todas las buscaban. Es la oportunidad que aprovecha Agustín para afirmar que lo por todos buscado y por nadie encontrado es precisamente lo que ofrecía la sabiduría cristiana (*De civ. Dei*, X, 32; cf. *Ibid.*, XIX, 23).

Porfirio (siguiendo a Plotino) veía la salvación como un proceso purificador del alma, proceso de huída de lo corpóreo y regreso a lo Uno divino. *De regressu animae* es el título de la obra porfiriana que centra la crítica de Agustín. El destino de la existencia se concebía en el filósofo como una «*odisea*» o periplo de vuelta del alma al Padre, a la Patria de Origen. El alma, para Agustín, no es de naturaleza divi-

na. Es criatura. La vía salvadora será aquí un «*éxodo*», un peregrinaje de adhesión a Dios hasta la unión con él, aunque tampoco de naturaleza. El hombre es impotente para, con sus solas fuerzas, hacer ese peregrinaje. Necesita ser auxiliado por Dios mismo, auxilio que le viene del Mediador-Cristo, Dios y hombre. En él encuentra el cristiano la vía segurísima y universal de salvación, siempre y por todos buscada y nunca fuera de él encontrada. Cristo es el *quo itur* y el *qua itur*. Por el Hombre-Dios al Dios del hombre. *Ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum* (*De civ. Dei*, XI, 2). «Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciese dios. Dios, en efecto, quiere hacerte dios, mas no en naturaleza, como es Aquel a quien engendró, sino por don suyo y en adopción» (*Sermo 166*, 4).

La vida del hombre es para Agustín, concordando en esto con los filósofos, vida en sociedad. Las sociedades están sujetas a miserias y males sin cuento en su existencia terrena. De ellos se libera accediendo a Dios por Cristo: camino, verdad y vida. En Él, la muchedumbre de almas y corazones se vuelve unánime y concorde en prosecución de la paz, en la que se resume la vida buena y feliz de las sociedades. En la comunión con Cristo consiste la comunidad. Las formas en que se manifiesta el orden concorde generador de la paz, se extienden desde las que reinan en el cuerpo o en el alma de cada hombre hasta la comunión de que gozan los justos en la mística Ciudad de Dios (*De civ. Dei*, XIX, 13).

En todo caso, se entiende que, bajo cualquiera de sus formas, la causa común o el alma de comunidad es elemento que entra a definir el ser de cada sujeto integrante de ella. Lo cual es sólo otro modo de decir que el hombre es *por naturaleza social*.

3. DOCTRINAS COMUNITARISTAS ACTUALES

Se ha dicho que, en el curso de la historia, incluida la de la Iglesia, ha tenido lugar, especialmente en las sociedades modernas, un distanciamiento progresivo de san Agustín³³. Esa distancia se aprecia concretamente respecto a su concepción de la comunidad. En efecto, se la ve crecientemente marginada por la mentalidad individualista que se impone a partir de la baja Edad Media.

³³ Cf. LUBAC, Henri de, *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid 1991, pp. 21, 545.

Esa mentalidad individualista pervive hasta hoy mismo, aunque intermitentemente, y sobre todo desde finales de la Ilustración, haya tenido contradictores. En cierto sentido tal contradicción es lo característico de la época contemporánea. Es de lo que voy a ocuparme en este apartado: sobre los comunitarismos actuales.

Esos comunitarismos tienen diversas manifestaciones. La que me interesa directamente ha de entenderse inscrita en un contexto más amplio. Antepondré algunas indicaciones sobre ese contexto.

* * *

Al comienzo de la exposición indiqué algunos nombres que reaccionan contra la tradición individualista moderna y reivindican el tipo comunitario de relación interhumana. Entre aquellos nombres figuraba el de Rousseau, personaje aparentemente ambiguo a este respecto, pero en el fondo extraño a la tradición mentada. Contractualista declarado, extraerá de su contrato la figura de sociedad contraria a la de aquellos otros que concluían en arbitrar asociaciones «mecánicas».

Rousseau parte del individualismo más anárquico. En el estado de naturaleza cada particular es un todo perfecto, aislado, solitario. Mas las cosas no quedan ahí. El hombre puede darse instituciones y transformar en pueblo, en un todo común, lo que era dispersión errática en el origen. Se consigue así el estado civil. La voluntad civil procede en sentido inverso a la espontaneidad azarosa natural. Acceder al estado civil exige despojarse de lo propio y privado, concibiendo a los individuos como partes de un todo superior del que reciben nueva naturaleza. Desaparece en ese todo la existencia independiente de los individuos pasando a formar un organismo moral. El principio animador del mismo es la voluntad general. De suerte que la anarquía, mediante el contrato, deviene comunidad.

El pensamiento político-moral de Rousseau entra dentro de la Ilustración, pero, con su modo de tratar la moral y la política, se sale de ella e influirá poderosamente en autores posteriores, empezando por Kant. El siglo XIX, en especial la filosofía alemana, están marcados por ese influjo. Mencioné anteriormente los nombres de Hegel y Marx. Es claro que en ellos la visión de la realidad, con respecto a la del siglo anterior, se transforma hondamente, pero se deja sentir la línea marcada por el autor del *Contrato social* y por la filosofía kantiana de la práctica.

No encontraremos ahora un estado de naturaleza del que haya que salir para conformar algún otro estado a voluntad. Las creaciones de la historia constituyen un proceso unitario a partir de un origen o radical últimos. Las partes se integran orgánicamente en el todo y desde él se explican. Variará, sin embargo, la identificación del principio originador de la totalidad. Hegel lo pone en el cielo, identificándolo con el despliegue universal del Espíritu. Marx invierte la ubicación situándola en la tierra y lo identifica con el proceso real de la vida. En el primer caso la conciencia determina al ser: idealismo histórico. En el segundo, el ser determina la conciencia: materialismo histórico. Cada principio, en curso dialéctico, es demiurgo obrador universal. Principios supremos mundanizados, secularizados, ocupan el lugar del Dios cristiano. Ello explica que tales concepciones, según frecuentemente se ha señalado, conserven un aire religioso, y como cuasi-religiones se las ha designado.

He ahí una manera de argumentar en la que, sin excesiva violencia, podría verse, traspuesto a lo profano, algo análogo a la comunidad de que, en términos religiosos, hablaba san Agustín. Las semejanzas no afectan naturalmente al «elemento» en que se producen, pero sí a los esquemas básicos del discurso que emplean. Nos encontramos con dos proyectos de «ciudad». Podría llamarse celeste a una de ellas, terrena a la otra. Las dos con títulos para ser, frente a la contraria, «vía universal de salvación» o de conciliación última del hombre consigo mismo. En horizonte intramundano, Hegel opta por una ciudad celeste (idealista). Marx lo hace por una ciudad terrena (materialista). Ambas expresan concepciones de la historia que ponen en escena el reino del hombre, lo cual, para Agustín, sería el equivalente pervertido –*perversa imitatio Dei*– del reino (ciudad) de Dios.

En esas vías universales de salvación profana quedaría borrada toda huella de alienación en órdenes políticos fabricados artificialmente. Estos tenderían a desaparecer (Marx), o, vinculados a su inspiración de origen, redimidos, serían el lugar de satisfacción universal (Hegel). En los dos casos se ofrecería el espacio de realización del todo cuasi-divino de principio en todos los humanos, encontrándose así posibilitada la perfecta comunidad. (*Et sit Deus omnia in omnibus [De civ. Dei, XIX, 15]*). Marx refleja la condición de esa comunidad en términos paulino-agustinianos, cuando, refiriéndose a «la fase superior de la sociedad comunista», la pinta como aquella en cuya bandera pudiera escribirse: «De cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades».

No es necesario decir que en concepciones como las indicadas los derechos de lo social priman sobre los del individuo. En la tensión que se da entre los pares de opuestos, a saber,; todo-parte, público-privado, común-propio..., naturalmente se privilegiará al polo primero sobre el segundo. Caso paradigmático es el de la sociedad comunista; dentro de ella, el tratamiento que recibe la propiedad privada.

Hegel y Marx han podido ser criticados en cuanto a las pretensiones absolutistas de sus sistemas. A su sombra, sin embargo, se han desarrollado formas revisadas de los mismos: corrientes neohegelianas, revisionismos marxistas o, genéricamente, las variadas y cambiantes formas de socialismo.

Es sintomática al respecto la aceptación que ha venido a adquirir la palabra comunidad. De tener usos marginales y significado más bien rancio, ha pasado a convertirse en vocablo de plena actualidad. Nos encontramos con él en todos los ámbitos donde se reúne más de un sujeto, desde la comunidad de pareja o de vecinos hasta la comunidad del género humano.

El Estado parece la institución más reacia a dejarse permear por ese espíritu. Pero también se quiere verlo reinar en él. Añadámosle a Estado la calificación de «social» y tendremos humanizado al «más frío de los monstruos». Ello supone cuestionar la concepción técnico-instrumental del gobierno de lo pueblos, así como la repulsa que ese tipo de gobierno hace de las ideologías. Se realza, por el contrario, la función de lo político. Por política se entenderá una vida pública ideológicamente motivada. Al calificar de «social» al Estado o a una institución o medida de gobierno cualquiera se excluye la posición individualista. Se supone que el todo prima sobre las partes, y que lo propio y lo privado han de supeditarse a lo común y público. Se entiende que la conducta valiosa es la que implica el interés de todos los asociados. La palabra que resume la actitud recomendada es la de solidaridad, pudiendo entenderse ésta como el equivalente desafectado de concordia: concordia en acción providente. Es de igual modo desafectada la forma de entender el amor, también aquí factor edificante de la ciudad. Consiguientemente la ciudad o sociedad no se reducirá a ser un conjunto de individuos-partes externa y artificiosamente articulados. Son un todo orgánico de hombres que comulgan en una forma de vida.

Estoy refiriéndome a la herencia filosófica de Hegel y Marx y a las posiciones revisadas como se reformula su legado, es decir, neohe-

gelianos y neomarxistas, desde finales del siglo XIX hasta el presente. Se abandona ahí el ambicioso totalismo de los maestros, pero conservando en formulaciones plurales lo que en ellos había de animación interior. Ningún demiurgo todo-potente protagoniza la historia humana ni es medida de su destino. El hombre hará sus veces. Para ello se servirá de una ética humanista (algo que se echaba en falta en el socioeconomicismo amoral de Marx y sustituye al eticismo absolutista de Hegel). La inspiración para esa ética humanista se encontrará en Kant. La «vuelta a Kant» o el usufructo de su legado, especialmente el de su filosofía práctica, ha venido siendo distintivo de los autores de filiación hegeliano-marxista a la que estoy refiriéndome ³⁴.

El pensamiento comentado viene, conforme queda dicho, de Hegel o Marx, en quienes tenía realidad una comunidad que podría calificarse de sustantiva, absoluta, total. El peso de lo comunitario seguirá manteniéndose en el pensamiento derivado de ese origen, aunque la comunidad, contando con la diferencia de pueblos y épocas, se pluralice en comunidades contingentes ³⁵.

En tales supuestos, la universalización del proyecto comunitario tendrá lugar sólo en la esperanza. El pensamiento de una conciliación última de los diseños comunitarios plurales revestirá el carácter de un ideal –postulado– regulador. Dicha conciliación supondría ver realizado el reino del hombre, lo que pertenece al pensamiento de utopía ³⁶. Algo que, permanentemente operativo en la historia, nunca se traducirá en historia efectiva. Determinados autores, de reconocida autoridad dentro de las tendencias a las que aquí me estoy refiriendo, han apostado

³⁴ Sobre la recuperación de la ética para la política en el revisionismo marxista y en la socialdemocracia, ver Virgilio ZAPATERO, *Socialismo y ética: Textos para un debate*, Madrid 1980; entre los textos incluidos en el volumen pueden verse: «Realidad e ideología en el socialismo» (E. Bernstein), «Kant y Marx» (K. Vorländer), «Marxismo y ética» (K. Adler)... Cf. GOLDMANN, L., *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris 1948.

³⁵ Quiere decirse entonces que una formación social cualquiera trae siempre la marca o cifra de su *ubi* y su *quando* determinados, por lo que el acceso comunicativo a ella no es viable para un *lógos* extraño al espacio y al tiempo. Descifrar su secreto será obra dialógico-hemeneútica (cf. RICOEUR, Paul, *Historia y verdad*, Madrid 1990, p. 41 ss., donde se generaliza el problema conforme da a entender el epígrafe del capítulo al que corresponden esas páginas: «La historia de la filosofía y la unidad de lo verdadero»). Habrá quien sea más escéptico que Ricoeur respecto a esa «unidad de lo verdadero»; para nuestro caso, la «última unidad» de lo comunitario).

³⁶ Prospera el pensamiento de utopía cuando declina el pensamiento de sistema. Lo que no tiene solución a la vista se procrastina *ad calendas graecas*.

en serio no obstante por el indicado pensamiento de utopía. Lo más juicioso, sin embargo, es pensar que una comunión de santos en la tierra ha de tenerse por un mito, conmovedor sin duda, pero no materializable.

Llevada al extremo la historicación, tanto de la conciencia como del ser, concluirá por fundir conciencia y ser en tiempo. Alcanzando el límite, carece de sentido hablar de un proceso que se oriente a un destino, sea éste total y único o diferenciado y plural. Lo que se entendía como proceso se fragmentará en momentos. Todo principio de comunicación entre ellos queda entonces evacuado. Como residuo hay sólo un sucederse de acontecimientos singulares no comunicables. Con lo que, desde comienzos en los cuales se postulaba una comunión absoluta, al fin se llega a la incomunicación más radical. Lo que entonces se evacua no es sólo la comunidad, tanto la del género humano como la de sus diferentes agrupaciones, sino el propio sujeto individual que se disuelve en sus actos³⁷. Este discurso contra-comunitario, aunque no iniciado por Nietzsche, en él tiene el portavoz más influyente. Efecto de esa influencia es el envilecimiento de cuanto suene a societario y común en la nutrida colonia de netszscheanos que radicalizan su mensaje.

* * *

Volvemos al legado del pensamiento decimonónico con su giro hacia lo social. Ese pensamiento ha venido influyendo en ámbitos filosóficos extraños a él. Así, en la propia tradición del individualismo aparecerá una concepción sensible a lo societario y abierta al interés común. La relación con los otros forma parte de la constitución del sujeto individual. Lo que significa admitir que el discurso de la existencia no es un monólogo, que la vida humana real se hace dialógicamente.

³⁷ Cf. FRANK, Manfred, *la piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre el sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*, Barcelona 1995. Resumen de la trayectoria que conduce a esa muerte del sujeto, en las páginas de la «Introducción» (pp. 7-23); VATTIMO, Gianni, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona 1989; WITTGENSTEIN, L., en *Tractatus*, 5.631: «El sujeto que piensa, que tiene representaciones, no existe»; GERGEN, Kenneth J., *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona 1997, pp. 25-27 como muestra.

Esta línea de pensamiento tiene acogida en los más de los autores que representan la corriente personalista. Aquí tendré en cuenta aquel personalismo que, sin romper con la tradición, intenta rehacer la modernidad. En ese intento, cuestiona el individualismo estrictamente moderno, pero seguirá considerando al sujeto humano como protagonista de su destino. Ese sujeto será reinterpretado como persona. Entender el hombre como persona excluye aislarle del concierto común. El juego de la comunicación será el espacio en que se realiza la propia individualidad.

Entre las varias direcciones seguidas por el personalismo, una de ellas, difundida sobre todo en Francia e Italia, es la que se dio a conocer como «espiritualismo cristiano». Merece mención aparte por la confesada relación que mantenía con san Agustín. Basta indicar eso para entender que favorece al comunitarismo.

La variedad de personalismo que más claramente sigue esa dirección es la surgida entorno a la revista *Esprit* y liderada por su animador E. Mounier. Sus primeros artículos en dicha revista, al aparecer reunidos en libro, llevaban el título programático de *Révolution personaliste et communautaire* (Aubier, París 1935; *Esprit* comenzó a publicarse en 1932). La revolución intentada por Mounier se dirigía a superar tanto individualismo como colectivismo. Su programa personalista quería ser un socialismo humanizado, en el que se descartaba el dominio del factor económico, ocupando su lugar el impulso ético³⁸. «Despertar personal y pedagogía comunitaria» es uno de los títulos interiores del trabajo que Ricoeur dedica a estudiar el pensamiento de Mounier. Antes había definido su personalismo como algo que fue «en su origen una pedagogía de la vida comunitaria, ligada a un despertar de la persona»³⁹. En el cuerpo de dicho trabajo se confronta y a la vez se conecta el ideario de Mounier por una parte con el cristianismo y por otra con el marxismo.

* * *

No está de más aludir al hecho de la renovación del espíritu comentario en el pensamiento y en la vida de la Iglesia. El Concilio

³⁸ Cf. LACROIX, Jean, *Le personalisme*, Lyon 1981, pp. 84-92; ID., *El personalismo como anti-ideología*, Madrid 1973, p. 167 ss.

³⁹ RICOEUR, P., *Historia y verdad*, p. 121; título del capítulo: «Emmanuel Mounier: Una filosofía personalista», pp. 119-144.

Vaticano II marcó, también a este respecto, un cambio de mentalidad. En su organización y administración (las de la Iglesia) habían tomado cuerpo algunas de las características que definen a las sociedades modernas. Buen número de participantes en la asamblea ingresaron allí con un concepto de Iglesia de textura jurídica, para salir de ella después de haber firmado documentos en que se acentuaba su misión espiritual. En consonancia con ese cambio hemos asistido a una renovación de la liturgia, la pastoral, la teología. Se han frenado o eliminado las actitudes individualistas y se han alentado las comunitarias. Ha perdido crédito el aparato ceremonial externo, pero lo ha ganado el mensaje que nos habla del «pueblo de Dios» y del «reino de Dios». En algunos documentos conciliares se pone de manifiesto particularmente ese cambio. Para lo que toca a la vida de la propia Iglesia puede verse la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*. Sobre la organización de la sociedad civil, la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, especialmente la parte segunda, en concreto el capítulo IV, que trata de la comunidad política: *De vita communitatis politicae* (el término «comunidad» y la expresión *communitas politica* aparecen ahí de continuo). Es asimismo relevante al respecto el *Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa* (órdenes e institutos religiosos), cuyo n. 15 comienza así: «La vida en común, a ejemplo de la Iglesia primitiva, en que la muchedumbre de los creyentes tenía un corazón y una alma sola (*Act.*, 4, 32)...» Textos como ese recuerdan lo dicho sobre san Agustín. No hace falta recordar que el Padre de la Iglesia fue una de las autoridades más tenidas en cuenta en los documentos conciliares.

* * *

He venido presentando el movimiento comunitarista en un contexto amplio, que aparece diversificado en corrientes varias. Así la que he ejemplificado en Hegel y en la filosofía de él derivada. Hice alusión a Rousseau⁴⁰. La comunidad, en éste, resulta de un contrato, siendo el contrato una táctica puesta en juego por individuos que, dotados de una voluntad (subjetiva) de comunión, hacen sacrificio de ella para formar una voluntad común (objetiva). En Hegel, y desde él, se hace super-

⁴⁰ SABINE, Georges, *Historia de la teoría política*, Madrid 1981 (*A History of political Theory*, Nueva York 1937); el capítulo dedicado a Rousseau, el XXVIII, se titula: «El redescubrimiento de la comunidad: Rousseau», pp. 423-438.

fluo el contrato. La voluntad común se supone «natural», originaria. La voluntad de los individuos se concibe como manifestación particular de dicha originaria voluntad universal.

En el caso de Rousseau los individuos toman la decisión moral de formar una voluntad común en funciones de alma ética de un pueblo. En el caso de Hegel la unidad política y la sustancia ética de la misma constituyen la razón de principio en que los individuos se mueven y, conformándose según ella, viven y son. Las decisiones morales son aquí subsecuentes a la eticidad de principio. La comunidad ética del caso tendrá identificaciones diversas: como absoluta totalidad o como pluralidad de todos en lo relativo. Correlativamente, como participación en un predeterminado destino universal o como destino contingente consensuado.

Los comunitarismos así entendido son de tradición europea continental, fundamentalmente germánica. Tienen alcance metafísico, en el sentido de contar con algún factor *a priori* o no evidenciado por la experiencia.

Pero hay al presente otra corriente comunitarista que, aunque influida por la anterior, se desarrolla en el ámbito filosófico anglosajón, y participa de la mentalidad no-metafísica que caracteriza ese pensamiento.

Los autores más señalados de la misma vienen publicando su obra en Estados Unidos. Se oponen a la tradición liberal de esa cultura, y más concretamente a las recientes manifestaciones del contractualismo ⁴¹.

El eco que ese comunitarismo anglosajón está teniendo en los foros de discusión de los temas de filosofía política quizá sea desproporcionado. Esa filosofía, sin embargo, se ha producido en el contexto de uno de los debates ideológicos de más enjundia en las últimas décadas ⁴².

También aquí se adopta una posición holista, dando por sentado que el todo prima sobre las partes. El todo del caso será el de las distintas asociaciones humanas o unidades políticas. Ellas serán las depositarias de la naturaleza y cualidades con que definimos a los individuos,

⁴¹ Cf. VALLESPÍN OÑA, Fernando, *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid 1985.

⁴² Pueden seguirse esos debates en Javier MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, Madrid 1990, especialmente en su sección III, «Para una crítica de la razón dialógica», p. 89 ss.; también Adela CORTINA, *Ética sin moral*, Madrid 1995, p. 98 ss.

ejerciendo respecto a ellos de referente conformador y de instancia normativa. Según esto, la identidad de los particulares habría de entenderse derivada del todo social en que se inscriben.

Ahora bien, la comunidad de que se habla en este caso se entiende determinable con los recursos que ofrecen las ciencias humanas o la historia; por tanto, a base de una concepción empíricamente contrastable.

El camino que recorre esta corriente filosófica va en sentido contrario al seguido por la anterior. Esta tenía su origen en sistemas especulativos o visiones de totalidad, pasando ulteriormente a adoptar formulaciones parciales, aunque con más exigentes controles de prueba (como ejemplo, las reconstrucciones marxistas en la Escuela de Francfort). En el caso ahora comentado se cuestionan las restricciones puestas al conocimiento por la dogmática cientista del positivismo y neopositivismo. Desandando el camino de reducciones de la capacidad de la razón, se recuperan hábitos de pensamiento tradicionales, entre los que merece especial atención Aristóteles, sin excluir autores modernos que dan cabida a intereses que sobrepasan los límites de la ciencia, como son los casos citados de Rousseau, Kant o el propio Hegel.

Ya me he referido a aquella crítica de la razón moderna en la que se cuestionan el saber entero, concretamente el de la cultura occidental. Desconstruida hasta el fondo esa tradición, queda entonces como resto el existir informe de una pura subjetividad expresiva que, en el límite, se agota en cada acción y se resuelve en puro acontecer. En semejantes concepciones cualquier propuesta que sitúe al individuo frente a algo dado en el mundo, con lo que tenga que contar, destruye su esencia y virtud. De ahí que para salvar la individualidad, la libertad, la existencia, sea preciso proceder a la «destrucción» de todo cuanto, enfrentado a ellas, las aniquila.

Pero aquí no consideramos ese caso, sino el de quienes llevan la crítica sólo hasta aquellas formas de cultura que, construidas artificialmente, han quedado sin raíces y vacías de humanidad. El objetivo de esta crítica no es reducir a nada todas las tradiciones, sino discernir sus valores, recuperarlos y asistir con ellos a nuestras sociedades. Este intento puede quedar incluidos en el proyecto genérico de «rehaer la modernidad».

Ahora bien, aquí ha tenido efectos notables el estudio de la cultura orientado históricamente. Lo que aparece a dicho estudio es un mapa de interpretaciones plurales de la realidad.

El intento de dar al saber humano un punto de apoyo o una base únicos desde los que explicar, sea deductivamente sea genética o dialécticamente, su complejidad queda desechado. No hay aquella unidad del saber figurada al hablar del «árbol de la ciencia», ciencia nacida de una sola raíz o derivada de un solo principio. Con lo que se encuentra la investigación es con pluralidad de plantaciones-ideaciones de especie distinta. Podrá subsistir la aspiración hacia la unidad de la vida espiritual admitiendo, si acaso, como idea reguladora la universalidad de la verdad. La historia nos ofrece regiones espirituales diversas, organizada cada una de ellas según su propio canon o esquema estructurador. En el puesto de la «vía universal» de sabiduría encontraremos escuelas varias de sabios. No una cultura de comunión «católica», sino su fragmentación en sectas. Y entendiendo cada secta como la casa común, como la habitación espiritual compartida de sus secuaces. La situación que se presentaba a san Agustín al hablar de los filósofos de su época, y que él veía como descorazonadora, viene a presentarse ahora como la única asequible.

Ejemplifica esa situación lo que ocurre en el mundo de las lenguas. Importantes estudiosos han llamado la atención sobre el hecho de que cada lengua entraña y expresa una particular visión del mundo. Según lo cual el hablante de un idioma determinado percibe la realidad ya articulada por él. Esto nos dice que, en la medida que sea, el hablante de una lengua, el nacido en ella, desde ella y según ella es como piensa la realidad, siendo hecho a su imagen ese pensamiento: ejemplo de cómo un todo común, aquí el entramado de signos que constituye un lenguaje, ejerce de protagonista de las significaciones que los usuarios del mismo dan a la realidad.

El ejemplo puede tomarse de otros campos, así el del complejo de creencias y prácticas que forman lo que llamamos cultura de un pueblo, a lo que ya me he referido. Nos encontramos con pluralidad de culturas. Cada una de ellas es un todo de creaciones humanas cuyos mensajes tienen codificación propia. Pertenecer a un ámbito cultural comporta recibir de él la propia identidad. La conformación del ánimo de cada particular es deudora de la forma de vida del todo común en que se inscribe.

Esta manera de pensar acaba afectando a conductas que parecen menos susceptibles de ser influidas por contingencias históricas o peculiaridades culturales. Me refiero a las que dan lugar a la ciencia, consignada tradicionalmente al reino de lo impersonal y objetivo. En

ese supuesto, sus cuestiones recibirían un tratamiento ahistórico. Las respuestas a ellas se sucederían en continuidad homogénea y en proceso acumulativo. Pero esa concepción se modifica profundamente ante una «visión de la ciencia históricamente orientada». Esa orientación, ensayada repetidamente, tiene una fecha en la que podríamos decir que se consagra. Es la de la publicación por Thomas S. Kuhn de su libro *La estructura de las revoluciones científicas* (primera ed. en inglés, University of Chicago Press, 1962). De la confrontación de la ciencia con la historia que Kuhn realiza extrae la conclusión de que dicha historia no da la imagen de un crecimiento continuo, sino que ocurren en ella mutaciones de alcance revolucionario. Cada una de sus fases ofrece una interpretación singular del mundo, como si hablaran distinto lenguaje. Los sujetos responderán con percepciones distintas ante los mismos estímulos. «Dos grupos cuyos miembros tienen sensaciones sistemáticamente distintas al captar un mismo estímulo, *en cierto sentido* viven en mundos diferentes». Esa diferente manera de entender articulada o codificada la realidad hace que las representaciones respectivas sean inconmensurables, aunque entre ellas se advierta un aire de familia. Cita el caso de estudiosos de materias no científicas que llegan a resultados consonantes con los suyos, como el de Stanley Cavell ocupándose de ética y estética. Un supuesto de su exposición es el de la «estructura comunitaria de la ciencia». Las líneas finales del escrito («Posdata» de 1969) dicen: «El conocimiento científico, como lenguaje, es intrínsecamente la propiedad común de un grupo, o ninguna otra cosa en absoluto. Para comprenderlo, necesitaremos conocer las características especiales de los grupos que lo crean y lo usan»⁴³. Se acepta que la investigación a que se dedican esos grupos es una actividad intersubjetiva. Es normal referirse a ellos como a la «comunidad de los científicos».

* * *

Con las indicaciones precedentes tan sólo he intentado dirigir la atención hacia la manera de ver las cosas que se pone de manifiesto en los comunitarismos de que queríamos hablar. Por referirnos direc-

⁴³ KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, pp. 18, 38, 271, 295, 299, 318, 319; para precisar el alcance de la «incomensurabilidad» entre teorías, en Kuhn, ver Juan VÁZQUEZ, «Incomensurabilidad semántica y progreso científico», en *Arbor*, CLVII (1997) pp. 323-345.

tamente al modo como en ellos se conciben las agrupaciones sociales o los órdenes políticos, captaremos su posición aplicando a ese campo lo dicho en los ejemplos anteriores. Tomarán como punto de partida lo común. Cada agrupación social es la unidad originaria por la que y en la que son y viven los particulares. Esa unidad no se explica, pues, recurriendo a relaciones entre una pluralidad de sujetos previamente dados y el orden unitario en que se integran. Tampoco se piensa en vínculos como el de la concordia para acceder a ella, ni se supone la unanimidad. Esta terminología es la tradicional, que designa entidades cuasianimistas, inasimilables para la crítica y el análisis que definen el modo de pensar de los autores a los que ahora nos referimos. La unidad de las agrupaciones sociales para ese pensamiento es resultado de una acumulación de experiencias, costumbres, tradiciones... compartidas; en suma, de una historia común, con valencia conformadora de los personajes que la asisten y de las funciones que desempeñan.

Entre los autores que favorecen este ideario comunitarista se suelen citar, como más significativos, los siguientes: Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer. Tomo esta enumeración de Stephen Mulhall y Adam Swift (*El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Ed. Temas de Hoy, S.A., Madrid 1996) ⁴⁴.

Anteriormente adelanté alguna alusión a A. MacIntyre. No me propongo aquí hacer la exposición, ni siquiera sumaria, de sus respectivos escritos. Me limito a una esquemática caracterización del movimiento en conjunto. Señalaría, al respecto, los rasgos siguientes.

1. Se distinguen en común por adoptar una actitud crítica respecto al primado que el pensamiento moderno (liberal) concede al individuo en la constitución de la sociedad. Crítica es igualmente su concepción de ésta como resultado de arbitrios de voluntad (contractualismo). Ello implica cuestionar asimismo la noción que ese pensamiento tiene del yo o sujeto como entidad definida con independencia de los contextos socioculturales.

⁴⁴ Registremos algunas de las obras de los comunitaristas nombrados. MACINTYRE, A., *After Virtue*, Londres, primera ed. 1981 (trad. *Tras la virtud*, Barcelona 1987); ID., *Whose Justice? Which Rationality*, Londres 1988 (trad. *Justicia y racionalidad*, Barcelona 1994); SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of the Justice*, Cambridge University Press, 1982; TAYLOR, Ch., *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1982, primera ed. 1989 (trad. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*). WALZER, M., *Spheres of Justice*, Nueva York 1983 (trad. *Las esferas de la justicia*, México 1993); ID., *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, 1987.

2. Los comunitaristas piensan que son las unidades sociales lo originario, que las personas o particulares se mueven dentro de ellas, y de ellas reciben su identidad. Excluyen entender los órdenes sociales como constructos arbitrados a voluntad, aunados por un código de leyes y bajo relaciones de mera justicia. Entienden asociada a todo orden político una concepción del bien o una constelación de valores, lo que le confiere un estatuto ético. Dan prioridad a lo bueno sobre lo justo. Excluyen la neutralidad de la esfera política respecto a las concepciones del bien que puedan mantener las personas. (En realidad esas concepciones personales del bien son deudoras del todo comunitario). Asignan, en consecuencia, función perfeccionista al cuerpo político. De sostener lo contrario se reincidiría en la visión desencantada del mundo que nos ofrecía el diagnóstico weberiano. Lo que el comunitarismo postula es desandar el camino de la racionalidad moderna que llevó a ese desencanto y recuperar para la vida común y pública los contenidos tradicionales de valor y sentido que la racionalidad dicha dejó relegados al fuero privado.

3. Otro rasgo afirmado por los comunitaristas sería el de la variedad de formaciones comunitarias; es decir, su realización en formas plurales, en correspondencia con la variedad y diferenciación de pueblos, etnias, culturas, ordenamientos políticos. Unidades todas contingentes, socio-históricamente condicionadas. Este punto vendría supuesto por el anterior, ya que la pretensión de universalismo de cualquier concepción del bien o ideal de vida sería ilusoria.

4. Finalmente notaríamos la afirmación que se hace de la singularidad de cada agrupación comunitaria, en cuanto concreción histórica de un sistema diferenciado de creencias y prácticas. La singularidad de cada ejemplo de comunidad, tomada en serio y en su sentido fuerte, lleva a pensar que se trata de formaciones inconmensurables. Cómo superar la incomunicación que así se genera es uno de los puntos débiles de las teorías que lo sostienen y blanco socorrido de la crítica de sus adversarios.

La caracterización que precede, o cada uno de sus puntos, será mantenida con desigual fuerza, según el autor de que se trate. Con una u otra intensidad está, sin embargo, presente en todos ellos.

Los comunitarismos moderados a que ahora me refiero no fuerzan una ruptura revolucionaria con la modernidad. Tienen en común, sin embargo, con los radicales ciertas líneas de argumentación. Prima en esa filosofía el interés por la práctica, incluida la tesis que proclama

su primado sobre la teoría. La óptica desde la que se consideran los problemas es holística, lo que supone el predominio del todo social sobre los individuos. Comparten el malestar ante el disecamiento de la vida producido por el proceso racionalizador moderno y cuestionan la imagen desencantada del mundo a que ha conducido el predominio de la razón instrumental. Meditan un programa que consistiría en rehacer la historia de los últimos siglos. Para ello habría que ser consciente de los vacíos de humanidad en ella provocados y buscar vías de llenarlos, recuperando críticamente horizontes tradicionales más amplios. Supuesta la preeminencia del todo comunitario sobre los individuos, éstos recibirían su configuración personal al sentirse copartícipes de la herencia de humanidad transmitida en las formaciones históricas en que cada particular nace y de la cual vive. Excluyen entender la sociedad como un constructo a voluntad ingeniado en beneficio o para la utilidad de los implicados en ingeniarlo, actuación extrínseca que operaría *ut motor*, es decir, mecánicamente. En su lugar el todo comunitarios se pensaría como referente integrador que actuaría en los particulares *ut forma*, es decir conformando orgánicamente sus vidas.

* * *

Ante lo expuesto, podemos notar la distancia que media entre la concepción descrita y aquella otra que presentábamos al comienzo de estas páginas. Me refiero a la diagnosticada por el comunitarista MacIntyre como *aetas weberiana*. En ella lo que podía subsistir como región de los valores y el sentido tenía por agentes a los sujetos particulares y se refugiaba en la vida privada. El espacio de lo común era el de la desanimación o el desencanto. Es decir, carecía de oportunidades la coexistencia en forma de comunidad. Weber declaraba no ver en el horizonte signo alguno de que se acercase una aurora que iluminara esa «des-almada» situación.

Sin embargo la obra del propio Weber contiene un intento por evadirse de la «jaula de hierro» de la sociedad burocratizada que describe. Una constelación de nombres coetáneos suyos colaboran en el mismo propósito. Es instructivo a este respecto el estudio de H. Stuart Hughes: *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930* (Aguilar, Madrid, 1972). Entre los nombres cuya obra examina figuran los de Durkheim, Pareto, Croce, Sorel,

Bergson, Freud, Dilthey..., por supuesto, Weber. Incluye a todos ellos dentro de un programa que califica de «revuelta contra el positivismo». En la misma línea, y con mayor justificación, se situarían «revoltosos» posteriores ⁴⁵. Pero no vamos a entrar en esa historia. Y sí recordar a algunos de los de la generación más cercana a nosotros, como pueden ser K.R. Popper, I. Berlin, N. Bobbio, J. Rawls... Todos ellos actúan dentro de la mentalidad que define a los siglos modernos, pero como reformistas más o menos a fondo de ella. John Rawls merece retener aquí nuestra atención. Las posiciones por él mantenidas constituyen seguramente el lugar de contraste más significativo para determinar las que se le oponen en el comunitarismo ⁴⁶. Rawls, en efecto, defiende una doctrina concienzudamente elaborada de la primacía del individuo sobre la sociedad. Su liberalismo, sin embargo, ya muy matizado en su primera elaboración, sufrirá revisiones en las que aceptará elementos tomados de sus críticos, que utilizará como correctivo de la sobrecarga individualista de sus formulaciones iniciales. Su obra emblemática al respecto es *Teoría de la justicia*. Los autores que militan en el campo opuesto defenderán obviamente la primacía de la comunidad. A esos autores, y en ese contexto se refiere mi título cuando menciona los «comunitarismos actuales». Sabemos, sin embargo, que el «giro comunitarista» que ellos representan es sólo una variante dentro de un movimiento más amplio. Ese comunitarismo, aunque de cuño reciente, ha logrado conquistarse una audiencia envidiable. Merece ser tenido en cuenta por lo que está contribuyendo a enriquecer la discusión político-moral del presente.

⁴⁵ En ese frente de «revuelta contra el positivismo» encontraríamos también bibliografía española. Por aducir sólo un nombre, emparejable con los citados, sea el de J. Ortega y Gasset.

⁴⁶ El caso de J. Rawls es examinado detenidamente por St. Mulhall y A. Swift en la obra citada, *El individuo frente a la comunidad*. De Rawls, además de *A Theory of Justice* (aparecida en 1972, su obra básica), ha de recordarse *Political Liberalism*, Nueva York 1993 (trad. *El liberalismo político*, Barcelona 1996); RAWLS, J., *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (ed. de M. A. Rodilla), Madrid 1986, incluye bibliografía sobre el autor; BELLAH, Robert, et alii, *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985; cf. BELL, D., *Communitarianisms and its Critics*, Oxford 1993; DALLMAYR, Fred R. (ed.), *From Contract to Community. Political Theory at the Crossroad*, Nueva York 1978; MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, Madrid 1990.

4. ANALOGÍAS Y DIFERENCIAS ENTRE LOS COMUNITARISMOS ACTUALES Y EL MODELO AGUSTINIANO DE COMUNIDAD

El careo de doctrinas comunitarias que sugiere el título de este apartado puede tener interés a efectos de clarificar algo más mi exposición. Fuera de eso cabría considerarlo redundante. Cada lector por sí mismo estará en situación de sacar sus propias conclusiones. Este tipo de reflexiones se presta a deformar las tesis que se comparan. En cualquier caso no se trataría de examinar los autores del presente por el programa que desarrolló san Agustín. Siempre se puede aprender del Padre de la Iglesia, pero estaría fuera de propósito vindicar aquí sus méritos con finalidad apoloética. No es cuestión de pensar en lo bueno que sería que hoy volviésemos, sobre el tema comunitario, a la posición agustiniana. El modo como Agustín entiende la comunidad y el modo como lo hacen los comunitarismos del presente están separados por siglos y corresponden a sensibilidades distintas. Las concepciones respectivas pueden ser relacionadas en importantes aspectos, pero en el fondo se integran en mundos culturales extraños el uno al otro.

No entraré a contrastar en detalle el concepto agustiniano de comunidad con el de los nuevos comunitarismos. Dejaré sólo iniciadas las líneas sobre las que podría orientarse la comparación. Para situarla podría ser ilustrador este pasaje de Kunh, tomado de la obra que nos es ya conocida.

«No dudo que la mecánica de Newton mejora la aristotélica y que la de Einstein perfecciona la de Newton. Pero no puedo ver en su sucesión ninguna dirección coherente de desarrollo ontológico. Por el contrario, en algunos aspectos importantes, aunque de ninguna manera en todo, la teoría de la relatividad general de Einstein está más próxima a la de Aristóteles que cualquiera de las dos a la de Newton»⁴⁷.

Habría que trasladar al mundo humano esa observación y tomar como ejemplo otros nombres y sus respectivas doctrinas. Sean los de san Agustín, Hobbes y Hegel. Aunque cada uno de ellos, y por el orden que se da, mejore en algún aspecto al anterior, no ocurre así en todos. Hegel estaría más próximo a san Agustín que cualquiera de los

⁴⁷ KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 314.

dos a Hobbes. Hobbes reflejaría el vacío de comunidad propio de la mentalidad moderna, que él llevó, en el ámbito de la política, al extremo de la mecanización. Hegel habría elaborado, a lo grandioso, una visión de las cosas que llenase ese vacío. Con pretensiones más modestas los comunitarismos posteriores se inscriben dentro de ese intento hegeliano que podemos entender como reanimador del mundo social e histórico.

Ahora bien, la proximidad de san Agustín a las concepciones comunitarias inspiradas en Hegel o con él relacionadas no será más que relativa. En la comparación encontraríamos de más peso las diferencias que las analogías. Estas son genéricas y afectan al tipo de mentalidad que las concepciones dichas suponen. Atenderé sobre todo a las diferencias. A fin de simplificar las cosas me fijaré, salvo alusiones de paso, a los comunitarismos últimamente reseñados, los de ascendencia anglosajona. Examinaré el asunto a partir de cómo Agustín entendió la comunidad.

* * *

San Agustín integra su doctrina al caso dentro de una visión religiosa del mundo, y entiende esa visión como católica o universal. Tenemos ahí la razón diferenciadora más notable. Las concepciones modernas suponen una visión secular. No se trata de que sean ateas o excluyan lo religioso, lo que, al menos en muchos casos, sería falso, sino de que lo religioso no entra en juego como elemento de explicación. La comunidad de la Iglesia (institucional) o la de la ciudad de Dios (mística) tienen carácter religioso, y remite a una filosofía que san Agustín llamaría *secundum Deum*. La comunidad de que es cuestión en los comunitarismos actuales (Sandel, Taylor, etc.) tiene carácter profano. Para san Agustín se tratará de una noción elaborada por filosofías *secundum hominem*. Con esto sólo se quiere indicar que nos encontramos en otro contexto histórico y ante distintos horizontes culturales ⁴⁸.

⁴⁸ El procedimentalismo en filosofía moral y política va vinculado al predominio que, al presente, viene teniendo Kant, frente a los idealismos y positivismos que le sucedieron. La corriente filosófica en cuestión es de nuevo centroeuropea, aunque no en exclusiva. Indicaciones al caso, en Adela CORTINA, *Ética sin moral*, p. 74 ss.; ID., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Ética y Política en K. O. Apel*, Salamanca 1985; VARIOS, *Habermas y la modernidad*, Madrid 1988; MUGUERZA, J.,

Indicábamos que la doctrina agustiniana sobre la comunidad, además de tener carácter religioso, máxime tratándose de la Iglesia o de las dos ciudades místicas, era universalista. Pero esto en él vale incluso para las sociedades políticas. No ignora que en ese plano la humanidad está dividida en pueblos o repúblicas distintas, pero sostiene que todos persiguen el mismo fin. Ese fin universalmente buscado es la vida buena y feliz. Que no se entienda del mismo modo o se fije en objetos dispares es una cuestión de hecho, de derecho el adecuado conocimiento de la naturaleza humana y el uso correcto de la razón llevarían a que todos los humanos coincidieran en el modo de entender el bien y la felicidad (cf. *De civ. Dei*, XIX,1).

En cambio, este punto es uno de los que más claramente diferencian a los comunitarismos actuales de que hablamos. Como queda dicho *supra*, sus fautores entenderían pluralísticamente el mapa de las asociaciones humanas. Cada una de éstas tendría su propia interpretación de la «vida buena y feliz», por seguir usando el lenguaje agustiniano; o lo que es lo mismo, ofrecería un horizonte vital diferenciado, y no sólo como cuestión de hecho, sino con títulos de derecho cada una de ellas para ser igual de legítima que las demás.

Si pasamos a examinar la relación del individuo con la sociedad, percibiremos ciertas analogías entre las dos concepciones, pero serán más marcadas las diferencias. En san Agustín encontramos afirmados los dos extremos, el de la parte individual y el del todo social, aunque no en las diversas fases de su peregrinación biográfica lo hiciera con los mismos acentos y con igual fuerza. En la primera etapa de su vida fue individualista, al menos práctico. Ese individualismo fue dejando paso a una concepción crecientemente comunitaria, dando por supuesta la naturaleza social del hombre acorde con la tradición de los sabios de la gentilidad. He dicho de esa concepción que fue crecientemente comunitaria. En sus primeros escritos, por ejemplo el *De libero arbitrio*, acentuó la fuerza de la libertad personal, mientras que en los de edad más avanzada lo acentuado fue la incorporación a Cristo y la comunión en su reino, viendo la libertad ante todo como liberación. Es significativo a ese respecto que los individualistas pelagianos hicieran suya la doctrina de aquel libro y en cambio rechazaran la que vino a exponer Agustín des-

Desde la perplejidad, p. 272 ss., cap: «Más allá del contrato social. Venturas y desventuras de la ética comunicativa» (pp. 255-376). RORTY, Richard, «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona 1996, pp. 239-266.

pués, tachándola de maniquea, es decir de anuladora del individuo y de su libertad (*Retract.*, II, 62). Sobre esa antitética de pelagianos y maniqueos ya me expliqué en páginas atrás. Volveré a recordarla enseguida.

La diferencia de los comunitarismos con Agustín en este punto es manifiesta. Sabemos que no admiten un yo personal definido con anterioridad a la constitución de la comunidad, frente a la que sería tesis básica del individualismo liberal. Contra esa tesis los comunitaristas sostienen que son las sociedades, con sus formas de vida y horizonte de significaciones, las que configuran el ser de las personas y les dan su identidad.

San Agustín tenía, conforme queda indicado, una visión universalista de la historia, en desacuerdo con el pluralismo cultural de los actuales comunitarismos. Podían coincidir en una concepción sustantiva de la comunidad. Sustantivo se opone ahí a procedimental, lo que tiene importancia para distinguir a nuestros comunitaristas de quienes han venido sosteniendo esta última versión. Sin embargo, lo que ha de entenderse por «sustantivo» no es lo mismo en los dos casos. En aquél se traducía por sustancia, en el sentido metafísico del término, aunque con la reserva (caso de san Agustín) de pensar en sustancias que son no naturalezas sino criaturas, es decir intrínsecamente precarias, venidas de la nada y afectadas por esa nada. No pensemos, sin embargo, que las criaturas, en concreto el hombre, estén desprovistas de entidad por la que se definan. El hombre, constituido por alma y cuerpo, es entendido como persona y como imagen de Dios. Lo que cada individuo es lo debe a su Creador, a la par que lo es o lo tiene como suyo. «¿Qué más tuyo que tú mismo?» (*In Ioann. Ev.*, 29, 3). Lacónicamente expresa lo que significa ser persona en esta frase: *corpus et anima in me, mihi* (*Conf. X,6,9*)⁴⁹.

⁴⁹ Lo que hay que extraer de los textos citados no es, por supuesto, la afirmación del yo humano con independencia del Ser divino. Han de tenerse los dos polos con igual fuerza. El hecho de ser cada hombre lo que es para sí ha de armonizarse con el pasaje de san Pablo que tan caro le era a Agustín: «Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus» (*Gal.*, 2.20). La armonía de los «contrarios» queda reflejada en la conocida frase de *Confesiones* (III,6, 11): «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo». Citando a Ch. Taylor menciona Rorty «la tradición de la interioridad agustiniana», y explica: «esta tradición afirma que la *más íntima* identidad de uno es aquella que nos une a nuestros congéneres, que existe algo común a todos los hombres y que entrar en contacto en este elemento común es entrar en contacto con el verdadero sí mismo de uno» (RORTY, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona 1991, en el capítulo: «Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault» (pp. 269-276); cf. TAYLOR, Ch., *Sources of the Self*, sobre la interioridad en san Agustín, pp. 127-142.

Calificar de sustantiva una realidad cualquiera es obvio que tiene que significar cosas distintas para el pensamiento antiguo, el que viene de la filosofía griega, donde sustantivo decía relación a sustancia, contra accidente, que para el moderno, donde se transforma el significado de lo entendido por sustancia, o bien esa categoría queda eliminada. Mantener la noción tradicional se hace más difícil cuando el pensamiento tuvo que asimilar la visión evolucionista e histórica de la realidad. Los autores que defienden actualmente el comunitarismo están en este caso. Sustantivo significa un complejo de valores y normas, creencias y prácticas. Algo relacionado más de cerca con lo que un hegeliano puede entender por espíritu objetivo que lo que entendía un aristotélico por sustancia. Se ponen ahí de manifiesto dos maneras de entenderse con el mundo o dos modos distintos de pensar, entre los cuales las diferencias son profundas. Creo conveniente insistir en que el modo de pensar de los comunitaristas actuales deriva del que ha venido siendo dominante en los países en que se producen.

Lo que nuestros autores tienen que decir sobre la sociedad y la política se relaciona con las materias tratadas en las ciencias sociales. Se trasladan a ese campo los criterios aplicados en las ciencias de la naturaleza, entre los cuales contaba, en primer término, el de descartar de la consideración todo lo relacionado con entidades o cualidades ocultas. Esto tiene particular aplicación al sujeto humano, concretamente al entenderlo como persona, como un en sí y para sí (*in me, mihi*). Con superior razón debería quedar desechada la comprensión de las agrupaciones humanas –comunidades– como una suerte de macrosujeto en funciones sustantivas análogas a las de las personas singulares.

La idea de comunidad, conforme subrayamos al estudiar la noción que de ella tenía Agustín, supone dos cosas coadunadas formando un todo: primera, una forma de vida o *res publica* (en el sentido literal del término) compartida por una agrupación de hombres; segunda, la unanimidad y concordia en la prosecución de los bienes que se comparten. Puede ponerse en claro lo que se entiende por lo primero. Lo segundo, en cambio, está ligado a nociones como las de alma o corazón que remiten a entidades ocultas, por lo que será vano invocarlas al definir la forma de interrelación humana que constituye la comunidad. Aparte de que el corazón o alma que habría que suponer en los asociados no es de ellos, sino, como los sujetos mismos, algo definible por la pertenencia a la comunidad, de la que dichos sujetos reciben su identidad.

La diferencia con san Agustín se hace ahí particularmente clara y significativa, ya que se nos ofrecería una «vía de salvación», pero (dado el pluralismo de salvadores-culturas) no universal. Además no habría entidad –alma– autónoma alguna que salvar. La comunidad en cuestión no es definible ni podrá ser definida por la fórmula agustiniana, según la cual se entiende *res publica* como *res populi*, *res civitatis*; y *civitas populus*, como *coetus multitudinis rationalis*, *rerum quas diligit concordi communione sociatus*. Tomando en cuenta la dinámica histórica, tampoco aparece el género humano como el discurso de la vida de un hombre que se extendiese desde el principio al fin de los siglos, a modo de un gran poema creado por inefable autor. En suma, no se habría encontrado, ni sería posible encontrar, la *via universalis animae liberandae: universalis via...*, *non suae cuique genti propria, sed universis gentibus quae communis esset, divinitus impertita* (*De civ. Dei.*, X, 32.).

La comunidad propuesta por las concepciones que examinamos defendería no una vía universal de comunión, sino lo que a la letra se dice con lo de *suae cuique genti propria*. Al hablar de gentes (naciones o pueblos) en plural se rompe con la universalidad. Al calificar de «propia» la vía de cada una de esas gentes se privatiza la comunión. Adherirse a lo propio y privado eran para Agustín vicios que hacían inviable lo verdaderamente común, que incluye a todo el género humano (*universis gentibus*). Naturalmente no estamos diciendo que la universalista visión agustiniana sea el paradigma comunitario que habría recuperar. Lo que hacemos es sólo marcar (contando con las analogías) las diferencias entre la noción de comunidad del Padre de la Iglesia y la de los actuales comunitarismos. Diríamos más: aquella visión todoabarcante del pasado (no sólo la de san Agustín) se hace impracticable para el pensamiento secularizado y temporalizado del presente. El propio san Agustín admitía que el ideal de la vida buena y feliz en esta existencia terrena se tenía en esperanza. Su realización plena tendría lugar sólo en la vida futura, en el reino.

En resumen, los ángulos de comparación para anotar analogías y diferencias entre la noción agustiniana de comunidad y los actuales comunitarismos se corresponderían con las dimensiones de la naturaleza de las cosas (ser, forma, fin) y con las regiones del saber (física, lógica, ética), que sabemos son esquemas centrales en la ordenación agustiniana de la realidad.

Dejé indicado anteriormente cómo en los siglos modernos, en cuanto conformados por el modo de pensar que los define, se tendió a marginar a san Agustín en lo que de más específico tiene su doctrina. Esto se hace característicamente sensible dentro de la propia Iglesia, en cuanto a la que llamaríamos su ortodoxia oficial. Dejo aparte las corrientes heréticas o sospechosas de herejía, como reformadores y jansenistas. Sin embargo, doctrinas fundamentales de su pensamiento, y sobre todo el espíritu que lo anima, son recuperados al paso que se pone en cuestión el modo de pensar moderno. Esa recuperación, cuando tiene lugar en el campo religioso, no implica entender de nuevo viables a la letra sus *teologumena*, lo que nos introduciría en una región más que problemática ⁵⁰.

* * *

Volviendo ahora a nuestros comunitarismos, y tras haber atendido a las diferencias que los separan del modo de entender Agustín la comunidad, podríamos traer a la consideración, más que coincidencias en detalles, cierta analogía de fondo. A este propósito podríamos ver si los antagonismos religiosos con los que él hubo de debatirse en su tiempo no admiten un traslado a los que se viven al presente en contexto secular. Me refiero al antagonismo entre las herejías que suscitaron buena parte de sus polémicas doctrinales, en concreto a las mantenidas con pelagianos y maniqueos.

Trasladando esas polémicas a nuestro tiempo nos encontraríamos con el «debate entre liberales y comunitaristas». Entiendo que no es un despropósito comparar una situación con otra y encontrar analogías entre ambas. Liberales y comunitaristas suelen defender sus respectivas posiciones en versiones moderadas. Pero también se han dado en fórmulas extremas. Si partimos de esto último podríamos decir que los modernos liberales son a los antiguos pelagianos lo que los modernos comunitaristas son a los antiguos maniqueos. San Agustín ha sido tenido por más de un intérprete de su vida y obra como «maniqueo». Nadie vio nunca en él a un pelagiano, aunque en su obra pri-

⁵⁰ Pensemos en el desinterés que muestra por los problemas que, contando con las tres partes tradicionales del saber, se relacionan con la física y la lógica. Su fuerte es la ética o moral. Hoy se encuentra más que problemática la visión que ofrece de las capacidades y libertad del hombre, en relación con el pecado original. Cuestiones que inciden en su modo de entender la comunidad, la Iglesia, la Ciudad de Dios...

meriza puedan encontrarse rastros de ello (*Retract.*, I, 23; II, 62). En todo caso, de liberales y comunitaristas radicalizados podría decirse mucho de lo que Agustín decía de las viejas herejías antagónicas. Liberales y comunitaristas radicales sería también «errores entre sí contrarios».

San Agustín reduce a cinco los puntos de doctrina en que, para sus adversarias, se pone de manifiesto esa contrariedad. No voy a detenerme en su examen. Puede encontrarse una minuciosa discusión al caso en su escrito *Contra duas epistolas pelagianorum*⁵¹. Curiosamente, St. Mulhall y A. Swift, en su libro *El individuo frente a la comunidad*, resume también bajo cinco epígrafes las tesis en que se contradicen liberales y comunitaristas. No aclaran mucho esos epígrafes por sí solos, pero los voy a enumerar; son los siguientes: «La concepción de la persona»; «El individualismo asocial»; «El universalismo»; «Subjetivismo u objetivismo»; «Antiperfeccionismo y neutralidad»⁵². Por lo expuesto arriba puede colegirse lo que indica cada enunciado, añadiendo que propone a J. Rawls representando al liberalismo y al comunitarismo los ya mencionados (Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer...).

Aunque no me detenga a examinar cada epígrafe de los citados, haré una breve indicación sobre el primero, es decir el relativo a «la concepción de la persona». Para el liberalismo se trata de la persona autónoma, que se encuentra a la base de las unidades políticas. Se supone que las personas pueden ser definidas con independencia de la sociedad, y que son titulares de sus propias concepciones del bien o capaces de elegir sus fines de vida. Leemos en un biógrafo de san Agustín, al referirse su relación a los pelagianos: éstos afirman «la necesidad del individuo de definirse y sentirse libre para crear sus propios valores en medio de la vida convencional y de poca cuantía

⁵¹ Las cinco cosas en que discrepan (por el modo de entenderlas) los pelagianos de los católicos, y en que se oponen pelagianos y maniqueos son las siguientes: «Alabanza de la criatura, alabanza del matrimonio, alabanza de la ley, alabanza del libre albedrío, alabanza de los santos» (IV, 1, 1). (Los maniqueos, por el contrario, las vituperan). Los cuatro libros de la obra citada puede decirse que se reducen a una discusión de esos cinco puntos para mostrar como los maniqueos y los pelagianos, defienden respecto a ellos, errores contrarios (IV, 3, 3), teniendo en común el apartarse de la ortodoxia católica.

⁵² MILHALL, St. y SWIFT, A., *El individuo frente a la comunidad*, pp.38-36, donde se explica lo que ha de entenderse por cada uno de esos puntos y se muestra cómo liberales y comunitaristas discrepan respecto a cada uno de ellos.

de la sociedad»⁵³. Por contraste encontraríamos a los comunitaristas defendiendo una posición no literalmente maniquea, pero sí consonante con ella. La libertad, la autonomía y la persona se explicarían por referencia a la constitución del todo social. Naturalmente se trata de un maniqueísmo de tendencia no de sustancia. En todo caso, si, como he sugerido, pensamos el comunitarismo y su opuesto el liberalismo en expresión radical o extrema, la analogía con los opuestos errores del contexto agustinianos será más visible.

Como ejemplo de un comunitarismo radical tómease el escrito programático de Marx-Engels, el *Manifiesto comunista*. La sociedad es concebida como una sustancia holista; desde ella se entiende la entidad de los particulares y en ella se ven realizados; obedecen a un necesitarismo que nada deja fuera de su ley, llevando a cumplimiento el juicio universal de la historia. No falta el dualismo de los dos principios (bueno y malo); bueno el surgido de la revolución; malo el aplastado por ella. Principios que, en alguna de sus formulaciones, hasta traen algún eco de san Agustín al hablar de dos suertes de hombres: «Toda la historia de la sociedad humana hasta el presente es la historia de la lucha de clases... Toda la sociedad tiende a separarse, cada vez más abiertamente, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases antagónicas: la burguesía y el proletariado».

La comunidad de que es cuestión en el comunismo, constituida dentro de un proceso actuado por leyes históricas ineluctables, será la de una totalidad colectivizada⁵⁴. El realizarse de los individuos coincidirá con la auto-realización del todo. Si hubiera que entender de ese modo al comunismo, su visión de las cosas sería la de una religión para tiempos descreídos, cuyo perfil de conjunto sería maniqueo. Masa del proletariado rescatada de su alienación en el reino de las tinieblas para avanzar hacia la autoposesión en el reino de la luz (redención sin creación). La toma de posiciones contraria, las del liberalismo, no ofrecería otro destino que el de la dispersión errática de voluntades, equivalente a la renuncia a salvarse... (creación sin redención). El perfil de conjunto en este caso recordaría al que caracterizaba a los pelagianos.

⁵³ BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, p. 459; ID., *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Turín 1975, p. 174, cap.: «Pelagio ed i suoi sostenitori: Fini e ambiente» (pp. 173-196).

⁵⁴ Véase la crítica que del historicismo y de las sociedades totalitarias hace Karl R. POPPER, en *La miseria del historicismo*. Madrid 1973; ID., *The open Society and its Enemies*, Londres 1974, especialmente el vol. II, en que se trata de Hegel y Marx.

Aceptada esa esquemática, aparecería la analogía entre la confrontación de «errores contrarios» del presente y la que san Agustín puso de relieve para su tiempo. Salvadas las diferencias apuntadas, se haría plausible la afirmación de que los modernos liberales son a los antiguos pelagianos lo que los modernos comun[itar]istas son a los antiguos maniqueos.

**IMPOSIBLE AUSENCIA TUYA; CARÁCTER
DIALÓGICO DE LA RELACIÓN HUMANA**

CARLOS DÍAZ

1. EN EL PRINCIPIO FUE LA REALIDAD RELACIONADA

1.1. NO SOMOS SOLOS. YO SOY YO Y MIS CIRCUNSTANTES

Somos polos imantados que se atraen y con-viven, autonomía abierta en-si-mismada y alter-ada. Socialidad dialogante desde el primer momento, toda nuestra existencia es ek-sistencia, ex-centricidad, desarrollo de nuestro centro junto con los centros de los otros, todos los cuales alcanzan su condición de centro propio en la común intercomunicación.

Siendo-en-el-mundo (Heidegger), «yo soy yo y mis circunstancias» (Ortega), no un «yo» cerrado o clausurado primero, que en un segundo momento hubiera de abrirse a lo foráneo; no soy un yo antecedente y separado, al que luego se le añadirían desde el exterior unas circunstancias consecuentes que nada hubieran tenido que ver conmigo; muy al contrario, la estructura original y originaria del yo no podría ser pensada sin sus circunstancias y sin sus circunstancias relacionales desde el inicio de su más íntimo yo (Husserl).

«¿Qué es poesía? —dices mientras clavas
En mi pupila tu pupila azul—
¿Qué es poesía? ¿Y tú me lo preguntas?
Poesía... eres tú»

(BÉCQUER)

Dada su permanente dialéctica del perderse-encontrarse, del dar(se)-recibirse, del desposeerse-poseerse, en la relación humana sólo se retiene aquello que se comunica, antítesis de las garras y de la mano prensil. Ya desde el primer instante, el yo-y-tú del niño con la madre

es el «de dónde» básico. Alteridad y yoidad emergen de la inter-relación que existe en el interior del nosotros: «yo llego a ser yo en el tú; al llegar a ser yo, digo tú»¹.

«Poned atención:
Un corazón solitario
no es corazón»
(MACHADO)

Ocioso preguntarse si fue antes el huevo o la gallina, el individuo aislado o la pareja; realidades relacionales, de la relación han venido, a la relación van, al «entre», al dia-logo constituyente desde el principio hasta el final:

«¿La vida, cuándo fue de veras nuestra?,
¿cuándo somos de veras lo que somos?...
nunca la vida es nuestra, es de los otros,
la vida no es de nadie, todos somos
la vida —pan de sol para los otros,
los otros todos que nosotros somos—,
soy otro cuando soy, los actos míos
si son también de todos,
para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia,
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,
la vida es otra, siempre allá, más lejos,
fuera de ti, de mí, siempre horizonte,
vida que nos desvive y enajena,
que nos inventa un rostro y lo desgasta,
hambre de ser, oh muerte, pan de todos»².

«Atajo para ser una verdadera persona: saberse relacionar», afirmaba Baltasar Gracián. Y si tal situación puede predicarse del cosmos entero, más aún del ser humano: «Si desmonto el yo pedazo por pe-

¹ BUBER, M.: *Yo y Tú*. Ed. Caparrós, Madrid, 1993, p. 17

² PAZ, O.: *Libertad bajo palabra*. FCE, México, 1983, p.252.

dazo encuentro siempre trozos y fragmentos que proceden de fuera; a cada uno podría ponerle una etiqueta de origen. Esto es de mi madre, esto es de mi primer amigo, esto es de Emerson, esto es de Rousseau o de Stirner. Si realizo a fondo un inventario de las apropiaciones, el Yo se me convierte en una forma vacía, en una palabra sin contenido propio»³. Como realidad personal el tiempo nos constituye en relación de eternidad. El roce con la eternidad⁴, la comunificación perfecta, se da en el «entre nosotros»⁵. «Entre» tú y yo, entre nosotros, ahora es siempre y siempre ahora, «la relación con el porvenir es la relación misma con otro. Hablar de tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible»⁶.

«El nosotros encierra el ‘tú’ potencial. Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí ‘nosotros’»⁷. Una existencia sin existentes relacionales sería el retorno a la nada, el lugar en el que todo se ha hundido, destrucción de las cosas y de los seres, campo de fuerzas del existir impersonal: «Algo que no es sujeto ni sustantivo. El hecho de existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia. Es impersonal como ‘llueve’ o ‘hace calor’»⁸.

1.2. TODO SE APRENDE POR RELACIÓN

- *Si un niño vive criticado, aprenderá a condenar(se)*

«¡Qué malo eres, Juanito!». Esta frase basta para que Juanito se sienta malo y lo asuma. En lugar de evitar su maldad la hemos potenciado.

- *Si un niño vive avergonzado aprenderá a culpabilizar(se)*

A exigencias excesivas, reproche permanente y conflicto seguro, pues ¿quién está a la altura del superyo? Y ese reproche introyectado

³ PAPINI, G.: *Gog*. Ed. Plaza Janés, Barcelona, p. 146

⁴ BUBER, M.: *Yo y Tú*. Ed. Caparrós, Madrid, 1993, p. 61

⁵ «‘¿Dónde queda el centro del Universo?’, preguntó Doña Hortensia mirando las estrellas desde la puerta de la capilla en Boca de Acre, en el Amazonas. ‘En cada uno de nosotros con los demás’, respondió Don Antero».

⁶ LEVINAS, E.: *El Tiempo y el Otro*. Ed. Paidós, 1993, p. 121

⁷ BUBER, M.: *Qué es el hombre*. FCE, México, 1949, pp. 105-106

⁸ *Ibid.*, p. 84

se reprochará luego a los demás. La culpabilización hará estragos más adelante.

- *Si un niño vive chantajeado aprenderá a chantajear(se)*

Buscando enfurecer al niño, o divertirse con sus reacciones, se juega el juego del «ahora ya no te quiero, ahora ya si te quiero». A veces los adultos llegan a la crueldad de llevar las palabras a la práctica, manifestando con sus acciones y sus gestos que no le estiman. El niño pequeño no está capacitado para captar esa ficción, y la toma literalmente; pero además no posee los mecanismos adultos para superar el desafecto. Es un juego demasiado atroz para el pequeño.

- *Si un niño vive engañado aprenderá a engañar(se)*

Si le digo al niño «no te preocupes, te compro uno mañana», «no llores, mañana te llevo a tal sitio», etc, sabiendo que no lo voy a hacer, simplemente por salir del paso, estoy educando mal al niño, que se sentirá engañado y defraudado. Irá perdiendo confianza en los mayores queridos, en quienes en principio confía a ciegas, hasta el punto de no aceptar las promesas siguientes, aunque se hagan con sinceridad y se piensen cumplir, pues pueden sonarle a viejas mentiras y por tanto no las tomará en serio.

- *Si un niño ve la mentira aprenderá a mentir(se)*

La mamá agarra un taxi con su hijo de cinco años. El taxista, un varón, lleva un pendiente en su oreja. Al verle, el niño le pregunta: «¿Tú eres marica?» El taxista se ríe y le dice: «No, ¿por qué?» «¡Porque llevas un pendiente!» La madre interviene: «El niño repite lo que oye a su abuelo». «Pues papá también dice que los hombres con pendientes son todos maricas». «Dile que no estoy», ruega el adulto al niño cuando recibe una llamada de teléfono inoportuna, mientras el niño sabe que ese adulto está mintiendo; «no vi el semáforo», asegura al agente de tráfico ante el niño que sabe que el adulto está mintiendo, etc.

- *Si un niño vive amenazado aprenderá a amenazar(se)*

Si le digo a un niño «si no te portas bien le doy el balón a tu hermano», terminaré haciendo de mis relaciones un peligroso juego de tensiones y chantajes, destruyendo así la confianza e incondicionalidad.

- *Si un niño crece abandonado aprenderá a abandonar(se)*

Se abandona tanto más a un niño cuanto menos tiempo se está con él. ¡Cuántos hijos para algunos ratos tan sólo! ¡Cuánto padre de foto! ¡Cuánto padre que ve a sus hijos tan sólo los fines de semana, si es que los ve...! El niño, mientras, aún despierto, espera que «quizá papá llegue pronto». Niño abandonado, padre abandonador.

- *Si un niño está mal aconsejado aprenderá a aconsejar(se) mal*

Quien aconseja «pues tú no te dejes, no seas tonto, si alguien te pega, pégame tú más», está educando muy mal. Debería aconsejarle: «dile que no te pegue porque te hace daño, y que es más bonito jugar y ser amigos. Y, si no te hace caso, márchate y busca al profesor». Y ojalá que el profesor no vuelva a decirle: «pues tú no te dejes, no seas tonto, si alguien te pega, pégame tú más».

- *Si un niño está cultivado en el egoísmo, aprenderá a cultivar(se) en el egoísmo*

Cuando a un niño se le lanza el consejo «tú no le prestes a él tus cosas de escribir», se está fomentando en él el egoísmo infantil, pues compartir es algo que a los niños les cuesta mucho.

2. RELACIÓN: ENCUENTRO Y DESENCUENTRO

2.1. Relación-encuentro. Interés óptico, desinterés ético

«Todo ser humano llega a ser consciente de su dignidad óptica y toma conciencia de su propio valor como ser humano sólo a través de la relación con otros, y lo hace de modo especial cuando otro ser humano toma hacia él la actitud que corresponde al valor de las personas, es decir, el amor»⁹.

Ya sólo existe una palabra: tuya.
 Ángeles por el mar la están salvando
 cuando ya se iba a hundir, la están alzando,
 calentando en sus alas, ¡aleluya!

⁹ BUTTIGLIONE, R.: *La persona y la familia*. Ed. Palabra, Madrid, 1999, p. 117

Las criaturas cantan: —Aunque huya,
aunque se esconda a ciegas sollozando
es tuya, tuya, tuya. Aunque nevando
se borre, aunque en el agua se diluya.

‘Tuya’, cantan los pájaros, los peces
mudos lo escriben con sus colas de oro:
te, u, y griega, a, sí, tuya, tuya.

Cantádmela otra vez y tantas veces,
a ver si a fuerza de cantar a coro
—¿Tú? ¿Ya? ¿De veras?— Sí. Yo. Tuya. Tuya»¹⁰.

¿Es amar mirarse uno al otro? ¿es mirar juntos en la misma dirección? ¿y cómo podría esto segundo sin aquello primero?:

«Yo no miro donde miras:
yo te estoy viendo mirar»
(SALINAS)

El desarrollo de la personalidad humana no está en el egocentrismo, sino a través de la alteridad en la *alterificación*, en hacerse otro sin dejar de ser uno. En esa dialéctica, donde el *ipse* es *idem* a través del *alter*, el uni-verso se hace multi-verso, convivio cósmico.

Quien dice persona dice al mismo tiempo quiebra del solitarismo¹¹ y entrega, projimidad, encuentro, ad-venimiento, acontecimiento. La

¹⁰ DIEGO, G.: *Tuya («De amor sólo»)*, en «Antología del grupo poético de 1927». Ed. Cátedra, Madrid, 1978, p. 109

¹¹ «Lo que, en concreto, quiere decir el solipsismo es totalmente correcto, solo que no se puede decir, sino que se muestra. Que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites del lenguaje (el único que entiendo) significan los límites de mi mundo» (WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus* 5.62). «De mí no puede decirse en absoluto (salvo, quizás, en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué significa esto, a no ser, acaso, que tengo dolor? (WITTGENSTEIN, L.: *Philosophische Untersuchungen* § 246). «Decir ‘yo tengo dolor’ no es una afirmación sobre una persona particular, en mayor medida que el quejarse» (*The Blue and Brown Books*, 67). Es el «yo» ese ojo que todo lo ve sin por nadie ser visto (*Tractatus* 5.6331), el límite de la experiencia y no una parte de ella (*Tractatus* 5.632 y 5.641). Schopenhauer dirá que «el mundo es mi representación», la de un sujeto que es voluntad y del que no cabe a su vez representación alguna (cfr. LÓPEZ DE SANTAMARÍA, P.: «*Pienso, luego no existo*». *La constitución del sujeto en Wittgenstein*. Anuario Filosófico. Universidad de Navarra, XXVI/2, Pamplona, 1993, pp. 261-269).

relación que genera encuentro no es incorpórea, espectral o ectoplas-
mática, pues conocimiento e interés brotan al unísono en una relación
que es a la vez ópticamente inter-esada (el ser humano es ópticamen-
te lo que es en su relación) y des-inter-esada (el ser humano es moral-
mente lo que es en su desvivirse relacional; dicho de otro modo, el
esse personal es un *desvivirse* por el otro, cuya identidad no me es
ajena, sino interdependiente, *inter*. El ser se interesa en ser ópticamente
lo que es de forma ética; en el desinterés. En resumen, *desvivirse*
interrelacionándose es lo verdaderamente inter-esante.

El amante llama a la puerta de su amada: «Soy yo». Ella le res-
ponde: «Pues entonces márchate. En esta casa no cabemos tú y yo. El
rechazado amante se va al desierto, donde medita durante meses las
palabras de su amada. Por fin regresa y vuelve a llamar: «¿Quién es?»
«¡Soy tú!». Y la puerta se abre al instante.

Aunque no faltarán detractores, quienes mejor conocen la relación
yo-y-tú son las personas que se quieren, y éstas encuentran el sentido
de su querer en la alteridad, en la otra persona.

Existen cuatro tipos de personas:

El justo: lo mío es mío; lo tuyo, tuyo.

El enamorado: lo mío es tuyo; lo tuyo, mío.

El egoísta: lo tuyo es mío; lo mío, mío.

El santo: lo mío es tuyo; lo tuyo, tuyo ¹².

¹² *El binomio relacional yo-tú.*

La relación yo-tú da lugar a cuatro posibilidades relacionales:

- a. Yo soy más, tú eres más (actitud positiva ante la vida).
- b. Yo soy más, tú eres menos (postura arrogante).
- c. Yo soy menos, tú eres más (punto de vista depresivo).
- d. Yo soy menos, tú eres menos (disposición derrotista).

El trinomio relacional yo-tú-él.

Pero si tenemos en cuenta estas cuatro posiciones con tres elementos, entonces las
posibilidades serían ocho:

- a. Yo soy más, tú eres más, ellos son más (bonhomía).
- b. Yo soy más, tú eres más, ellos son menos (xenofobia).
- c. Yo soy más, tú eres menos, ellos son más (menosprecio del cercano).
- d. Yo soy más, tú eres menos, ellos son menos (totalitarismo).
- e. Yo soy menos, tú eres más, ellos son más (maltrato del yo).
- f. Yo soy menos, tú eres más, ellos son menos (idolatría del líder).
- g. Yo soy menos, tú eres menos, ellos son más (malinchismo).
- h. Yo soy menos, tú eres menos, ellos son menos (negativismo).

2.2. RELACIÓN-DESENCUENTRO. EL HIPERYO QUE HIPOTUIZA

Por desgracia ninguna relación interpersonal es perfecta, y por ello conoce desencuentros de proporciones muy diversas. La vida personal está llena de fracasos, aislamientos, frustraciones, incompletitudes¹³. Y, sin embargo, aunque a veces inarmónicamente, el ser humano no puede vivir al margen de su relación con los demás semejantes. Jean Paul Sartre llegó a escribir que el infierno son los otros, afirmación que si bien manifiesta el dolor producido por determinados fracasos, es por otra parte injusta porque no reconoce algo que está a la base de ella, a saber, que el verdadero infierno sería la ausencia de todo otro, el momento en que ya todo otro se hubiera ausentado para mí y se hubiera vuelto absurdo, sordo respecto de mí, y sin esperanza de escucha¹⁴.

Ciertas gentes dicen querer el tú; quizá lo quieran, pero desde luego no le aman. Creen que inflando el yo engordarán la relación yo-tú, pero eligen el mal camino, la senda torcida en la que no sólo encubren al tú, sino que además no descubren el yo más humano que duerme en ellas mismas. Lo único que aparece entonces a los ojos de todos (me-

¹³ La persona aislada tiende a evitar la ansiedad estableciendo relaciones distantes y escasas con las demás. «Cuando las relaciones interpersonales se cargan de ansiedad, ésta puede aliviarse evitándolas y encerrándose en una torre de marfil adonde no llegan los peligros del mundo. Ya que la relación humana es tan instintiva y necesaria para el ser humano, el ostracismo puede constituir una gran fuente de sufrimiento, así como la comunicación suele serlo de alivio. El sujeto puede ser, por lo mismo, una persona muy infeliz por dos motivos: uno de ellos es el temor a la ansiedad que el contacto con el mundo le produce; el otro, verse obligado a prescindir de una de las mayores satisfacciones humanas, como es la relación interpersonal y la comunicación. Por lo mismo, se ve en la necesidad de adornar su autoprisión llenándola de fantasía» (HINOJOSA, A.: *Definición y dinámica de los rasgos del carácter*. UNAM, México, 1986, p. 21).

¹⁴ El aislamiento incomunicado: he ahí el absurdo, palabra que procede de *absurdus*, y este término a su vez de *ab surdus*, sordo-de, mal perceptor de los sonidos. Lo absurdo es lo que des-entona, lo que dis-corda, lo que des-afina, lo que se relaciona mal con el oído situado en otra longitud de onda, y por ende lo que no con-juga ni con-juega, de ahí el aserto de Terencio: «*hoc absurdum atque alienum a vita mia videtur*» («esto parece absurdo y ajeno a mi vida»). Lo absurdo, por no consonante o ábsono, resulta a los oídos de los demás disparatado, y así viene a reconocerlo Cicerón: «*iam vero illud quam incredibile, quam absurdus*» («¡qué cosa más increíble, más absurda!»). Absurdo y enemistad projimal van juntos en la larguísima tradición de filosofías y literaturas precisas y formalmente denominadas «del absurdo». Pero no solamente se producen absurdos en las esferas individuales, sino también en los ámbitos colectivos.

nos al del propio yo grasiento) es algo tan hiriente y ridículo como nos lo presenta Jacinto Benavente:

«En el meeting de la Humanidad
millones de hombres gritan lo mismo:
¡Yo, yo, yo, yo, yo, yo!
¡Yo, yo, yo, yo, yo, yo!
¡Cu, cu, cantaba la rana,
cu, cu, debajo del agua!
¡Qué monótona es la rana humana!
¡Qué monótono es el hombre mono!
¡Yo, yo, yo, yo, yo, yo!
Y luego: a mí, para mí,
en mi opinión, a mi entender.
¡Mi, mi, mi, mi!
Y en francés hay un ¡Moi!
¡Oh, el Moi francés, ese sí que es grande!
¡Monsieur le Moi!
La rana es mejor:
¡Cu, cu, cu, cu!
Sólo los que aman saben decir ¡tú!».

3. DIFÍCIL RELACIÓN. EL MISTERIO DE LA PERSONA-MÁSCARA

La persona es misterio (Gabriel Marcel), misterio que no ha de confundirse con «problema» insoluble hoy pero acaso soluble mañana. El misterio es inexaurible e inescrutable, desde siempre y para siempre, hagas tú lo que hagas, haga la ciencia lo que haga, por mucho que la moderna mentalidad cientista no entienda que la ciencia misma no lo puede todo.

No coincidimos con nosotros mismos, pero tampoco con el juicio de los demás sobre nosotros: a menudo nos avergonzaríamos de nuestras mejores acciones si la gente conociera los móviles que las originan; otras veces al contrario nos enorgulleceríamos por lo que se nos censura sin conocimiento de causa. De cuando en cuando nos suponen el mejor entre los buenos, pero somos apenas el peor entre los malos. O el peor entre los malos, cuando somos tal vez el mejor de entre los buenos.

Relacionarse implica conocer, un conocer que no es frío ni meramente cerebral, sino cálido y apasionado, tanto que a veces corremos el riesgo del avasallamiento. No es infrecuente, al analizar, la tentación de rebajar al tú a la condición de objeto, la de hiperiluminarle para verle mejor produciendo su deslumbramiento, la de modificar su conducta para mejorarla a costa de manipularla, la de dominar por anticipado de sus respuestas, con el subsiguiente sometimiento posesivo que anula su libertad. Es la reducción del ser al conocer, y del conocer al dominar.

Pero la persona —lejos de los enfoques conductistas o funcionalistas pasados— resulta cognoscible sólo hasta un cierto punto, y ello por la riqueza inagotable de su «nosotros» interior. Los antiguos chinos construían una esfera de marfil que contenía otra más pequeña, y otra más pequeña aún, y así toda una serie de esferas albergando otras cada vez menores hasta la última, casi imperceptible, en cuyo centro había una pequeña mujer de marfil capaz de dar sentido a todo y de explicar el significado de la existencia, microcosmos conteniendo el macrocosmos.

«De Proteo el egipcio no te asombres,
Tú, que eres uno y muchos hombres»¹⁵.

Sin ir hasta la China, en la tradición de la que procedemos, la griega, la persona se identificaba con la máscara con la que el actor aparecía en a escena (*prosopon*), y más exactamente con la voz que a través de ella (*personare*: persona) salía. Máscara que oculta, sonido agigantado, presencia por vía de ausencia, todo eso tan ignoto y remoto es la realidad personal llamada a representar como protagonista, antagonista y deuteragonista el drama de la vida. Desde siempre y en todas las culturas y religiones ¹⁶, la persona ha sido reconocida como el reflejo hierofánico del misterio. La persona es la sorpresa, la paradoja, aquello de lo cual sólo conocemos en última instancia alguna señal o leves sonidos, pequeñas manifestaciones, pero nunca su ensidad entera y verdadera, pues lo profundo de ella queda para siempre inobjetivado, tanto para sí misma, como para sus prójimos más allegados, a veces también los más alejados: no coincidimos de ninguna

¹⁵ BORGES: *El oro de los tigres*. Alianza Ed. Madrid, 1972, 2, 486.

¹⁶ Cfr. DÍAZ, C.: *Manual de historia de las religiones*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

manera en plenitud con lo que parecemos. San Agustín, ese hombre que parece haberlo pensado todo, deja caer una idea para explicar este carácter misterioso: «Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza también en la mente: porque en ella está la imagen de Dios. Esta es la razón de que la mente no pueda ser comprendida ni siquiera por sí misma, porque en ella está la imagen de Dios».

Sea como fuere, Buster Keaton cuenta en sus memorias que debe su éxito a la dureza de sus facciones. Antes había ensayado muchos gestos y expresiones de otros autores para ganarse el aplauso del público, sin lograrlo. Un día, harto e indiferente a cuanto le rodeaba, representó un papel secundario sin molestarse en forzar la natural rigidez de su rostro, y eso movió a la risa al público. Buster Keaton había encontrado su máscara, su sello distintivo. Por inverosímil que parezca, el rostro del hombre para los demás es máscara, la máscara del hombre es para los demás el rostro.

En nosotros el actor habita el personaje, y el comediante es habitado por él. Nunca ha faltado quien haya especulado con la relación entre máscara y persona, dada la atracción del asunto: «El uso prolongado de una misma máscara acaba por modelar el rostro y por transformar el carácter de su portador. El colérico que lleve durante muchos años una máscara de mansedumbre y de paz acabará por perder los distintivos fisionómicos de la ira y poco a poco también la predisposición a enfurecerse. Un hombre que llevase durante diez años sobre la cara la máscara de Rafael y viviese entre sus obras maestras, por ejemplo en Roma, se convertiría con facilidad en un gran pintor. ¿Por qué no fundar con estos principios un Instituto para la fabricación de talentos?»¹⁷. Grande es la complejidad del asunto.

3.1. MISTERIO DEL YO INEXISTENTE

A veces el yo reconoce que es menos de lo que le gustaría ser, pero quizá por eso hace lo que nunca hubiera imaginado, si tiene suficiente fuerza de voluntad y fe en la causa, como le ocurre al Caballero Inexistente, a quien Carlomagno llama para felicitarle por ser su paladín más valioso en la batalla:

«¡Yo soy —la voz llegaba metálica desde dentro del yelmo cerra-

¹⁷ PAPINI, G.: *Gog*. Ed. Plaza Janés, Barcelona, 1974, p. 65.

do, como si fuera no una garganta, sino la misma chapa de la armadura la que vibrara con un leve retumbe de eco, Agilulfo Emo Bertrandino de los Guildivernos y de los Otros de Corbentraz y Sura, caballero de Selimpia Citerior y de Fez!

—Aaah, dijo Carlomagno como pensando. ¡Si tuviera que acordarme del nombre de todos estaría fresco! Pero en seguida frunció el ceño: ¿Y por qué no alzáis la celada y mostráis vuestro rostro?

El caballero no hizo ningún ademán; su diestra enguantada con una férrea y bien articulada manopla se agarró más fuerte al arzón, mientras que el otro brazo, que sostenía el escudo, pareció sacudido como por un escalofrío.

—Os hablo a vos, paladín —insistió Carlomagno. ¿Cómo es que no mostráis la cara a vuestro rey?

La voz salió clara de la babera.

—Porque yo no existo, Majestad.

—¿Qué es eso?, exclamó el emperador. ¡Ahora resulta que tenemos entre nosotros incluso un caballero que no existe! Dejadme ver.

Agilulfo pareció vacilar todavía un momento. Luego, con mano firme pero lenta, levantó la celada. El yelmo estaba vacío. Dentro de la armadura blanca de iridiscente cimera no había nadie.

—¡Pero lo que hay que ver!, dijo Carlomagno. ¿Y cómo lo hacéis para prestar servicio, si no existís?

—¡Con fuerza de voluntad, dijo Agilulfo, y fe en nuestra santa causa!»¹⁸.

3.2. MISTERIO DEL YO MUTANTE

¿Solicitar canje por cualquier otro ser humano? Inútil, de todos modos: mejor o peor, se trata de nuestro pellejo, que es inintercambiable.

«Había una vez un cantero que todos los días se dirigía a la montaña para cortar piedras de la roca. En cierta ocasión hubo de trabajar para un rico, y quedó prendado de su casa:

—Si fuera rico no tendría que cortar piedras toda la jornada, exclamó.

Para su asombro, oyó repentinamente la voz del buen genio:

¹⁸ CALVINO, I.: *El caballero inexistente*. Ed. Bruguera, Barcelona, 1986.

—Tu deseo se cumplirá, serás rico.

A la vista de la sequía de aquel año, el picapedrero rico exclamó:

—El sol es más poderoso que yo: quisiera ser sol.

Convertido ya en sol enviaba sus ígneos rayos a la tierra, hasta que una espesa nube le eclipsó.

—La nube es más poderosa que el sol: ahora quiero ser nube.

El picapedrero-nube todo lo dominaba, menos una altiva roca que permanecía indiferente.

—Quiero ser roca, exclamó entonces.

Un día un hombrecillo llegó hasta la roca y comenzó a demoler su base.

—¿Cómo un picapedrero es más fuerte que una roca? ¡Quiero volver a ser picapedrero!».

3.3. MISTERIO DEL YO DIVIDIDO

El ser humano, incluso cuando da la cara, se en-mas-cara y sugiere la existencia de otra cara oculta; aún cuando arrostra su propio rostro, trátase de un rostro selenítico, como el de la luna eternamente esquiva. El rastro de su rostro ha de buscarse en Jano, faz bifaz, valencia ambivalente y polivalente frente a nosotros y en sí misma.

Italo Calvino habla de ese vizconde que, tras ser cercenado en dos mitades exactas por el tajo certero de un adversario en un duelo, cada una de las cuales gana vida independiente y vive su vida, una buena y otra mala, no descansa sin embargo hasta que se ve reconducido a la unidad: al fin y al cabo no hay ninguna parte humana que no añore a las restantes; Freud señaló no dos mitades, sino tres estratos: ello/yo/superyo; Nietzsche eleva el número hasta el infinito) enormidad de enormidades en pequeñez de pequeñeces. De todos modos, reconozcámoslo, sería demasiado por un lado y demasiado poco por otro afirmar que somos un cruce muy complicado de sombrero y de gorila...

3.4. MISTERIO DEL YO LEGIONARIO

Un poco como le ocurría al pobre endemoniado de Gerasa cuyo nombre era Legión porque en su interior había muchos, también nuestro nombre es de alguna manera legión, legión de démenes, río revuel-

to, pluralidad de fuerzas, irrequietud de tendencias, magma de vitalidades, interminabilidad de estratos, y lo peor es que en lugar de buscar la sanación pedimos que no nos curen, que no nos echen fuera los demonios:

«Y llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos. Apenas saltó de la barca, vino a su encuentro de entre los sepulcros un hombre con espíritu inmundo que moraba en los sepulcros y a quien nadie podía tenerle ya atado ni siquiera con cadenas, pues muchas veces le habían atado con grillos y cadenas, pero él había roto las cadenas y destrozado los grillos, y nadie podía dominarle. Y siempre, noche y día, andaba entre los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras. Al ver de lejos a Jesús, corrió y se postro ante él, y gritó con gran voz: ‘¿Qué tengo yo contigo, Jesús, hijo de Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes’. Es que él le había dicho: ‘espíritu inmundo, sal de este hombre’. Y le preguntó: ‘¿cuál es tu nombre?’. Le contesta: ‘mi nombre es Legión, porque somos muchos’. Y le suplicaba con insistencia que no los echara fuera de la región»¹⁹.

4. MISTERIO DE LA PERSONA, MISTERIO DEL AMOR: «SOY AMADO, LUEGO EXISTO»

La respuesta humana al misterio del ser personal, al «qué es el hombre», no es el mero «yo pienso», sino un pensar activo que concluye así: «yo (te) quiero»: «el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. Sus raíces se hallan en que un ser busca otro ser, en cuanto que este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos, pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. A esta esfera la denomino esfera del ‘entre’. Ella constituye una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes»²⁰.

El nuevo pensamiento no comienza por el pensamiento a secas, por el cartesiano «pienso, luego yo existo», sino —como vamos a estudiar

¹⁹ *Mc* 5.

²⁰ BUBER, M.: *¿Qué es el Hombre?* FCE, México, 1949, pp. 147-148.

a partir de ahora— por el *amor ergo sum* («soy amado, luego existo»), y ello por una doble razón: primero, porque en el principio tampoco fue el «yo» aislado, robinsoniano, sin relación; y, después, porque en el principio tampoco fue el famoso «pienso», sino la inteligencia sentiente originaria, una de cuyas funciones es el pensar. Un Descartes que afirma que yo sólo soy yo, yo sin ti; un Descartes que duda de la vida y de los sentidos, un Descartes así ha de ser descartado. Pues, si no se descarta esa forma de pensar, se encarta otra, otra que es la forma de pensar y de actuar de la razón conquistadora occidental e ilustrada, la del *ego conquiro*, la del «yo conquisto, luego existo».

Vayamos a la nuestra, la del *soy amado luego existo*, que no comienza con el solitario y arrogante «yo» (nominativo), sino con el relacional vocativo, con el «por favor», que se verá correspondido por el don con que le responde el genitivo. Nuestra dialéctica es, en fin, la siguiente: vocativo, genitivo, dativo, ablativo, nominativo; nunca acusativo. Esperamos que el lector compruebe en su vida lo que pasamos a exponer. La prueba de la verdad es la vida.

4.1. TODA RELACIÓN COMIENZA CON UN VOCATIVO

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 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 dispensa llena cuando se siente atemorizado por algo), 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.

Frente a estas actitudes hay que aprender a confiar, a saber que nuestra petición, nuestra súplica vocativa, será atendida por un genitivo.

4.2. VOCATIVO QUE ES LLAMADA, GENITIVO QUE ES RESPUESTA

Si desde la vertiente mendicante el vocativo es la relación en su forma de petición, desde la vertiente donante el genitivo es la relación en la forma de respuesta. El vocativo es el niño, el genitivo es la madre, el padre, el hermano mayor, la comunidad de cuidadores a cuyo amoroso anticipo el niño aprende a responder.

Hay un genitivo lejano, el del educador o preceptor que enseña desde fuera, y un genitivo cercano que vincula y nutre desde la propia entraña. El genitivo verdaderamente relacional es la relación entre la palabra que solicita (*Wort*) y la que responde (*Antwort*) con responsabilidad (*Verantwortlichkeit*) por el otro ²¹.

Dentro de este marco, en la relación sponsal (*spondere*) se expresa el matrimonio como respuesta (*re-spondeo*), hasta que la muerte nos separe ²².

El responso fúnebre, pues, no son unas palabras mágicas formuladas sobre el cadáver yacente. Es la respuesta definitiva de una comunidad creyente que se despide del muerto tal y como ha vivido: respondiendo del difunto, a la vez que implorando que Dios responda de él. El responso es la respuesta última, el canto póstumo y la salutación postrera en esta tierra a una vida asumida en fidelidad relacional y congregarante, antítesis de la diáspora disgregadora que se produce

²¹ EBNER, F.: *La palabra y las realidades espirituales*. Ed. Caparrós, Madrid, 1995.

²² Cfr. nuestro libro *Cuando la razón se hace palabra*. Ed. Madre Tierra, Móstoles, 1992.

cuando la alianza se quiebra y es fundida para elevar el oro a la condición de becerro idolátrico ²³.

4.3. DATIVO: 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 se 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 que se expresa con el nombre de «ontología», por ser el único nombre adecuado para conjugar las palabras griegas ser y don» ²⁴, regalo que para el creyente es el don del ser como don de Dios.

4.3.1. El don, presencia y ausencia

El don 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

²³ «El pecado provoca la ruptura de la unidad originaria, de la que gozaba el hombre en el estado de justicia original: la unión con Dios como fuente de la unidad interior de su propio 'yo', en la relación recíproca entre el hombre y la mujer ('*communio personarum*'), y por último en relación con el mundo exterior, con la naturaleza» (JUAN PABLO II: *Mulieris dignitatem*. BAC, Madrid, 1992).

²⁴ Por eso el filósofo francés CLAUDE BRUAIRE tituló *Ontología* a un capítulo de su libro *L'être et l'esprit* (PUF, Paris, 1983, p. 51 (Trad. española en Ed. Caparrós, Madrid, 1999).

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.

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 buen observador, al atento pastor del ser, al custodio perseverante. 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 místicos²⁵. Algunas de las dimensiones concomitantes son el asombro ante la gracia del Ser, la llamada a la docilidad, a la escucha, el «agradecer que no se limita a agradecer, sino que agradece el hecho de que le esté permitido agradecer»²⁶ tanto lo manifiesto como lo oculto²⁷.

Este acoger, este acogimiento ontológico, es ya a la vez un acontecimiento ontoteológico, por cuanto que la gratuidad de lo dado en los entes es a la vez signo para quien en ella ve la anticipada presencia donante del 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-mismo²⁸, y en él la deuda expresa la diferencia real entre el ser y mi esencia finita.

²⁵ VON BALTHASAR, H.U: *La Gloire et la Croix*, t.4, *Le Domaine de la Métaphysique*, vol. 3, Les Heritages (Théologie), Aubier-Montaigne, Paris, 1983, 180-190.

²⁶ Cfr. *Gelassenheit*. In «Questions», III, 219.

²⁷ *Heritages*, 188. Según JEAN LUC MARION, los filósofos HEIDEGGER y DERRIDA han partido 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*—» (cfr. «La *différance*», en *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, pp. 8-9). En *La voix et le phénomène* 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* (*La dissémination*, Ed. du Seuil, Paris, 1972).

²⁸ Cfr. BRUAIRE, C.: *Op. Cit.* p. 60.

El ser del espíritu humano accede a sí reconociéndose dado por aquel que no es él. El ser así puesto es denominado deseo: «El ser del espíritu es instituído 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»²⁹.

4.3.2. Dar el don dado

El don jamás se agota en ninguno de los modos de su presencia, de ahí la admiración y la alabanza. La presencia (es decir, la sustancia) es, pues, un don sobreabundante y una llamada espiritual. El don no es reducible a su presencia, es presencia donada, presencia que refleja el don.

Pensar el don exige 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»³⁰.

4.3.3. Dativo de espacio y dativo de tiempo

Si quien nos ama nos hace ser, ¿qué sería de alguien nunca amado, que 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

²⁹ Cfr. GILBERT, P.: *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*. Universidad Iberoamericana, México, 1996, p. 61.

³⁰ MARION, J.L.: *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977, p. 212. La relación entre don donado y don recibido puede encontrarse anticipada ya en la que por su parte MAURICE BLONDEL estableciera en su día entre voluntad querida, que es tal porque como tal se sabe, y que sólo gracias a ello actúa como voluntad que quiere.

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 nato desde el principio que busca perpetuarse comunicativamente.

He aquí un sistema de datividad excelente, válido en general para toda circunstancia: si algo sale mal, yo lo hice; si algo sale bien, nosotros lo hicimos; si algo sale muy bien, tú lo hiciste. Es el código del noble, del superexcedente, de quien no necesita el bien de otros sino que lo regala, porque está sobrado.

Hay dos tipos de dativo, el de espacio (uno da cosas) y el de tiempo, que es el superior (uno da lo que uno mismo es, su tiempo: cuando se acaba el tiempo se acaba el ser, quien da su tiempo se da a sí mismo).

Dento del dativo de tiempo, el verdadero dativo personal no es el tiempo «cronológico», de quien meramente coexiste con el otro, sino el dativo «kairótico», de quien se entrega totalmente en ese tiempo. Aquí, cuanto más mejor, aunque a falta de cantidad bueno es el tiempo de calidad relacional.

4.3.4. Sólo se posee lo que se da

«Sólo se posee aquello a lo que uno se entrega, y en ciertos casos no es paradójico decir que sólo se posee lo que se da»³¹. El dativo es el caso maduro, pues surge por sobreabundancia, sin miedo al vacío de la propia desposesión. El abnegado es la persona capaz de aceptar sufrimiento o pérdida en beneficio de las personas o causas que ama. El abnegado siente mayor satisfacción de darse para la causa que se ama, que el sufrimiento que esto pueda acarrear, pues en la ab-negación se afirma la felicidad de poder dar y la alegría de ver enriquecerse aquello que uno ama. A diferencia del masoquista, el abnegado realiza el sacrificio porque éste resulta irremediable, no por encontrar placer en él.

Cuesta tanto más regalar, cuanto más antipático nos resulta el regalado. Sólo el que ha devenido regalador a fuerza de regalar, de hacer bien sin mirar a quien, tiene ligereza suficiente para regalar sin pena pero con gloria.

³¹ MOUNIER, E.: *Revolución personalista y comunitaria*. Obras. I. Ed. Sígueme, Salamanca, 1992.

4.3.5. Dar(se), ser dado

Hay, sí, más gozo en dar que en recibir, y más aún en regalarse que en regalar. Tagore: «La vida se nos da, y la merecemos dándola». 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.

«Lo que nos queda palpita
en lo mismo que nos damos.
¡Darte, darte, darnos, darse!
No cerrar nunca las manos.
No se agotarán las dichas,
ni los besos, ni los años,
si no las cierras. ¿No sientes
la gran riqueza de dar?
La vida
nos la ganaremos siempre,
entregándome, entregándote»³².

Pero no se trata sólo de dar. Se puede acusar de falta de generosidad a quien no está dispuesto a recibir, a quien no deja a los demás ser generosos con uno. Ciertas madres no permiten a los hijos esforzarse en bien de la familia, ciertos padres amigos no toleran que se les regale nada, ciertos maestros prefieren en muchas ocasiones realizar una serie de tareas antes que orientar a los alumnos para que las hagan ellos, etc.

Y hay un acto generoso que suele costar incluso más esfuerzo que regalar: perdonar, mostrar al otro que no lo rechazamos por lo que hizo, que pese a todo le aceptamos y confiamos en sus posibilidades de mejora. A más madurez, más donatividad. Dativo absoluto: darse. «Pero ¿y si ensayáramos una filosofía nueva, que sería no serse para darse? ¡Darse gratis! ¿No habría llegado a nuestros pueblecillos el momento feliz de inaugurar una nueva existencia, una nueva tierra y unos nuevos cielos? Y el no serse, ¿qué es?: la nada, la nada. Pero, ¿es que vale algo la nada? Pablo dice: ¡claro que vale!, porque el Hijo se vació, se perdió, se entregó. Por eso este nuevo camino no es una ‘nueva’ filosofía, sino un camino que ya está abierto, camino nuevo y

³² SALINAS, P.: *Razón de amor*. Alianza Ed. Madrid, 1981, pp. 86-87.

vivo, mano abierta, herida, encendida. La Carta de Pablo a los Corintios afirma que el Padre, en su proyecto, ha elegido a la nada de este mundo para dejar paso a eso que se llama la 'gracia', o sea, la gente que no vale, que no tiene dinero, que no tiene poder, que no tiene cultura, que está marginada, que está enferma. En la nada, en el no ser, en el basurero es donde florecen las flores, no en los depósitos bancarios de Vitigudino. Es algo que está sembrado en el basurero y que crece sólo. ¡Ah, no serse, desvivirse, no para recuperarse sino para pasarse a otros y éstos a otros y a otros, eso sería extraordinario, realmente estaríamos inaugurando una página nueva!...

Esto sería como la siembra del grano de trigo, algo precioso, porque la tierra tiene una capacidad enorme de vida, la tierra y la humanidad están llenas de vida, pero como no haya un grano de trigo que se rompa y se pudra y se muera —¡tiene que morir!— no habrá pan. Al sembrarse, al romperse, toda la fuerza de la tierra pasa al grano de trigo y el grano de trigo la acoge, la transforma y se hace un puñado de granos de trigo. Esto es sobrecogedor, ¿verdad?. A mi me parece la primavera al amanecer. Es una caricia, un amor...

Hay varias maneras de sembrarse. Si, por ejemplo, tengo un grano de trigo y le dejo en la panera, este grano no se convertirá en pan blanco porque no se ha sembrado. Por tanto no será una respuesta, ni una brecha viva a la sangre derramada en Ruanda o en América Latina, será un asunto personal o familiar, pero nada más. ¿Y si uno se queda sobre la tierra, sobre volándola, caminando por encima, que es lo que nos pasa normalmente a nosotros? Tampoco es manera de sembrarse. ¿Y si yo me siembro en un envoltorio de plástico, que pueden ser perfectamente mis libros? Pues ¡cómo voy a sentir el latido vivo de la tierra y transformarlo en pan blanco! Es imposible, porque germino en mi propio ambiente, pero no puedo esperar que ese grano de trigo acoja las lágrimas de los negros africanos o de los pueblos asiáticos para transfigurar las lágrimas y los cantos en un cántico nuevo, porque estoy en mi envoltorio. ¿Y si me siembro en la tierra desnuda? ¡Ay, si me siembro en la tierra desnuda ya sería mucho, porque entonces me pudro, me tengo que morir! Los escrituristas dicen que entre el grano de trigo que se pudre y la espiga no hay una continuidad, que el grano de trigo se muere verdaderamente, y lo que sale después es algo nuevo, completamente inesperado, una cosa milagrosa como lo es la vida misma...

A mí me encanta la primavera, el amanecer, esa luz difusa de las seis de la mañana, de cinco y media a seis; cuando empieza a amanecer

cer no cantan todos los pájaros, canta uno; después, al rato largo, canta otro y luego viene un momento en que cantan todos ya cuando se levanta la mañana al tiempo que se enciende la lumbre, pero no con palos gordos que no arden, sino con palos pequeños, medio rotos, para que puedan arder. Es una cosa preciosa, la semilla que crece sola, como en el texto de Marcos...

Y hay otra parábola que se conserva en la tradición sinóptica, y que a mí me encanta: la parábola del grano de mostaza. El grano de mostaza es la más pequeña de las semillas, pero cuando crece se hace un arbusto y las aves se acogen a él. Esto podría ser lo nuestro ¿no? Un grano de mostaza donde las aves en vuelo vienen, se cobijan en la noche y se van. Una cosa pequeña para que cualquier ave en vuelo hacia los nuevos cielos y la nueva tierra tuviera eso, un trozo de pan, un cancionero, un libro de filosofía, para que podamos cantar a la mañana como la cantan todas las criaturas»³³.

Autodativo. Hay quien, como la viuda, cuyo óbolo modesto —pero que es todo cuanto tiene— posee un valor infinito, sin el menor desdoro (*dóron*, de *dídomi*, 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 el desprendimiento confiado total, el regalo de sí mismo, quien se da a sí mismo con alegría.

Es el grado de la generosidad plena, la nobleza de origen o de género, el verdadero señorío de quien sabiéndose interiormente rico puede darse a sí mismo con verdadera y perfecta alegría sin perderse en lo así dado, antes al contrario ganándose al darlo. Si el sujeto de carácter mezquino se autoexperimenta continuamente en situación de carencia aún en medio de la abundancia, sufriendo por ello angustia cuando tiene que desprenderse de algo, por el contrario quien se siente en abundancia no sólo se desprende fácil y alegremente de lo que tiene, sino que sabe darse a sí mismo en la confianza de mantenerse por ello en bonanza y ganancia: es la libertad de los demás lo que elimina toda ansiedad posible, incluida la propia, toda vez que la autorrestricción no produce menoscabo de sí, ni va en detrimento del propio ser, pudiendo por el contrario encontrar su plenificación en la donación de la propia vida en favor de quien la necesita.

Por eso la generosidad es el nombre del gozo, que al dar la propia vida no se encuentra con la muerte, sino con la plenitud, que va de con-

³³ LEGIDO, M. In «Acontecimiento». Madrid, 1993.

suno con la experiencia de encuentro en lo verdadero, eso que incrementa la sensibilidad y la alegría, la intensificación de lo que eterniza.

4.4. ABLATIVO: UN CASO QUE DA DE QUÉ HABLAR

Quien gozó de una vida dativa terminó haciendo del dativo un ablativo; al fin y al cabo, el ablativo es un dativo hecho hábito vital: para ti, contigo, hacia ti, desde ti, en ti... Todas las preposiciones, todas las circunstancias conspiran en favor de los demás cuando se ha hecho de la propia vida un don en cualquier tiempo y lugar. Y por eso el ablativo no pasa desapercibido: «ven, quiero que conozcas a una persona buena».

Ese ablativo pasa a ser hablativo, porque de él todo el mundo habla, y en torno a cuyo cadáver, en el último «adios» que es el resumen y el compendio de muchos «a Dios»: «recuerdo a este propósito la frase que dijo un día alguien en la calle Tetuán, al ver pasar a Juan Belmonte: ‘Este tío sí que va a tener un buen entierro’»³⁴.

La antítesis misma de la incapacidad para crear vínculos estables, y por ende la auténtica posibilidad de producirlos es la fidelidad³⁵.

4.5. EL NOMINATIVO: EL NOMBRE AL FINAL, Y NO AL PRINCIPIO

4.5.1. Las falsas aventuras del nominativo

Para Descartes, el yo es la primera palabra: yo pienso, luego yo existo. Para un militante en la acción social será siempre el yo la última palabra de su diccionario³⁶: a él se llega —como aquel magnífico Caballero Inexistente de Italo Calvino— al final de su actividad de caballero andante. Porque los últimos serán los primeros³⁷.

³⁴ MUÑIZ-ROMERO, C.: *Duendes, tipos y fantasmas*. Ed. Cosas de Sevilla, Sevilla, 1981, p. 50.

³⁵ Una sola incapacidad tiene el ablativo: es incapaz de acusativo. El acusativo, caso cainita, destruye la relación: es yo contra ti, o yo sin ti; por ende, quiebra de la relación humana y pecado grave: no amar, romper la relación del don.

³⁶ Cfr. DÍAZ, C.: *Vocabulario de formación social*. Edim, Valencia, 1993.

³⁷ «¡Oh, bendito seas, blanco caballero! Pero dinos quién eres, y por qué mantienes cerrada la celada del yelmo’. ‘Mi nombre está al término de mi viaje’, dice Agilulfo» (CALVINO, I.: *El caballero inexistente*. Ed. Bruguera, Barcelona, 1993).

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 algunos arreptilados se comportan como rinocéfalos (esto es, con «mucho morro») o como dinosaurios («lagartos terribles»). Hay, además, 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, y 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. Por fortuna no todos los humanos que pueblan la Tierra se comportan como los estegosaurios, saurios de este *ego* de escasa cabeza, ego cabecilla.

4.5.2. Más allá de las falsas aventuras del nominativo

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 enfáticamente durante la vida mortal, como si del ornitorrinco del yo se tratase.

4.5.3. El nombre del hombre: acogida y pasividad agraciada

No la actividad dominadora sino la pasividad gratuita, no el mérito que conquista sino la gracia que convoca, no el atesoramiento sino la entrega es lo que al final constituye el nombre de la persona.

Ahora bien el modo de ejercicio de esa pasividad no es el de la

mera inacción, sino el apasionamiento combatiente que se ejerce en la com-pasión, en la mística activa, donde el comparecer deviene ahora compadecer, y se muestra como un «desde ahora mismo», un ahora que es mano que acoge y sostiene (*maintenant: main tenant*). Su praxis consiste en hacerse cargo del otro en la larga avenida de la vida. Tal pasividad en nada se parece a la indiferencia abúlica, antes al contrario es la acogida amable y solícita del hermano ³⁸, que me hace decir con Dostoievski: «todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros».

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, son deberes espon-sales: la pasividad se afianza cuando se troca en activa respuesta espon-sal uno-para-el-otro. Todo lo cual —donación sin reducción— supone una novedad tan radical, que su ejercicio constituiría la más grande de las revoluciones de que pudiera darse noticia.

Si el personalismo comunitario no existiera aún habría que inventarlo, en lugar de desaprobarlo. Trátame como a una persona, no como a una cosa. Trata al otro como te gustaría que te trataran a ti: «Llamamos humano lo que respira compasión y bondad, y calificamos de inhumano todo lo que lleve signo alguno de crueldad y dureza» ³⁹. Al dañar a un hombre se viola al género humano, y por eso «el ser hombre consiste en la compasión o misericordia; el que no la tiene no es hombre» ⁴⁰.

4.5.4. Nominativo heteronominado

Y puede que hasta corresponda a los demás, cuando nosotros descansemos en la horizontalidad de la muerte, según las obras que ha-

³⁸ «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.» (LEVINAS, E.: *Ética e Infinito*. Ed. Visor, Madrid, 1991, pp. 85-96).

³⁹ SAN JUAN CRISÓSTOMO: *Sobre la I Epístola a los Corintios*.

⁴⁰ SAN JUAN CRISÓSTOMO: *Homilias sobre San Mateo*.

yamos llevado a efecto, según hayamos manejado los dones recibidos, el honor de nominarnos a nosotros⁴¹. La muerte concede a los otros la última palabra (respondente) sobre mí, que tuve la primera palabra (vocativa) hacia ellos.

4.5.6. Nominativo teonominado: mientras Él viva yo no he de morir

Pero, por encima de la palabra de la comunidad sobre mí, Dios tiene la última e infalible palabra sobre los que tienen la última palabra sobre mí. Aquél que fundó la palabra, aquél que al crear puso nombre a las realidades, es el mismo Aquél que cerrará la palabra.

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.

En conclusión: el principio no fue el «ego» ni el «cogito», ni por ende el famoso y narcisista «ego cogito», sino el *amor ergo sum*, soy amado luego existo. Nadie es nadie hasta que no es querido por alguien. Amado Nervo: «es para mí una cosa inexplicable el por qué se siente uno capaz de ser bueno al sentirse amado».

Toda la vida buscando: abriéndonos para poder decirnos: te amo, no morirás. Amar a otro, amarle de verdad, amarle allí donde la pequeña manía nada tiene ya que ver con la grande y verdadera pasión, amarle más allá del juramento de fidelidad a la belleza y más allá del dictado de su obsesión y de su despotismo, escribía Gabriel Marcel, significa decirle: mientras yo viva tú no has de morir, pues mientras yo viva te llevaré siempre conmigo hasta el final. Si ahora alargamos la bella afirmación de Gabriel Marcel, diremos: aunque también yo tu enamorado/a muriese, aunque me llegara el final a mí que soy mortal y entonces también tú desaparecieses con mi muerte, sin embargo, si existiera ese Ser que —inmortal Él— desde siempre nos amara y nos amara para siempre, entonces nosotros dos seríamos rescatados para la eternidad amorosa y la muerte no prevalecería jamás sobre nuestra vida.

Pues, así como en la tierra es ya el amor lo que nos constituye y salva, y el desamor lo que nos destituye y condena, así también en el

⁴¹ Cfr. VV.AA., *El honor. Imagen de sí o don de sí: un ideal equívoco*. Ed. Cátedra, Madrid, 1992.

cielo si existiera el Dios Amor garantizaría la eternidad amándonos más allá del tiempo y de la humana caducidad: desde siempre, para siempre, por los siglos de los siglos.

4.5.7. El amor es el nombre de la persona

Como escribiera el propio Tomás de Aquino, *amor est nomen personae* (el amor es el nombre de la persona). Y, en nombre de ese nombre, que es Don, todo lo bueno se nombra.

Si el nombre definitivo del hombre que vive con criterio de humanidad es amor, el antinombre de quien vive en inhumanidad es odio.

Mientras tanto nuestros nombres propios no pasan de ser denominaciones provisionales hasta el día de la muerte.

DAR ALAS A LA ESPERANZA
Recuperar la persona humana y renovar la confianza social

DOMINGO NATAL, OSA

INTRODUCCIÓN

Nos encontramos en un mundo de rocío que cada día se diluye. Las grandes utopías se han volatilizado. La universidad, como crisol de la nueva sociedad, se halla hoy a la deriva. La utopía del tercer mundo, desde la guerra del petróleo, recibió un golpe mortal. Por lo demás: Los revolucionarios nos han desencantado de la revolución, como ha dicho Octavio Paz. Los mesianismos están de vuelta, en fuga permanente, y sólo quedan aficionados a mesías como aprendices de brujo. El panorama es descorazonador.

La realidad nos rehuye, y tampoco podemos ser realistas, pues andamos desorientados a la búsqueda de la realidad y de su resurrección: «Lo que ahora se busca es la desesperada resurrección de lo real: *Gente real, valores reales, sexo real*. Pero, como diría Baudrillard, si hoy estamos tan desesperadamente fascinados por lo Real, es porque vivimos con el horrible conocimiento de que lo real ya no existe, o más exactamente, que hoy día lo Real sólo se nos aparece como una amplia y seductora simulación»¹. «La realidad, sentencia Milán Kundera, ya no significa nada para nadie. Para nadie»². Y P. Sloterdijk, advierte: «El concepto realidad es el concepto que más falsamente se utiliza»³. Hoy vemos, con claridad, lo demasiado poco real que se muestra ante nosotros toda la realidad...

Tal vez haya llegado también, por suerte o por desgracia, el tiempo de las últimas banderas, el ocaso de los partidismos y las banderías. Se busca una ética universal. Quizá lo intuía, aunque a rega-

¹ A. KROKER, *El Marx de Baudrillard*, en J. PICÓ, *Modernidad y Postmodernidad*. Alianza, M. 1988, 314.

² M. KUNDERA, *La inmortalidad*. Tusquets, B. 1990, 410.

³ P. SLOTERDIJK, *Crítica de la razón cínica*. Taurus, M. 1989, II, 24.

ñadientes, W. Benjamin cuando reprochaba a su amigo G. Scholem: «¿Pretendes, en fin, impedirme, con la advertencia de que no sería más que un harapiento trapo, colgar la bandera roja en la ventana?»⁴.

Quizá no es la primera vez que estas cosas suceden en toda la historia humana. San Agustín nos aconseja no quejarnos demasiado de nuestros tiempos:

«Te encuentras con hombres que murmuran de los tiempos en que les ha tocado vivir, afirmando que fueron buenos los de nuestros padres. ¡Qué no murmurarían si pudieran volver a los tiempos de sus padres! Piensas que los tiempos pasados fueron buenos porque no son ya los tuyos; por eso son buenos... Desde aquel Adán hasta el Adán de hoy ha habido fatiga y sudor, espinas y abrojos⁵». Entonces, San Agustín, nos invita a confiarnos a Aquél que verdaderamente Es.

La esperanza humana es así. Como nos recuerda T. W. Adorno, en su recensión a *Dirección única* de W. Benjamin: «Este libro extraordinario se desvela a sí mismo en las palabras con las que se presenta en él a la Spes de Andrea Pisano: ‘Está sentada y alza desvalida los brazos hacia un fruto que le resulta inalcanzable. Sin embargo, tiene alas. Nada es más cierto’»⁶. Dar alas a esta esperanza es lo que aquí nos proponemos, dado que, precisamente, como decía W. Benjamin: «La esperanza sólo nos ha sido dada para los desesperanzados»⁷.

I. DIAGNÓSTICO

1. La soledad del corredor de fondo y el retorno de los hombres grises

Todos sabemos muy bien cómo identificarnos con el vencedor. También nos encanta a todos entrar en el estadio con el campeón victorioso y gozar su felicidad. Lo que ya no es tan seguro es que sepamos nada de sus sufrimientos hasta que alcanza la meta. Efectivamente, como podemos oír a cualquier aficionado, que haya practicado en se-

⁴ G. SCHOLEM, *Walter Benjamin. Hª de una amistad*. Península. B.1987, 237(carta del 17.4.1931).

⁵ Sermón 346C.

⁶ T.W. ADORNO, *Sobre Walter Benjamin*. Cátedra. M. 1995, 34.

⁷ W. BENJAMÍN, *Sobre el programa de toda filosofía futura y otros ensayos*. Planeta-Agostini, B. 1986, 88.

rio, si le queremos escuchar: es muy duro el día a día, y de una soledad espantosa.

Hoy conocemos también los triunfos del mandarín, el curso de la estrella radiante y pimpante del ejecutivo en alza. Pero es menos seguro que sepamos de su soledad y de su profunda amargura ante el fracaso y el estancamiento. No es difícil sospecharlo. La trama del grupo de poder dar sentido a la vida del glorioso agente eficaz del mundo liberal. La maquinaria del poder insufla, todavía, su fuerza al funcionario del sistema mecanicista del glorioso mundo real. Pero en el fondo queda el hombre abandonado a sí mismo y muchas veces vendido, por los agentes del tiempo o/y del azar, a los más habilidosos truhanes de la 'industria de las conciencias' (M. Enzensberger dixit). Estos compran el alma humana por un puñado de dólares y extraen cual nuevos Dráculas el elixir de la vida dejando al hombre, vacío y muerto, tirado junto al camino.

Es la enfermedad mortal que corroe también al hombre ordinario, por dentro, mientras lo hace tan feliz, por fuera, y le conduce implacable al mundo de los hombres grises que describió M. Ende: «Al principio apenas se nota. Un día, ya no se tiene ganas de hacer nada. Nada le interesa a uno, se aburre. Y esa desgana no desaparece, sino que aumenta lentamente. Se hace peor de día en día, de semana en semana. Uno se siente cada vez más descontento, más vacío, más insatisfecho con uno mismo y con el mundo. Después desaparece incluso este sentimiento y ya no se siente nada. Uno se vuelve totalmente indiferente y gris, todo el mundo parece extraño y ya no importa nada. Ya no hay ira ni entusiasmo, uno ya no puede alegrarse ni entristecerse, se olvida de reír y llorar. Entonces se ha hecho el frío dentro de uno y ya no se puede querer a nadie. Cuando se ha llegado a este punto, la enfermedad es incurable. Ya no hay retorno. Se corre de un lado para otro con la cara vacía, gris, y se ha vuelto uno igual que los propios hombres grises. Se es uno de ellos. Esta enfermedad se llama aburrimiento mortal»⁸.

Entonces es el momento de pararse a pensar y procurarse un remedio. Hoy como ayer, la vida, sólo como negocio y mercadería, es un fardo demasiado pesado para el hombre. «Y, precisamente, para librarse de esa 'insatisfacción', hay que atreverse a 'depositar la carga': 'Así tensos y atareados por la persecución de nuestros intereses

⁸ M. ENDE, *Momo*. Trad. de Salvat-Alfaguara. M.- B. 1987, 230.

mundanos, no tenemos ni la menor idea del inmenso alivio que representaría el depósito de la carga, es decir, el renunciamiento a afirmarnos a toda costa en contra del orden del mundo y en detrimento del otro»⁹.

2. La era del vacío, personal e institucional

Nada de lo que pasa actualmente se puede comprender con claridad si no somos conscientes de que precisamente cuando nos encaminábamos a toda velocidad y llenos de entusiasmo, allá por los felices años sesenta, hacia la tierra prometida de la utopía nuestro tren ha descarrilado, nuestro vehículo ha sufrido un desgraciado y terrible accidente, en el que hemos perdido el sentido, y todavía no acertamos a levantarnos de este lamentable suceso, ni aún sabemos muy bien qué es lo que nos ha pasado, ni dónde nos encontramos ni qué podemos hacer para retomar el camino. El hombre se encuentra, sin comerlo ni beberlo, perdido en su propia vida, con la era del vacío.

No obstante ya nos vamos dando cuenta de que el vacío nos había rodeado poco a poco, nos había atrapado bastante antes, hasta dejarnos sin respiración ni aliento. La conciencia había disminuido hasta límites intolerables, precisamente cuando estábamos embriagados de felicidad y expuestos a ‘morir de éxito’, como explica P. Bruckner. La seducción imparables nos arrebatava a los cielos ideales y plumizos, la carnicería materialista de la realidad nos sumergía en los abismos de la nada, la era de la sensación infinita nos cegaba en su vértigo, la cultura del narcisismo ahogaba nuestro ser, y la indiferencia absoluta se convertía en nuestro nuevo horizonte de presente, de pasado y de futuro¹⁰.

Entonces, la historia humana se hace migajas y su sentido se deshace. La sociedad se fragmenta y cada cual corre su suerte. Las instituciones se vacían y la solidaridad se reduce a puro teatro. La autonomía de lo político se muere de su propia hinchazón. La inseguridad actual es ya el correlato ineludible del individuo desestabilizado, y la inseguridad ciudadana resume, de forma angustiada, la desustanciación de la vida¹¹.

⁹ P. HADOT, *¿Qué es la Filosofía Antigua?*. FCE. México 1998, 254.

¹⁰ X. RUBERT DE VENTÓS, *Crítica de la modernidad*. Anagrama, B. 1998.

¹¹ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*. Anagrama, B. 1987, 2ª, 200

Rota la solidaridad del pacto social y proclamado el ‘sálvese quién pueda’, la estructura se torna anónima y su maquinaria arrolla al hombre. La riqueza, la ciencia, la técnica burguesa y su comercio actúan como ‘disolvente de la comunidad’, de la ‘conciencia’ del ser humano, de su vida personal y social, de sus comunidades y pueblos ¹².

Asistimos, finalmente, también al agotamiento de las vanguardias y a la neutralización del arte como horizonte futuro, y alba de la humanidad. La moda se ha tornado insustancial, la cursilería se impone, y las propuestas de nuevo sentido se quedan en huera humorada.

3. El final de la utopía

La utopía del tercer mundo que, durante siglos, ha sido el referente universal y el destino natural de las iglesias y las sociedades occidentales se ha venido abajo, con las guerras del petróleo, como por arte de magia. Aquellos supuestos valores de solidaridad, amor a los pobres y respeto a los humildes se han volatilizado en menos que canta un gallo. El dios del dinero y el poder ha puesto de nuevo al descubierto su rostro sañudo y esclaviza a sus adoradores. Como ha dicho muy bien Pascal Bruckner: en la guerra del Golfo las tropas occidentales «protegían el acceso a los pozos de petróleo, las fuerzas árabes (...) el acceso a la Meca. ¡Allá cada cual con sus lugares sagrados!» ¹³. K. Popper, nada sospechoso de izquierdismos veleidosos, tuvo que reconocer ‘que sin petróleo no habría habido guerra’.

Así, a partir de mediados de los años 70, el modelo occidental y eterno de valores, se derrumba estrepitosamente, como por arte de magia. Lo que creíamos de bronce se ha reducido a cenizas como profetizó Nietzsche ¹⁴: «¿Cómo es posible que todo amenace ruina? ¿Cómo se encuentra reducido a escombros lo que los filósofos consideraban más duradero que el bronce?». Para despistar algo el problema se inventa una palabra rara: ¡son cosas de posmodernos! Por otra parte, los revolucionarios y los profetas del cambio se han convertido

¹² C. MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. 1857-1858. Trad. castellana de Siglo XXI eds. M. 1972, 2ª, II, 31-32, 465.

¹³ P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*. Anagrama, B. 1996, 2ª, 50. En adelante PB.

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Trad. de E. López Castellón. M. 1984, 29.

en caciques y siembran el desencanto. Donde se esperaba generosidad y gratuidad nos encontramos con mezquindad y negocios: «*Lo que la nueva generación realiza es el escepticismo del capital, su nihilismo: no hay cosas, no hay personas, no hay fronteras, no hay saberes, no hay creencias, no hay razones para vivir o morir*»¹⁵.

Finalmente, la universidad se descubre a sí misma como el nido de víboras del poder utilitarista. También en ella, *el saber es un medio del poder*. Pero no es fácil vivir siempre, como una cobaya, sólo para producir. Según M. Verstraeten, la razón última de mayo del 68 es que la sociedad, incluso la socialista, se gloria en vano si como empresa social, política y económica, no es una sociedad libre donde haya una *intimidación individual*, además de un cuerpo social¹⁶. Sin esa libertad profunda la vida sería una cárcel, aunque sea una jaula de oro. Allí el hombre alienado y vendido queda ciego a su propio misterio y a su dimensión fraterna, solidaria, universal. De este modo la utopía del socialismo y el referente liberal utilitarista han caído en los abismos del silencio y el sinsentido.

Y para colmo de los males se decreta el fin de la historia, por la que todo va bien, aunque no tanto, como han recordado, certeramente, L. Ferry y A. Comte-Sponville¹⁷. Así, todo terminará bien de modo que toda la vida parece que es una novela rosa. El famoso fin de la historia, al menos en teoría, ha hecho correr ríos de tinta y muchas veces de sangre. Pero como había dicho Mark Twain en su risueño telegrama a la agencia Associated Press: 'La noticia de mi muerte era una exageración'.

Como todo el mundo sabe, hoy se persigue el propio interés sin moralidad alguna y con el más absoluto descaro, incluso en las instituciones más venerables, de modo que el sentido de la veracidad y de la responsabilidad se hallan en estado agónico incluso en la universidad. Así, como diría Régis Debray: «Todo el mundo en política pretende ser realista, pero lo esencial es saber qué es lo real, o, cuando menos, más real que lo que resta»¹⁸.

¹⁵ Ch. JAMBERT, G. LARDREAU, *El Angel. Ontología de la Revolución*. Ucronia, Iniciativas editoriales, B. 1979, 226

¹⁶ M. CLAVEL, *Qui es aliéné? Critique et métaphysique social de l'Occident*. Flammarion, Paris 1970, 230.

¹⁷ L. FERRY, A. COMTE-SPONVILLE, *La sabiduría de los modernos. Diez preguntas para nuestro tiempo*. Península, B. 1999.

¹⁸ R. DEBRAY, *La sabiduría del rebelde. Una soberbia que ocultaba su clarividencia sobre el futuro*. *El País*. Temas de nuestra época (16.6.1990)10. F. FUKUYAMA,

4. La pérdida del sentido vital y social

El pensamiento actual ha sometido al sujeto a una cura terapéutica tratando de liberarlo tanto de la alienación productiva como del frenético deseo de autoafirmación pero quizá ese proceso ha tenido demasiados problemas pues lo ha vaciado de sentido y le ha dejado sin raíces. Como dice González-Carbalal: «Vattimo afirma que la posmodernidad lleva a cabo una «cura de adelgazamiento del sujeto (Vattimo, G., *El fin de la modernidad*. B.1986, 46), yo me temo que se le ha ido la mano en la cura y que el sujeto ha adelgazado tanto que ya es imposible verle»¹⁹. De ahí procede, quizá, la fragilidad del sujeto posmoderno: vacío ya de creencias (en el sentido orteguiano) que le constituyan, se torna a sí mismo en un sujeto insustancial. O dicho de otro modo: ‘Ser sujeto por adhesión a un microdiscurso provisional y fragmentario, es ser sujeto siempre provisional y fragmentado’.

Hay crisis de convicciones, la persona y sus creencias, se encuentran hoy en la Uvi. «Sólo en muy raros momentos desea alguno de nosotros transportarse hasta aquel extremo de sí mismo en el que sabe bien que la propia identidad comienza a tambalearse, porque la correcta organización del yo no funciona ya como tal... Sin embargo, y al mismo tiempo, cada vez nos contentamos menos con una identidad cuyo carácter ficticio, provisional y de puro compromiso salta a la vista»²⁰.

La búsqueda del sentido requiere paz y sosiego. La intimidad y la interioridad del hombre necesita ser recuperada y restaurada tras un siglo en el que, como ha dicho muy bien G. Steiner, la intimidad humana ha sido avasallada. Esa interioridad nueva requiere un duro trabajo, primero de desescombro²¹ y luego de recuperación, pues pegados como estamos al mundo de la imagen y a la sombra de las mayorías en flor, gozando en pleno espectáculo, perdidos en nosotros mismos: «Es el fin de la interioridad y la intimidad, la excesiva expo-

Respuesta a mis críticos. El fin de la historia no significa el fin de los acontecimientos del mundo, *El País*. Temas de nuestra época nº 11 (12.12.1989)3. J. FONTANA, *La historia después del fin de la historia*. Crítica, B.1992. P. ANDERSON, *Los fines de la historia*. Anagrama, B. 1996.

¹⁹ L. GONZÁLEZ-CARBAJAL SANTABÁRBARA, *Ideas y creencias del hombre actual*. Sal Terrae, S. 1991, 185.

²⁰ P. A. ROVATTI, *Transformaciones a la largo de la experiencia*, G. VATTIMO, A. ROVATTI, *El pensamiento débil*. Cátedra, M. 1988, 66.

²¹ TH. J. J. ALTIZER, M. C., TAYLOR, *De-construction & Theology*. Crossroad. New York 1982.

sición y transparencia del mundo lo que le atraviesa (a la persona) sin obstáculo»²².

Por otra parte, está el anhelo de verdad y la búsqueda de la misma como condición humana fundamental. A. Bloom ha analizado con mucha dureza la traición de la universidad y su misión de verdad en *El cierre de la mente moderna*. Ortega solía decir que tanto hay de sociedad cuanto hay de universidad. Ya, antes, se quejaba Nietzsche de que hay una prisa indecorosa por llegar a todo, por acabar lo que sea. Se impone la mediocridad en aras del bienestar. Así, la universidad actúa como un mundo de tenderos y mercachifles. Se ha convertido en un estadio de carreras. Pues bien, según A. Bloom, la universidad actual ha abandonado su misión de verdad para convertirse en una dama complaciente en brazos de sus frívolos amantes. Para este autor nuestra situación actual es consecuencia de un vacío de valores que conduce luego al caos.

Esta situación se ha difundido en la universidad cuya misión principal es dar sentido de la vida y aportar valores a la nueva sociedad. Pero la universidad y sus maestros han perdido el sentido de su misión: «No creyendo ya en su superior vocación, ambas cedían ante un populacho altamente ideologizado... La universidad había abandonado toda pretensión de estudiar o informar sobre valores, socavando el sentido del valor de lo que enseñaba, al tiempo que entregaba la *decisión* sobre valores al pueblo, el *Zeitgeist*, lo relevante» (...) «Los profesores americanos no se daban cuenta de que ya no creían, y se tomaron tan en serio los movimientos que se vieron enredados en ellos»²³.

Para Bloom, la universidad debe recuperar su misión de verdad y volver a ser centro creador de la comunidad social y la amistad frente a la dogmática de la autoafirmación y la fascinación de la violencia, de lo contrario tendrá que responder por ello ante la historia.

Por lo demás, es fundamental para la universidad y para la sociedad, mantener su dimensión universal, más allá del *pensamiento único*. Como decía W. Blake: «Que Dios nos libre de una única visión y del sueño de Newton»²⁴. «Por decirlo claramente, si la universidad asume este papel de rechazar las visiones únicas que gobiernan el

²² J. BAUDRILLARD, *El éxtasis de la comunicación*, en J. HABERMAS y Otros, *La postmodernidad*. Kairós, B. 1985, 196-197.

²³ A. BLOOM, *El cierre de la mente moderna*. Plaza & Janés, B. 1989, 324-325.

²⁴ W. BLAKE, *Carta a Th. Butts* (22.11.1802), en Th. RADCLIFFE, *El manantial de la esperanza*. San Esteban, SA. 1999, 4ª, 32.

mundo, bien sea comunista o consumista, necesitará una auténtica independencia de mente y corazón. Creo que no deberíamos infravalorar el coste potencial de nuestra libertad intelectual frente a las ideologías dominantes en nuestra sociedad»²⁵.

5. La tentación de la inocencia: ética y narcisismo

El hombre actual es, en parte, un ‘hombre menguante’. Trata de eludir su responsabilidad, instalarse en la cultura de la queja, liberarse de sí mismo y pasar por desgraciado. Aspira a ser un mártir auto-proclamado y un niño privilegiado. El complejo de Peter Pan se ha ya generalizado. Ante el hundimiento de las creencias, se busca un refugio fácil en «las conductas mágicas, los sustitutos fáciles, la queja recurrente»²⁶. Con frecuencia, se actúa con la buena conciencia de los ‘canallas inocentes’. De ahí la necesidad que hoy existe de amotinar-se y rebelarse de nuevo.

En realidad el hombre siempre ha sido algo así, a un paso entre la ética y la no ética, entre la responsabilidad y el egoísmo. Siempre huyendo de sí mismo y siempre a tropiezos consigo y con la realidad, ‘tierra de dificultad’, advierte san Agustín (*Conf.* 10, 16). Como decía Ángel de Silesia: *No sé lo que soy, no soy lo que sé*. Además, hoy: ‘Tenemos que probar sin cesar lo que somos’. *Nacer es com-padecer*. Y así como hay una ‘fatiga teológica’, un cansancio de Dios, hay también un cansancio de nosotros mismos²⁷, y de nuestras demostraciones. Nos cuesta mucho inventar, cada día, nuevos caminos más allá de los pasajes ya trillados. Es demasiado difícil hacer camino al andar...

La igualdad, tan alabada, y la competencia, tan denigrada, nos crean muchos y nuevos problemas, pues, entre comparaciones y decepciones: «Todos apuntamos hacia las primeras filas pero, a ese nivel, sólo hay sitio para unos pocos, y los vencidos tienen que soportar a los gloriosos del momento, a la espera de poder relanzar la apuesta, de volver a poner los títulos en juego»²⁸. En ese sentido, todos somos unos ‘egos cuyo amor propio está en carne viva’. Y con frecuencia nos so-

²⁵ T. RADCLIFFE, *El manantial* 37.

²⁶ PB, 17.

²⁷ R. ARGULLOL, E. TRÍAS, *El cansancio de Occidente*. B. 1992.

²⁸ PB, 35.

ñamos fundadores pero, muy pronto, nos descubrimos seguidores, imitadores y gregarios.

Además, cada cual se descubre un poco extranjero en su propia casa. Con frecuencia, nos sentimos muy libres pero demasiado solos. A veces nos invade la ilusión de que no necesitamos de nada ni de nadie, y de repente nos encontramos ante ‘la constatación amarga de que *nadie nos necesita*’. Así, nuestras vidas, fluctúan a la alza y a la baja, y ‘de lo único que estamos seguros es de la inestabilidad de nuestra situación’.

La sociedad de consumo quiere ser nuestro consuelo, liberarnos de nuestra angustia, mientras nos canta «las delicias de un mundo que huele a vainilla, a lavanda y a mentol»²⁹. Nos ofrece ya este mundo como paraíso feliz y nueva tierra prometida. Pero como el revolucionario nos ha decepcionado de la revolución, sólo nos queda el animador del tiempo libre para entretener nuestro cansancio. Es la feria de las vanidades, con los medios de comunicación como señorita de compañía.

Así: «La vida, decía san Agustín, es un combate entre lo esencial y ‘una avalancha de pensamientos frívolos’»³⁰. Pero para nuestra suerte no es tan fácil aturdirnos ni hipnotizarnos del todo. El consumismo es un milagro miserable que nos desposee de nosotros mismos, y por él, oscilamos entre el agobio de tener demasiado y *el miedo a carecer de lo esencial*. Nada extraño, pues, que la ‘inseguridad ontológica’, como ha dicho Drewermann,) sea hoy el estatuto propio del ser humano en Occidente.

Hoy, necesitamos huir de la ‘cursilería trascendental’, pseudoangelical, ajena a la vida humana, de lo bobo y lo blandengue. Es una impostura considerarnos perfectos cuando todo está por hacer. La creencia de que se nos debe todo conduce al infantilismo y a la victimación falsa. Al descargar nuestra culpa en toda la sociedad nos hacemos irresponsables. Sabemos perfectamente que no podemos creernos ‘exentos de los sacrificios que afectan al común de los mortales’, pero, debido al agotamiento del pacto de convivencia y el cansancio del bien común, fácilmente nos presentamos como los parias de la tierra, y nos instalamos en *la inocencia absoluta como estatuto ontológico*.

Entonces, nos hacemos unos ‘apestados de lujo’ y ‘falsos crucificados’. Ahora bien, no olvidemos esta lección de la vida que sabemos

²⁹ PB, 55.

³⁰ PB, 58.

desde siempre: «Aquel que se cree virtuoso y hace recaer el pecado sobre los demás acaba lleno de resentimiento y de odio hacia la humanidad»³¹. Pretenderse perseguidos es hoy un modo de pasar factura y perseguir a los demás. Este es el mensaje de la modernidad pervertida: «sois todos unos desheredados con derecho a lloriquear por vosotros»³². Remirarse las heridas y amplificar el yo, lleva a renegar de sí mismo, ‘a retirarse de la vida’ y a condenar a todo el mundo: «Sufro: indudablemente alguien tiene que ser el causante, así razonan las ovejas enfermizas (Nietzsche, *Genealogía de la moral*. Disertación III^a)»³³. Lo mismo ocurre con la guerra de los sexos. Ciertamente, no hay vida sin lucha ni por tanto amor sin dolor. Pero cuando el amor se convierte en un mero combate cuerpo a cuerpo, algo ha entrado en el terreno de lo locura...

Nadie es inmune hoy al mal, y adjudicarse una inocencia presumida nos lleva al peor camino. El angelismo conduce ineludiblemente al cinismo. El hombre es un ser propenso a la dimisión y a ceder a la debilidad, por eso, ser uno mismo es hoy un gran heroísmo. Para superar el infantilismo, irresponsable, hay que mirar a lo que nos supera. No podemos caer ni en la desesperación ni en la alucinación sino en «un desasosiego eterno que nos exige combatir alternativamente en varios frentes sin creer nunca que detentamos la solución o el reposo»³⁴. Donde dijiste basta comenzó tu perdición, advierte san Agustín. Conviene saber también, que no frenará el individualismo una permisividad mayor sino ‘una definición más exigente del ideal’.

La verdadera historia de la humanidad es la batalla que cada uno mantiene consigo mismo y con la propia vocación a fin de realizar lo mejor de su vida y de sí mismo (Ortega). Hasta ahora nos hemos dedicado a dar la batalla a los demás, ya es hora que nos la demos a nosotros mismos. Por lo demás, nunca podremos eliminar todos los males del mundo, tampoco en nosotros mismos, pero hemos de luchar contra lo intolerable y evitar ‘sufrimientos injustificables’. Para eso no bastará perseverar en nuestras rutinas sino que debemos de escuchar la voz de los realmente oprimidos: «Sepamos por lo menos desentrañar, bajo el griterío de los charlatanes disfrazados de malditos, de los

³¹ PB, 130.

³² PB, 143.

³³ PB, 145.

³⁴ PB, 286.

asesinos vestidos de evangelistas, la voz de todos los afligidos que se alza y suplica: ¡ayudadnos!»³⁵.

II. TERAPÉUTICA

1. El cuidado de sí mismo (*le souci de soi*) y la transformación del mundo

Un pensador muy poco sospechoso de complacer al poder, y tan poco proclive al intimismo y el interiorismo como Michel Foucault, nos invita a cuidar de nosotros mismos antes de dedicarnos, en cuerpo y alma, a los demás o a tratar de arreglar el mundo. Antes de encargarnos de los problemas ajenos hemos de ocuparnos de los propios. Si hemos de amar a los otros como a nosotros mismos, primero, hemos de aprender a amarnos a nosotros mismos.

A muchos este proceso les parecerá una gran fuga. Para Foucault, en palabras de Georges Friedmann: «Este esfuerzo sobre sí mismo es necesario, esta ambición, es justa. Son muchos los que se dejan absorber totalmente por la política militante en la preparación de la revolución social. Raros, muy raros, son los que al preparar la revolución, quieren hacerse dignos de ella»³⁶.

El pensamiento de Foucault explora la construcción del sujeto. Se trata de una *ontología crítica de nosotros mismos* y de una *historia crítica del pensamiento* para afrontar el problema del sentido de la vida y la práctica de la lucha por la verdad y la libertad³⁷. Nota Foucault que en el s. XVI se hablaba, con frecuencia, del gobierno de las almas, y también ‘del gobierno de sí mismo’. Entonces, él se da cuenta de que así como hay técnicas de producción, de dominación y significación, hay también técnicas de relación consigo mismo para mejorarse a sí mismo.

Estas técnicas, permiten a las personas actuar «sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y conductas, y de esta manera producir en ellos una transformación, una modificación, y alcanzar cierto estado de perfección, de dicha, de pureza, de poder sobrenatural. Llamemos a estas

³⁵ PB, 290.

³⁶ P. HADOT, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Institut d’Etudes Augustiniennes, Paris 1993, 3ª, *L’histoire de la pensée hellénistique et romaine*, 216: G. FRIEDMANN, *La Puissance et la Sagesse*. Paris 1970, 359.

técnicas, las técnicas de sí» (...) Por ejemplo: «Un cristiano tiene necesidad de la luz de la fe si quiere sondear quién es. E inversamente, no se puede concebir que tenga acceso a la verdad sin que su alma sea purificada»³⁸. El hombre debe liberarse a sí mismo de sus seducciones y afrontar, con claridad, el ‘cuidado de sí mismo’.

Heidegger hablaba del cuidado y de la cura, los cristianos de cura de almas, Foucault de poder pastoral y de conocerse a sí mismo como decían los antiguos³⁹. Es la *cura sui*, hermenéutica de sí, un ‘ocuparse de sí mismo’ o encargarse de sí mismo. Como dice Gregorio de Nisa: hay que explorar la propia casa y buscar el tesoro perdido. Esta es una tarea que dura toda la vida. Como asegura Epicuro, en su *Carta a Meneceo*: «Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para ocuparse de la propia alma. Se debe, pues, filosofar cuando se es joven y cuando se es viejo»⁴⁰.

En la filosofía latina, el *otium* es ‘por excelencia el tiempo que se pasa en ocuparse de sí mismo’. Así lo consideran Sócrates, Séneca y Epicteto. Se trata de convertirse a sí mismo, de volver sobre uno mismo, atender la propia vida y reivindicarse a sí mismo⁴¹. Se trabaja en superar las malas costumbres y cultivarse a sí mismo⁴². Se trata de un conocimiento verdadero de sí mismo y del mundo, del autoexamen y de ‘volverse a uno mismo’. Uno se atiende a sí mismo, lleva un diario de notas, y prepara el porvenir.

Además, se hace *meditación*, y se emprende una vida ascética con renuncia a ciertas cosas. Es un ejercicio de probarse, de cultivarse, de aumentar la propia independencia del mundo, y una *meditatio mortis* para vivir cada día como si ya fuese el último (Marco Aurelio). También está la escritura de sí: anotar la propia vida mitiga la soledad y supone cierta compañía. Se cuidan los movimientos del alma, y uno se forma a sí mismo tras ‘retirarse en sí, alcanzarse a sí mismo, vivir

³⁷ M. FOUCAULT, *Estética, ética y hermenéutica*. Introd., trad. y ed. a cargo de A. Gabilondo. Obras Esenciales. Vol. III. Paidós Ibérica. B. 1999, 17. En adelante FEH.

³⁸ FEH, *Sexualidad y soledad*, 228.

³⁹ FEH, *El combate de la castidad*, 273, 374. «El poder pastoral no es simplemente una forma de poder que ordena. Debe estar también dispuesto a sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. En esto se distingue pues del poder soberano que exige un sacrificio por parte de sus sujetos para salvar el trono»: M. FOUCAULT, *Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto: Liberación 6* (30.12.1984)7.

⁴⁰ FEH, *La hermenéutica del sujeto*, 276.

⁴¹ SÉNECA, *Cartas a Lucilio* 1^a.

⁴² FEH *La hermenéutica del sujeto*, 279.

consigo mismo, bastarse a sí mismo, beneficiarse y gozar de sí»⁴³. La correspondencia por carta también ayuda a mejorar el retiro, la soledad y la amistad, como hacen Séneca y Lucilio. Finalmente, se invita al examen de conciencia, a revisar la jornada, a rendir cuentas y recopilar lo leído. Así harán también los cristianos.

Más tarde, la modernidad llamará al hombre a realizarse a sí mismo. «Tal modernidad no libera al hombre en su ser propio; le obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo»⁴⁴. El sujeto se forma cuando piensa, dice y hace, en sí mismo y en las cosas. Se trata de una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos⁴⁵. Se dialoga, sin excluir al adversario como hace el polemista. La vida es un gran teatro, de victorias y batallas, de la afirmación de la inocencia, de los juegos de la verdad, ‘de la constitución del sujeto como objeto para sí’. Es el ‘arte de vivir’ y de cambiarse a sí mismo, toda una *metamorfosis*, ‘desprenderse de sí mismo’, ‘modificar lo que uno piensa e incluso lo que uno es’, es el ‘dominio de sí’, es decir: «la formación y el desarrollo de una práctica de sí que tiene como objetivo constituirse a uno mismo como el artífice de la belleza de su propia vida»⁴⁶.

Estamos ante un nuevo ascetismo, *una nueva práctica de libertad*, «no en el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser»⁴⁷. Todo esto nos indica que *no hay libertad sin liberación*. «La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad»⁴⁸. Así, en el campo de la sexualidad ‘sólo liberando el propio deseo se sabrá cómo conducirse éticamente en las relaciones de placer con los otros’. Se trata de superarse a sí mismo más que de renunciar a sí mismo.

«La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad»⁴⁹. «En la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: ‘Cuídate a ti mismo’» (...) «Cuidarse de sí es pertrecharse de estas verdades: y ahí es donde la ética está ligada al

⁴³ FEH *La escritura de sí*, 294.

⁴⁴ FEH *¿Qué es la ilustración?*, 344.

⁴⁵ FEH *¿Qué es la ilustración?*, 351.

⁴⁶ FEH *El cuidado de la verdad*, 373.

⁴⁷ FEH *La ética del cuidado de sí como práctica de libertad*, 394.

⁴⁸ FEH *La ética del*, 396.

⁴⁹ FEH *La ética del*, 396.

juego de la verdad» (...) «llegamos a ser el *lógos* o el *lógos* se habría convertido en nosotros mismos»⁵⁰. «Pero para que esta práctica de la libertad adopte la forma de un *éthos* que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable y para que pueda servir de ejemplo, hace falta un trabajo sobre sí mismo»⁵¹.

La libertad humana es pues, en sí misma, social y comunitaria, y conlleva lo político «en la medida en que ser libre significa no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos, lo que implica que se establece consigo mismo una cierta relación de dominio, de señorío, que se llamaba *arché*» (...) «El *éthos* implica asimismo una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado - bien sea para ejercer una magistratura o para tener (vivir) relaciones de amistad»⁵².

El hombre griego cuida primero de sí que de los otros: «No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente lo primordial en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera» (...)»Y el buen soberano es, precisamente, el que ejerce su poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. El poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros»⁵³. Según el Beato Orozco, para reinar en la vida hay que ser rey de sí mismo.

A causa del amor propio, entendido como apego a sí mismo o egoísmo, se exigirá la propia renuncia como dice Gregorio de Nisa. Así, también, en el cristianismo: «buscar la propia salvación significa sin duda cuidarse de sí. Pero la condición para realizar su salvación será precisamente la renuncia»⁵⁴. Para Foucault es una paradoja que conocerse a sí mismo lleve a renunciar a sí mismo. Pero hoy todos sabemos muy bien el sentido positivo de la autotranscendencia⁵⁵.

A veces se le objeta a Foucault que para él todo es poder: «‘Pero si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad’». Respondo: si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es

⁵⁰ FEH *La ética del*, 397, 398.

⁵¹ FEH *La ética del*, 399.

⁵² FEH *La ética del*, 399.

⁵³ FEH *La ética del*, 400-401.

⁵⁴ FEH *La ética del*, 402.

⁵⁵ W.E. COON, *The Desiring Self. Rooting Pastoral Counseling and Spiritual Direction in Self-Transcendence*. Paulist Press, N.Y. 1998.

porque por todas partes hay libertad. Es decir, existen, efectivamente estados de dominación. En numerosos casos, las relaciones de poder están fijadas de tal modo que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado»⁵⁶. El margen de libertad es entonces muy escaso, como ha ocurrido, con frecuencia, en la organización conyugal, pero siempre hay posibilidades, y la misión del pensamiento es cuestionar la dominación se halle donde se halle: «Esta función crítica de la filosofía dimana, hasta cierto punto, del imperativo socrático: ‘Ocupate de ti mismo’, es decir, ‘*Fúndate en libertad, mediante el dominio de ti*’»⁵⁷.

El cuidado de sí mismo es una condición pedagógica, ética y ontológica para guiar la propia vida y la ajena. Filosofía y política, espiritualidad y filosofía, pensamiento y vida, no son cosas tan distintas. El cuidado de sí mismo lleva al conocimiento del mundo.

Hoy, necesitamos renovar nuestra conciencia y nuestra apuesta de futuro con propuestas vitales y morales:

1.-Resistencia a lo intolerable. 2.-Primacía de la conciencia y conciencia crítica. 3.-Rechazo de la mentira y la desconfianza. 4.-Tomar las relaciones personales como modelo de toda sociedad (N. Goodman). 5.-*El futuro es ahora, la utopía es la gente*. 6.-Dar pasos hacia el futuro inmediato por medio de la no violencia. 7.-Ser fieles al ideal del peregrino, caminar paso a paso, y alimentar lo nuevo hasta cambiar lo antiguo. 8.-No hay mesías fáciles ni utopías celestiales: tenemos que trabajar cada día. 9.-Ser receptivos a la nueva sensibilidad y especialmente a la dimensión femenina de la vida. 10.-Ser siempre críticos pero con posibilismo institucional: Las instituciones pueden y deben ayudarnos. 11.-Participar en los nuevos movimientos sociales. 12.-Buscar una soberanía popular participativa. 13.-Desafiar la supremacía secular con sentido religioso auténtico y renovado, siendo solidarios con las ‘víctimas de la increencia’ (Schillebeeckx). 14.-Apelar al derecho internacional frente al caciquismo casero. 15.-Vivir con sentido de aldea global y casa común. El futuro es nuestra tarea⁵⁸. 16.-Información internacional frente a la propaganda casera.

⁵⁶ FEH, *La ética del*, 405.

⁵⁷ FEH, *La ética del*, 415.

⁵⁸ D.R. GRIFFIN, *Spirituality and society. Postmodern visions*. State Univ of N.Y. Press, Albany 1988, 90-97.

2. Por una sociedad posconvencional y un pensamiento dialógico que supere el mundo solitario y utilitario

Hoy necesitamos una sociedad en la que podamos fiarnos unos de otros. Primero, debemos recuperar la fe en nosotros mismos para reconstruir la confianza en los demás, y, así, dar pequeños pasos. La religión posmoderna es ya una vuelta a casa frente a la huida de sí mismo, la explotación rampante de las personas y la adoración del ídolo de la mercadería: «Las exposiciones mundiales erigen un universo de mercaderías. Las fantasías de Grandville extiende el carácter de mercadería al universo todo. (...) La moda prescribe un ritual para adorar al fetiche 'Mercadería'. Grandville extiende su alcance a todos los objetos de uso cotidiano, así como al cosmos mismo»⁵⁹. La Europa de los mercaderes no será nuestro futuro. Debemos buscar otra Europa.

Hoy necesitamos recuperar la confianza: comunicar, dialogar, convivir, compartir y comprometernos juntos, más allá de la soledad fría y dura. En cierta manera nos hemos acostumbrado a vivir en el archipiélago de las islas solitarias. Las urgencias y el trabajo, la corriente de la vida nos lleva de acá para allá, sin tiempo ni remanso para encontrarnos con nosotros mismos y menos con los demás. El trabajo manda y todos como trabajadores autónomos o como integrantes del circuito del proceso grupal: «¡Vivimos y morimos racional y productivamente!» (Marcuse). Así, el ocio sólo se ve como la muerte del tiempo y sólo valen los negocios. El esparcimiento y el deporte se han convertido también ya en dura obligación.

La historia de la Antropología afirma que *el ser con los demás* es algo fundamental para la persona humana. Lo dijo hace tiempo Heidegger y se ha repetido luego en todos los tonos del mundo. Finalmente, escribe Max Scheler: *el hombre es más un ser amante que pensante*. Pero a la vuelta de la esquina nos encontramos con la realidad más evidente y la única hoy palpable: la soledad pura y dura. Por eso debemos habilitar tiempo para nosotros mismos y para vivir con los demás de modo que podamos fraguar una nueva confianza y un nuevo pacto social. La comunicación nos despierta y nos hace a unos y a otros. La palabra nos invita y nos llama a la confianza entre todas las inseguridades y estrategias del tiempo. Lo peor tampoco es seguro.

⁵⁹ W. BENJAMIN, *París, capital del siglo XIX*, en *Sobre el programa de toda filosofía futura y otros ensayos*. Planeta-Agostini, B.1986, 131.

Necesitamos hablar. Para los cristianos el diálogo, decía Pablo VI, es el nombre moderno de la caridad.

Como escribió Martin Buber, el gran pensador *dialógico*, es tiempo de nuevos maestros y de un nuevo camino en la escuela de la vida. Lo que él decía de los jóvenes, se nos aplica hoy a todos: «El problema es si los jóvenes están dispuestos a hablar. Si alguien los trata con confianza, les muestra que cree en ellos, hablarán con él. La primera necesidad es que el maestro debe despertar en sus alumnos la más valiosa de todas las cosas: genuina confianza»⁶⁰.

Necesitamos poder contar nuestra vida sin que ella sea avasallada. Es necesario que nuestra vida sea realmente valorada y respetada para poder nacer de nuevo a horizontes de confianza y futuro. Con la mezquindad y el miedo no vamos a ninguna parte.

Ciertas políticas de los nuevos partidos y de la religiosidad vital actual apuntan en esta dirección. Se trata de recuperar la persona y su vida personal frente a un mundo hoy sin alma y por tanto desalmado. Esto se hace paso a paso y aquí tenemos algunas señales del nuevo camino:

1.-Sabiduría ecológica: Reconciliar al hombre consigo mismo, con su medio, y su eficacia. 2.-Responsabilidad personal y social que promueva la dignidad de la persona. 3.-No violencia, tanto a nivel familiar como social, nacional e internacional. Limitar el egoísmo que es fuente de violencia. Eliminar las armas nucleares sin ingenuidad. 4.-Descentralización e integración en comunidades inclusivas. 5.-Democracia humanizada mediante el control de las decisiones que nos afectan y creación de instituciones intermedias independientes. 6.-Luchar por una economía con sentido solidario y establecer unas bases mínimas de seguridad económica. 7.-Crear valores pospatriarcales con sentido cooperativo y de respeto a todos. 8.-Respetar y amar la diversidad⁶¹. 9.-Asumir responsabilidad global por el Tercer Mundo. 10.-Pensar en el futuro y no solamente en nosotros.

3. La utopía como heterotopía: la utopía es la gente

La heterotopía sería una nueva oportunidad hoy para la utopía, «una especie de descripción sistemática cuyo objeto fuera, en una sociedad

⁶⁰ T. RADCLIFFE, OP, *Carta a nuestros hermanos y hermanas en formación inicial*. Prot. 50/99/398, 9.

⁶¹ D.R. GRIFFIN, *Spirituality and society*, 38-39.

dada, el estudio, el análisis, la descripción, la ‘lectura’, como gusta decirse ahora, de esos espacios diferentes, esos otros lugares, una especie de impugnación a la vez mítica y real del espacio en que vivimos, esta descripción se podría llamar heterotopía. Su primer principio es que no hay probablemente una sola cultura en el mundo que no constituya heterotopías»⁶².

La heterotopía es la búsqueda de un nuevo mundo, de una nueva utopía, en el lugar de la crisis, de lo diferente en sus diversos significados, de una cierta ruptura con los espacios y tiempos tradicionales, como ocurre en el teatro, y sus diversos escenarios, o con el cementerio entre el tiempo y la eternidad, o con el jardín, el paraíso perdido, que es ‘una especie de heterotopía feliz y universalizante’.

Hay tipos extremos de heterotopías como es el caso del barco, en cuanto reserva suprema de imaginación: «El navío es la heterotopía por excelencia. En las civilizaciones sin barcos los sueños se secan, en ellas el espionaje reemplaza la aventura y la policía a los corsarios»⁶³.

La heterotopía, en definitiva, nos cambia de paradigma, produce un nuevo modelo de vida y de sociedad, porque ha explotado el sistema y se ha visto con claridad: «la impensabilidad de la historia como curso unitario. Cuando la historia ha llegado a ser, o tiende a llegar a ser, de hecho, historia universal —por haber tomado la palabra todos los excluidos, los mudos, los desplazados— se ha vuelto imposible pensarla verdaderamente como tal, como un curso unitario supuestamente dirigido a lograr la emancipación»⁶⁴.

El marco actual para definir la nueva utopía no pretende dar más de lo mismo sino crear una nueva frontera, no quiere insistir en la *hybris* y la prepotencia sino mirar a la caducidad y las ruinas de la vida humana y verlas con nueva piedad. Es la *pietas* hacia los despojos que componen la vida humana, llena de mensajes fragmentarios, limitados y efímeros. Se trata de una nueva ontología compatible con la fragilidad humana: «La piedad por estos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución, más que cualquier proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia»⁶⁵. Hablamos del ser humano que asume sus limitaciones, el único que realmente existe. Como ha dicho G. Vattimo: «El

⁶² FEH, *Espacios diferentes*, 435.

⁶³ FEH, *Espacios diferentes*, 441.

⁶⁴ G. VATTIMO, *La sociedad transparente*. Paidós Ibérica, B. 1990, 163.

⁶⁵ G. VATTIMO, A. ROVATTI, *El pensamiento débil*, 41.

verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo es la caducidad; el ser no es, sino que sucede (acaece), quizá también en el sentido de que cae junto a, de que acompaña —como caducidad— a cualquiera de nuestras representaciones»⁶⁶.

Así la utopía actual no consiste en querer mantenerse, prietas las filas, impertérritos ante la marcha de la maquinaria del realismo consumista sino en remitirnos a la persona como única realidad palpable y a su vida cotidiana. *Hoy la utopía es la gente, la vida de las personas concretas*. Por eso no podemos hipotecar esta vida a ninguna pretendida utopía de futuro, que, como ya hemos visto muchas veces, nunca se llega a cumplir. Nada justifica hoy la inmolación de pirámides de dolor humano a un pretendido proyecto que no libera a las personas.

Es cierto, que también la persona sabe a comunidad, pero ésta no la avasalla ni aquélla vampiriza a ésta. Es una cuestión de dignidad, tanto de estética como de ética, según propone Gadamer: «La experiencia de lo bello, en resumidas cuentas, más que la experiencia de una estructura que aprobamos (y, entonces, ¿según qué criterios?) es la experiencia de pertenecer a una comunidad»⁶⁷. Este ser comunitario es también pluricultural. No vale un pensamiento único como no hay un mundo único sino un caleidoscopio múltiple que es un *omnium* cultural.

Ahora, la utopía se despliega como heterotopía: «La utopía estética actúa sólo desplegándose como heterotopía. Vivimos la experiencia de lo bello como reconocimiento de modelos que hacen mundo y comunidad sólo en el momento en que estos mundos y estas comunidades se dan explícitamente como múltiples»⁶⁸. Del mismo modo, el reconocimiento de las personas, de las culturas y de las comunidades diversas, ‘comporta intrínsecamente una norma’: «y esta norma es que la experiencia del reconocimiento de una comunidad en un modelo debe realizarse en referencia expresa, con apertura explícita, a la multiplicidad de los modelos»⁶⁹.

Esa vida se hace inauténtica cuando pretende ser la única y absoluta contra todas las demás. Es precisamente la complementariedad y el reconocimiento mutuo lo que da valor plenario y sentido definitivo a las

⁶⁶ G. VATTIMO, A. ROVATTI, *El pensamiento débil*, 34.

⁶⁷ G. VATTIMO, *La sociedad transparente*, 162.

⁶⁸ G. VATTIMO, *La sociedad transparente*, 165.

⁶⁹ G. VATTIMO, *La sociedad transparente*, 166.

personas y a las comunidades. Es así también como todos construimos un mundo común o aldea global donde *cada persona tiene su sitio propio, con total y pleno derecho*, sin quedarnos encerrados en nuestro especial ‘mundillo’ que es un mundo mutilado y es un mundo de bolsillo. De ahí la importancia de la masa, de la gente y del pueblo, y de su propio destino ajeno a los miserables lamentos del yo pequeño burgués...

4. El futuro es del pluralismo. Por un pensamiento inclusivo y una educación solidaria

Quien quiera hoy vivir en mundo no pluralista, incluida nuestra por Europa, tendrá que irse del mundo. Es necesario aceptarse, entre conservadores y renovadores, pues unos tienen muchas cosas buenas que conservar y los otros también muchas que renovar. Entre mayores y jóvenes, pues cada edad tiene su propio secreto y su tesoro escondido que a todos nos enriquece, entre nacionales y extranjeros, ya que todos somos peregrinos en este mundo, entre unos y otros, pues yo no soy plenamente yo si no soy también con mi prójimo.

Por todo ello, la buena armonía del equilibrio personal y social exige de nosotros una nueva definición, frente al pesimismo ambiental y frente al pensamiento único, con una:

1.º *Nueva ecología de la convivencia humana.* Para redescubrir el mundo, las personas humanas y la realidad de la vida como don, de Dios, desde el respeto y la alegría.

2.º *Una nueva imaginación social inclusiva no exclusiva.* Que sea solidaria, pacífica y tolerante, de paz y bien para todos, frente al individualismo y la violencia, con sentido integrador, de las personas en la comunidad, frente al exclusivismo, los privilegios y la marginación social.

3.º *Una nueva forma de resolver los conflictos.* No con una idea neurótica competitiva, ni con un independentismo irredento que nos conducirá a la soledad más estéril, sino con un deseo de comunión profunda y reconciliación auténtica que nos lleve a autotranscendernos, a superar nuestro egoísmo y a mirar realmente por el bien común.

4.º *Una nueva capacidad para vivir abiertos.* Y aceptar la realidad, la novedad de la vida, con sus sorpresas, los avances y retrocesos, que el mundo hoy nos presenta. Siempre es tiempo de aceptar la vida, el grupo y el Dios siempre sorprendente.

5.º *Un nuevo sentido de compasión.* A imitación de los grandes hombres y mujeres de todos los tiempos. A ejemplo de Cristo, en el caso de los cristianos. Este es el sentido de la misericordia divina que hace sensibles a los demás, especialmente a los marginados, para ayudar a curar a los que realmente sufren.

6.º *Y, finalmente, vivir alegres en la esperanza.* Vivir plenamente identificados con toda la humanidad en nuestra aldea global. Unidos a Cristo en la fidelidad, la felicidad y el gozo de la encarnación. Descubrir el amor de Dios en la vida de cada día, y mostrar que Dios es bueno, siendo nosotros buenos con los demás. Y, finalmente, en medio de las adversidades y de la cruz avanzar, confiados, por el camino de Emaús (Lc 24, 13 s.)⁷⁰.

Por lo demás, el nuevo escenario pluralista exige *un nuevo modelo educativo* que supere tanto la cohesión totalitaria como la desintegración social. El nuevo milenio va a configurar una nueva sociedad con nuevas formas de vida⁷¹. Se precisa una mayor flexibilidad que cree una nueva realidad con *un nuevo sentido integrador*, universal y local, compatible con cierta inseguridad y movilidad permanente. La cohesión social jerárquica y disciplinar resulta hoy muy obsoleta. Tampoco es nada satisfactoria una identidad a la contra. El agotamiento de la socialización tradicional exige una nueva era. Ya no vale el modelo fijo que somete al individuo. Hay que recuperar la libertad interna de la persona, o nos espera el fracaso, la indiferencia y la violencia⁷². Hay que dar una nueva alma a este mundo desalmado...

Es necesario también recuperar *el sentido*, a pesar de la falta de ideales, del final de la utopía, de la pérdida de la dimensión última y del futuro mejor. Pero *no hay que estar siempre en urgencias* porque eso sería mentira: «El fin de la utopía ha provocado la sacralización de la urgencia, erigida en categoría central de la política. Así, nuestras sociedades pretenden que la urgencia de los problemas les impide reflexionar sobre un proyecto, mientras que en realidad es la ausencia total de perspectiva lo que las hace esclavas de la urgencia⁷³». Con frecuencia, los intereses particulares y el corto plazo tiran hacia

⁷⁰ D. COUTURIER, *A Spirituality of Refounding*, en G.A. ARBUCKLE & D.L. FLEMING (eds.), *Religious life*. Rebirth through conversion. St. Paul. N.Y. 1990, 98-101.

⁷¹ U. ECO y Otros, *El fin de los tiempos*. Anagrama, B. 1999.

⁷² J.C. TEDESCO, *El Nuevo Pacto Educativo*. Educación, competitividad y ciudadanía en la sociedad moderna. Anaya, M. 1995, 45.

⁷³ Citado por J.C. TEDESCO, *El Nuevo Pacto*, 52.

el elitismo. El economicismo, la falta de sentido social, de identidad propia y de sentido de futuro ahoga los nuevos proyectos. Por tanto, hay que promover una nueva identidad creativa, un nuevo individuo capaz de asumir responsabilidades con sentido de la tarea bien hecha y que sepa trabajar en equipo al servicio de la comunidad y de la ciudadanía.

La cultura de la *celebridad* y los medios de comunicación, con sus adhesiones inquebrantables y falsas divinidades, exaspera el individualismo y bloquea la paz social. Por eso, es menester impulsar decididamente la personalización y la *convivialidad* sin dramas catastrofistas ni magias ilusionistas. Es cierto, que la tecnología brinda información y comunicación. «Pero la construcción del conocimiento y de la comunidad es tarea de las personas, no de los aparatos»⁷⁴. Nuestro futuro depende de nosotros mismos. Pero dado que *nos falta la casa y la plaza*, es decir, la socialización que la familia y la sociedad ofrecían en otro tiempo, se precisan nuevas orientaciones para conseguir «personalidades fuertes, aptas para la convivencia, capaces de animar equipos de trabajo y de adaptarse a situaciones cambiantes»⁷⁵.

Es necesario también promover la tolerancia, la apertura y la flexibilidad, aceptar el reto de la libertad sin convertirse en víctimas a la defensiva, ni retirarse a la soledad por miedo, inseguridad o una infravaloración que nunca modelará verdaderos ciudadanos. El sentido de la responsabilidad debe verse en positivo: La *solidaridad* es la capacidad de escuchar que compromete a toda la sociedad, y es un elemento esencial en la educación, la paz y la democracia. Esta *une identidad propia e identidad universal* frente a la identidad cerrada y a todo globalismo neutro. La democratización del sistema exige pedagogías activas de libertad y sentido integrador solidario. Una formación impersonal y fría no tiene nada que hacer en una sociedad que obliga a elegir continuamente.

Hoy la vida y la educación humana necesitan nuevo sentido. Sobre fundamentalismo integrista y neoliberalismo salvaje. Se necesita una verdadera formación de la *personalidad*, rica en tolerancia, gozosa en generosidad y compromiso, con la realidad, que estimula el deseo de saber y la experiencia concreta de apertura y convivencia. En

⁷⁴ J.C. TEDESCO, *El Nuevo Pacto*, 91.

⁷⁵ J.C. TEDESCO, *El Nuevo Pacto*, 101.

ese sentido, hay que recuperar la *motivación*, frente a un vacío ‘facilismo’, ya que la construcción de la identidad y de la inteligencia es un trabajo muy exigente. La revalorización del *esfuerzo* se enfrenta a la industria del tiempo libre y a la falta de trabajo. Promover estrategias de acción de grupo y en equipo es una forma de ‘convertir la distracción en un factor educativo’, así como romper la cultura del ascenso facilita la ocupación de puestos de trabajo reales.

Por lo demás, una nueva relación entre personas e instituciones favorecerá en ambas un mutuo enriquecimiento. No es posible olvidar las personas en función de la institución. Tampoco es bueno para las personas *pulverizar las instituciones*. Hay que establecer acuerdos que favorezcan a todos y promuevan la igualdad, sin tratar de engañarse unos a otros ni imponer el propio modelo.

Hay que tender a una red educativa que favorezca la formación tecnológica y social, que elimine barreras y promueva la calidad, permita desarrollar todos los *valores* pedagógicos, y renueve la institución. Es preciso mejorar las condiciones de trabajo y la capacidad profesional: mejorar el trabajo en equipo, promover la innovación y la participación activa, priorizar la formación básica, preparar nuevos docentes en renovación permanente, favorecer actitudes comprometidas y creativas que generalicen la capacidad de innovar y la convicción de que todos pueden aprender, sin olvidar que: «Recuperar la pasión por los valores democráticos, es, en consecuencia, una de las exigencias ligadas al desempeño profesional docente»⁷⁶.

5. Conocerse, aceptarse, valorarse, amar y comprometerse

Hoy ya nadie puede engañar a nadie, al menos por mucho tiempo. De ahí que sea mejor llegar a acuerdos que ganar por mayoría. Además: «La gente espera un ejemplo moral, y lo espera en particular de sus superiores. Abundan los ejemplos a este respecto. Allí donde hay un buen director, se impone el éxito. El se preocupa de todos, y a todos les gusta hablar con él. No necesita alzar la voz para dar órdenes. Puede tener un aspecto corriente, pero lo ve todo y sabe explicarlo todo»⁷⁷. La gente pide honradez y honestidad, lealtad y solidaridad.

⁷⁶ J. C. TEDESCO, *El Nuevo Pacto*, 176.

⁷⁷ M. GORVACHEV, *Perestroika*. C. de Lectores. B. 1988, 128-129.

Hoy estamos en el umbral de una nueva era en la que se anuncia el ocaso de los listos ⁷⁸ y aprovechados, y el comienzo de un nuevo tiempo de convivencia en el respeto a los intereses de todos. Es cierto que nada se puede hacer hoy sin libertad pero nadie debe utilizarla para secuestrar la solidaridad ⁷⁹.

Como nada humano nos es ajeno, debemos encarnarnos en la realidad concreta, conocernos y aceptarnos para mejorarnos todos y caminar hacia un mundo nuevo en busca del ideal. Se trata de establecer unas nuevas relaciones personales, auténticas y profundamente honradas, leales y creativas, frente a relaciones ficticias, del antiguo 'como si'.

Para todos los cristianos esto es el mandamiento nuevo que nos ha traído Jesús. Una comunidad viva y de calidad resulta hoy imprescindible: «Sin duda alguna, estas comunidades fervientes son, más allá de los veinte siglos que las separan, la trasposición más fiel que actualmente existe de aquellas otras comunidades de los primerísimos tiempos del cristinismo en las que era fácil recordar al Maestro porque varios de sus miembros todavía habían vivido con Él» ⁸⁰.

Se trata de comprender la vida como nuevo lugar teológico donde encontramos también a Dios a la vez que a los demás: «En efecto, toda la Iglesia espera mucho del testimonio de comunidades ricas 'de gozo y del Espíritu Santo' (Hch 13, 52). Desea poner ante el mundo el ejemplo de comunidades en las que la atención recíproca ayuda a superar la soledad, y la comunicación contribuye a que todos se sientan corresponsables; en las que el perdón cicatriza las heridas, reforzando en cada uno el propósito de la comunión. En comunidades de este tipo la naturaleza del carisma encauza las energías, sostiene la fidelidad y orienta el trabajo apostólico de todos hacia la única misión. Para presentar a la humanidad de hoy su verdadero rostro, la Iglesia tiene urgente necesidad de semejantes comunidades fraternas. Su misma existencia representa una contribución a la nueva evangelización, puesto que muestran de manera fehaciente y concreta los frutos del 'mandamiento nuevo'» ⁸¹.

Necesitamos crear comunidades de confianza frente a comunidades en competencia o comunidades como si, que actúan como comu-

⁷⁸ D. GOLEMAN, *Working with emotional intelligence*. Bantam Books, N.Y. 1999, 178s.

⁷⁹ P. ANDERSON, *Campos de batalla*. Anagrama, B. 1998.

⁸⁰ M. LEGAUT, *Crear en la Iglesia del futuro*. Sal Terrae, S. 1988, 199.

⁸¹ *Vita Consecrata* 45.

nidades pero que para nada lo son ⁸². Precisamos de comunidades que sean signo de esperanza para todos los hombres de todos los pueblos. Y dado que lo peor tampoco es seguro, no debemos desanimarnos, sino cantar nuestra suerte y caminar sin parar alegres en la esperanza. Como dicen los religiosos-as españoles en su mensaje del Jubileo:

«Damos gracias a Dios por lo que hemos sido y por lo que somos. Le pedimos su gracia para que podamos ser lo que El quiere que seamos. No nos interesa el triunfo de la vida religiosa en cuanto tal, ni queremos ser el centro de la Iglesia o de la nueva sociedad. Aspiramos solamente a ofrecer nuestro mensaje de gozosa esperanza en este momento de la historia, en la misión compartida con todas las formas de vida en la Iglesia.

Porque el evangelio de Jesús orienta las mejores búsquedas de sentido, hoy es tiempo de seguimiento. Porque se agranda la pobreza y crece el clamor de los excluidos, hoy es tiempo de compasión. Porque se han enfriado las utopías, hoy es tiempo de esperanza» ⁸³.

III. COMENTARIO FINAL: EL CUIDADO DE SÍ MISMO Y LA ESPIRITUALIDAD AGUSTINIANA

3. Los ejercicios espirituales de la cultura clásica

El hombre necesita aclararse a sí mismo. Las técnicas de sí llevan al sujeto a cambiar su vida, su modo de ser, y también a «transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad» ⁸⁴. Esto se hace en la filosofía grecorromana de los dos primeros siglos del imperio romano, y en la espiritualidad cristiana y monástica de los siglos IV y V. Así, Sócrates reprocha a sus jueces que se ocupen de adquirir riquezas, fama y honores y no de 'la sabiduría, la verdad y la perfección del alma'. En san Gregorio de Nisa, por la virginidad se va hacia la inmortalidad ⁸⁵. El hombre debe buscarse a sí mismo hasta encontrar su tesoro. En Sócrates y en san Gregorio, conocerse y cuidarse no es solamente un

⁸² L. ARRIETA, *Convivir con la afectividad*. Vitoria 1992, 2ª.

⁸³ CONFERENCIA ESPAÑOLA DE RELIGIOSOS, *En camino, con gozo y esperanza. Los religiosos de España ante el nuevo milenio*. M. 1999, 15.

⁸⁴ FEH, *Las técnicas de sí*, 445.

principio ‘sino también una práctica constante’. Hoy, ya no podemos ocuparnos solamente del *bodybuilding* y olvidarnos de todo lo demás.

Los terapeutas de Filón de Alejandría sabían todo esto muy bien: «Es una comunidad austera, que se consagra a la lectura, a la meditación terapéutica, a la oración colectiva e individual, y a la que gusta encontrarse para un banquete espiritual (*ágape*, festín). Estas prácticas tienen su origen en esta tarea principal que es el cuidado de sí»⁸⁶. En el mundo moderno lo principal es conocerse, en los antiguos cuidarse: ‘ocúpate de ti mismo’. «La ambición política y el amor filosófico encuentran su punto de intersección en el ‘cuidado de sí’⁸⁷. *Epi-meleïsthai seautû*, en el *Alcibíades* de Platón 127d, significa ‘el cuidado que se tiene de sí mismo’, sobre todo ‘el cuidado del alma: «El alma debe contemplar el elemento divino. En esta contemplación del elemento divino el alma descubrirá las reglas susceptibles de fundar un comportamiento y una acción política justos»⁸⁸. Ocuparse de sí mismo es algo más propio del joven, pero es cosa de toda la vida.

Platón habla más del conocimiento propio, el helenismo del cuidado propio. En esta época, hay una filosofía común y universal a epicúreos, estoicos, cínicos, pitagóricos, aunque con diversos acentos. Para los estoicos hay que ‘retirarse a sí mismo y permanecer allí’. Se trata de ‘*retirarse dentro de sí*’, de un ocio activo, meditación y preparación, se estudia, se lee, se escriben cartas, y se toman notas sobre sí mismo que se deben meditar. Se marca así una tradición «ya profundamente enraizada cuando san Agustín comienza a escribir su *Confesiones*»⁸⁹.

‘El nuevo cuidado de sí implica una nueva experiencia de sí’ como se ve en Séneca, Epicteto, y Marco Aurelio. Así, en la misiva nº 39 de M. Aurelio a Frontón se dice: «Si el retiro al campo es tan importante en esta carta es porque la naturaleza ayuda al individuo a reconstruir el contacto consigo mismo»⁹⁰. *La retirada al campo adopta la forma de un retiro espiritual en sí mismo*. Hay también una relación de amor, un examen de conciencia sobre lo que uno ha hecho, como puede verse en Séneca. El objeto del examen es la purificación.

⁸⁵ Cf. también SAN AGUSTÍN, *Carta 150, a Proba, sobre la Virginitad*.

⁸⁶ FEH, *Las técnicas de sí*, 448.

⁸⁷ FEH, *Las técnicas de sí*, 450.

⁸⁸ FEH, *Las técnicas de sí*, 452.

⁸⁹ FEH, *Las técnicas de sí*, 454.

⁹⁰ FEH, *Las técnicas de sí*, 454.

Es como un rendir cuentas pero para evitar las malas intenciones. Se vigila para que todo sea conforme a 'la regla'. 'Ahora bien, nos encontramos aquí ante una prefiguración de la confesión cristiana'.

La escritura del diario será ya una tarea cristiana que se relaciona con el combate del alma. Luego habrá como un cuidado médico del alma: «El cuidado médico permanente es uno de los rasgos esenciales del cuidado de sí. Hay que llegar a ser el médico de sí mismo»⁹¹. Existe también el arte de la escucha. Se oye una conferencia en silencio y luego se reflexiona. «Así se define el arte de escuchar la voz del maestro y la voz de la razón en sí mismo»⁹². Filón de Alejandría describe, en su *Vida contemplativa*, los banquetes del silencio donde un maestro ofrece un monólogo sobre la interpretación de la Biblia y 'da indicaciones muy precisas sobre la manera en que es conveniente escuchar': 'El discípulo memoriza lo que ha oído, convirtiendo las palabras de sus maestros en reglas de conducta'.

Según Foucault, el ascetismo cristiano supone renunciar a sí mismo 'para acceder a otro nivel de realidad'. En cambio, en los clásicos, la ascesis tiene como fin 'acceder a la realidad de este mundo', se trata de prepararse para la realidad. Esa ascesis supone *meleté*, meditación, y *gymnasia*, ejercicios. La meditación incluye la *premeditatio malorum* para los estoicos. Los entrenamientos, 'ejercicio' o *gymnasia*, incluye la privación de la gloria mundana, de alimentos y otros bienes, la continencia sexual, y otros rituales de purificación. Como puede verse en Séneca y Plutarco, se pretende 'establecer y someter a prueba la independencia del individuo frente el mundo exterior'⁹³.

En la meditación y los ejercicios de Epicuro se vigila la persona como se vigila la ciudad o la calidad de la moneda. Juan Casiano trata de prevenir así, al monje, contra el diablo seductor. Epicteto propone diversos ejercicios que son una especie de 'autoexamen permanente' y la *meditatio mortis* como su culminación. La interpretación de los sueños era otra tarea importante. En definitiva: «Había que registrar lo que pasaba cada día, tanto en la vida diurna como en la nocturna»⁹⁴.

⁹¹ FEH, *Las técnicas de sí*, 456.

⁹² FEH, *Las técnicas de sí*, 457. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Magistro*.

⁹³ FEH, *Las técnicas de sí*, 462.

⁹⁴ FEH, *Las técnicas de sí*, 464.

2. El mundo del cristianismo: filosofía y cura de almas

El cristianismo exige al hombre ‘que cada uno sepa quién es’, lo revele a Dios y a los demás, y así purifique su alma. San Agustín habla de ‘hacer la verdad en sí, tener acceso a la luz’. La *exomológesis* significaba reconocer públicamente los hechos, la verdad de la fe o del ser cristiano⁹⁵. Tertuliano habla de una *publicatio sui*, lo que es privado en los estoicos es público en los cristianos. Así ‘se borra el pecado y se revela al pecador’. Se muestran al médico las heridas, se confiesa uno ante el juez. Así rompe el individuo con su identidad pasada: *Ego non sum, ego*⁹⁶. Como en Séneca, en san Juan Crisóstomo, el examen es un rendir cuentas. Pero, la obediencia en Casiano es ya el sacrificio de sí: ‘un sacrificio de la voluntad del sujeto’.

La *contemplación* caracteriza también la vida monástica. Hay que orientar todo hacia Dios desde un corazón puro. «El objetivo pretendido es la contemplación permanente de Dios»⁹⁷. Ahora se vigila más el pensamiento, la intención, para evitar que nos aparte de Dios. Así hay que separarlos bien, purificarlos, acuñarlos lejos de la falsedad. ‘La confesión es el sello de la verdad’. Las renuncia a sí mismo, por obediencia y penitencia, es la renuncia a la propia voluntad en cuanto es propio egoísmo. Es la nueva técnica de sí. La ciencias humanas han modificado esta situación «haciendo de ellas no el instrumento de la renuncia del sujeto a sí mismo, sino el instrumento positivo de la constitución del nuevo sujeto. El hecho de que la utilización de estas técnicas haya dejado de implicar la renuncia del sujeto a sí mismo, supone una ruptura decisiva»⁹⁸.

P. Hadot ha descrito admirablemente el sentido de los *ejercicios espirituales* del mundo antiguo y las diversas técnicas del yo, tanto en lo que se refiere al conocimiento y la sabiduría, como a los ejercicios del alma y del cuerpo, la ascesis, la conformidad consigo mismo, la meditación del presente y de la muerte, la concentración en sí y el examen de conciencia, la relación con el otro, la dirección espiritual y el sentido comunitario, la expansión del yo en el cosmos, la mirada hacia arriba y la busca del infinito, el ideal de sabio y la elección de vida⁹⁹. También

⁹⁵ FEH, *Las técnicas de sí*, 466.

⁹⁶ FEH, *Las técnicas de sí*, 468.

⁹⁷ FEH, *Las técnicas de sí*, 470.

⁹⁸ FEH, *Las técnicas de sí*, 474.

⁹⁹ P. HADOT, *¿Qué es la Fía. Antigua?* FCE, M. 1998, 197- 254

se recuerda especialmente la importancia de la comunidad, de la amistad, y de ser ciudadano de su ciudad, imagen de la ciudad cósmica ¹⁰⁰, para la realización del hombre más verdadero y auténtico.

Foucault le había aconsejado a Hadot que presentase su candidatura al Colegio de Francia y le confiesa que ha sido un lector atento de sus trabajos especialmente sobre los «*Exercices spirituels*» de *l'Annuaire de la Ve Section de l'Ecole Pratique de Hautes Études* pour l'année 1975-1976. Foucault usará estos estudios en sus obras ¹⁰¹. Hablan de los textos de Marco Aurelio y de Séneca, y Foucault le pregunta a Hadot qué significa para él *vindica te tibi* (*reivindícate a ti mismo*) de la primera carta a Lucilio ¹⁰².

Para Hadot, bajo la influencia de Bergson y el existencialismo: 'La verdadera filosofía es, pues, en la antigüedad, ejercicio espiritual', una auténtica terapéutica, una metamorfosis permanente de la forma de ver y vivir el mundo, un esfuerzo de transformación del hombre ¹⁰³. Para Epicuro y los Estoicos la filosofía es una terapéutica: 'Nuestra única ocupación debe ser la curación' (*Carta a Meneceo*, 122). También lo ve así Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* 1178a.

De igual modo el cristianismo se presenta como una *filosofía*, y esto ocurre especialmente en Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, san Agustín y en el monacato ¹⁰⁴. Es la educación del género humano por el Logos, Cristo, supremo Maestro. Los discípulos de Bernardo de Claraval eran iniciados en 'las disciplinas de los filosofía celestial'. Se trata de encontrarse a sí mismo y prestar atención a Dios, de transformar la propia voluntad y unirla a la Voluntad divina. Así comprendemos el mundo, la Naturaleza común de los hombres y la Razón universal ¹⁰⁵.

Este pensamiento puro y universal lleva a la grandeza de alma. Esta grandeza de alma la describe muy bien Séneca: «La virtud a la que aspiramos produce la grandeza, porque ella libera el alma, la prepara para

¹⁰⁰ P. HADOT, *La citadelle intérieure*. Introd. aux *Pensées* de Marc Auréle. Fayard, Paris 1992, 116. En adelante CI.

¹⁰¹ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*. 3. Le souci de soi. Gallimard. Paris 1984.

¹⁰² P. HADOT, *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault*. Convergences et divergences, en P. HADOT, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1993, 3^a, 229-233. En adelante EE.

¹⁰³ EE, *Exercices Spirituels*, 16.

¹⁰⁴ EE, *Exercices Spirituels*, 56.

¹⁰⁵ EE, *Exercices Spirituels Antiques et Phil. chrét.*, 70-71.

el conocimiento de las cosas celestes y la hace digna de participar de la condición divina»¹⁰⁶. Toda esta filosofía se hace viva en el presente: «He aquí todo lo que hace falta: el juicio fiel a la realidad que tú emites en el instante presente, la acción comunitaria que tú realizas en el instante presente, la disposición a acoger con benevolencia en el instante presente todo acontecimiento producido por la causa exterior» (IX, 6)¹⁰⁷.

Se va hacia un yo liberado del egoísmo pasional y hacia una moral abierta. El amor a la sabiduría lleva a un nivel de ser de una perfección divina. Según la Carta a Meneceo: 'Tú vivirás como un dios en medio de los hombres'. Y Lucrecio dice de Epicuro: 'Deus ille fuit'¹⁰⁸. El sabio, enciende la chispa de Dios y el amor del Logos y 'con el amor, el hombre mortal da lo mejor de sí mismo' (Hölderlin).

Para Marco Aurelio, que recoge la tradición antigua de Epicteto y otros pensadores, el hombre debe establecer:

1.-Una relación adecuada con la causa divina para comprender todas las cosas. 2.-Una relación de benevolencia con los otros hombres. 3.-Una relación apropiada con el mundo. Pueden verse estos tres tópicos en obra *Pensamientos*, VIII, 27: «Trois rapports:

(3) le premier, avec l'enveloppe que nous entoure.

(1) le second, avec la cause divine, à partir de laquelle tous les événements concourent pour tous les êtres,

(2) le troisième, avec ceux qui vivent avec nous»¹⁰⁹.

Se trata de unos *ejercicios espirituales* que renuevan al hombre, con gozo, por la Física que transforma su mirada sobre el mundo, por la Ética que realiza la justicia en la acción, y por la Lógica que ordena nuestros juicios y sentimientos. Pero todo es una cosa: la Lógica, la Ética y la Física, pues el hombre es hijo del Logos que construye el hombre interior por la razón, la hermandad de los hombres hijos del Logos por la común humanidad y el Logos del mundo que se expresa por las leyes de la Naturaleza¹¹⁰.

En Marco Aurelio todo esto posee una fuerte tonalidad afectiva: 'hay que amar a los otros hombres de todo corazón' (VII, 13, 3), in-

¹⁰⁶ SÉNECA, *Nat. Quaest.* I. Y CL 117, 19, en EE *La physique comme exercice spirituel chez Marc Aurèle* 130.

¹⁰⁷ EE, *La physique comme exercice spir chez M. Aurèle*, 131.

¹⁰⁸ EE, *Exercices Spirituels*, 50, nota 157.

¹⁰⁹ EE, *Une clé des Pensées de Marc Aurèle: Les trois topoi phil. selon Epictète* 136. Cf también: CI 119ss.

¹¹⁰ EE, *Une clé des Pensées*, 139.

cluso a los hombres malos. Se trata de una recta intención justa al servicio de la comunidad, un discurso inequívoco, una disposición amorosa ante las cosas de la vida (IV, 33). De no ser así el hombre es el único ser de la creación que se niega a hacer su obra (V, 1, 3; VII, 9). Así pues, la filosofía no trata «tanto de informar al lector de un contenido doctrinal sino de formarle, haciéndole recorrer un itinerario en el curso del cual progresa espiritualmente. Este proceso es evidente en Plotino y Agustín»¹¹¹. Husserl mismo, en sus *Meditaciones Cartesianas*, se remite al ‘hombre interior’ de Agustín, y se define como heredero de la tradición del ‘Conócete a tí mismo’ que va de Sócrates a Agustín y Descartes¹¹².

Según Filón de Alejandría los griegos y bárbaros que se dedican a la sabiduría, se abstienen de la *injusticia, contemplan la naturaleza*, se hacen *ciudadanos del mundo y su vida es una fiesta*, por la alegría de la virtud como su único bien. Esa es su forma de vida¹¹³. «Por eso en lugar de hablar de ‘cultivo de sí’, sería mejor hablar de transformación, de transfiguración, de ‘superación de sí mismo’»¹¹⁴. «El filósofo, al descubrir con Epicuro la inmensidad infinita del universo, experimenta, nos dice Lucrecio, un ‘terror sagrado’ y una ‘seducción divina’, que es sin duda, la forma apropiada de participar limpiamente, aunque no sea sino instante, en el milagro de la vida»¹¹⁵.

3. La experiencia agustiniana fundamental

No hace falta ser un lince para ver que muchos temas como el amor a la sabiduría en san Agustín, el encuentro consigo mismo y con lo divino, la importancia del ágape, del banquete de la sabiduría, de la eucaristía y el amor fraterno, la capacidad agustiniana para ser ciudadano del mundo desde la ciudad de Dios, la importancia de la meditación, la ascética como gimnasia, en su sentido deportivo paulino, la retirada al campo como encuentro consigo mismo y con los demás, en Casiciaco, beben en fuentes profundas.

¹¹¹ EE, *L'histoire de la pensée hellénistique et romaine. Leçon inaugurale au Collège de France* 18.2.1983, 211.

¹¹² EE, *L'histoire de la pensée hellénistique*, 212.

¹¹³ EE, *La philosophie comme manière de vivre*, 218-9.

¹¹⁴ EE, *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences*, 231.

¹¹⁵ EE, *Postface à la seconde édition*, 239.

Como ha dicho Marcia L. Colish: «Agustine of Hippo (354-430), the greatest of the Latin Church Fathers, is also the single most important figure in the history of the Stoic tradition in the latin west between the third and the sixth centuries»¹¹⁶. Pero Agustín es una estrella cuyo agujero negro convierte en propia energía todo lo que cae en su órbita. Así hace con la teoría del *sumo bien* en relación con Dios, con las teorías estoicas de la virtud y la sabiduría, la tranquilidad del alma y el *ordo amoris*, el guía hegemónico y el guía interior, el orden del mundo y al inmutabilidad de Dios (In *Jn* 19, 11), la fatalidad y el libre albedrío, la libertad y la gracia, lo honesto y lo útil, etc.¹¹⁷.

Por tanto, volviendo más a lo nuestro, a la *experiencia agustiniana fundamental*, y conscientes de que el mundo actual padece un gran déficit de alma y de intimidad, de verdadero hombre interior, de sentido comunitario y solidario, de compromiso social y esperanza, tratamos de recuperar las tres líneas fundamentales de nuestro propio carisma como medio más seguro de *rehacernos a nosotros mismos* y de contribuir a la renovación firme de un nuevo pacto social: Recuperar la persona humana, el auténtico hombre interior, la dimensión humana profunda, recuperar la comunidad, y renovar la esperanza al mirar a nuestro mundo.

3.1. *Recuperar la interioridad*

Cada hombre debe encontrarse consigo mismo y asumir la propia vida, para andar en la verdad, pues ‘en el interior del hombre habita la verdad’, sin falsificarse a sí mismo ni huir nunca de su vida. En ese camino de interioridad se encuentra también a Dios, pues: ‘Dios es más íntimo a mí mismo que mi misma intimidad’. El hombre al realizarse se apoya ‘de manera lúcida en el Poder que lo ha creado’. Según S. Kierkegaard: «Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo»¹¹⁸. El hombre quiere ser el mismo contra todos o se niega a ser el mismo frente a todos.

¹¹⁶ MARCIA L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century. E.J. Brill, Leiden 1985, II, 142.

¹¹⁷ MARCIA L. COLISH, *The Stoic Tradition*, 212-238

¹¹⁸ S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*. Trad. de Sarpe S.A. M. 1984, 117.

Con frecuencia el hombre actual ‘está sin Dios’ en el mundo: «Sin imaginación, cosa que el pequeño burgués nunca ha tenido, está viviendo en un conjunto banal de experiencias, sólo avizor a lo que pasa, a las oportunidades, a lo que suele acontecer, importando muy poco que por lo demás sea un vinatero o un primer ministro. De esta manera el pequeño burgués se ha perdido a sí mismo y ha perdido a Dios»¹¹⁹.

El verdadero Dios desarrolla nuestro yo y nuestra personalidad, y un Dios mezquino la empequeñece. La estrechez del corazón del hombre se escandaliza del amor de Dios. Su amor inefable no nos cabe en la cabeza. Una interioridad sana nos conduce a la experiencia profunda, a la realización personal, a la autoestima y a un sano amor propio, a la capacidad de definición y compromiso, a la creatividad ante los problemas, a la capacidad de intimidad, a la soledad creadora, y a la capacidad de reconocer la marcha de la historia en nuestro tiempo actual¹²⁰.

3.2. *Recuperar la amistad y la comunidad de confianza*

Hoy el mundo necesita de un camino de amistad. Para Greinacher hay una clara falta de confianza en la comunidad y mutuas acusaciones. Pero la amistad es también el destino eterno del hombre. Por eso ya los antiguos: Aristóteles y Cicerón en su teoría de la amistad, Séneca en sus cartas a su amigo Lucilio, Marco Aurelio en sus llamadas a ser ciudadanos del mundo, forman un clamor que nos llega desde lo hondo de la historia, desde el fondo de los siglos...

El cristianismo se entiende como una comunidad que se construye como cuerpo de Cristo en la amistad. Es Cristo el centro del mundo de la amistad y la historia. Por eso dice Agustín: Nosotros no somos cristianos sino que ‘*somos Cristo*’, y somos *comunidad* en la Trinidad. Esa amistad tiene una dimensión social: el cristianismo se construye como ciudad de Dios en la tierra que anticipa el mundo nuevo del Reino. Es la civilización del amor.

Ciertamente, la libertad y la liberación humana son siempre comunitarias y políticas: *socialis est vita sanctorum*, dice San Agustín¹²¹.

¹¹⁹ S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal* 72.

¹²⁰ W.E. COON, *The Desiring Self* 62.

¹²¹ SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei* 19, 5.

El amor a sí mismo y el amor a los demás van perpetuamente unidos. Como lo dice E. Fromm: la afirmación de la propia vida, la felicidad, el crecimiento propio y la libertad, se enraízan en la propia capacidad de amar, esto es de cuidar del otro, del respeto, responsabilidad y comprensión ¹²². Sólo así podremos ser hombres realmente nuevos con una nueva manera de vivir, de amar, de ser y de comprender, y así encontraremos a Dios, a pesar del sufrimiento, como ‘centro de todo amor’.

Esto nos debe llevar a crear comunidades que *generen confianza*. Para eso, necesitamos desarrollar la confianza en nosotros mismos, en la propia vida y en la propia aceptación, al darnos y confiarnos. Desarrollar la confianza en los otros en la dimensión personal, relacional, comprometida, verdadera, auténtica y leal, viviendo en autenticidad, en reciprocidad, en amistad, comprometidos con nuestra causa, sabiendo nuestro *porqué*. Finalmente hemos de confiar en Dios como amor que nos fundamenta. Recuperando su imagen de Dios del amor más grande. En definitiva es preciso un nuevo impulso, de aceptación y confianza, para crear nueva vida y nuevas comunidades ¹²³.

3.3. *Recuperar la esperanza y la idea de compromiso*

Quizá una de las razones más fuertes de la atracción de Agustín es su capacidad permanente de ser testigo de esperanza. Él, que estuvo tan metido en la vida del mundo, escribe sus *Confesiones* para que nadie diga *no puedo*: no puedo ser mejor, no puedo cambiar, no puedo convertirme. Humanamente el hombre es un ser inquieto que busca la felicidad y la perfección. ‘Todos queremos más’... dice la canción. Todos somos buscadores de tesoros.

En la experiencia cristiana este proceso se fundamenta en la gracia de Dios que anima al hombre desde el fondo de su ser a buscar todo lo mejor, a perseguir lo supremo, a llegar a lo divino. De ahí, que el pensamiento más conocido de Agustín sea: «Nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» (*Conf* 1,

¹²² W. E. COON, *The Desiring Self* 79.

¹²³ M. H. Crosby, *Celibacy*. Means of control or Mandate of the Heart? Ave Maria Press. Notre Dame, Indiana 1996, 200-219. Cf también P. LAÍN ENTRALGO, *Qué es el hombre*. Oviedo 1999, 164-166, 207-8, 236. M. KUNDERA, *La inmortalidad*. Tusquets, B. 1990, 410.

1). Y como nos dice él mismo: El hombre es imagen de Dios, ‘y sólo el que lo hizo puede restaurarlo’ (*De Trin* 12, 11).

Por lo demás, todos tenemos una misión que cumplir en este mundo. ‘Sin misión no hay hombre, sin hombre no hay misión’ decía Ortega. A nosotros nos toca adelantar el futuro, comprometernos juntos, en la dirección que queremos andar, con los compañeros de camino, confiados en nosotros mismos y en el poder que nos fundamenta: ‘porque donde abundó el pecado sobreabundó más la gracia’. Entonces, no sería para nosotros una pura vanidad que san Agustín sea el Doctor de la Gracia.

**LA SOLEDAD POSITIVA.
LAS CONDICIONES DEL DIÁLOGO**

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, MId

1. LA SOLEDAD POSITIVA: LA IMPORTANCIA DE LA SOLEDAD

Convendría, en primer lugar, aclarar la polisemia de este término «soledad» y distinguirlo de aquel otro, mediante el cual denominamos a una persona como «solitario» o «solitaria». Parecería que la soledad pudiera definirse con una actitud antisocial, respondería, entonces, a una connotación peyorativa e incluso pasiva. María Zambrano le llama «soledad negativa». Hay una soledad diferente, es un estado especial, hacia donde se retira aquel que presiente la claridad. Aquí, por tanto, no hay aislamiento, ni incomunicación sino búsqueda de compañía y relación en el aliento de encontrar lo mejor. María Zambrano la denomina «soledad abierta», porque es fecunda, busca a los otros, y sabe que ha de llenar su interior de verdad. Esta soledad es creadora, se aleja de lo temporal, en un intento de saborear lo permanente. Porque la soledad es también desnudez, abandono de todo lo superfluo para entrar en una situación privilegiada de verdadero conocimiento del alma humana, de la verdad del ser. Nada grande se puede acometer sin haber saboreado esta soledad, que se convierte en don que se entrega a los demás.

La persona vive en soledad y, por lo mismo, a mayor intensidad de vida personal, mayor es el anhelo de abrirse y aun de vaciarse de algo; es lo que se llama amor,... Esencial es a la soledad humana el ansia de comunicación y aun algo más a lo que no sabríamos dar nombre ¹.

Esta soledad se alimenta de la libertad y desemboca siempre en una comunicación que desea ser más auténtica, incluso más consagrada, a

¹ ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, Antropos, Barcelona, 1988, p. 17.

los demás y, además, se requiere para un crecimiento personal. Porque esta experiencia de la soledad, como singular intimidad, es sinónimo de madurez personal.

La soledad es una conquista metafísica, porque nadie está solo, sino que se ha de llegar a hacer la soledad dentro de sí, en momentos en que es necesario para nuestro crecimiento. Los místicos hablan de la soledad como algo por lo que hay que pasar (...) para verse, al fin, en otro espejo ².

Parece imposible que se pueda crecer en vivencia de la libertad, en responsabilidad, en gratuidad sin haberse antes retirado a la soledad y aprender de ella. Conocer el silencio y aprender a escuchar la voz que realmente nos humaniza y nos hace ser comunidad.

La soledad no es una sola, hay soledades y de todas hay que comparecer ante el prójimo, llevarlas a la comunidad para sufrir su prueba definitiva si de ella puede extraerse algo que sirva para todos: pensamiento, acción eficaz, una más pura compañía ³.

La vida que merece la pena vivirse requiere, pues, esta soledad que recoge los mensajes del alma y se llena de decisión. Para Ortega la vida más auténtica es donde acontece las decisiones, voluntades, sentires y ésta es esencialmente soledad, radical soledad ⁴. La misión de una vida se puede recibir en medio de una multitud, pero siempre será en la vivencia de una íntima soledad a fin de poder descubrir y transmitir esa alta misión a la que todos estamos destinados. Si Max Scheler dice que «el hombre es el ser que sabe decir no», es decir, el único ser que encuentra su morada no naturalizándose sino transformando el mundo, entonces mucho de ese saber trascender, de dar sentido, de orientar y guiar su propio destino lo decide en una enriquecida soledad. La soledad es así misión, liberación, audacia y sobre todo compromiso. No obstante, entendemos que la soledad es punto de partida, acicate y no característica esencial de la persona. El humanismo clásico lo defiende. Así Cicerón señala en *De Officiis* «Publio Escipión ... nunca estaba menos ocioso que cuando estaba ocioso, ni menos solo que cuando se hallaba completamente solo». Este difícil equilibrio entre soledad y comunicación, que conjuga la soledad con

² ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid, 1991, p. 268.

³ ZAMBRANO, M., *Delirio y destino*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 214.

⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Madrid, 1958, p. 69.

abundancia y nunca con carencia, también se puede comprender desde las palabras de María Zambrano:

Escribir es defender la soledad en que se está; es una acción que sólo brota desde un aislamiento efectivo, pero desde un aislamiento comunicable, en que, precisamente por la lejanía de toda cosa concreta es posible un descubrimiento de relaciones entre ellas.

Pero es una soledad que necesita ser defendida, que es lo mismo que necesitar de justificación. El escritor defiende su soledad, mostrando lo que en ella y únicamente en ella, encuentra ⁵.

Muchos autores han subrayado la importancia de la soledad como un privilegio, como manifestación ostensible de nuestra necesidad de trascendencia. Entre ellos, San Agustín, Santo Tomás, Avempace, Abentofail o Zubiri, cuyas palabras vamos a citar: «*Quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme solo, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los otros más presentes que nunca*»⁶.

2. LA REFLEXIÓN DIALÓGICA

Vamos a hablar de la comunicación, desde una reflexión, que es tarea propiamente humana. La filosofía nos ayudará, como formadora de nuestra experiencia de vida. En la actualidad, la filosofía da importancia a la razón dialógica porque se busca una razón más abierta, más relacional, y por tanto, alejada de la verdad cerrada, estática, intemporal. Se entiende como verdadero aquella verdad que busca confrontar los hallazgos de la razón en conversaciones con los demás. Platón, siguiendo a su maestro Sócrates, había enseñado que la verdad crece en el diálogo.

Sólo después de haberse acercado por mucho tiempo a estos problemas y de haber vivido y discutido en común, su verdadero significado se enciende de improviso en el alma como una luz ⁷.

⁵ ORTEGA Y GASSET, *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza Ed, Madrid, 1987. p. 31.

⁶ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. Ed. Nacional, Madrid, p. 108.

⁷ PLATÓN, *Carta VII*. Alianza Ed. , Madrid, 1994. p. 12

Sin embargo, es preciso averiguar las cualidades necesarias para poder desarrollar esta reflexión dialógica. Entre otras, la sensibilidad y la autodisciplina mental, el compromiso y el amor al saber son claves para esta tarea orientadora⁸. Porque la reflexión es ante todo un saber y un proceso de comunicación. Más específicamente, aprender constituye una auténtica comunicación dialógica. De aquí, que sólo se pueda enseñar en el marco intersubjetivo de una «comunidad de comunicación»⁹. R.S. Peters llamó la atención sobre la «conversación» como proceso educativo que afecta al «hombre total»¹⁰. Pablo Freire denomina el diálogo como encuentro en donde se apoya la reflexión y la acción «hacia un mundo que debe ser transformado y humanizado»¹¹.

Los elementos a tener en cuenta podrían ser, entre otros:

a) Desarrollar aquellas capacidades de juicio y acción que hacen posible afrontar situaciones sin soluciones seguras y evidentes, desde actitudes coherentes con el entorno familiar, escolar y social.

b) Valorar el diálogo como uno de los valores esenciales de la esfera sociomoral y de la *participación*, y vía para el *compromiso crítico*. La autonomía debe entenderse, no como autocentramiento, sino como posibilidad de crecer y responsabilizarse ante sí mismo y ante los demás.

2.1. Escuela de Frankfurt: crítica de la «razón científica». Auto-comprensión y compromiso personal

La filosofía de la Escuela de Frankfurt plantea un nuevo modo de comprensión. El saber se convierte en un «saber de lo práctico» y no en erudición sino que se trata de moralizar el diálogo, para que nadie

⁸ CORTINA, A., «El aula como comunidad de investigación». *Aprender a pensar*, nº 16, 1997. pp. 10-17. «La predisposición a la revisión y la crítica es, pues, otro de los rasgos que caracterizan el ethos del investigador.

A él se suma también la modestia, inevitable al comprobar que una persona sola, sin el diálogo en la comunidad, es incapaz de alcanzar la verdad» p. 14.

⁹ LIPMAN, M., *Philosophy goes to school*. Templeton University Press, 1988. Apuesta por un cambio significativo en la enseñanza, con niños y jóvenes implicados activa y responsablemente en un diálogo filosófico. Su última obra publicada en España *La filosofía en el aula*. De la Torre, Madrid, 1992, confirma su propuesta de convertir el aula en una «comunidad de investigación», con profesor y alumnos implicados en un seminario creativo y dialogante.

¹⁰ PETERS, R.S., *El concepto de educación*. Paidós, Buenos Aires, 1969.

¹¹ FREIRE, P., *Pedagogía del oprimido*. México, Siglo XXI, 1985, p. 101.

se quede fuera (Habermas), ni nadie se quede sin espacio en el que poder defender sus intereses (Rawls). Gadamer en un artículo «*La incapacidad para el diálogo*» (1971) recopilado en su obra *Verdad y Método*¹² advierte sobre las razones de un verdadero diálogo y las de su actual empobrecimiento:

a) uno es «el empobrecimiento comunicativo» que acompaña al teléfono por su «limitación a lo acústico». Ello es debido a que el diálogo requiere «apertura de cada cual a los demás». Gadamer subraya que esta disposición abierta al otro es un requisito necesario para el diálogo, y, sin embargo, constata que estas características no se propician en el teléfono. Interesa subrayar ese carácter de apertura que Gadamer expone, porque incide en lo relacional como lo propiamente humano.

Esta comparación permite entrever cuáles son las condiciones del verdadero diálogo para que éste pueda llevar a lo profundo de la comunión humana y cuáles son las resistencias que ofrece la civilización moderna para que este diálogo sea efectivo¹³.

b) En el diálogo lo importante es «el encuentro humano». En el encuentro hay un darse al otro y una búsqueda por reconocerle en lo que es, entrega y receptividad, que permiten el enriquecimiento personal, la capacidad de transformación que auspicia la búsqueda de verdad y de bondad, propias de las relaciones humanas y, sobre todo, de su perfectibilidad.

El hecho de que se pueda alcanzar entonces la comprensión y hasta el acuerdo en el trato práctico o en el diálogo personal o teórico puede ser un símbolo de cómo, cuando parece faltar el lenguaje, puede haber entendimiento mediante la paciencia, el tacto, la simpatía y tolerancia y mediante la confianza incondicional en la razón que todos compartimos¹⁴.

c) Gadamer analiza también el empobrecimiento del diálogo en el terreno propiamente filosófico.

Ya Platón expuso simplemente su filosofía en diálogos escritos, y no lo hizo sólo por reconocimiento al maestro de la conversación que

¹² GADAMER, H.G., *Verdad y método*. Salamanca. Sígueme, 1992.

¹³ *Ibidem*, p. 204.

¹⁴ *Ibidem*, p. 210

había sido Sócrates. Consideró un principio de verdad que la palabra sólo encuentra confirmación en la recepción y aprobación por el otro y que las conclusiones que no vayan acompañadas del pensamiento del otro pierden valor argumentativo ¹⁵.

Es necesario, pues, profundizar en las bases teóricas y prácticas de la metodología dialógica, de discusión abierta, que fundamente una convivencia concebida como proceso de comunicación y diálogo permanente. Es importante el estudio analítico de destacadas aportaciones del pensamiento desde la *paideia* socrática, a Ortega, Gadamer, Habermas o Apel. En el ámbito de la tradición socrática, K.O. Apel ¹⁶, destaca el carácter esencialmente *dialógico* de la razón humana; la verdadera formación exige, por tanto, una implicación seria en diálogos, lejos del tradicional y ya caduco monólogo profesoral, pasando del «yo pienso» kantiano al «nosotros dialogamos».

En este sentido, el diálogo socrático, en cuanto «búsqueda constructiva», aparece como una vía insustituible para el logro de una auténtica enseñanza. Una adecuada concepción ético-filosófica del proceso, permitirá detectar procesos y mecanismos sociopedagógicos tendentes a hacer del diálogo el eje de la actividad formadora de la vida humana, que profundice en las bases teóricas y prácticas de la *metodología dialógica*, de discusión abierta, que haga de la enseñanza un proceso de comunicación y diálogo permanente, necesarios en la educación moral como crecimiento cognitivo y emocional.

Para Gadamer, el diálogo exige la comprensión de ciertas normas que hagan más fluida la relación personal. Entre otras:

a) Ser conscientes de que en toda comprensión se da un carácter «prejudicial» y, por tanto, la casi imposibilidad de una interpretación libre de prejuicios. Gadamer gusta de decir que la interpretación ha de estar libre de prejuicios, aunque no de presupuestos.

Interpretar un texto es ocasión de constatar que junto a la misma se da también una «precomprensión» del intérprete, la cual ha de confirmarse y, si es necesario, corregirse. Porque es preciso constatar el prejuicio no tanto como un juicio de valor, cuanto la anterioridad del juicio humano, que a veces se precipita o que, en todo caso, antecede al uso propio o específico de la razón. Ser conscientes de dicha anterioridad al juicio definitivo es ampliar el marco de la comprensión en el diálogo.

¹⁵ Ibidem, p. 205.

¹⁶ APEL, K.O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós/MEC, Madrid, 1991.

b) Lo contrario, es decir, la proclamación de la ausencia de tales «prejuicios» indica, sobre todo, un prejuicio. Porque el objetivo de comprender es la comprensión, la integración y «mediación» del pasado y del presente, por tanto la necesidad de ampliar nuestro conocimiento y entenderlo como un proceso, que está siempre inacabado y requiere constatación, diálogo y mediación.

La hermenéutica propone la ampliación del uso de la razón, la búsqueda incesante de razones que nos permitan comprender nuestra conducta en interacción con la de los otros, y no el sistemático rechazo y eliminación de prejuicios en la creencia de una falsa neutralidad. La precomprensión explícita que el ser humano está inmerso en una tradición, que es característica constitutiva de su ser y de su conciencia como hombre.

c) En definitiva, Gadamer se propone tomar en cuenta que la razonabilidad humana tiene que ver con valores, que ya no son meramente intelectuales, sino que son también afectivos. Es decir, además del uso lógico de la razón, la inteligencia humana alumbra valores que tienen que ver con la forma del proceso y no sólo con el proceso mismo. Gadamer subraya los conceptos de autoridad y tradición.

La *autoridad* no es sólo sometimiento o abandono de la propia razón es, también, y en muchos casos, reconocimiento del otro, entusiasmo y orientación para la propia razón, ampliación del horizonte personal como apertura. Por otra parte, la *tradición* es trasunto de una realidad que es histórica, que se enlaza con otros, que recoge, conserva y amplía y, desde ese hilo histórico que le une al pasado y proyecta al futuro, le permite crear e innovar. La interpretación, pues, cuenta con presupuestos, como los condicionamientos de un ser humano que vive entre otros, en un espacio anexionado y en un tiempo con pasado, presente y proyección de futuro.

En todo diálogo hay un reconocimiento de algo (lo familiar) y un elemento, que es ajeno (lo otro), que no es lo propio. Entre la extrañeza y la familiaridad se da, según Gadamer, la «distancia temporal», que es importante en la comprensión. Tener en cuenta estos elementos permite la disolución de prejuicios inadecuados, la aparición de nuevos caminos de comprensión y, especialmente, la producción de sentido.

d) El proceso hermenéutico es, en definitiva, una estructura de pregunta-respuesta o un diálogo entre tu-yo.

El concepto de comunidad es actualmente un concepto importante en el debate filosófico. Autores como MacIntyre, Rorty, Habermas,

entre otros, conciben la comunidad como apoyo de la vida intelectual y moral, como sentir comunitario base de cualquier proyecto de vida o como expresión de la subjetividad humana.

En Habermas ¹⁷, la acción comunicativa no es un proceso casual cualquiera, sino un comportamiento intencional y regulado, que contiene en germen una ética, que consiste en el reconocimiento mutuo y en la solidaridad universal. Pretende desterrar un modo de vivir y de filosofar individualista y solitario. Habermas sostiene en esta «acción comunicativa» la necesidad de virtudes morales que han de practicarse a través de las «acciones de habla». Los hablantes pretenden «inteligibilidad» para lo que dicen, lo cual requiere que todos busquen formas de comprensión para facilitar la misma; asimismo buscan la «verdad» como contenido de lo que dicen y la «rectitud», que regula sus acciones de habla con el contexto normativo vigente.

Esta ética del discurso es una «ética cognitivista y universalista» en tanto que requiere que se fundamenten los juicios morales y busca, más allá de particularismos, la validez universal ¹⁸, la cual no es meramente proposicional, tiene que ver con las formas de vida. Habermas llama moral al trato igual entre las personas «igual respeto e iguales derechos para cada uno» y llama solidaridad a la «preocupación por el bienestar del prójimo».

2.2. El conocimiento solidario: el saber que reconoce al «otro»

Además, hay algunas otras voces (Lévinas, Simone Weil, Edith Stein) que proponen como verdadero conocimiento aquel que tiene en cuenta al otro y se responsabiliza de él. Si no es así, no hay ni verdadera educación moral ni, por tanto, ninguna razón ética. La comprensión como modo de ser-y-estar en el mundo viene dada por el poder de una reflexión siempre encarnada, histórica y finita, es decir, la reivindicación de un pensar intersubjetivo en el que entendamos la autorreflexión filosófica como una reconstrucción crítico-explicativa en orden a la validez de las explicaciones procedimental y científicamente relevantes ¹⁹.

¹⁷ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid, 1987.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1985.

Se trata de que veamos la razón del pensamiento de estos filósofos judíos contemporáneos y entremos en otra forma de conocimiento, que comporta virtudes morales: el aumento de la dignidad personal, el respeto a los demás, el silencio a lo vano, el amor como única medida.

En el mundo hebreo conocer significa mucho más que un saber intelectual. A aquel viejo aforismo «no se puede amar lo que no se conoce» hemos de añadir la afirmación de Goethe «no conocemos en verdad más que aquello que amamos». Por tanto importa dejar claro cómo pasar de ese conocimiento teórico al mundo práctico y reconocer que es necesario educar la voluntad a fin de que se ame aquello que es preciso conocer más a fondo, porque si desconocemos cuál es el origen del bien en el mundo, entonces ¿hacia dónde dirigimos o estamos dirigiendo nuestros pasos?

A nadie se nos oculta que el camino de la alienación, fenómeno que convierte al ser humano en dependiente y nada autónomo, produce en quien lo vive la necesidad compulsiva de llenar un vacío interior que nunca se sacia. Este autocentramiento narcisista del hombre moderno que, en modo alguno, encuentra su auténtica autonomía y que vive bajo una filosofía de la sospecha sin generar confianza como relación necesaria y hermosa de la vivencia entre los hombres, tiene como resultado una permanente inquietud, que algunos autores han denominado «vértigo». El estado ontológico contrario es el éxtasis que significa la capacidad humanizante de hacerse a sí mismo, es decir, alcanzar la personalización, dándose, en una relación de entrega. El éxtasis es el amor, confianza abandonada que lleva al amante a la entrega sin límite tras ser herido por una elección que significa plenitud, compromiso, aventura, proyecto insaciable pero pacífico e integrador de sí mismo. El éxtasis es un estado de unión y desde la unidad interior podemos, por fin, reconocernos como persona y reconocer al fundamento de esta unidad ²⁰.

Esta es la experiencia radical del niño que puede desarrollar su personalidad gracias a la acogida amorosa de su madre, que genera una fuente de amor sin medida. Esta experiencia de amor, realidad constitutiva del ser humano, se convierte en el entañamiento radical que posibilita la relación enriquecedora del progreso humano y moral de

²⁰ RIELO, F., «La persona no es ser para sí ni para el mundo». *Hacia una pedagogía prospectiva*. Fundación Fernando Rielo, Sevilla, 1992, pp. 89-118.

cada persona, permite, además, conocer nuestro propio origen y proyectar nuestro futuro de forma espléndida e incansable. Lo contrario resulta ser de las carencias más alienadoras y despersonalizantes para la vida humana.

Lévinas centra esta relación «Yo-Otro» como primera tarea de la convivencia. El saber ha de ser solidario y es éste el único modo de vivir la moral y las virtudes, tales como la justicia.

La filosofía contemporánea insiste, en todo su análisis del lenguaje, ciertamente con razón, en su estructura hermenéutica y en el empeño cultural del ser encarnado que se expresa ¿No ha olvidado acaso una tercera dimensión: la dirección hacia el otro que no es solamente colaborador y vecino de nuestra obra cultural de expresión o el cliente de nuestra producción artística, sino el interlocutor: aquel a quien la expresión expresa, para quien la celebración celebra, aquel que es, a la vez, término de una orientación y significación primera?²¹.

Lévinas ha pretendido corregir aquellos defectos, porque lo humano se implica en una comprensión inagotable. Sólo desde la moral, sólo desde la relación yo-otro se encuentra el sentido. El «otro» se nos presenta como rostro, que nos concierne irremediabilmente y que insta la significación primera. Un rostro que afirma la pluralidad de los seres frente al monismo de la filosofía griega. Desde esta relación se encuentra el sentido, desde esta luz es preciso volver a leer el bien, la felicidad o la justicia. Pues la presencia del otro nos hace salir de sí mismos y nos obliga a tenerle en cuenta, es más, a dejarle hablar sin reduccionismos previos, a salir de nuestra indiferencia. He aquí lo moral, lo cual comporta la ruptura del ser clausurado y busca una relación con significado con el otro para vivir lo realmente «humano».

2.3. La compasión y el amor como transformación

A nuestra cultura occidental, enormemente racionalista, le ha faltado educar los valores del corazón. No obstante, hoy se oyen voces esclarecidas que hablan del carácter humanizante de la inteligencia para que ésta sea emocional, afectiva, sentida... Conocer, ya lo hemos dicho, no es sólo una actividad racional porque en la persona influye una

²¹ LÉVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*. Caparrós, Madrid, 1993, pp. 57-58.

comprensión estimativa acerca de las cosas que es, además, la que subyace en el origen de nuestras ideas.

Sin embargo, esa vieja forma de desestimar el corazón y desenfocar la realidad ya está denunciada en la vida moral. Hemos de inclinar nuestro corazón en un ánimo hacia el bien de los demás, poniendo silencio a todo lo que perturba, dispersa y entonetece, hemos de callar lo inútil, lo obsesivo, lo perverso del corazón. Esta es la benevolencia, de la que Aristóteles habla en la *Ética a Nicómaco*, lo cual promueve un equilibrio emocional, que se observa en la plenitud de la paz, la alegría y de la identificación en el propio ser. La moral resulta entonces de «un encuentro ético» (Lévinas) en la que no se busca conceptualizar al otro, sino vivir una relación, en la que no hay indiferencia sino un darse que comienza por un tener en cuenta al otro. Esta experiencia es más que conceptualización, es más que formalización, es más que legalización porque tiene que ver con la vida, con la naturaleza, con dejarse enseñar y aprender a escuchar la vivencia del otro, desde el otro.

Pero ser hombre es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de humanidad ²².

La convivencia entraña un «plus» de sentido, que significa inicio a la trascendencia y, por tanto, rechazo a la opacidad del ser o a todas esas formas clausurantes del mismo. La convivencia debe enseñarnos sobre nosotros mismos y sobre cuál es la mejor forma del vivir humano. Las relaciones personales son aquéllas que tienen significado. Estas se desarrollan en la afectividad. Único ambiente en el cual cabe enseñar y aprender mediante el apoyo y el contagio. Este apoyo amoroso es nuestra mejor herencia como seres humanos. Goethe afirmaba que «da más fuerza saberse amado que saberse fuerte». Porque los valores que comportan el verdadero humanismo está el amor, pues éste nos hace invulnerables y es, por tanto, nuestro mejor tesoro. La confianza como vínculo humano es una herencia inigualable ante desgracias futuras.

De aquí, que la convivencia como verdadero acto de comunicación deba apoyarse en la relación personal. En ella ha de potenciarse el encuentro entre personas. Y para que se dé este encuentro hemos de

²² LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito*. Sígueme, Salamanca, 1977. p. 59.

saber escuchar y para aprender se necesita acoger al otro, disponernos, llenarnos de receptividad. Vamos a centrarnos en algunas cualidades a fin de cultivar el arte de construir la relación personal.

La relación personal no consiste sólo en dar de nuestro tiempo, en mostrar o demostrar algunas de nuestras habilidades, enseñar al que no sabe, asistir al desvalido, acompañar al que está solo... Porque no importa sólo este quehacer sino sobre todo la forma cómo se llevan a cabo estas tareas. La forma es esa manera peculiar de preparación que consiste en conocer la situación del otro, ponerse en su lugar, interesarse por sus preocupaciones, comprender sus puntos de vista, ... Como puede observarse hablamos de convivencia o de formación en cuanto a cultivar nuestra racionalidad, ej: cómo voy a criticar tal pueblo o tal conducta sin conocer bien sus reivindicaciones, su historia. Hablar sin ton ni son, nos distancia de las personas, de los pueblos, de las culturas, ya que los que nos oyen se sentirían también maltratados, despreciados, etc... Entonces importa saber, importa formarnos, es decir, adquirir una forma de ser. Así, observamos que este saber va acompañado no sólo de un desarrollo intelectual sino de un modo de ser, un modo de actuar, de unas actitudes. De aquí, que sea importante subrayar nuestra afectividad.

Decía Savater que «El uso razonable de la razón es el que prepara a las personas para tratar con sujetos, y el racional enseña a usar los objetos». Tratar, pues, a las personas consiste en vivir virtudes. Voy a seguir una definición de Victoria Camps en su libro *Virtudes públicas*²³ cuando dice que los valores de nuestra sociedad son pluralistas, diversos, diferentes constituyen la moral objetiva. Es decir, podemos describir una cultura como aquel conjunto de valores o creencias. Pero las virtudes son aquellos valores que hacemos nuestros, que vivimos, que practicamos, que nos comprometen. Podemos teorizar sobre el valor de la amistad, lo importante es saber si vivo dicha amistad. «La virtud ha de tener siempre un carácter afirmativo. Nos tiene que interesar el otro»²⁴.

Para entablar una relación personal hemos de ser, además humildes. Dice Lourdes Grosso: «La solidaridad desde lo hondo, esto es, el encuentro con el otro, tiene que ver con un aspecto del desarraigo»²⁵.

²³ CAMPS, V., *Virtudes Públicas*. Alianza, Madrid, 1993

²⁴ Ibidem.

²⁵ GROSSO GARCÍA, L., *Qué es la solidaridad cristiana*. Ed. Paulinas, Madrid, 1998, p. 57.

Nadie se encuentra con otro sino es desde la humildad que es primero reconocerse deudor, es decir, con deseos de aprender del otro para saber qué ha de hacer. O con *ilusión por saber*. Es decir, con necesidad de formación. Necesidad que significa atender, cuidar, respetar y amar. Virtudes que no se alcanzan desde la prepotencia ni la autosuficiencia. Sólo ama quien atiende, cuida, respeta, tiene en cuenta al otro. Quien pasa al lado del otro sin atender, sin cuidar, sin respetar no ama, se ama a sí mismo.

Nuestra tarea es dejarnos ganar por el otro en cada instante, disponernos a que gane el otro, conocerle, ayudarle, apoyarle desde su posición. Sabiendo que la única relación que importa es la personal, es decir, la afectiva, la que va de corazón a corazón, en la cual no se busca cambiar al otro sino cambiar nosotros, transformarnos.

Esta forma de convivencia cordial, relacional con otro posibilita que hable el que no tiene voz, que ría el que siempre lloró, que confiese quien se siente con necesidad de gritar, ... Dejar que la conciencia se ensanche con el sólo deseo de ser interpelado por el otro, a quien llama hermano. A este respecto podríamos recordar el diálogo de Cristo con la Samaritana.

Desde esta comunicación sentimos que el otro es hermano. Y lo es porque apostamos por lo comunitario. El sentir comunitario ha de ser el índice vivo de una preocupación, profundamente humana, profundamente viva en las tareas de las personas que son capaces de juzgar e interesarse por el provecho común (Gadamer). A tal efecto, conviene distinguir entre lo comunitario y los peligros de un determinado comunitarismo, que podrían estar justificando un particularismo.

Lo comunitario exige superar los dogmatismos y los particularismos a fin de asumir que ser moral consiste en un intento continuo de saber y poder crecer en madurez intelectual y relacional. Apelar en este clima a la autoridad, es el medio de conocer un principio que «ayuda a crecer» y nos pone en la vía de sostener el principio de realidad, como único camino de reconocimiento de lo real.

La convivencia debe enseñarnos también a disfrutar del otro, de su amistad, de su charla, de su risa, de su cercanía. Porque convivir es valorar, es crecer, es enriquecerse y no sólo desde el tener sino sobre todo y principalmente del ser, del compartir con otro, de amar. Aquí no caben ni relativismos, ni desidias.

Por último, podríamos hablar del Evangelio en clave de verdadera convivencia y, como ya hemos dicho, de encuentro. Jesús vive, convi-

ve continuamente con sus discípulos, con la gente, y ejemplifica con magnanimidad el encuentro. En el encuentro hay una triple acción que hemos de valorar, ejercer y enseñar a otros:

a) Aproximarse, salvar distancias. No tener en cuenta los condicionamientos: hombre/mujer; blanco/negro, rico/pobre, sino estar dispuesto siempre a engrandecernos unos a otros.

b) El modo de acercarse es la compasión, ponerse en el lugar del otro. El diálogo es un medio en el que la forma, la actitud, el gesto, la voz... indican que nuestro lugar está en el corazón del otro, en sus problemas: su situación, su estado, su desorientación.

c) Lleva una intención: engrandecer, desarrollar, realizar, curar al otro,...

Esta es la raíz y la meta de todo encuentro: una acción positiva desde el principio al final. El encuentro es tener fe en el ser humano y hacer que cada uno la tenga, fe en sí mismo, en que puede llegar a ser virtuoso. Esta es nuestra misión con los demás.

3. CONCLUSIÓN

El diálogo amoroso propicia un horizonte en el que se aprenden nuevas perspectivas, nuevas convicciones, nuevos sentimientos y el compromiso de hacerse cargo de un nuevo proyecto, de una tarea que conviene llevar a cabo y a la que se puede contribuir de modo eficaz. Por el contrario, en el pseudodiálogo no hay propuestas, ni aportación intelectual sólo se produce la machacona rutina de dos labios o dos miradas que viéndose no se miran, ni se hablan.

El lenguaje es la expresión privilegiada de la conciencia; el yo singular que se expresa en el lenguaje es también universal, porque el que habla y es escuchado entra en unidad con aquéllos que le escuchan. En el hecho de ser escuchado y escuchar, el yo se trasciende a sí mismo, a la vez que sabe de sí mismo²⁶.

Estos condicionales nos indican que la verdadera moral no vive pendiente del resultado sino del esfuerzo, lo cual permite reeducarnos

²⁶ GARZA, T. de la, «La comunidad de investigación como medio de educación moral». *Crecimiento moral y Filosofía para niños*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998, p. 141.

desde dentro frente a las informaciones frívolas o banales de nuestro entorno; nos ayuda a recuperar el sentido de lo excelente, de lo sagrado, del amor, tratando de vivir lo realmente importante.

En esta perspectiva se entiende la necesidad de fe ²⁷ que significa confianza, que consiste en fiarse siempre, porque sin esa fe es la persona se anula o decrece. Sin embargo, la fe conlleva además de una realización personal un compromiso de dejar a un lado la actitud natural de dirección de la propia vida para adquirir un modo de ser relacional y trascendente. La confianza como raíz constitutiva del ser humano de la que habla Erik Erikson, conocido autor de la psicología evolutiva moderna, es fundamental para que el niño crezca sin conflictos emocionales. La presencia del rostro humano, implica la raíz y la fuerza de la conciencia humana que crece en la relación de este encuentro. Y el desarrollo de este encuentro significa que ser moral comporta vivir virtudes que mejoren esta relación que, al mismo tiempo, plenifica a sí mismo y a los otros.

Hemos hablado de la convivencia como un saberse relacionar con el otro porque ser moral es un desbordamiento de lo propio, una trascendencia que nos lleva a la relación y al compromiso, a la responsabilidad ante los demás. Ser moral es sentirse expuesto a la necesidad de vivir valores que he de justificar y responder ante ellos. Frente a la cerrazón individual es preciso el referente al otro y a un modo de vivir comunitario. «Ambos, Maestro y Discípulo, salen juntos a la busca de la verdad y mutuamente se animan y agujonean...» (María Zambrano).

La relación entre iguales y, al mismo tiempo, la responsabilidad ante el otro, permite una búsqueda, una heteronomía que desbanca aquellas formas del en-sí que no constituyen lo moral. Ser moral es «dar cuenta» ante los demás, porque nuestro mundo está poblado de seres humanos con los que hablamos y ante los que justificamos nuestra conducta y de quienes nos responsabilizamos. Si vivimos gracias a que tenemos deseos, éstos nos convocan a una trascendencia, a una búsqueda inagotable de lo mejor, en donde eso mejor es también el interés del otro ²⁸.

²⁷ FREIRE subraya que en el diálogo se ha de dar amor, fe, esperanza y pensamiento crítico. FREIRE, P., *Pedagogía del oprimido*. op. cit., p. 107.

²⁸ LEVINAS, E. *Totalidad e Infinito*. op. cit., «El deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la Bondad: lo deseado, no lo colma, lo profundiza», p. 58.

Entendemos que persona es un ser abierto al otro y al Absoluto. La persona no está hecha para el autocentramiento, sino para el éxtasis. Extasis es abandono, vivir confiado. El diálogo, la convivencia ha de cuidar la inteligencia afectiva o evaluativa que significa adquirir más cuidado, más sensibilidad, más razonabilidad por el otro, más confianza y más esperanza en un mundo que el ser humano puede y debe perfeccionar²⁹.

²⁹ Para mayor abundamiento y profundidad en CORTINA, A., «¿Qué es ser una persona moralmente educada?», DANIEL, M^a France, «La educación moral en la escuela primaria» y otros. *Crecimiento moral y Filosofía para niños*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

**LA SOLEDAD Y EL DIÁLOGO
EN LA MÍSTICA AGUSTINIANA**

ISAAC GONZÁLEZ, OSA

I. FUNDAMENTOS DE LA SOLEDAD Y EL DIÁLOGO

1. Fundamentos de la soledad

A) *Fundamento bíblico*

La soledad aparece en el primer libro bíblico como una *realidad que no es buena para la experiencia humana*: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada» (Gn 2, 18).

Es también lugar de *castigo mísero*, inhóspito, para quienes abandonan la ley de Dios (Job 30, 3) y el estado en que quedará la ciudad por abandonar al Señor: soledad y desolación (Is 24, 12). De las ciudades de Judá dirá el profeta Jeremías hará «una soledad sin ningún habitante» (Jer 9, 10). A Babilonia tendrá que profetizar Seraías que «soledad por siempre será» (Jer 51, 62). Es un castigo a una soledad desolada (Ez 6, 14; 33, 28-29; 35,5, 3.7).

Lugar de *castigo* es sobre todo en la legislación levítica para los *leprosos*. Estos deberán abandonar las ciudades: «Es impuro y habitará solo; fuera del campamento tendrá su morada» (Lv 13, 46).

Es una *situación de angustia* que tiene que ser salvada por el Señor. Por eso el salmista invoca insistentemente: «Vuélvete a mí, tenme piedad, que estoy solo y desdichado» (Sal 25, 16), es *una vanidad* bajo el sol: «un hombre solo, sin sucesor, sin hijos ni hermano» (Qo 4, 8).

Pero en la experiencia de Israel se da por sentado que al *Señor se le encuentra en la soledad rugiente de la estepa*. Y en esa tierra reseca Yahvé envuelve, sustenta, cuida, toma, lleva, guía, alimenta a su pueblo, «como a la niña de sus ojos» (Dt 32, 10-13).

Es igualmente la soledad la *actitud mejor para conseguir el perdón* por los pecados de los hijos, como nos enseña el Profeta Baruc:

«estoy en soledad por los pecados de mis hijos, porque se desviaron de la Ley de Dios» (Bar 4, 12).

Es el Señor, misericordioso con su pueblo, quien lo renovará enviando ríos a esa soledad (Is 43, 20), y quien abreva las soledades más desoladas y hace crecer la hierba en los desiertos (Job 38, 27). Rescatadas por el Señor, pues, estas soledades de Jerusalén (y de todos los tiempos) deben prorrumpir en cantos de júbilo y de alabanza (Is 52, 9).

En el N.T. *la soledad de Jesús adquiere caracteres más positivos*: Jesús nace en el silencio de la noche y crece en el silencio de Nazaret. Su mirada, sus gestos, su profundidad son los predichos por el Profeta Isaías: «no vociferará ni alzaré el tono, y no hará oír en la calle su voz» (Is 42, 2). Una calle, que normalmente está llena de alboroto (Mc 5, 38) y de gritos (Mc 5, 5-7; 9, 26; Lc 9, 38; 23,23).

El Señor se retira con frecuencia: «subió al monte a solas para orar; al atardecer estaba solo allí» (Mt 23, 14). «Alzaron sus ojos y ya no vieron a nadie más que a Jesús solo» (Mt 17,8). «Al atardecer, estaba la barca en medio del mar y él, solo, en tierra» (Mc 6, 47). «Huyó de nuevo al monte él solo» (Jn 6, 15). Pero es una *soledad compartida*: «porque no estoy yo solo, sino yo y el que me ha enviado» (Jn 8, 16). La soledad es no saber morir para dar fruto: «si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo» (Jn 12, 24).

Si bien el Maestro es abandonado por los discípulos confía portentosamente en su Padre: «me dejaréis solo. Pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn 16, 32). Pero también siente la angustia y el abandono más total y absoluto: «¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34).

Los retiros de Jesús se convierten en necesarios para sus seguidores: «Venid también vosotros aparte, a un lugar solitario para descansar un poco» (Lc 4, 1-13; Mc 6, 31). Es en el silencio en el que quiere que los suyos le reconozcan (Lc 24, 15; Jn 20, 14; 21, 4).

B) *Fundamento eclesiológico*

Los Santos Padres ya invitaban insistentemente a buscar un lugar apropiado y lejano del ruido familiar para estudiar la S. Escritura y hacer oración¹, concediendo al alma algunos días, declarando la guerra al pecado². Citaremos después la experiencia de S. Agustín.

¹ S. JERÓNIMO, *Epist.* 148, 24.

² S. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón* 12.

En el mundo medieval León Magno, S. Ignacio de Loyola y S. Carlos Borromeo, entre otros, insistieron en la necesidad de la meditación, del retiro y de los Ejercicios espirituales.

El Magisterio de la Iglesia ha llamado constantemente a la meditación, retiro, purificación y revestimiento del hombre nuevo desde el siglo pasado³, incrementando sus manifestaciones al respecto en el siglo XX⁴. Han subrayado su importancia y necesidad igualmente el Código de Derecho Canónico⁵, el Catecismo de la Iglesia Católica⁶, Juan Pablo II⁷, Las Constituciones de la Orden⁸ y los Estatutos Provinciales de las diversas Provincias religiosas⁹.

Este Magisterio pone de relieve la necesidad de retirarse (al menos cinco días dicen nuestras Constituciones) y subraya la importancia de estos temas: Escucha y meditación cotidiana de la Palabra de Dios, centralidad de la Eucaristía, celebración renovada del Sacramento de la Penitencia, la dirección espiritual con personas competentes y cualificadas, La Liturgia de las Horas, tomar a María como modelo de escucha, oración, fe, caridad y perfecta unión con Cristo, así como la indispensabilidad de la ascesis personal y comunitaria y no sólo de manera interna y personal, sino externa y social.

Añádase a esto un discernimiento evangélico con cuatro grandes fidelidades: al hombre y a nuestro tiempo, a Cristo y al Evangelio, a la Iglesia y a su misión en el mundo, a la vida religiosa y al carisma del propio instituto, sin olvidar una seria y periódica revisión de las

³ Pío IX, *Qui pluribus*, 9 noviembre 1846; *Ubi primum arcano*, 17 de junio 1847; *Singulari quidem*, 17 de marzo de 1856; *Gravibus Ecclesiae*, 24 diciembre 1874; LEÓN XIII, *Quod auctoritate*, 22 diciembre 1885.

⁴ Pío X, *Haerent animo*, 4 agosto 1908; Pío XI, *Mens nostra*, 20 diciembre 1929; Pío XII, *Menti nostrae*, 23 de septiembre 1950; S.C. RITUUM, *Inter Oecumenici*, 26 septiembre 1964; CONCILIO VATICANO II, AA 32; CD 16; SC 105; PO 18; PC 5-6; SC 13; S.C. RITUUM, *Musica Sacram*, 5 marzo 1967; SECRETARIADO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Ad totam ecclesiam*, 14 mayo 1967; S. C. PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 6 de enero 1970; PABLO VI, *Evangelica Testificatio* (1971) nn. 45-46. 53-55; S. C. PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SECULARIBUS ET S. C. PRO EPISCOPIB, *Mutuae relationes*, 14 mayo 1978, n. 16 (los religiosos deben ser «especialistas en la oración»); S. C. FOR RELIGIOUS AN SECULAR INSTITUTES, *Religious and human promotion, and The contemplative dimension of religious life*, 12 august 1980.

⁵ CIC, nn. 662-663. 770. 1039.

⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1438.

⁷ Citamos: *Pastoris dabo vobis*, 80 y *Vita Consacrata*, 30.

⁸ *Constituciones OSA*, V 108.

⁹ AGUSTINOS PROVINCIA DE CASTILLA, *Estatutos Provinciales*, n. 7.

actitudes, así como una siempre más profunda lectura sacramental de las realidades cotidianas, a fin de no dejar caer nunca la actividad del religioso y de la religiosa del nivel eclesial en una simple praxis horizontal y temporalista.

C) *Fundamento agustiniano*

Si Agustín puede ser presentado como el Maestro del diálogo, no tiene menor rango en su vida personal y en su obra la vivencia y la doctrina sobre la interioridad, la búsqueda de la verdad y la necesidad de hacer silencio. Agustín invita constantemente a entrar en el corazón del hombre:

«Vuelve a tu corazón y desde él asciende hasta Dios. Si vuelves a tu corazón, vuelves a Dios desde un lugar cercano»¹⁰.

El hombre no se conoce a sí mismo y menos a Dios cuando se dedica a las excursiones por lo exterior. Agustinianamente hablando se encuentra a Dios, al hombre, la verdad, el amor, la sabiduría, el Maestro interior, haciendo turismo y espeleología interior:

«¿Y dónde estaba yo cuando te buscaba? Tú estabas ciertamente, delante de mí, mas yo me había apartado de mí mismo y no me encontraba. ¿Cuánto menos a Ti?»¹¹.

No hay, pues, otro remedio que separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí:

«Para conocerse, el hombre necesita estar muy avezado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo»¹².

Pero esta vuelta al corazón no es el final del recorrido. El corazón es morada de Dios, no Dios mismo y es a Dios a quien es necesario volver. El corazón debe ser trampolín para saltar a Dios:

¹⁰ *Sermón* 311, 13.

¹¹ *Confes.* 5, 2, 2.

¹² *Sobre el Orden* 1, 1, 3.

«Volved a vuestro corazón. ¿Qué es eso de ir lejos de vosotros y desaparecer de vuestra vista? ¿Qué es eso de ir por los caminos de la soledad y vida errante y vagabunda? Volved. ¿A dónde? Al Señor. Es pronto todavía. Vuelve primero a tu corazón»¹³.

Por tanto hay que dejar siempre margen a la reflexión, al silencio, entrar dentro de uno mismo, bucear en la intimidad, concentrarse en la intimidad. Y todo ello porque «la Verdad reside en el hombre interior»¹⁴, porque «dentro del corazón soy lo que soy»¹⁵, porque cuando se descuida lo interior el hombre «se convierte en un pródigo que apacienta los puercos de sus vanidades»¹⁶, porque buscar el reposo en las cosas externas es «prostituir el alma»¹⁷ y «amar lo exterior es alienarse (vivir de lo ajeno)»¹⁸.

Andar por fuera, abandonando el interior¹⁹, habitar fuera de uno mismo²⁰, arrojar las propias intimidades y llenarse de vacíos²¹, exiliarse de uno mismo²², es en la mentalidad de Agustín un verdadero y auténtico pecado.

2. Fundamentos del diálogo

A) *Fundamento bíblico*

Desde la primera página de la Revelación nos encontramos con una definición de lo que somos: palabras dichas por Dios, criaturas dialógicas. Así concibe la creación el autor Sacerdotal. Dios crea todo hablando, por medio de su potente palabra creadora²³. Toda criatura, por tanto, tiene un carácter verbal o dialógico, es una palabra dicha por Dios. Y como tal tiene capacidad de hablar de Dios y con Dios.

¹³ *Trat. Ev. Jn.* 18, 10.

¹⁴ *Sobre la verdadera religión* 39, 72.

¹⁵ *Confes.* 10, 3.

¹⁶ *Sermón* 96, 2.

¹⁷ *La Trinidad* 11, 5, 9.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Confes.* 7, 7, 11.

²⁰ *Confes.* 3, 6, 11.

²¹ *Confes.* 7, 16, 22.

²² *Confes.* 2, 2, 4.

²³ El repetido «Dios dijo»: Gén 1,3.6.9.11.14.20.24.26.

Nuestro Pastor auxiliar de Madrid, César Franco, así lo recordaba hace poco tiempo:

«Que Dios hable con el hombre pertenece a la esencia misma de su hechura: lo creó para dialogar con él cara a cara como es habitual entre amigos y ganarse su confianza. Ahí están los paseos de Dios con Adán, al caer la tarde, en el paraíso de la gracia aún no perdida. Y ahí están los textos bíblicos confirmando diálogos de Dios con el hombre, ya caído en pecado, que expresan hasta qué punto cuenta con él, discute y lucha, conversa y calla, seduce y se deja conquistar por los justos y sencillos. Dios ha hecho al hombre para el diálogo, porque el mismo Dios en su comunión trinitaria dialoga entre sí. También en esto, el hombre es imagen y semejanza suya»²⁴.

El Dios de Israel presenta una cualidad que le distingue de los demás dioses: es el único Dios que habla con el hombre, mientras los dioses «tienen boca, pero no hablan» (Sal 115, 3). El Dios de los cristianos es un Dios de Palabra, que la cumple siempre²⁵. Y no se trata de una palabra cualquiera, sino que es poderosa (Hb 1, 3), viva y eficaz, penetrante y permanente (Hb 4, 12; 1 Pe 1, 23), cercana: en tu boca y en el corazón (Dt 30, 14; Rm 10, 8), recta (Sal 33, 4), como rocío (Dt 32, 2), vida del hombre (Dt 32, 40), sostiene todo (Hb 1, 3), creadora de los cielos (Sal 33, 6; 2 Pe 3, 5), del universo (Sap 9, 1; Hb 11, 3), en la boca dulce como la miel (Ez 3,3), que la impuso a mil generaciones (Sal 105, 12) y que permanece eternamente (1 Pe 1, 25).

La palabra de Dios además cura, sana²⁶, consuela y mantiene la esperanza (1 Tes 4, 17-18; 1 Mac 12, 9; Rm 15, 4), ilumina a todo hombre (Sal 119, 105; Jn 1, 9), alimenta y sacia gratuitamente para siempre (Prov 9, 2-6; Is 55, 1-3; Jn 6, 50)), salva (Hb 1, 1-3; 2, 1.3; Sal 95, 7-11; Jn 1, 12) y santifica al hombre (Lv 20, 8.26; 1 Cor 6, 11. 19).

El hombre, sin embargo, no es de palabra, sino torpe de palabra, como Moisés (Ex 4, 10), no la guarda (2 Cro 34, 21), negocia con ella (2 Cro 2, 17), no hace caso (Ex 9, 21). Obedece sí a las palabras de Moisés (Lv 10, 7), pero desprecia las palabras de Yahvé (Nm 15, 31).

²⁴ FRANCO, C., «El Día del Señor. Cuarto Domingo de Adviento. 'Hágase... Hágase'», en *Alfa y Omega. Semanario de Información Religiosa* 191 (16-12-1999) 15.

²⁵ Ex 9, 6; 2 Re 23, 16; Esd. 1, 1; 2 Cro 36, 22; Bar 2, 1; Ez 12, 25.28; 24, 14; Lam 2, 1; Ag. 2, 5.

²⁶ «Su palabra envió para sanarlos y arrancar su vida de la fosa» (Sal 107, 20; Sap 16, 12-13; Mt 8, 8: «Basta una palabra tuya y mi criado quedará sano»).

Debería sin embargo, sobre todo, ESCUCHAR (Escucha Israel, pueblo mío)²⁷, sentarse ante Dios para escuchar de qué habla²⁸, ponerla en práctica (Jer 22, 4), abrazarse a ella con el gozo del Espíritu Santo (1 Tes 1, 6), temblar ante ella (Is 66, 2), estar atento (Prov 16, 20), obedecerla (1 Sam 15, 22), guardarla (1 Jn 2, 5; Jn 8, 51.52), como lo hizo Jesús (Jn 8, 55), creer en ella (Jn 4, 50; 5, 24.38), confirmarla con señales (Mc 16, 20), desearla (Hch 13, 7), aceptarla de todo corazón (Hch 17, 11), oírla y cumplirla (Lc 8, 21), ponerla por obra (St 1, 22), escucharla sentados como María (Lc 10, 39) y como discípulos (Is 50, 4), proclamarla (2 Tim 4, 2), consultarla (1 Re 22, 5; 2 Cro 18, 4), mantenerse en ella (Jn 8, 31), ser, en definitiva modelo en la palabra (1 Tim 4, 12).

En el Nuevo Testamento con el envío de la «Palabra» a los hombres se llega al máximo de comunicabilidad y comunicación de Dios con los hombres. Así lo expresa el Concilio Vaticano II de forma elocuente:

«Dios habló a nuestros Padres en distintas ocasiones y de muchas maneras por los Profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo (Hb 1, 1-2). Pues envió a su Hijo, la Palabra eterna, que alumbró a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (Jn 1,1-18). Jesucristo, Palabra hecha carne, ‘hombre enviado a los hombres’, habla las palabras de Dios (Jn 3, 34) y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó (Jn 5, 36; 17, 4). Por eso, quien ve a Jesucristo, ve al Padre (Jn 14, 9); Él, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino; a saber, que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna»²⁹.

Todas las páginas del Evangelio nos muestran a Jesús en diálogo con el hombre. Y sorprende además que no tenga prisa. Enseña con calma (Mc 6, 34): «todos los días me sentaba con vosotros en el templo para enseñar» (Mt 26, 55; Jn 8, 3). Sentado y sin prisa podemos encontrar a Jesús en una barca (Mc 4, 1), a orillas del mar (Mt 13, 1),

²⁷ Ex 23, 21; Dt 4, 1; 5, 1; 6,3.4; 9, 1; 12, 28; 18, 19; 20, 3; 27, 9; 1 Sam 3, 9; Sal 50, 7; 69, 34; Prov 1, 33; Prov 8, 34; Ecl. 4, 15; Is 1, 2; 44, 1; 48,1; 51, 21; Bar 3, 9; Ez 16, 35; Mc 12, 29; Lc 10, 16; Jn 4, 6; 5, 24.

²⁸ 1 Re 22, 19; Sal 85, 9; 2 Sam 7, 18; 1 Cro 17, 16; Jon 3, 6; Lc 10, 39.

²⁹ CONC. VATICANO II, *Dei Verbum* 4.

en el monte (Mt 5, 1; Jn 6, 3), en la sinagoga (Lc 4, 20), junto al pozo (Jn 4, 6), en el monte de los Olivos (Mt 24, 3), frente al arca del Tesoro (Mc 12, 41). Jesús se sienta para instruirles (Mc 9, 35). Y se sentó a la diestra de Dios (Mc 16, 19) para siempre (Hb 1, 3; 8, 1; 10, 12), no sin antes prometer para quien espere paciente a la puerta (Prov. 8, 34-35): «sentarse conmigo en el trono» (Ap 3, 21).

La forma de relacionarse Jesús con los hombres es indicativa de su talante. No se distingue por la ascética al modo de los fariseos y el Bautista (Mt 11, 18-19), sino que tiene un trato abierto con todos y acepta invitaciones de todo tipo de gente: sus discípulos (Mc 1, 29-31; 2,15), amigos íntimos (Lc 10, 38-42; Jn 12, 1-8), recaudadores de tributos (Mc 2, 16; Lc 19, 1-10), fariseos (Lc 7, 36-50; 11, 37-54; 14, 1-24). Habla además con fariseos influyentes (Jn 3, 1; 7,50; 19, 39), con una mujer samaritana (Jn 4). Ayuda a toda clase de necesitados: mendigos, extranjeros, hija de un jefe de la sinagoga (Mc 5, 22-43; 7, 24-30; 8, 5-13; 10, 46-52), endemoniados y leprosos (Mc 5, 1-20; Lc 17, 11-19). Jesús no es sectario. Está dotado además de profundos sentimientos humanos: cariño (Mc 10, 13-16.21), compasión (Lc 7, 13; Mc 6, 34), amistad (Lc 12, 4-7; Jn 15, 11-15), incluso con mujeres (Lc 10, 38.42; Jn 11, 17) y siente un hondo pesar por la ingratitud (Lc 17, 17-18) y la traición (Lc 22, 48).

La mayor parte de su vida la pasó como los vecinos de Nazaret (Mc 6, 2-3; Mt 13, 53-58; Lc 4, 16) y sometido a los condicionamientos de la vida humana: hambre (Mt 4, 2; Mc 11, 12), cansancio (Jn 4, 7; 19, 28), lágrimas (Lc 19, 41; Jn 11, 35), tristeza y temor (Mt 26, 27 par), tentaciones (Lc 4, 1-13), angustia ante el dolor y la muerte (Lc 22, 44), en sus palabras y en sus silencios, en su forma de actuar y de mirar muestra una gran personalidad, enseñando con una gran autoridad en nombre propio: «Habéis oído que se dijo... Yo os digo» (Mt 5, 21-48).

Frente a los fariseos que menospreciaban a los ignorantes, Jesús es la voz de los débiles y pequeños (Mt 9, 36; 10, 42; 11, 25-18; 18,10). En contraste con los monjes de Qumram que excluían de su comunidad a los enfermos y minusválidos, Jesús se compadece de ellos (Mt 11, 5). En una sociedad machista como la judía, Jesús se proclama defensor de la mujer³⁰, incluso de las prostitutas (Lc 7, 36-50), la adúltera (Jn 8, 3-11) o la samaritana (Jn 4, 4-42; Lc 10, 30-37).

³⁰ Mc 10, 1-12; 14, 3-9; 15, 40-41 par; Lc 10, 38-42; Jn 4, 27; Mt 21, 31-32; Lc 8, 2-3.

Sintiéndose hombre libre de toda presión familiar y de los condicionamientos de su pueblo ³¹, critica libremente a los saduceos ³² y a los representantes oficiales de la religión judía (Mc 12, 1-12 par). Y aunque trata con los fariseos, les reprocha duramente su autosuficiencia, superficialidad religiosa y menosprecio de los demás (Mt 5, 21-48; 6, 1-18; Lc 11, 39-52).

Si bien advierte del peligro de las riquezas (Lc 6, 24; 12, 13-34; 16, 19-31), no odia a los ricos, tiene amigos ricos y acepta sus invitaciones ³³. Jesús no es un revolucionario como los zelotas, resiste la tentación de convertirse en líder político (Mt 4, 1-11; Jn 6, 15) y trata de evitar el entusiasmo de la gente (Mc 1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26), oponiéndose enérgicamente a la violencia (Mt 5, 9.21-26.38-42-43-48; 26, 52). Ironizando sí sobre el poder político (Lc 22, 25), sin perder la serenidad ante Pilato (Jn 18, 28-38 par) ni intimidándose ante Herodes (Lc 13, 32).

No hay duda, Jesús es un gran comunicador. Es el hombre del diálogo ³⁴.

B) *Fundamento eclesiológico*

El Concilio Vaticano II ha representado un hito en la Historia de la Iglesia. Se puede decir que la Iglesia a partir de entonces aparece como la «iglesia del diálogo». Partiendo de que el hombre está invitado desde su nacimiento a un diálogo con Dios (GS 19), que puede dialogar con Él en la Escritura (DV 25), que le engrandece y capacita para responder a su vocación (GS 25), que es el modo apropiado de buscar la verdad (DH 3), y de resolver los conflictos sociales y económicos (GS 68), la Iglesia pretende un diálogo prudente y sincero con los creyentes y no creyentes para la edificación de este mundo (GS 21: AA 31), un diálogo respetuoso y amoroso con quienes opinan diver-

³¹ Lc 2, 41-50; 8, 19-21; 14, 26; Mc 3, 21.31; Jn 2, 1-11; Mc 6, 1-6; Lc 4, 16-30.

³² Mc 12, 32-33; Mt 5, 23-24; Lc 10, 30-36.

³³ Mt 27, 57; Jn 3, 1; 19, 38-39; Jn 11, 1-12,8; Lc 7, 36; 14, 1; 19, 2-5; 5, 29.

³⁴ «Según la revista especializada *Prweek*, que acaba de entregar sus oscar a los más grandes comunicadores de todos los tiempos, Jesucristo es el comunicador más grande de la Historia. Tras Él aparecen Mahoma, Martin Luther King, Winston Churchill y Martín Lutero», Cf. *Alfa y Omega. Semanario de Información Religiosa* 199 (10 de febrero 2000) 22.

samente en materia política, social o religiosa (GS 28), con el fin de darse luz mutuamente (GS 43), permite y consolida el diálogo sincero (GS 92), exhorta repetidamente a que haya una educación de los hombres para el diálogo (GE 1; AA 29) e insta a obispos y presbíteros (CD 13. 28; GS 43; OT 15.19; PO 12.19), Facultades (GE 11), Escuela Católica (GE 8) y laicos (AA 29), a que se formen y promuevan el diálogo entre jóvenes y adultos (AA 12), sacerdotes y laicos (AA 25), sacerdotes y no cristianos (AG 16), entre diferentes grupos y naciones (GS 56), con los judíos (NA 4) y con las Iglesias Orientales (OE 29), entre cristianos y diversas iglesias (UR 4), un diálogo en definitiva ecuménico (UR 4.9.11.14.18.19.21.22.23).

C) *Fundamento agustiniano*

La persona humana, realidad dinámica que se va construyendo día a día, ordenando sus amores, o por mejor decir, siendo aquello que ama, necesita a los otros para ser él mismo³⁵.

Entre los muchos calificativos que se han puesto al obispo de Hipona últimamente cabe recordar el de «Maestro del diálogo»:

«Decir que Agustín fue maestro del diálogo tal vez suene a frase retórica, pero es de pura justicia.... estilos, escritos, catequesis, sermones, cartas, su dinámico ministerio, conducta magnánima con la iglesia africana, hacen que el título de Maestro del diálogo sea nombre que le va»³⁶.

Toda la vida de Agustín es un diálogo, una búsqueda, una inquietud. Habla ya desde niño con Dios:

«De ahí que siendo aún niño, comencé a invocarte como a mi refugio y amparo, y en tu vocación rompí los nudos de mi lengua y, aunque pequeño, te rogaba ya con no pequeño afecto que no me azotasen en la escuela»³⁷.

³⁵ Son muy conocidas algunas de las frases del Obispo de Hipona que avalan lo expuesto: «Mi amor es mi peso. Por él soy llevado a donde quiera que voy» (*Confes.* 13, 9). «Cada hombre es lo que ama» (*De div. quaest.* 83, 35) «Necesitamos a los demás para ser nosotros mismos» (*In Ps.* 118, 8, 2), etc.

³⁶ P. LANGA, OSA, *San Agustín y el hombre de hoy. Charlas en Radio Vaticano*, Madrid 1988, p. 25.

³⁷ *Confes.* 1, 9, 14.

Dialoga, interpela, pregunta, interroga a la naturaleza, a los seres creados, por su Dios. Y estos le remiten, le hablan, le responden:

«Pregunté a la tierra, y me dijo: ‘No soy yo’; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: ‘no somos tu Dios. Búscale sobre de nosotros’... Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: ‘decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois: decidme algo de Él’. Y exclamaron todas con grande voz: ‘él nos ha hecho’. Mi pregunta era mi mirada, y su respuesta, su apariencia»³⁸.

Al diálogo con Dios y con el cosmos hay que añadir que la vida humana para Agustín carecería de sentido sin una amistad con la que practicar el diálogo. «Sin amigos no vale la pena vivir», sentencia de forma lapidaria el Obispo de Hipona³⁹.

El estilo de vida que amó y vivió fue el descrito en las Confesiones:

«Rezar juntos, pero también hablar y reír en común, intercambiar favores, leer junto libros bien escritos, estar bromeando juntos y juntos serios; estar a veces en desacuerdo sin animosidad, como se está en ocasiones con uno mismo, y utilizar este raro desacuerdo para reforzar el acuerdo habitual; aprender algo unos de otros o enseñarlo unos a otros; echar de menos, con pena a los ausentes, acoger a los que llegan con alegría y hacer manifestaciones de este tipo o de otro género, chispas del corazón de los que se aman y se atraen, expresadas en el rostro, en la lengua, en los ojos, en mil gestos de ternura»⁴⁰.

Y con sus fieles no es exagerado pensar que su tono homilético alcanzó no pocas veces el de ser «un coloquio entre el predicador y el auditorio»⁴¹.

Agustín es también el hombre-diálogo con la cultura de su época. La mayor parte de sus obras indican que fue el gran interlocutor con los hombres y los interrogantes de su tiempo. Si cabe señalar además un mérito suyo grandioso fue el haber armonizado o haber hecho que dialoguen entre sí Fe y Razón, salvando los peligros del fideísmo que desprecia la razón o del racionalismo que excluye a la fe.

³⁸ *Confes.* 10, 6, 9.

³⁹ *Sermón* 16, 1.

⁴⁰ *Confes.* 4, 8, 13.

⁴¹ LANGA, *oc.* p. 28, nota. 20.

II. DIAGNÓSTICO: SOLEDADA, REINA A DESTRONAR; DIÁLOGO AL PODIO

Que nuestra sociedad es una sociedad de mucho ruido y pocas nueces lo explicaba A. Gala hace un lustro con la habilidad y elegancia de lenguaje a que nos tiene acostumbrados:

«Esta civilización industrial que toleramos, o que aplaudimos y nos enorgullece —decía—, ha convertido el ruido en el aire que respiramos y el ambiente en el que nos movemos. Se considera natural habitar en ciudades desde las que despegan atronadores aviones, o pasear por aceras y parques asediados por motos que aceleran sin silenciador, por coches y camiones que frenan o liberan sus tubos de escape, por martillos pilones que rompen nuestros tímpanos. Nos parece obligado concurrir a salas de fiesta o discotecas donde vemos gesticular a nuestros interlocutores, en medio de la batahola, sin que nos enteremos de lo que tratan de comunicarnos. Nuestros contemporáneos, en buena parte, afirman soberbiamente su personalidad con la algarabía que producen, y sustituyen sus reflexiones por estridencias que les ahorran pensar. A nuestro alrededor cunde y se eleva una estrepitosa conjura contra el silencio: el más sutil, el más delicado de los dones»⁴².

En una preciosa reflexión Bonifacio Fernández analiza el choque que existe entre el Dios que nos han presentado y los valores con los que se mueven los jóvenes. Nos interesa aquí señalar el consejo dado al mismo Dios de renovar su rostro y su lenguaje, realizar un cambio de ‘look’», al tiempo que confesaba:

«Tú eres el silencio de la palabra y la palabra del silencio, y a ellos les va mucho más el ruido y el ritmo»⁴³.

Quienes hemos trabajado y trabajáis en los Colegios conocemos por experiencia personal el volumen excesivo con el que suelen hablar-chillar nuestros alumnos. Añádase a ello el que las clases ahora ya no sólo pueden ser interrumpidas por las gracias y ruidos habituales, sino que comienza a ser un grandioso problema el pitido de los teléfonos móviles en las aulas. 1999 dejó para la historia de la comunicación

⁴² A. GALA, «Guardar Silencio», en *El País Semanal*, Septiembre 1995, p. 89.

⁴³ B. FERNÁNDEZ, «¿Eres postmoderno, Dios?»: *Vida Religiosa* 79/7 (1995) 196-197.

unos resultados aplastantes: «de 7 a 15 millones el número de usuarios»⁴⁴. Hecho que «está trasformando progresivamente los modos de vida»⁴⁵, ayudando, según un pronóstico anónimo «a recuperar la cháchara vecinal de otros tiempos», porque «contra la tendencia aislacionista de una sociedad urbana, cada vez más solitaria, el correo electrónico ha reintegrado una correspondencia inesperada, mientras, de su parte, el móvil ha generado una impensable profusión de oralidad a través de la mágica invitación que representa el aparato»⁴⁶.

Sabemos y nos lo han repetido hasta la saciedad que el silencio es camino de encuentro, lugar de profundidad y espacio de creación:

«el silencio es el único camino hacia el máximo encuentro. Sólo en él se halla la respuesta a las primeras preguntas verdaderas: ¿quién soy yo? ¿quién eres? Sólo en él brotan los auténticos hallazgos... El escritor sabe que toda obra nace de un silencio creador previo, de una pérdida de asideros verbales, de una estática renuncia a la expresión»⁴⁷.

En la era de las telecomunicaciones se vive además la paradoja de estar más solos y haber menos comunicación entre los hombres. Ya en 1989 A. Gala observaba:

«Cada hombre se transformó en una isla que, junto a las otras y separada de ellas, compone un inconexo y lóbrego archipiélago. No hay apenas sólidos puentes que las unan; sólo quebradizos andariveles que, a las primeras embestidas, ceden y rompen la comunicación»⁴⁸.

No es de extrañar que el mencionado escritor concluya que el hombre sufre de soledad:

«Las islas se lamentan de su aislamiento. Desconfiando de unos semejantes recíprocamente irritados, se encierra cada uno en su minúsculo apartamento bajo siete llaves; se sienta ante el solitario espectáculo de sus videos; se da placeres solitarios para evitar la enfermedad o el robo; se encasqueta sus auriculares para escuchar una no compartida música; se mete en cabinas particulares en busca de ensimismados erotismos... En un instante se rompen pactos, antiguas amistades, matrimonios, concertaciones sociales, amores, confianzas

⁴⁴ «Nadie sin móvil», en *El País*, martes 25 de enero de 2000, p. 12.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Idem, «La música callada», en *El País Semanal*, Junio 1997, p. 114.

y esquemas: la baraja con la que deberíamos de estar jugando todos la partida apasionante de la vida en común. La intolerancia, la intransigencia, la inflexibilidad y la egolatría son las virtudes de un mundo en el que la soledad se ha erigido en reina insustituible y absoluta»⁴⁹.

Una incomunicación e insolidaridad que alcanza a lo que aún estamos construyendo: Europa. Una Europa que según Gala tiene vocación expansiva y difusiva, que su máximo poder es la asimilación, cuyo resultado es un conjunto de híbrides, mestizajes y aperturas sin límite. Pero con la Ley de Extranjería española dejando mucho que desear:

«España hasta ayer mesón, posada y lumbre de civilizaciones, y hecho más a emigrar que a recibir.. se ha convertido hoy en portera meritoria, que fiscaliza e investiga a los pretendientes, y los detiene, y los maltrata, y los echa a patadas... España, que minutos atrás necesitó de Sudamérica para sus exiliados políticos, y del mundo entero para sus pobres, se hace ahora la altiva, la estrecha, la incontaminada; acata de rodillas las órdenes de quienes la admitieron a su club, y más papista que el Papa, encrudece la aplicación de una Ley de Extranjería ya suficientemente despreciable»⁵⁰.

En toda comunidad cristiana y en, consecuencia, también en toda comunidad religiosa tendríamos que preguntarnos con el Evangelio: ¿De qué discutís entre vosotros mientras vais andando? (Lc 24,17). ¿Cuáles son nuestros diálogos? ¿De qué hablamos? ¿Qué conversaciones son las más frecuentes entre nosotros?... Quizás también nuestra tristeza vital tenga como raíz, lo mismo que en los discípulos de Emaús, el haber matado nuestra esperanza, o el haber llenado de verborrea y palabrería hueca y alienante una vida que tendía a plenitud y a un encuentro vivo con la vida.

S. Agustín comentando el pasaje lucano antes aludido nos revela además nuevas perspectivas:

«Esta esperanza de la resurrección, este don, esta promesa, esta gracia tan grande la vieron desaparecer de su alma los discípulos cuando murió Cristo. Con su muerte se les vino abajo toda su esperan-

⁴⁸ Idem, «El archipiélago», en *El País Semanal*, 1989, p. 130.

⁴⁹ *Ibid*

⁵⁰ Idem, «Una Europa nueva», en *El País Semanal*, 17 de junio de 1990, p. 110.

za... El camino comenzó a hablar con ellos durante el Camino; tomó parte en su conversación... Ya no le llaman Señor, sino sólo profeta. Eso pensaban que había sido, después que le vieron morir... 'esperábamos que él iba a redimir a Israel'... Esperabais, ¿habéis perdido ya la esperanza?»⁵¹.

En otra ocasión Agustín profundiza aún más en la mente de los discípulos y señala otros aspectos muy iluminadores:

«Todo lo había predicho, pero su muerte se lo borró de la memoria... 'Nosotros esperábamos que iba a redimir a Israel'. Lo esperabais, ¡oh discípulos!, ¿es que ya no lo esperáis? Ved que Cristo vive: ¿ha muerto la esperanza en vosotros? Es cierto, Cristo vive. Cristo, vivo, encuentra muertos los corazones de sus discípulos... Cuando el Señor hablaba con ellos, ni siquiera tenían fe, puesto que no creían que hubiera resucitado, ni tenían esperanza de que pudiera hacerlo. Habían perdido la fe y la esperanza. Muertos ellos, caminaban con el vivo; los muertos caminaban con la Vida misma. La Vida caminaba con ellos, pero en sus corazones no residía la Vida... El Señor se hizo presente a sí mismo en la fracción del pan. Aprended dónde debéis buscar al Señor, dónde podéis hallarlo y reconocerlo»⁵².

El diálogo pues, es necesario recuperarlo en la vida religiosa y éste en tres dimensiones: la honda corta (interioridad, contemplación), la honda media (fraternidad y caridad con los condiscípulos) y la honda larga (la naturaleza y el universo entero).

El documento de la Conferencia Española de Religiosos «En camino, con gozo y esperanza, presenta como los desafíos en nuestra aldea global el estar llamados a acompañar a los hombres en su anhelo espiritual y define qué sea acompañar:

«acompañar implica hacer de nuestra existencia una búsqueda incesante de Dios y comunicar lo visto y oído sin prepotencia y sin timidez, en diálogo profundo con las búsquedas y expectativas de las personas, especialmente de los jóvenes. Ellos tienen derecho a no ser defraudados en su anhelo espiritual»⁵³.

⁵¹ *Serm.* 236, 2-3.

⁵² *Serm.* 235, 2-4.

⁵³ CONFERENCIA ESPAÑOLA DE RELIGIOSOS, *En camino con gozo y esperanza. Los religiosos de España ante el nuevo milenio. VI Asamblea General Confer 10, 11 y 12 de Noviembre 1999*, Madrid 1999, p. 12.

Entre los retos de futuro se ha puesto de relieve igualmente en el encuentro internacional de religiosos/as un diálogo con la cultura de hoy y potenciar el ecumenismo y el diálogo interreligioso ⁵⁴.

El punto de partida de estos jóvenes es además el concepto de vocación:

«un diálogo entre dos libertades, la de Dios y la del hombre, o más exactamente la de Dios que llama a la del hombre» ⁵⁵.

No podía ser de otra forma. La misma familia es una comunidad de diálogo con Dios ⁵⁶. La doctrina social de la iglesia tiene un carácter interdisciplinar, «entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre» ⁵⁷. La fe «es una decisión que afecta a toda la existencia; es encuentro, diálogo, comunión de amor y de vida del creyente con Jesucristo» ⁵⁸. El diálogo ecuménico tiene una importancia esencial ⁵⁹.

En la formación inicial de los institutos de vida consagrada hay que introducir «experiencias concretas que permitan ejercitar, en diálogo con la cultura circundante, las aptitudes apostólicas, la capacidad de adaptación y el espíritu de iniciativa» ⁶⁰. «El diálogo es el nuevo nombre de la caridad» ⁶¹. La Iglesia, por su parte, es hoy consciente «de la necesidad de contribuir a la promoción de la cultura y al diálogo entre cultura y fe» ⁶², puesto que «la ruptura entre el Evangelio y la cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo» ⁶³ y es éste para

⁵⁴ LAS RELIGIOSAS/OS JÓVENES, «Retos y propuestas de futuro a partir del encuentro internacional de religiosos/as jóvenes celebrado en Roma, del 29 de septiembre al 4 de octubre. Encuentro en Confer con Superiores Mayores», Madrid 11 de Noviembre de 1997: *Vida Religiosa* 85/2 (1998) 47.

⁵⁵ PARTE, Ángela de la, «Crónica 'Vidimus Dominum' 'Hemos visto al Señor' (Jn. 20, 18)»: *Vida Religiosa* 84/1 (1998) 15. Cf. JUAN PABLO II, *Pastores dabó vobis*, 36.

⁵⁶ JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, 55.

⁵⁷ JUAN PABLO II, *Centessimus annus*, 59.

⁵⁸ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 88.

⁵⁹ JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, 32.

⁶⁰ JUAN PABLO II, *Vita Consacrata*, 67.

⁶¹ *Idem*, 74.

⁶² *Idem*, 98. Cf. CAPITULUM GENERALE INTERMEDIUM. VILLANOVA (U.S.A.) 1998, *Agustinos en la Iglesia para el mundo. Instrumentum laboris*, Roma 1998, p. 18. Aquí se señala además del «necesario diálogo fe-cultura», «un anueva espiritualidad, la democratización del poder, una ética común para la civilización del amor, la unidad que no excluye el pluralismo y la diversidad y la ecología» como «los retos que interpelan a la conciencia colectiva, y, por tanto, también a la Iglesia».

⁶³ PABLO VI, *Evangelii Nunciandi*, 20.

la Iglesia «un medio y, sobre todo, un modo de desarrollar su acción en el mundo contemporáneo»⁶⁴. Y no sólo eso, «la actitud de ‘diálogo’ se sitúa en el nivel de la naturaleza de la persona y de su dignidad»⁶⁵.

III. SOLEDAD Y DIÁLOGO EN LA MÍSTICA AGUSTINIANA. «HISTORIA DE SANTA CLARA DE MONTEFALCO», DE AGUSTÍN ANTOLÍNEZ

Varios son los trabajos que se han dedicado a señalar a los autores, obras y características más sobresalientes (tendencia bíblico-patristica, con preferencia por el agustinismo, primado de la gracia, del amor, cristocentrismo y asimilación de otras corrientes espirituales) de la denominada ‘escuela agustiniana’⁶⁶.

Recientemente el P. José Vega profundiza en la *Revista Estudio Agustiniiano* el tema de la convivencia y de la Eucaristía en cuatro autores de primera línea: S. Tomás de Villanueva, Alonso de Orozco, Luis de León y Manuel de Chaide⁶⁷.

⁶⁴ JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Poeniternini*, 25.

⁶⁵ JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, 28.

⁶⁶ ABAD, C.M., SJ, «Ascetas y místicos españoles del siglo de oro»: *Miscelánea Comillas* 10 (1948) 27-127; CEREZAL, M., *Agustinos devotos de la pasión*, El Escorial (Madrid) 1929; DOMÍNGUEZ, U., «Carácter de la Teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX»: *La Ciudad de Dios* 162 (1950) 260-265; DOMÍNGUEZ CARRETERO, E., «La escuela teológica agustiniana de Salamanca»: *La Ciudad de Dios* 169 (1956) 638-685: 664-666; GUTIÉRREZ, D., «Ascéticos y Místicos Agustinos de España, Portugal e Hispanoamérica», en *Sanctus Augustinus Vitae Spiritualis Magister. Settimana Internazionale di Spiritualità Agostiniana. Roma 22-27 ottobre 1956*, vol. 2, Roma 1959, pp. 146-238; Idem, «Del origen y carácter de la escuela teológica hispanoagustiniana en los siglos XVI-XVII»: *La Ciudad de Dios* 153 (1941) 227-253; HERRERO GARCÍA, M., *La literatura religiosa*, en *Historia general de las literaturas hispánicas*, vol III, Barcelona 1953, p. 3-78; IBEAS, B., «Los ascéticos agustinos españoles»: *España y América* 23 (1925) 99-112; 172-183; MELQUÍADES, A., *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América* [BAC Maior 44] Madrid 1994; MONASTERIO, I., *Místicos agustinos españoles*, 2 vols. El Escorial (Madrid) 1929; PÉREZ GOYENA, A., «Las escuelas teológicas españolas. La escuela agustiniana»: *Razón y Fe* 35 (1933) 215-235; SANTIAGO VELA, G. de, OSA, *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la Orden de S. Agustín*, 8 vols., Madrid 1913-1931; Idem, «Las escuelas teológicas españolas. La escuela agustiniana»: *Archivo Agustiniiano* 16 (1929) 148-160.

⁶⁷ VEGA, J., «La comunicación»: *Estudio Agustiniiano* 34 (1999) 107-142; «La convivencia según la Escuela Agustiniiana Española del siglo XVI»: *Estudio Agustiniiano* 32 (1997) 267-337. 499-544; «Eucaristía y convivencia según la Escuela Agustiniiana Española del siglo XVI»: *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 55-90.

No pretendo aquí hacer un resumen de lo publicado, sino ofrecer novedad, aunque sea modesta. Se trata de subrayar las notas características (algunas necesariamente tienen que coincidir con las apuntadas por quienes estudian la denominada ‘escuela agustiniana’) de la Soledad y el Diálogo en una obra poco conocida de A. Antolínez: «Historia de Santa Clara de Montefalco». Renuncio también aquí a resumir o repetir su obra mística por excelencia: «Amores de Dios y del alma»⁶⁸.

1. El autor

Nuño Antolínez. Así pusieron por nombre en la Parroquia S. Miguel de Valladolid a nuestro autor el 16 de diciembre de 1554. Sus padres Galaaz Antolínez de Burgos y Catalina Alfonso de Saavedra⁶⁹, cristianos viejos y con cierta nobleza educaron a sus trece hijos como mejor pudieron. Ocho de ellos profesaron como religiosos o clérigos.

Nuño entró en el convento de S. Agustín de Valladolid en 1570 para realizar un año de noviciado. En su Profesión emitida el 5 de junio de 1571 cambió el nombre de Nuño por Agustín. Sus estudios los realizó con éxito probablemente en Valladolid. Estudió Teología en la Universidad de Salamanca (1576-1578), su segunda patria.

Después de una corta estancia en el Convento S. Agustín de Haro prosigue sus estudios de Teología en la prestigiosa Universidad salmantina (1583-1585), donde obtiene los grados de Bachiller, Licenciatura y Maestro en Teología, siendo su padrino de grado el místico agustino, poeta, teólogo, pensador y hombre renacentista, Fr. Luis de León.

A partir del título conseguido comenzó su apostolado de la docencia defendiendo a la Universidad frente a la Inquisición y los poderes civiles, protegiendo al claustro de Profesores y a los Estudiantes, siendo un abogado de los Religiosos (Padres Descalzos de S. José, Descalzos de S. Francisco, monjas de Madrigal, Colegio de la Compañía, Colegio Premostratense).

Antolínez fue apologeta de los Santos (cartas para la canonización de S. Tomás de Villanueva, fiestas de la beatificación de S. Teresa en

⁶⁸ ANTOLÍNEZ, A., *Amores de Dios y del alma*, por A. Custodio Vega, El Escorial, Madrid 1956; GONZÁLEZ MARCOS, I., OSA, *Agustín Antolínez* [Perfiles 5] Madrid 1993, pp. 49-51; MELQUIADES, A., o.c. pp. 400-404; MENDIZÁBAL, L.M., «Un comentario agustino a las estrofas de S. Juan de la Cruz»: *Gregorianum* 38 (1957) 97-102.

Salamanca), y se comprometió con los pobres, enfermos y abandonados (gran limosnero, Visitador del Hospital del Estudio, comisario de los niños expósitos de la ciudad e Iglesia) y Paladín de la Inmaculada Concepción (la fórmula del Juramento que hará la universidad «no cabe duda que fue del P. Antolínez»⁷⁰).

Antolínez desempeñó el cargo de Maestro de Artes en el convento de S. Agustín de Haro y posiblemente sustituto de cátedra en Salamanca. Demostró grandes cualidades es en sus oposiciones a las principales Cátedras de la Universidad salmantina: Durando, Santo Tomás, Durando, Escritura, Biblia y Prima te Teología, ésta última también conseguida en Valladolid, al perder la primera de Durando.

No sólo se dedicó a la enseñanza e investigación. Supo también lo que es servir desde los puestos de Formación y de gobierno. Compaginó siendo aún joven el cargo de Maestro de estudiantes del convento S. Agustín de Salamanca con sus estudios, fue luego Consejero Provincial y más tarde Provincial en tres ocasiones (1598-1601, 1602-1604 y en 1607). Y al final de su vida fue nombrado Obispo de Ciudad Rodrigo (1623-1624) y Arzobispo de Santiago de Compostela (1624-1626). En todo ello destacó. En la Orden creando conventos de observancia, varios de Recolección, promoviendo la observancia regular, favoreció los estudios, fundó monasterios femeninos de recolección, trabajó por la beatificación de S. Juan de Sahagún y procuró siempre imitar a los Santos. En su labor de pastor, a pesar de la edad, fue un trabajador incansable, asceta y hombre de oración, pobre y limosnero, defensor de la costa gallega, pastor y catequista de los pueblos y promovió todo lo que fuese cultura y edición de libros.

Su muerte, el 19 de junio de 1626, mientras hacía la visita pastoral a la diócesis, abrazado a un crucifijo a quien ofrece un vaso de agua –su sed– causó gran admiración y produjo algunos hechos retenidos como milagros.

Un autor anónimo se dirige al P. Diego de Guevara en estos términos:

«No había visto ni oído de este apostólico varón (Antolínez) acción ni palabra que no fuese pregonero de su santidad... sus palabras eran saetas de fuego... su penetración en conocer y guiar espíritus, su

⁶⁹ GONZÁLEZ MARCOS, I. OSA, «Datos para una biografía de Agustín Antolínez, OSA»: *Revista Agustiniana* 30 (1989) 101-141: p. 119; Idem, *Agustín Antolínez*, p. 11.

⁷⁰ *Idem*, pp. 25-36: p. 32, n.40.

humildad entre tantas letras, mansedumbre e igualdad de ánimo y vida entre fortunas tan desiguales, pureza de conciencia, buen sentir de los prójimos, piedad con los pobres, el cuidado en no perder tiempo, qué junta de Marta y María, de acción y contemplación y presencia de Dios continua entre tan buenas ocupaciones, la pobreza de espíritu conservada hasta el final de su vida en dignidad de arzobispo, la paciencia en sus enfermedad y trabajos, su padecimiento por la justicia, su amor a Jesucristo, imitador de su vida y agradecido por sus beneficios, la afición por su cruz, su veneración y afecto al Santísimo Sacramento, a nuestra Señora y a los Santos, ejercitando la virtud de religión y piedad como en pocos de nuestros tiempos se ha visto. ¡Buen padre y amigo hemos perdido, si pérdida se puede llamar a la que nos le hace ganar con tantas mejoras en el cielo!»⁷¹.

Entre sus obras cabe destacar un *Tratado sobre los sentidos de la Sagrada Escritura*⁷², *Amores de Dios y del Alma*⁷³, *Historia de Santa Clara de Montefalco*⁷⁴, *Historia de San Juan de Sahagún*⁷⁵ así como varios tratados que utilizó en sus cátedras y que es necesario aún rescatar. Sus cronistas hablan también de una obra hagiográfica mayor, que aún no conozco. Se trataría de las vidas de Santa Rita de Casia, Cristina de Santa Cruz, Cristina de Águila, San Nicolás de Tolentino y Santo Tomás de Villanueva.

2. La obra *Historia de San Clara de Montefalco*, de A. Antolínez

Se encuentra en la Universidad de Salamanca⁷⁶. Este ejemplar perteneció a la librería del Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca. Antolínez la dedica a Felipe III. En dicha dedicatoria resalta laudato-

⁷¹ *Idem*, p. 80-81.

⁷² «Tratado inédito sobre los sentidos de la Sagrada Escritura de A. Antolínez», por Gonzalo Díaz: *La Ciudad de Dios* 177 (1964) 469-534.

⁷³ ANTOLÍNEZ, A., *Amores de Dios y del alma*, por A.C. Vega, El Escorial, Madrid 1956, 459 pp. En apéndice de esta obra se encuentra: LEDRUS, M., SJ, *L'incidence de l'Exposition d'Antolínez sur le problème textuel johanicrucien*, pp. 391-445.

⁷⁴ ANTOLÍNEZ, A., *Historia de Santa Clara de Monte Falco de la Orden de S. Augustin Nuestro Padre* [dedicada a Felipe III] ed. Por Susana Muñoz Viuda, Salamanca 1613, 260 pp. A partir de ahora la citaré entre paréntesis en el texto con la página de referencia.

⁷⁵ ANTOLÍNEZ, A., *Vida de S[an] Ioan de Sahagun, de la Orden de S[an] Augustin N[uestro] P[adre]*, dedicada a D. Francisco de Sandobal, Duque de Lerma & C., Ar-
tus Taberniel, Salamanca 1605, 672 pp.

⁷⁶ SALAMANCA, *Archivo Universidad de Salamanca*, Rf^o: 1^a/27844.

riamente las virtudes y cualidades de Dña. Margarita de Austria, «alegría del Reino, la inocencia de vida, dechado de virtud, la misma humanidad y mansedumbre, prudencia rara, amparo de pobres, consuelo de afligidos, riqueza y ornato de pobres, consuelo de afligidos, riqueza y ornato de los Templos, el celo de la fe, los ojos de los Reinos y el sol del mundo».

Fue aprobada por Bartolomé Pérez Denueros, el 23 de noviembre de 1612, como obra «llena de erudición y doctrina, y que fuera de ser de un santo argumento, como es la vida de tan grande y esclarecida Santa, está escrita con mucho espíritu y devoción, y sembrada de documentos y sentencias santas y pías para toda gente espiritual, y muy en particular para personas religiosas que tratan de perfección».

El mismo relato de la Historia se convierte frecuentemente para Antolínez, lo mismo que para Agustín en diálogo de gracia, en oración:

«Sea nuestro amparo (la Virgen Santísima), luz y guía para que acerremos a hablar de esta su hija y decir lo que resta de su historia» (p. 69).

«paso adelante pidiéndolas prestadas a la Santa para hablar de ella, y tales maravillas, y el favor y ayuda de aquel Señor que tal la hizo» (p. 180).

Esta biografía se convierte de alguna forma en historia sagrada, porque necesita ser narrada con palabras de Dios:

«Son cosas tan grandes estas que no basta que se digan una vez para que se entiendan bien y así vuelvo a hablar en ellas con la ayuda de Dios, que sin ella sería muy gran locura tomar la pluma en la mano y escribirlas. Mueva, pues, mi pluma este Señor, que fue tan liberal con su sierva, para que acierte a decir lo que hay en esto; mueva mi lengua y deme palabras suyas, que bien son necesarias para contar tales mercedes de Dios» (p. 72).

Aparece también en la misma narración un elemento oracional del mismo Antolínez, quien siguiendo a Agustín entona un himno a alabanza en cada paso que describe:

«Sean dadas alabanzas sin fin, que tal ánimo dio a unas mujeres flacas, que no le suelen tener, ni para ver picar una vena» (p. 189).

La *finalidad de la obra* es para que conozcamos a la Santa y nos enseñe a ser virtuosos y pacientes: Hay pues que «poner los ojos en los trabajos de esta santa para que en ellos se vea como en espejo claro, su paciencia y aprendan a sufrir mil almas que hay delicadas que se sienten del aire y de un cabello» (p. 48), « para que se eche de ver su virtud» (p. 49), «para nuestra enseñanza la batalla que tuvieron en su alma las virtudes y los vicios» (p. 51), y también para que «sea esta gloriosa Santa en defensa de V. Majestad y todo el reino» (p. 4).

Antolínez escribe la vida de los Santos, según sus mismas palabras para imitarlos:

«Las vidas de los Santos pegan espíritu y devoción a los que las leen, atraviesan sus corazones y los truecan y encienden en el amor de Dios y deseo de imitarlas, y la experiencia, como tan maestra de esta verdad, a cada paso lo enseñan.

Esta misma razón me pone la pluma en la mano y hace escribir la vida de este glorioso Santo y sacar a luz sus obras maravillosas, para que vistas nos animemos a imitarlas// y entremos en el camino de la virtud, tomando al Santo por guía»⁷⁷.

Y de tal suerte que se convierta, con el favor de Dios, no en una obra de erudición:

«Pienso escribirla con el favor de Dios (teniendo siempre delante el fin que he dicho) con palabras sencillas y llanas, como las vidas de los Santos se deben escribir, de suerte que las palabras no se lleven la atención, sino la vida del Santo, para mirar en ella nuestras faltas y enmendarlas; sus virtudes e imitarlas; que siempre juzgué por indignas de estar junto a la imagen viva de un Santo (que la historia de un siervo de Dios es retrato vivo suyo) palabras que aparten nuestros ojos de ella y se los lleven tras sí»⁷⁸.

Antolínez ejercita el oficio de historiador para servir a esta Santa:

«el oficio de historiador, que ahora hago con grande gusto y contento en servicio de esta Santa» (p. 129).

En cuanto a las *fuentes que utiliza* cabe señalar en primer lugar la Sagrada Escritura. La cita a cada paso y a Santa Clara, o «paloma del

⁷⁷ ANTOLÍNEZ, A., *Vida de S. Juan de Sahagún*, «Al lector» s/f.

⁷⁸ *Ibid.*

cielo»⁷⁹, la compara (y en la mayoría de los casos la hace superior) a muchos de los personajes que en ella aparecen: David (p. 42. 48), Tobías (p. 47), la esclava de Abraham (p. 73), la Reina (p. 73-74), Salomón (p. 102), Josué (p. 57.68), Job (119-120), Isaías (p. 179) Nehemías (p. 114) Israel (p. 66), S. Pablo (p. 72. 123) e incluso con la Virgen María (p. 58) y el mismo Cristo⁸⁰.

Lo mismo ocurre al comparar también a S. Clara con otros Santos: Catalina (p. 82), S. Ignacio, arrojado a los leones (p. 43), S. Antonio y S. Nicolás de Tolentino (p. 45), San Agustín (p. 95), S. Francisco (p. 76-77), si bien en una ocasión, comparándola con Jacob y Antonio, propone el puesto que le corresponde:

«No quiero decir por eso, que fue Santa Clara más santa que ellos, ni más amada de Dios» (p. 81).

De autores de la Patrística sobresale S. Agustín, a quien cita explícitamente no menos de 40 veces⁸¹. Las citas implícitas son innumerables⁸². En cada tema que toca: amor a Dios, oración, pobre-

⁷⁹ Antolínez tiene todo un repertorio de expresiones para denominar a la Santa: «esta santa» (p. 22.25.26.83.101...), «gloriosa santa» (p. 4), «santísima y esposa de Jesucristo» (p. 2), «santa niña» (p. 5), «esta virgen» (p. 22. 23. 104), «esta santa virgen» (p. 17, 22, 31, 36, 45, 46), «esclarecida virgen» (p. 26, 69, 77, 79, 101), «esta gloriosa virgen» (106-107), «admirable virgen Clara» (p. 2), «paloma del cielo» (p. 5. 44), «el sol en medio de las estrellas» (p. 17), «sierva del Señor tan herida de su amor como llena de dolores» (p. 75), «esposa de Jesucristo» (p. 16), «niña de pureza singular» (p. 3), «sol de tanta santidad» (p. 3), «esposa de Dios y esclava» (p. 4, 13), «cortesana del cielo» (p. 5), «la niña, enseñada de Dios y de su hermana» (p. 6), «cordera acosada por el lobo» (p. 7), «cordera harta más blanca que la nieve, cargada de tantas culpas» (p. 37), «una cordera en medio de muchos lobos, digo una virgen delicada en la mano del demonio (p. 43), una cordera en la boca del lobo (p. 46),»hija de su hermana y su discípula» (p. 9), «un serafín, ver a la niña con Dios» (p. 10), «madre desde niña de sus siervas» (p. 15), «tan santa y favorecida de Dios» (78) «un león contra los que ofenden a Dios» (p. 24), «alumna por once años en la escuela de la Cruz» (p. 28), etc.

⁸⁰ Cf. *Infra: Cristocentrismo*.

⁸¹ pp. 16, 17, 21, 22, 23, 32, 42, 62, 69, 70, 75, 79, 81, 85, 91-92, 93, 94, 95, 105-106, 108, 118, 123, 127, 131, 133, 139, 146, 149, 154, 164, 174, 175, 180, 182, 192, 196, 203, 204, 235, 236, 241.

⁸² Por citar alguna: Dios habla al corazón (p. 3), visitar en el oratorio a su esposo a las horas señaladas (p. 10), ser la santa «criada de sus hermanas» (p. 17), salir de casa de dos en dos, la prelada que tiene que ser luz del alma (p. 20), amar es la vida del alma (p. 24), la superiora más es madre que prelada (p. 26), silencio, lugar del encuentro con Dios (pp. 64-65) a Cristo Dios por Cristo hombre (p. 70), andan a una el corazón y la boca al llamar a Dios Padre (66), la caridad no es urtar lo ajena, aunque sea para dar limosna al pobre (p. 34), razón Cristológica de la caridad: Cristo es el pobre (p. 33), olvidarse de sí por amor a Dios (p. 25), etc...

za,... está implícito algún pensamiento del Obispo de Hipona. Cita también a S. Juan Crisóstomo (p. 92), S. Basilio (p. 58), S. Jerónimo (p. 46. 64. 92-93), S. Ambrosio (p. 58. 80), S. Gregorio (p. 73. 100. 112), S. Telmo (p. 8), S. María Egipciaca (p. 71) y S. Bernardo (p. 10-11.65.72. 95), Antonio (p. 12. 43. 80), S. Hilario (p. 192), Lira (257) y F. Josefo (p. 181. 197).

Entre los teólogos que cita mencionamos la obra «El menosprecio del mundo» (p. 102), Santo Tomás (p. 111), Al Abulense (Alfonso Fernández de Madrigal), Santa Catalina de Siena (p. 11) Pedro de Natalibus (p. 11-12), S. Buenaventura (p. 59), Ricardo (p. 93-94), H. del Castillo, OP (248), Platina (250), José Panfilo (252), el Abad Mambolico (p. 252).

Cita también a S. Juan de Sahagún (p. 33), Alonso de Orozco (p. 72), Santo Tomás de Villanueva (p. 93).

Entre los hagiógrafos de la Santa cita sobre todo a Isidoro (Mosconio), a quien cita no menos de 70 veces⁸³. Sigue también, pero con menos citas, las obras de Santiago Bergomense⁸⁴, Agustín de Montefalco⁸⁵ y Angelo da Siena⁸⁶.

3. La soledad y diálogo en la vida de Santa Clara de Montefalco de A. Antolínez

Siguiendo la tradición bíblica y agustiniana la soledad que nos presenta Antolínez en la vida de Santa Clara tiene las siguientes características:

⁸³ pp. 7, 9, 12, 13, 14, 27, 28, 55, 62, 63, 64, 66, 71, 74, 76, 79, 80, 89, 98, 99, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 116, 117, 120, 128, 164, 170, 171, 172, 173, 182, 185, 186, 187, 189, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 207, 208, 209, 216, 221, 222, 223, 227, 231, 257, 256. Se trata de la obra: ISIDORO MOSCONIO, *Compendium de vita, miraculis, et revelationibus beatae Clarae de Cruce Montis Falconis oppidi in Umbria: ex vetustissimis codicibus cenobii eiusdem b. Clarae repertis extractum, et in lucem editum...*, Bononiae, apud haeredes Ioannis Rossij, MDCI (rist. Anversa 1622 e in Acta SS. Augusti, III, ibid. 1737, pp. 664-88).

⁸⁴ IACOBUS PHILIPPUS BERGOMENSIS, *De claris selectisque plurimis mulieribus*, Ferrariae 1497 (= Hain, 2813). Opera rist. da IO. RAVISIUS TEXTOR, *De memorabilibus et claris mulieribus aliquot diversorum scriptorum opera*, Parisiis 1521, c. 150.

⁸⁵ AGOSTINO DA MONTEFALCO, *Vita, miracoli et revelationi della b. Chiara da Monte Falco de l' ordine di sancto Augustino*, examine da XII CARDINALI, impresoo in Venetia: per Lazaro de' Soardi, MDXV, adì 9 de ottobre.

⁸⁶ ANGELO DA SIENA frate, *Vita della beata Chiara da Monte Falco... nella quale vi sono posti molti concetti scriturali...*, Siena, nella srtamperia di Luca Bonetti, 1597.

A. Dios toma la iniciativa: llamada y gracia de Dios

Es una constante bíblica que se repite en la experiencia de Agustín. Dios toma la iniciativa siempre: en el amor: «habías asaeteado nuestro corazón con tu caridad»⁸⁷; en la satisfacción para alabarle: «Y eres Tú mismo quien le estimula a que halle satisfacción alabándote»⁸⁸; en la confesión de su nombre: «Acoge, Señor, el sacrificio de mis confesiones de mano de mi lengua, que tú modelaste y estimulaste para que confiese tu nombre»⁸⁹.

El deseo de entrar en el monasterio a formar comunidad con Santa Juana provenía también de Dios. Así lo expresa Antolínez:

«trató primero de buscar compañeras, que tuviesen el deseo que puso Dios en su alma» (p. 2).

Deseos que se van robusteciendo a pesar de las pruebas y asechanzas del demonio, vestido en traje de su hermana,;

«el deseo si es del cielo, crece con la resistencia» (p. 6).

Es Dios quien toma la iniciativa otorgando el juicio y el uso de razón a tierna edad y enamorando el alma a quienes se manifiesta, como en el caso de Santa Clara:

«Porque tuvo en ella el juicio muy entero y el uso de razón, que la amaneció antes de tener cuatro años, y juntamente aquel sol de justicia⁹⁰ que quiso y tuvo por bien amanecer tan temprano en su alma y bañarla con su luz, para abrasarla en su amor (que cuando quiere este Señor enamorar a una alma antes de tiempo, hace que se acelere el uso de la razón y báñala con su luz, que la descubre quién es y su hermosura, que conocida enamora y saca la centella en que se abrasa)» (p. 4).

Ante ese derroche de amor el alma no puede hacer otra cosa que ir tras su Dios que la lleva y la atrae. Dios es imán para el hombre.

«Y como el corazón era tan tierno y tan de cera, imprimía su esposo en él lo que quería, sin hacer más la santa niña que irse tras su

⁸⁷ *Confes.* 9, 2, 3.

⁸⁸ *Confes.* 1, 1, 1.

⁸⁹ *Confes.* 5, 1,1.

⁹⁰ Sal 19; Jn. 1, 9; Lc. 1, 78.

Dios que la llevaba. Y, desfalleciendo en su amor, dando de mano a todas las cosas, ponía todo su estudio en entregarse toda a Dios, a quien ofrecía sin cesar aquellos tempranos frutos que él sembraba dentro en su alma» (*Ibid.*)

Mueve Dios el corazón de su padre Damián para que entren en el monasterio:

«De tal suerte, que él mismo tomó a su cargo de hacer el recogimiento donde viviesen» (*Ibid.*).

Es Dios quien hace vencer las tentaciones del demonio por su fuerza y el regalo de su luz:

«Con la luz que el Señor quiso darla, comenzó a reírse de él; y, revestida de un espíritu del cielo, toda transformada en Dios, le dijo: *«bestia fiera, ¿qué mal me puedes tú hacer teniendo yo a Dios al lado?»* (p. 7).

En ese providencialismo e iniciativa del cielo se cuenta también la presencia de D. Tomás de Angelo, obispo de Espoleto, el día que la niña Clara entra en el monasterio con su hermana (p. 9).

Es Dios quien mueve a las religiosas a trabajar por un nuevo monasterio bajo una Regla (p. 13) y quien mueve a algunas personas para ayudar en la tarea a las monjas (p. 14).

Dios enseña a Clara a ser madre desde niña de sus siervas (p. 15) y mueve el corazón del Rey y del obispo Gerardo para que apruebe la Regla de S. Agustín en el nuevo monasterio de Santa Cruz (*Ibid.*).

Es obra del cielo también la elección de Santa Clara como prelada para sustituir a su hermana Santa Juana, cuando ésta murió (p. 21) y también «bañar a Santa Clara, que con luz del Cielo las alumbraba y descubría los lazos del demonio» (p. 46), «llevando a la santa navegando desde niña por aquel mar tan de leche y de regalos, que quiso Dios llevarla viento en popa» (p. 47).

Toma Dios la iniciativa mostrándole qué sucede en la pasión de Cristo:

«Descubriéndola el Señor muy por menudo lo que en ella sucedió, estando hecha ojos en lo que veía» (p. 54). Dios toma la iniciativa en la instrucción de Clara. Es su Maestro. Clara es enseñada por Dios no sólo en ciencia divina, sino también ciencias humanas, si bien admiraba más oírle hablar de cosas celestiales (p. 102).

Dios toma la iniciativa dándole el don de profecía para que fuese maestra de muchas gentes y cuchillo de herejes y para que se viese hablaba Dios por su boca (p. 105-106). Y profetiza al cardenal Santiago Colonna, al obispo de Espoleto, a Margarita de Francia, con quien habla en su lengua (don de lenguas), Mariola (monja de S. Pablo) (p. 107), a sus monjas, a una novicia, llamada Alacra, a su hermano Francisco (quería dejar la religión). Prueba de que la profecía de Joel tiene cumplimiento también en esta sierva: «derramaré mi espíritu sobre toda carne y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas» (Jo 3, 1) (108-111).

Dios toma la iniciativa en el amor:

«Nuestro Señor, queriendo ser amado de su sierva, no hacía sino amarla más y dar más muestras de amor, para que, conociéndole en ellas, le amase más y se abrasase en su amor» (p. 113).

«Visitábala muchas veces, que era decirle: *el amor que te tengo, esposa mía, me trae de esta suerte, no me hallo sin ti*. Y todo esto era un fuego abrasador para su alma y unas saetas agudas de amor, que traspasaban de nuevo su corazón por traspasado que estaba» (p. 113).

Con su hermosura el Señor quiere enamorar a Clara (*Ibid*). Es un amor provocado que excita al hombre a seguir amándole y no saciarse nunca de ese amor.

Dios toma la iniciativa para mostrarle el misterio de la Encarnación de su Hijo: por merced de Dios y favor muy singular que quiso el Señor hacerla (que en tales días hace mercedes de Rey) los misterios inefables de la Encarnación del Hijo de Dios y él mismo reclinado en el pesebre (p. 116), también en Majestad juzgando (p. 117) y llamando a Clara para participar de la Gloria: «*Ven, hija mía*», no siendo otro su deseo, sino de morir por ir a verle, no pudiendo valerse con la vida, porque se lo estorbaba, y muriendo porque no moría, para verle y gozarle cara a cara?» (p. 117).

Toma la iniciativa comunicando antes de morir su salvación (p. 120), instruyéndola en qué leyes –pocas- debe dar a sus hermanas (p. 122), de tal forma que bien puede decirse que su gobierno era el gobierno del cielo:

«Respondiendo el Señor a sus ruegos la alumbraba, y era el gobierno del Cielo» (p. 123).

Instruye a S. Clara y declara que el sacerdote hereje tiene falsa doctrina sobre la libertad y el pecado (p. 135). También sobre los fraticelli ⁹¹:

«Comenzó luego a entender en esta impresa [empresa] predicando contra tan maldito error con un espíritu del Cielo y pidiendo, por otra parte, con gran instancia, al Señor remediase tanto mal como pasaba en su Iglesia y que no consintiese que a sombra suya engañase Satanás tantas almas como traía engañadas» (p. 158).

Quince días antes de su muerte descubre a Santa Clara la gloria que esperaba:

«Le descubrió la gloria que esperaba, poniéndosela delante de sus ojos, porque la viese mejor y se gozase; y fue tal la vista, que como no arrancó su alma de las carnes, fue maravilla (que cuando los bienes y los gozos son tan grandes ahogan a las almas que, anegadas en el mar de dulzura de que están llenas, se olvidan de dar la vida al cuerpo)» (p. 170).

Rapto repetido varias veces al que querían poner remedio las hermanas con una camilla portátil y ligera:

«Para traerla de una parte a otra y y despertarla de aquel sueño sabroso que la acababa, como si diligencia humana pudiese ir a la mano a Dios, que arrebató el alma cuando quiere y la hace que duerma, reclinada en su seno, gozando de bienes que saben a la gloria» (*Ibid*).

Es Dios quien aconseja abrir el cuerpo de S. Clara para encontrar en el corazón los símbolos de la pasión:

«Resolvieron todas a abrirle (y no sin orden del cielo, como si el Señor les hablara al alma y se lo aconsejara) con una gran confianza, que habían de ver dentro de él los Misterios de la pasión del Señor» (p. 177).

Es Dios quien mueve el alma de las monjas (p. 178), especialmente el de Francisca para abrir el corazón de S. Clara y poder así encontrar en él los símbolos de la pasión (*Ibid*) y en este singular hecho «llevándole la mano» (*Ibid*).

⁹¹ «Tales en todo como el padre, saliendo a la leche que mamaron, como otro Calígula, se volvieron contra el Pontífice, diciendo en lugares secretos y conventículos que no lo era y que no había sido electo conforme al derecho» (p. 159).

Y las mueve también para que se analice la hiel de la santa delante de Berengario, Vicario General de D. Pedro, obispo de Espoleto:

«fue sin duda orden del Cielo, porque no quedase sepultado en la tierra uno de los más ricos tesoros, que tiene la Iglesia, y una gran señal de la fe que profesamos, y un testigo casi de vista (como dicen) del misterio profundísimo de la Santísima Trinidad» (p. 188).

Dios toma la iniciativa en el proceso de conversión. Así por orden del cielo se dirigen a Santa Clara, Antonio y dos religiosos (p. 201-204), castigando a quienes no creen en la santidad de su sierva⁹² y levantando el ánimo al Vicario General, Berengario, para que siguiera el proceso de canonización (p. 208-209), y lo hace revelándose en sueño y enigma (p. 216-218).

Es Dios el que mueve la lengua de Berengario para narrar ante el Consistorio las cualidades de Clara, en orden a su canonización (p. 247).

B. *Abandonar lo múltiple y tratar con Dios: Retiro*

Es el primer paso hacia el diálogo íntimo y encuentro con Dios. Retirarse del bullicio, volver al interior (*in te ipsum redi*). Así lo describe Antolínez tratando de la hermana de Santa Clara, Santa Juana:

«No hallando contento en esta vida (que al alma que trata a Dios todo el mundo le es estrecho), comenzó a cansarse de él y desear darle de mano, y tratar sólo con Dios, en cuyo amor se abrasaba»⁹³.

Clara aprovecha la quietud y oscuridad de la noche para la experiencia de recogimiento y prácticas penitenciales:

«Esperaba a la quietud de la noche y, cuando estaba sosegado todo el convento, se iba como soldado que hace centinela en la oscuridad de la noche a un lugar muy apartado y oscuro y allí se disciplinaba con gran rigor, derramando la sangre en abundancia» (p. 62).

⁹² Simón de Espoleto con un flujo de sangre (p. 205), Julián quedó mudo (p. 205), a Spumucia se le apareció en el campo una bestia fiera de cuatro cabezas que le causó gran miedo (p. 206), al médico de Espoleto, Filipo, con una tempestad de agua y frío muy fuerte (p. 206).

⁹³ *Idem*, p. 2.

Varios capítulos dedica Antolínez a los arrobamientos, raptos o éxtasis de personajes bíblicos y santos agustinianos (S. Mónica, S. Agustín, S. Tomás de Villanueva) para pasar a narrar los muchos que tuvo S. Clara:

«Muy ordinarios en ella, que lo es muy grande para el alma entrarse el Señor en ella muy a solas, a excusa de los sentidos y entretenerse con ella, merced que la hace Dios para más medra del alma y aun provecho de otras muchas» (p. 12).

Cuando se empieza a gustar del silencio, el recogimiento, la soledad acompaña de Dios, el mundo se vuelve un suplicio, una carga, algo deforme, basura dirá Santa Clara siguiendo en esto a otros místicos:

«Todo le parecía vil y como un poco de basura; y así lo despreciaba, no hallando cosa en él (como ella misma decía) que la pudiese alegrar, ni entristecer, que tan poco caso como éste hacía del mundo y de sus cosas.» (p. 99).

Mejor era seguir a Cristo y estar a su lado que todos los honores y riquezas del mundo. Es por tanto necesario retirarse y poner todo el cuidado en solo agradar a Dios (p. 100-101). Es un retiro ambicionando los bienes de arriba, por considerar despreciables a quienes ponen sus esperanzas en las riquezas y honores, o en las cosas caducas y perecederas (p. 101).

Sus deseos eran ir al desierto o a una gruta solitaria, pero al no poder hacía de la celda un yermo y una cueva de su alma y entrándose dentro de ella, era tañer a silencio, aún andando por la casa (p. 65). Aborrecía la locuacidad. Decía las cosas con escasas palabras (p. 66).

C. *Intimidad con Dios. Oración*

La soledad en la mística es intimidad con Dios, Oración, diálogo. Para ello es necesario apartarse del ruido y de lo múltiple. S. Clara, ya desde niña lo tiene por bandera e insignia:

«Y, aunque resplandecía en ella toda virtud, la oración y recogimiento levantaba su bandera. Lo cual, visto de su hermana, no cesando de dar gracias al Señor de ver una niña tal —que más parecía ángel en la tierra que mujer— aderezóla un oratorio apartado, donde se rega-

lase con Dios sin que nadie la estorbase, entrando en él a visitar a su esposo a las horas señaladas. Era ver un serafín, ver a la niña con Dios, sin moverse de allí hasta que la llamaban» (p. 10).

En la intimidad con Dios, en la oración, sucedía a veces ser iluminada de noche por una luz y cubierta de oscuridad y tinieblas por la mañana, para que «la luz del día y los rayos del sol no la impidiesen la vista interior de Dios» (p. 12. 80-81).

El pensamiento y la acción están siempre bañados de intimidad con Dios:

«Todas unas santas y grandes siervas de Dios, resplandecía entre ellas la virgen Clara, como el sol en medio de las estrellas, entregándose toda a su dulce esposo en cuanto pensaba y hacía, viviendo más vida de ángel que de mujer delicada» (p. 17).

Rezaba en el coro todo el oficio divino con gran devoción, y como delante de Dios, no sentada, sino en pie (p. 67).

Es un diálogo con el cielo por medio de intercesores (los santos y sobre todo la Virgen):

«Y así esta Santa ponía todas sus causas en manos de los del cielo, y [68] les daba mil recaudos para que diesen a Dios de su parte, que de esto sirven también los ciudadanos de aquella celestial Jerusalén, a los que estamos acá en esta aldea de presentar al Señor nuestras peticiones y darle nuestros recaudos, sirviéndonos de pajes y abogados» (pp. 68-69).

De la intimidad y meditación de la Pasión de Cristo es de donde surge el conocimiento tan profundo de la Trinidad y de lo inefable:

«Fue todo su trato y conversación con El, como si le tuviera presente, y de esta suerte vino a alcanzar el conocimiento que tuvo tan levantado de Dios y del misterio profundo de la [70] Santísima Trinidad» (pp. 69-70).

Entre las oraciones favoritas está el poder ver toda la pasión de nuestro Señor, de quien era devotísima (pp. 70-71). Y su meditación pedía a las hermanas de convento. Y en memoria de los azotes algunas veces mandaba la azotasen (p. 75).

La intimidad mantenida con el Señor es tal que en ocasiones le viene a dar la Eucaristía (pp. 77-78).

Y sobre todo en la oración mental:

«Sólo entiendo un trato y conversación de nuestra alma con Dios, un razonar con El y entretenerse, un ponérsele delante de los ojos y oírle, mirarle y escucharle, un quererle y gozarle, un regalarse con él y acariciarle (que bien es menester según le trata el mundo), un levantarse el alma y corazón a Dios, ahora le pida algo, ahora no, un esperar en él y arrojarse en sus [79] manos» (pp. 78-79).

Una oración que es un ejercicio de amistad:

«Encerrábase a solas con el Señor, entreteníase con El, decíale su pena, preguntábale, respondía, enseñábala el Señor como a niña, como a hija y como a esposa, descubriéndola su pecho y misterios inefables; tratábala con grande familiaridad y entreteníase con ella, de la manera que suele entretenerse un amigo con otro, y como si con ella sola tuviera estrecha amistad; que cuando el Señor la tiene con un alma, de tal suerte se entretiene con ella y la mira como si no hubiera otra a quien mirar» (p. 79).

Esta Santa tiene una conversación continua con Dios, «que así la entretenía toda la noche con el día» (p. 82), «siempre orando y colgada de sus ojos, siendo la oración (como lo es) un castillo roquero, fortaleza del alma y fuente de los favores del Cielo y de su esfuerzo» (p. 83).

El diálogo en intimidad no necesita de palabras:

«Ya se ve que, aunque sea el Señor el que me habla (que lo ordinario es ángel), es hablar; y aquí, sin hablar él mismo, se me da y se pone en mi boca y pecho, merced tanto mayor que aquélla, y de mayor amor, cuanto es mayor la obra que la palabra, que lo es tanto que ha venido en proverbio y de él hace mención San Gregorio *que obras son amores*» (p. 112).

También es un regalo e iniciativa de Dios esta intimidad, estos arrobos del alma, ese gozar de Dios a solas, sin estorbo de los sentidos (p. 84) y que no hay que confundir con un sueño:

«No son como el sueño....Que es todo muy al contrario de lo que pasa en este sueño divino, en el cual como dijimos, quedando dormidos los sentidos y como muertos está el entendimiento despierto sobremanera y muy vivo atónito de lo que ve al rayo de la luz que le baña, y la voluntad toda inflamada, echando de sí centellas y reventando

de gozo, en el cual con grande paz y sosiego goza lo que Dios quiere que goce, sin que haya cosa criada que la estorbe ni vaya a la mano (p. 85).

Y el hombre no puede poner resistencia, solo puede dejar a Dios que actúe:

«Así como no está en mi mano este sueño, ni le puedo yo tener cuando quiero, sino que me le hace tener el Señor cuando le agrada, y me le envía de allá; en lo cual no soy mío, ni puedo estorbar que de mí no se apodere; y así no hay sino callar y gozar y dejar a Dios que haga, dejándome llevar, pues, él que puede, me lleva y no es posible resistir; [87] porque ¿quién resistirá a tan gran Dios?» (pp. 86-87).

Tampoco está en la mano del hombre despertar (p. 87) y son tan sabrosos y dulces para el alma, que aunque duren mucho tiempo cuando vuelve en sí el hombre que los padece (mas qué pasión tan sabrosa al fin del Cielo), le parece que duraron un momento; y cuando más media hora (p. 92). A S. Agustín le pareció un momento (p. 93).

Pues bien, este tipo de raptos y arrobos eran muy ordinarios en S. Clara, pero también los hacía en tiempos señalados, como la Semana Santa (p. 95). Y no es ese tiempo una falta de juicio, al contrario:

«nunca le tiene el alma mayor, ni pierde menos tiempo, que viendo cara a cara a su Señor y estándole amando, como le ama el bienaventurado» (p. 97).

D) *La Comunidad*

«Lo primero por lo que os habéis congregado en comunidad es para que habitéis en la casa unánimes y tengáis un alma sola y un solo corazón hacia Dios»⁹⁴. El trato con Dios no es sólo un ejercicio individual. Agustinianamente se sirve a Dios y se trata con Él en comunidad. Así lo entendió Santa Juana:

«Hacer un monasterio, en el cual sirviese sólo a Dios, en compañía de otras vírgenes, que tratasen de lo mismo» (p. 10).

⁹⁴ S. AGUSTÍN, *Regla*, 1, 3.

En el monasterio S. Clara quiere que nadie posea cosa propia, pero que a nadie le falte cosa para que puedan dedicarse al recogimiento, a Dios y al alma (p. 124).

A lo largo de la obra se va resaltando el aspecto comunitario de la vida de la Santa: oración en el coro, salir a pedir por las casas de dos en dos, el servicio que las prestaba a las enfermas, su misión como superiora y madre, la atención a las necesidades también de los pobres y necesitados, y sobre todo subraya el aspecto comunitario de su muerte. No sólo ahora por estar la santa viendo la gloria que se le acerca, sino porque también sus hermanas están allí para ayudarla a rezar:

«Y, mandando que se juntasen todas las monjas, les dijo que la ayudasen a rezar las Horas Canónicas, para compensar así las faltas que hubiese hecho rezándolas. Las cuales dichas, arrebatada de Dios y toda puesta en él, alzó la voz y dijo con un afecto encendido y ánimo abrasado: *«demasiado, demasiado, demasiado es para mí el premio de tu gloria»*, y, vuelta a sus hijas, les dijo: *«luego, llevadme a mi esposo, porque veo abiertos los Cielos, y a los Santos Apóstoles, y a las vírgenes de Dios, que llenas de gozo me están esperando»* (p. 173).

En comunidad deciden sobre el corazón de S. Clara:

«De común consentimiento, se resolvieron que se dilatase hasta otro día, pidiendo a Dios con mucha humildad, que las enseñase lo que debían hacer y más agradaba a su Majestad. Y acabada la oración común fueron todas de un parecer, y determinaron que se abriese el santo corazón» (p. 176).

E) *Soledad: abandono y prueba*

La soledad como abandono de Dios, prueba, desierto, sequedad de alma también está presente en la vida de S. Clara. Así lo expresa Antolínez:

«Faltaron, pues, los rayos de la luz, los regalos y visitas, todo faltó y aquellas dulces pláticas que te[nía] con Dios. También faltaron los consuelos del Cielo y sus gustos, y, de tal suerte, que parecía haberse Dios secado con ella y dejádola sola, y a solas sin mirarla, ni responderla, aunque más le llamaba bañada toda en lágrimas. ¡Extraño olvido! ¡Extraño desconsuelo!» (p. 47).

Y tal estado no fue cosa de poco tiempo, sino 11 años:

«Cayó en un punto de ella, quedando despojada de las mercedes del Cielo, de sus revelaciones y consuelos, de aquella apacible y hermosa vista de su Esposo y Señor, y de sus dulces coloquios, y en un abismo de penas y fatigas, y esto no por un día, mes o año, ni por cuatro, sino por once años, con gran disgusto y cansancio de sí misma, teniéndose por la mujer más mala que Dios había criado» (p. 47).

Añadía además a esta pena y castigo de su esposo grandes penitencias y la pena de no saberse querida y perdonada:

«Entiende no está en gracia de Dios, y que es muy pecadora y así crece la pena y la fatiga y llora sin consuelo» (p. 48).

Experimenta una lucha interior tremenda entre vicios y virtudes, después que todo el infierno se puso a maniobrar en contra:

«*Miraba —dice— yo y conocía lo que pasaba en mi alma, eché muy bien de ver que era un blanco puesto a las saetas y viéndome en un continuo [52] conflicto entre virtudes y vicios que se venían a mi alma como saetas, quería huir de estos por no verlos, más no podía, que hay unos pensamientos tan pesados, que no puede con ellos el alma, y sin saber por dónde se le entran, querría resistirles la entrada, mas no puede, que quiera o no, ellos se entran, como las moscas de Egipto⁹⁵, y como aquellas ranas gritadoras⁹⁶. Y es tal la vocería, que no hay poder esperarla, mas es fuerza sufrirla con ser cosa terrible y tan pesada*» (pp. 51-52).

Lucha que era más dolorosa por privarla de la meditación de un tema recurrente en la mística, la pasión de Cristo: «la meditación de Cristo nuestro Señor y de su pasión, gozo y alegría de su alma, la salsa con [54] que saboreaba y endulzaba desde niña las miserias tan grandes de esta vida» (pp. 53-54).

El antídoto de esta soledad es la Eucaristía:

«Toda su riqueza y su tesoro era este divino manjar y la vida de su alma, antídoto y remedio de aquel gran desconsuelo que traía viéndose en este destierro, ausente del Señor» (p. 77).

⁹⁵ 3ª plaga, los mosquitos (Ex. 8, 12-15) o 4ª plaga, los tábanos (Ex 8, 16-28).

⁹⁶ La segunda plaga, Cf. Ex. 7, 26 - 8, 11.

F) *Cristocentrismo*

Nota típica de la espiritualidad y mística agustiniana, es también el aspecto más subrayado en la obra que estamos analizando.

No sólo es bueno orar delante del crucificado, sino que es también Cristo quien visita a la niña una vez vencido el demonio:

«Bajó luego a celebrar la victoria y a darla mil parabienes Jesucristo, nuestro bien», «entrando el Señor en el rincón adonde está la niña, dándole gracias por la victoria pasada, [...] lleno de alegría, se hace ojos en mirar a su esclavilla, y la consuela y anima para llevar la aspereza y trabajos de su Cruz, descubriéndola el suceso de toda su vida, que había de ser una continua Cruz» (pp. 7-8).

En la oración Clara clava la vista en su esposo y a él se ofrece de todo corazón (p. 10).

Dentro de este Cristocentrismo encontramos en Santa Clara de Montefalco una nota que es común a toda la mística: el abrasamiento de amor que hace que el alma sienta más deseos. Así lo explica Antolínez ocurrió ya a tierna edad en la niña Clara:

«Aparecióle el Señor en forma de niño en los brazos de su madre, alegre y regocijado y como que quería soltarse de sus manos, y, hecha ojos en la madre y en el niño, toda abrasada de amor, sin atreverse a llegar hacia donde estaban, aunque moría por verle puesto en su manos, oyó a la Virgen que la dijo abrazase a su esposo. Mas, al tiempo que se llegó y extendió sus tiernos brazos, se escondió el Señor debajo del manto de su madre y con esto desapareció la visión, quedando la niña Clara y nueva esposa de Cristo más herida de amor, y con mayor fervor y más encendidos deseos de servirle (que aún con desvíos sabe bien este Señor abrazar un corazón» (*Ibid.*).

En otras ocasiones aparece la Virgen con el niño:

«Apareció la Sacratísima Virgen con su hijo en los brazos a la santa niña estando en oración y suelto de ellos se iba para ella con rostro muy alegre y la tomaba de la mano y soltándola luego se volvía a su madre Santísima y se cubría con su manto, pareciéndole a la niña que se le arrancaba el corazón al tiempo que el Señor se retiraba. Otras le aparecía el niño solo (que se hace Dios niño con el niño a trueque de ganarle), de las cuales fue una estando ella muy triste y llorosa por no haber comulgado con sus hermanas» (p. 11).

Y en otras ocasiones en forma de cordero:

«más blanco que la nieve, imprimiendo en su alma un entrañable afecto y sentimiento tierno del corazón amoroso con que este Señor, Cordero sin mancha, se había ofrecido en la ara de la Cruz por nuestra redención» (p. 12).

El Cristocentrismo llega aquí a ser parte de la Historia de la fundación a ser propuesto por el mismo Dios el lugar de la edificación del monasterio en el lugar donde apareciese la Cruz de Cristo (en el collado de Santa Catalina de Botaco)⁹⁷.

La caridad y el amor a los hermanos se realizan porque éstos se identifican con Cristo. Por eso S. Clara sale del recogimiento a pedir por las calles. Porque dar de comer a sus hermanas es dar de comer a Cristo (p. 17). La caridad tiene, así una razón cristológica para ejercitarse:

«por parecerse a su esposo que se hizo pobre por remediar a los pobres» (p. 18).

Santa Clara es como otro Cristo aceptando la voluntad de Dios sobre la muerte de su hermana, aunque sean sus ojos dos surtidores de lágrimas (p. 20), obedeciendo a sus superiores:

«Moría por obedecer esta santa y por mucho que obedecía quisiera obedecer mucho más, por parecerse al Señor, que fue el más obediente que hasta hoy se ha conocido, ni se conocerá jamás» (p. 26).

En no dejarse llamar Maestro y servir a los demás se identifica Clara con Cristo también:

«No consintiendo que la llamasen Abadesa, ni tomando cosa en que pareciese serlo, ahora fuese vestido, ahora comida, ahora el hablar, sirviéndolas a todas, como si no fuera Prelada, sino criada, acudiendo a los oficios más humildes del Monasterio, con tan gran humildad y devoción, que la causaba muy grande en sus hijas» (p. 27).

Clara ve a Cristo sobre todo en los llagados que acuden al monasterio:

«Que el que cura al llagado y besa sus pies leprosos sí que a Dios cura y besa los pies de aquel Señor que pareció ser leproso⁹⁸» (p. 30).

⁹⁷ *Idem*, p. 13.

⁹⁸ Mt. 25, 40.

«Regalándose con Dios vestido de pobre» (p. 31), y

«Estando así descansa en el pecho de su Dios, de donde quizá nació saber lo mucho que de sus secretos supo» (p. 32).

Santa Clara es pobre pero rica de deseos en querer remediar las necesidades de su Señor vestido de pobre (p. 32-33) dando de sus vestidos y comida a quien pudiera decirle algún día «tuve hambre y no me diste de comer (Mt 25, 42)». Y a los pobres no se les da lo que sobra, Clara cuando ya no tenía qué darles le da lo mejor de sus hermanas y hacía siempre cocer 12 panes en memoria de los 12 apóstoles para repartir a los pobres.

«Fue esta virgen en el amor de su prójimo un gran ejemplo en el mundo, imitando en esto a Cristo cuanto pudo» (p. 34).

Como Cristo intercede por los pecados:

«Abrasada en caridad y compasión de su prójimo, pone sobre sí sus culpas y pecados y vestida de este traje y en hábito de pecadora (imitando como pudo a Cristo en esto, que puso sobre sí nuestros pecados, y se vistió en traje de pecador⁹⁹), habiendo hecho la penitencia posible, doliéndose amargamente de todos ellos, y deshecho el corazón de pesar nacido de tales culpas se presentó a su Dios, el cual viendo la cordera harto más blanca que nieve, cargada de tantas culpas, que ella no hizo, enternecido de verla, recibíola con amor y consolándola mucho de lo mucho que lloraba las culpas que traía sobre sí, respondió a su deseo y la dijo de la manera que él sabe allá en el alma, que era oída su oración» (p. 37).

Imita a Cristo pidiendo perdón por los enemigos:

«Y, sabiendo con cuanto rigor castiga el Señor a quien hace agravio a otro, le pedía con instancia, que no les hiciese mal, ni castigase, sino que los perdonase luego, imitando a Cristo en esto, que en la Cruz pide al Padre que perdone a los que en ella le tienen¹⁰⁰» (p. 38).

La vida toda de S. Clara se convierte en una Cruz. Dios la ha puesto en ella, pero también con la fuerza suficiente para salir de allí victoriosa:

⁹⁹ 1 Pe 2, 24

¹⁰⁰ Lc. 23, 34; Cf. Mt. 18, 21.

«Y aunque es estilo de Dios poner en Cruz a los suyos, para que triunfen en ella, como él triunfó, y hacerlos de esta suerte sus compañeros en la gloria; la Cruz en que puso a Santa Clara parece de todo punto incomparable y más para ser vencida y perder la vida en ella que para alcanzar victoria; pero en esa misma Cruz, en que la pone, descubre bien el Señor el poder que puso en ella y las fuerzas que la dio y su extremada paciencia, pues salió desde tal Cruz con corona en la cabeza, sufriendo tan grande tropel de trabajos con igual ánimo (que el ánimo que el Cielo envía es muy igual)» (p. 40).

Imita a Cristo en el silencio:

«imponiéndoles delitos que no hicieron y cosas que no pensaron, estén mudos, imitando a Cristo en esto en presencia de Pilato ¹⁰¹» (p. 41).

Santa Clara se parece a Cristo en el Calvario sufriendo las asechanzas del demonio y cayendo a tierra ¹⁰² (p. 56).

Imita a Cristo andando descalza (p. 60), «rezando la oración que decía de ordinario era la del Padre Nuestro, saboreándose en ella, como en palabras de Cristo, con quien a una pedía lo que en ella le enseñó» (p. 66), postrándose en el suelo como Cristo en el huerto: «postrándose a imitación del Señor antes de hablar con su Padre» (p. 80).

Incluso cuando reza a María, subraya el aspecto Cristocéntrico de esa oración:

«Ea, pues, abogada nuestra, muéstranos a Jesús, el bendito fruto de tu vientre; y, como su petición iba envuelta entre suspiros y lágrimas, alcanzó lo que pedía y mereció ser oída de aquella Reina del Cielo, trayéndole a la celda a su Hijo y Señor Nuestro» (p. 69).

El máximo de cristificación lo alcanza Clara sintiendo los mismos padecimientos que Cristo en la Pasión:

«Como las palabras de Dios sean tan verdaderas, diéronla a sentir sus dolores y tormentos. Y así los sintió esta virgen en su cuerpo, como el Señor los sintió en su Pasión, en la cabeza como si se la ciñeran

¹⁰¹ Mc. 15, 4-5; Mt. 27, 14.

¹⁰² La identificación con Cristo en su agonía es total, «cayó rostro en tierra» (Mt. 26, 39; Mc. 14, 35) o «puesto de rodillas» (Lc. 22, 41) suplicaba al Padre le librase de aquella hora (Jn. 12, 27) o apartase si era su voluntad aquella copa (Lc. 22, 42). También aquí aparece un ángel «venido del cielo que le confortaba» (Lc. 22, 43).

con la corona de espinas que pusieron al Señor, y en las manos y en los pies, como si se los traspasaran con los clavos que le enclavaron, y en la bebida también la amargura y hiel que él mismo gustó en la Cruz» (p. 71).

Así pues, al estilo de S. Pablo, del Beato Orozco y otros santos, esta virgen es presentada como Virgen de dolores por haber sido crucificada con Cristo (*Ibid.*).

Sus deseos de ver la Pasión y sentirla son enormes:

«Muere, pues, nuestra Santa de ver morir con sus ojos a su Esposo y Señor, a su bien y hermano y a su hijo también, que, aunque el Señor es esposo, amigo y hermano de mi alma, si ella le ama también es su hijo y ella es su padre y su madre» (p. 73).

Deseos tan grandes que siente dentro de sí todo lo acontecido en la Pasión, volviéndose así la esposa en «otro Cristo» (p. 74), por eso mandaba la azotasen a veces en recuerdo de los golpes recibidos por Cristo en la pasión (p. 75).

Único en su género es el regalo hecho por el Señor vestido en forma de peregrino que con la Cruz acuestas pide a Clara le deje su corazón para plantar su Cruz, quedando desde entonces impresos en el corazón de la Santa los signos de la Pasión (p. 76).

Clara imita a Cristo en la doctrina que no es suya, sino recibida (p. 104) e imita a Cristo en la compasión por el hereje y pecador:

«Compadeciéndose de él como esposa del Señor (que en medio de sus afrentas se compadeció de los mismos que le afrentaban¹⁰³)» (p. 139).

Clara imita a Cristo en los milagros que realiza, gracia también dada por Dios a la Santa:

«Poniendo al parecer en sus manos la llave de la muerte y de la vida, [194] y haciéndola a ella y a su sepulcro una fuente de salud» (p. 193-194).

Identifica a Clara con el mismo Cristo, a la hora de dar beneficios a los hombres:

¹⁰³ Lc. 22, 34; Mt. 18, 21.

«Que podemos decir de esta Santa lo que dijo San Pablo de Cristo nuestro Señor, que, *subiendo a los cielos, dio bienes a los hombres y repartió con ellos de sus dones*» (p. 198).

Es en definitiva Clara otro Cristo porque toda su vida y su muerte dice a gritos lo que Cristo al Bautista:

«los ciegos ven, los sordos oyen, los cojos andan, los muertos resucitan, los demonios tiemblan de su nombre y sepulcro y los pecadores, dejando el camino torcido que llevaban, se vuelven a Dios» (p. 243).

Clara aparece identificada con Cristo cuando bendice a sus hijas, como el Señor la dio a sus discípulos antes de subir al Cielo (p. 243), cuando la sangre de S. Clara hierve y cae al suelo como la de Cristo en el Calvario por amor a la Iglesia (p. 253).

La rotura de una de las pelotillas encontradas en el corazón de Santa Clara tiene incluso un motivo cristológico, a saber:

«Y advirtiéndolo, que esta quiebra solo fue en una, y que la herejía, que entró en Francia, fue derechamente contra Cristo nuestro Señor, y su doctrina, y de la Iglesia, halló, que con razón no se hizo la quiebra sino en una, símbolo de Jesucristo nuestro Señor» (p. 257).

G) *Deificación - Transformación en Dios*

La soledad de los místicos es una soledad de comunión íntima con Dios. De tal suerte que se sienten transformados después de sus encuentros con él. Una transformación total, profunda, en el corazón, que podríamos decir es una deificación. Y Santa Clara queda transformada por el trato íntimo con Dios:

«Quedando tan sola ella como quien queda sin la presencia de Dios, pero tan otra en el corazón, que se le parecía bien la [9] vista del Señor, como a Elías la del ángel» (p. 8-9).

La transformación que hace el amor a su Señor es tan grande que «aquella manada de ovejuetas escogidas del señor» (p. 22) «abrasadas de amor», no temen el rigor del invierno y entran en el nuevo monasterio aún sin concluir el tejado. Todo lo sufrían por amor de Dios (p. 14).

La voluntad de Clara se funde con la de Dios:

«Tenía tan unida la voluntad esta santa con la de Dios y tan conforme con ella, que parecía ser la voluntad de Dios la misma que ella tenía, que es efecto de amor cuando es tan grande, transformar al amante en el amado y hacer que parezca vive en él la voluntad del que ama. Todo su regalo era el Señor a quien amaba, todo su gusto y placer y fuera de él no hallaba cosa de gusto» (p. 25).

Crece así también el amor mutuo entre Clara y Dios:

«Creció, pues, el amor al paso de los raptos y al paso del amor, obligóse Dios» (p. 96).

Entre los arrobamientos sobresale el haber visto su propio juicio:

«Quedó tan medrada, que salió toda transformada en Dios, olvidada de las cosas de este mundo y, al parecer, sin entendimiento, ni voluntad, ni gusto para gustar de otra cosa que de Dios, con gran pena de la cortedad y pequeñez de su alma para amar a su Señor, no acabando de llorar cuán atrás quedaba en el amor que a tan grande bien se debe» (p. 98).

Era su vida, pues, una vida más de cielo que de aquí:

«vida más era del Cielo que de la tierra» (p. 98).

Poco antes de morir Clara está también arrebatada de Dios:

«arrebatada de Dios y toda puesta en él» (p. 173).

H) *Amor de Dios*

El amor es el peso del hombre, lo que hace que las cosas tengan sentido. Cada hombre es lo que ama. S. Clara ama a Dios de una forma total:

«Y, como su intento fuese amar a Dios y más amarle y hacer todo su caudal y tesoro de este amor, cumpliendo en esto lo que manda San Agustín nuestro Padre al principio de su Regla¹⁰⁴, deshacíase en

¹⁰⁴ «Ante todas las cosas, queridísimos Hermanos, amemos a Dios y después al prójimo, porque estos son los mandamientos principales que nos han sido dados» SAN AGUSTÍN, Regla 1, 1.

su amor, [que] fue muy tierno en su alma y encendido desde niña. Todo su regalo era amar a Dios, hablar y pensar en Él, cuidando mucho no ocupase su corazón otro pensamiento que la estorbase» (p. 23).

Amaba en forma tal que en todo cuanto hacía y veía, miraba a Dios y enclavaba en Él sus ojos, con todo su entendimiento:

«Su deseo todo era amar a Dios y más amar; y su intento no era otro que estarle siempre amando y deshacerse en su amor, que como supo que Dios [24] era la vida del alma, si se ama, (que quiso Dios descubrirla esta verdad entre otras) amábale tiernamente, que es muy amada la vida y suele dar por ella el hombre cuanto posee» (pp. 24-25).

«Extraña traza de amar, para estarle siempre amando no hacer cosa, ni quererla, sino es por amor de Dios y por su gusto y así, en viendo que era servicio de Dios alguna cosa y su gusto que la hiciese, al punto la hacía por más pesada que fuese, sin que el cansancio y hastío que el demonio la ponía en mil cosas la estorbaba, que el gusto de amargas que fuesen, las daba no sé qué gusto; que si hay amor que endulce lo que es amargo y aligere lo pesado es el amor de Dios, del cual, el que está tocado, para todo está ligero, por más pesado que esté» (p. 24).

No soportaba por este amor que nadie ofendiera a Dios, temblaba del pecado, se olvidaba de sí y se negaba a sí misma, deseaba padecer martirio por la honra y amor a Dios.

El amor a Dios le llevaba a rigurosas penitencias que vivía con alegría, aún perdiendo la salud:

«la salud perdida por amor de Dios es gozo grande del alma, y la hace que dé saltos de placer, como otra cualquiera pena que se padece por El» (p. 63).

Del gran amor profesado al Señor surgen las visitas que Cristo niño¹⁰⁵, adulto o con la cruz hace a Santa Clara para enamorar más su corazón (p. 70).

Es un amor que muere porque no muere, al estilo de Santa Teresa:

¹⁰⁵ «Que se hace Dios niño con el niño a trueque de ganarle» (p. 11).

«no siendo otro su deseo, sino de morir por ir a verle, no pudiendo valerse con la vida, porque se lo estorbaba, y muriendo porque no moría, para verle y gozarle cara a cara» (p. 117) o «muriendo de pena porque no moría» (p. 119).

I) *Amor al prójimo*

El amor a Dios va unido al amor al prójimo. Y así como el amor a Dios era grande, grande también era el servicio que hacía a sus hermanas:

«Servía por su persona a las enfermas, hacía la cama, limpiábalas y guisábalas la comida. Teníase por la más vil criatura de todo el mundo y por la mayor pecadora» (p. 27).

Era sobre todo muy cuidadosa de los enfermos, tanto del monasterio como de fuera, a quienes atendía, daba comida, medicinas, ropas. Y tenía predilección por los llagados, a quienes recibía y curaba «con entrañas de madre» (p. 30)

Su diálogo alcanza cuotas notabilísimas como una caridad operante. Es ejemplo en todo, en dar y cumplir las leyes, siendo éste «el camino más breve para enseñar la virtud y despertar al súbdito más dormido» (p. 121). Las leyes además tenían que ser pocas y firmes, siempre presentes en la memoria (la multiplicidad de leyes —como en la sinagoga— es pronóstico de que la república no puede durar.

Un amor a la Iglesia que sigue incluso después de muerta:

«Tan arraigado estaba en las entrañas de esta Virgen el amor, y caridad para con la República Cristiana, que su sangre aún estando ya difunta, pronostique lo que haya de suceder» (p. 255).

Es un amor sanante, de intercesión, de compasión por los más débiles y enfermos porque en ellos ve a Cristo. Ya lo habíamos referido en su lugar. Aquí señalaremos que Clara tiene asignados 300 milagros en su proceso. Antolínez coloca algunos milagros de resurrecciones (p. 194. 198), de endemoniados, enfermo de un pié (p. 196), de gota coral (p. 196. 199), quebrado, cojo, ciego, sorda, de mal de orina, de un apostema, de dolores de madre (p. 199), de una estacada, dolores de cabeza (p. 200). Resumiendo que su vida fue un milagro continuo (p. 197).

J) *Las palabras de la Santa*

La oración es una conversación con Dios. Las hermanas de Montefalco no sabían hacer otra cosa. A Dios acudían a pedir su ayuda y consejo. Acudieron así para ver dónde construían el nuevo monasterio ¹⁰⁶.

¿Cómo pedir? ¿Cómo dialogar con Dios? A Él se le confían todas las cosas:

«postrados ante Él como un padre y puesta en Él toda la confianza, «que a nadie falta si de veras de El se fía» (p. 3).

También aparece en este aspecto la nota cristocéntrica típica de la escuela agustiniana. De ahí que delante del Crucifijo, de rodillas sea la forma más típica de orar:

«Y delante de la Imagen de un Crucifijo, retrato del que tenía en el alma, ofrecía devotísimas oraciones, las rodillas desnudas por el suelo, condenando y confundiendo de esta suerte al hereje que no la quiere adorar, siendo razón que adoremos, las rodillas por el suelo, la sombra de este Señor y su retrato, que nos compró con su sangre. Que, mirado con reverencia como retrato de Dios, levanta fuego en el alma y la enciende en amor de Dios, que es fruto de las Imágenes, entre mil bienes que hacen sin sentir en nuestras almas» (p. 4).

Para orar con quietud Santa Clara se retira, como hemos ya dicho:

«Donde nadie la estorbare; y, puesta allí de rodillas, juntas las manos y el rostro levantado hacia Dios, le ofrecía muchas veces la oración del Padre Nuestro y Ave María y otras devotas [5] oraciones, gastando en esto mucho tiempo (si el tiempo en esto se gasta)» (pp. 4-5).

En otras ocasiones acudía a la Iglesia de S. Juan Bautista:

«secretamente se iba con su rosario en la mano a la Iglesia de San Juan Bautista, que estaba allí cerca, que ahora se llama San Agustín, donde soltaba las riendas a los deseos del alma y extendía más las velas de su afecto y devoción» (p. 5).

Pero encontramos también la necesidad de ser instruidos, animados y acompañados por los hermanos en nuestro diálogo íntimo con Dios:

¹⁰⁶ *Idem.*, p. 13.

«Iba muchas veces a ver a su hermana Santa Juana (para) que la enseñase, con la cual solía tener oración de mucho tiempo (que se aprende bien a orar en compañía de otros y teniendo oración que dure mucho y siendo muy frecuente en ella), la cual frecuencia guardó tanto esta esclarecida virgen toda la vida, que la aborrecía el demonio, procurando apartarla de ella por mil caminos» (p. 5).

A la hora de la muerte tiene diálogos divinos y celestiales

«comenzó a hablar consigo misma cosas [171] divinas y celestiales (que cuando la meditación es tan profunda, rompe en voces y palabras divinas, como la meditación que suele tener el justo» (pp. 170-171).

Tiene gracia en el hablar, pero como don de Dios. En un mundo donde la mujer no tenía mucho qué decir Clara aparece, por el don divino recibido, «como un ángel enviado del cielo» (102). Consciente de que su doctrina no es suya (p. 104).

El diálogo es el la comunidad está caracterizado por

«la gracia de Dios y la fuerza de sus palabras (de S. Clara)» (p. 123).

Clara les habló en materia de esperanza con gran espíritu (p. 124) Y les pedía agradasen sólo a Dios, meditasen su pasión, hiciesen ejercicios de penitencia, no hablasen con la gente de fuera, que no supiesen ni siquiera el nombre (tan desasidas como esto del mundo deberían estar), cerrando la puerta a todo lo que no era Dios (p. 128).

Una de las características que más se entretiene Antolínez en explicar es lo que podíamos llamar la del diálogo con la cultura de su época:

Sabemos que ha sido instruida por Dios y que en ella todo es gracia, don, regalo de Dios, incluso la ciencia teológica y la científica. Muchas páginas dedica Antolínez (p. 128-156) para proponernos el diálogo con un sacerdote hereje. Diálogo sobre la libertad y gracia. Y si en ocasiones hemos podido comprobar el trato afable, delicado, cariñoso de Clara con sus hermanas o con los enfermos, cuando sabe el mal que tiene delante Clara hablará «con gran libertad y un espíritu del Cielo» (p. 136), «hecha una onza, no pudiendo sufrir tan gran blasfemia, diciéndole tales cosas, que pudieran confundir a un demonio», «con grande aspereza», «una tigresa», porque «es de almas muy perfectas, que no desplegando su boca en sus injurias ni afrentas, vol-

verse como unas onzas en las afrentas de Dios, y contra aquellos que de Él blasfeman, y si les fuese dado los despedazarían y comerían a bocados» (p. 137), «se volvió una leona contra el hombre que tal dijo», echa un fuego (p. 139), «hacía guerra al demonio y a sus secuaces con su doctrina y palabras, que eran unas agudas saetas que traspasaban las almas» (p. 163).

Este diálogo con la cultura tiene otro grupo de heterodoxos: los fraticelli. Clara pedía al pueblo que no hiciera caso a los fraticelli y volviese a la Iglesia Católica y «oyendo esto el pueblo todo asombrado, como si oyera a algún ángel» (p. 164). No podía ser de otra manera, pues «era el Señor quien movía su lengua» (*Ibid.*).

Otra de las características más sobresalientes de su Diálogo es haber sido un diálogo intercesor, pontifical (hacedora de puentes), intermediario, siguiendo la línea de intercesores desde Esteban por Pablo, Mónica por S. Agustín (p. 197), Santa Clara se convierte en interlocutora entre Dios y el pueblo. Éste acude a la Madre con sus dolencias y enfermedades y la Santa mira y suplica compasión del cielo. Clara se convierte en diálogo intermediario de salud, en salutífera intercesora:

«Con estas cosas y otras semejantes que hacía el Señor por su sierva, acudía a ella el pueblo en sus necesidades y ella al Cielo compadecida de ellas y el Cielo la oía y obedecía (que obedecen los Cielos a quien sirve a su Dios)» (p. 196).

Es una intercesión que consigue la salud de los enfermos y la paz de los pueblos, como la pacificación que se hizo por sus ruegos en Rieti, Perusa, Espoleto, Montefalco, Florencia, etc (p. 35).

K) *Pedagogía divina sobre el diálogo*

Dios siempre habla al corazón, con suavidad, en la brisa de la tarde y quien mueve los corazones: el del rey y el del Padre de S. Juana y Santa Clara (p. 3).

«Hablándola al corazón como él suele, sin ruido de palabras, la puso en él descubriese sus intentos a su padre» (p. 3).

Es un *diálogo paterno-filial* con el fin de despertar y abrazar más el amor de la amada:

«No cesando el Señor de llover misericordias sobre su sierva y descubrirle su amor con estas muestras del Cielo y hacer que creciese en ella el de su alma, pasó muy adelante con sus visitas, hablándole como un padre a una hija que tiernamente ama; y entreteniéndose con ella, que como este Señor tenga puesto su regalo en estar con los hombres y hable con los sencillos, como él dice y Salomón en su nombre; y esta esclarecida virgen lo fuese tanto, gustaba de hablar con ella y entretenerse; todo a fin de hacerle bien y más bien (que de una visita de estas queda el alma hecha una Reina)» (p. 116).

Es el cielo quien instruye a Santa Clara: Y hecho un cielo su celda con la presencia del Sol, arrodillada a sus pies le estaba oyendo (p. 134).

¡Ojalá también todas nuestras actividades estén iluminadas por el rayo y luz de este Señor y arrodillados (sentados) en actitud de discípulos, abandonando todos los reclamos del mundo, haciendo un silencio interior y exterior sonoro de presencia y voluntad, mirando atentamente al crucificado nos regalemos con Él, nos abrasemos de amor, a fin de que nuestros diálogos comunitarios posteriores estén presididos por la confianza, sinceridad y sencillez que requiere una vida religiosa, nuestra oración también sea de intercesión por el mundo y por todos los hombres del planeta y cobremos fuerzas y energías para dialogar con la cultura de nuestros días! Habremos conseguido hacer que la soledad sea un encuentro vivificador y el diálogo una misión que humaniza y estira la esperanza de los hombres.

SOLEDAD Y RED SOCIAL

VICENTE DOMINGO CANET, OSA

Una *red social* es un conjunto finito de actores o grupos de actores y las relaciones definidas entre ellos¹. Nunca como ahora se afirma que la sociedad actual, definida como sociedad red², rompe las relaciones entre las personas. Autores como Georg Simmel y Tönnies lo afirman en sus escritos³. *La comunidad se ha desintegrado en una masa atomizada de individuos alienados que están solos.*

La situación de estar solo constituye un fenómeno notablemente frecuente en las sociedades altamente avanzadas de los países occidentales. Pocas ideas han penetrado tan profundamente en el pensamiento occidental como la de que *la vida moderna está destruyendo los lazos que mantienen los grupos primarios.*

Parece como si la *sociedad actual, en su único afán por la racionalidad del trabajo*, tan sólo pudiese alcanzar a generar una *red de relaciones impersonales e instrumentales* y fuese ella misma la *causante de la destrucción de todas las motivaciones que llevan dentro las personas y que posibilitan el diálogo y la comunidad.*

Estudiar el fenómeno de la soledad en el marco de las relaciones primarias, de las redes familiares en concreto, es el objetivo de la presente exposición. Desde este marco de referencia intentaré describir el fenómeno de la soledad en el mundo actual, consciente que tal presentación es la punta del iceberg de un fenómeno complejísimo que varía en función de los seres que lo sufren y la circunstancia personal

¹ F. REQUENA SANTOS, *Análisis de redes sociales*, en S. GINER, E. LAMO DE ESPINOSA, C. TORRES, *Diccionario de sociología*, Madrid: Alianza 1998, p. 635.

² M. CASTELLS, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. La sociedad red, vol. 1*, Madrid: Alianza 1998, p. 506.

³ F. TÖNNIES, *Comunidad y sociedad*, Barcelona: Península 1987. G. SIMMEL, *Sociología. Ensayos sobre las formas de socialización, vol. 1 y vol. 2*, Madrid: Revista de Occidente, 1977.

o social por la que atraviesan quienes hoy están solos o viven en soledad. Es indudable el riesgo de simplificación del problema.

La exposición se divide en *tres partes*. La primera, *Soledad.es*, nos acerca al concepto de soledad, la segunda parte se centra en *Algunas manifestaciones de la soledad en el marco de la red familiar*, para pasar, a continuación, a *Sociedad y Soledad, notas para entender una relación*.

Las fuentes utilizadas corresponden a distintos estudios realizados desde diferentes contextos: familia, trabajo, juventud, nuevas tecnologías, educación...

1. SOLEDAD.ES

Defino la soledad como *una experiencia no agradable que deriva de importantes deficiencias en la red de relaciones sociales de la persona solitaria*, es decir, «*la soledad como discrepancia subjetiva entre el nivel de contacto social logrado y el deseado*»⁴.

Tres aspectos son importantes en esta definición:

El primero es que el *déficit* percibido puede ser *cuantitativo* (no tengo amigos, o tengo menos de los que quisiera) o *cualitativo* (siento que mis relaciones son superficiales o no tan satisfactorias como quisiera).

El segundo punto estriba en *el carácter subjetivo de la soledad*: es la propia *persona quien decide si su nivel de contacto social es satisfactorio o no*, de manera que un observador externo nunca puede saber con certeza si una persona se siente sola o no. Alguien puede tener una amplia familia, una *rica red* de relaciones familiares y sociales, y *sentirse terriblemente solo*; mientras que otra persona puede *vivir aislada* en una montaña, sin ningún tipo de relación, y *no sentirse sola*.

El énfasis en el carácter subjetivo de la soledad no debe hacernos olvidar *las influencias sociales*: en el juicio que cada uno de nosotros realizamos sobre si nos sentimos solos o no, influyen los criterios y normas respecto a las relaciones que existen en el medio social que nos rodea. Así, por ejemplo, en una sociedad en la que la única forma

⁴ J. F. MORALES, C. HUICI, et al., *Psicología social*, Madrid: McGraw-Hill 1999, p. 303.

admisible de relación heterosexual es el matrimonio y en la que todas las personas son animadas y presionadas para que se casen, quedarse soltero o soltera puede ser una fuente importante de soledad.

El tercer aspecto que quiero reseñar es que *la soledad constituye una vivencia o un sentimiento negativo*. Ante la pregunta *¿cómo se siente usted generalmente cuando se siente solo?*, los sentimientos mencionados más a menudo son: tristeza, depresión, aburrimiento, autocompasión y deseo de estar con una persona especial.

La *soledad* que nace de importantes deficiencias en la red de relaciones sociales debe ser *explicada en relación al comportamiento de los miembros de la red y en su conjunto recurriendo a las características de las interacciones entre los mismos, buscando esas dimensiones limitantes y potenciadoras que favorecen o no la aparición del fenómeno de la soledad*.

En concreto, el conocimiento de los tipos de relaciones familiares y sociales y de los factores sociales, nos ayudarán a comprender el problema de la soledad en la sociedad actual.

2. ALGUNAS MANIFESTACIONES DE LA SOLEDAD

El *contexto* incide directamente en la estructura y configuración de la red social y personal, así como en la aparición o no de la soledad, tal como ha sido definida.

La *dinámica demográfica, con la reducción de la natalidad y el envejecimiento* de la población; la crisis y las nuevas tendencias de la *economía, con sus efectos en el trabajo y en las relaciones sociales*; los nuevos *valores y pautas de conducta, llevan a priorizar las opciones individuales y a la relativización de los vínculos*.

Los *efectos de estos cambios sobre las redes sociales definidas en torno a la familia, grupo de amigos y compañeros de trabajo son amplios*.

Así, centrándonos en la red familiar, junto al tipo de familia coexisten familias monoparentales y hogares unipersonales que *emergen como nuevas formas de convivencia*. Cada vez es mayor el número de *niños que pasa una parte de su infancia bajo el cuidado de un solo progenitor, generalmente la madre*.

Aumentan igualmente los núcleos formados por solitarios: personas ancianas (viudas y viudos), pero también separados o divorciados

jóvenes que optan por vivir solos. La opción de vivir solos parece cada vez más atractiva para muchos individuos ⁵.

Por otro lado, *la dinámica matrimonial aparece asociada a nuevos modos de entender y plantear las relaciones familiares*. El acto de *casarse pierde significado* e importancia como rito regulador de las relaciones entre parejas. Matrimonio y unión libre ya no son incompatibles. El *matrimonio a prueba* parece una práctica cada vez más frecuente, y la *unión libre* es tolerada y admitida. La *cohabitación*, el *divorcio*, *los nacimientos fuera del matrimonio* han dejado de ser desviaciones y son integrados en el proceso de relaciones familiares. Todo ello *refleja un nuevo rostro o una nueva expresión de la red familiar* ⁶, provocando la coexistencia de, al menos, *tres tipos*: las *familias* de primeros matrimonios, que son las nucleares típicas; las familias monoparentales, y las familias de los casados en segundas y posteriores nupcias.

¿Qué influjo tienen estas nuevas formas de entender y realizar los vínculos familiares sobre la aparición de la soledad? ¿Cómo se proyecta el fenómeno de la soledad en la red de relaciones familiares?

Para algunos autores, las *consecuencias* y el resultado de esta nueva dinámica es la *progresiva desmembración y disolución de los lazos* de parentesco y, consiguientemente, de los vínculos de reciprocidad familiar. El *continuado descenso del tamaño medio de los hogares*, el *crecimiento de los hogares unipersonales y de los no integrados por un núcleo familiar y la presencia de la monoparentalidad, asociada a la soltería*, *conducen a una etapa de transición* que lleva desde una *«sociedad de familias» a una «sociedad de individuos»*, lo que significa el desvanecimiento y el propio final de la familia ⁷.

«Es muy posible que nuestra cultura se esté enfrentando a un reto singular, tal vez inédito: el carácter prescindible para un número creciente de individuos de la institución familiar... Las condiciones modernas de vida aflojan los nexos entre parientes hasta el punto que en muchas ocasiones pierden su sentido relacional, si es que no ter-

⁵ Véase el caso de los jóvenes en el informe *Jóvenes españoles '99*, Madrid: Fundación Santa María 1999, p. 160 y tabla 3.49.

⁶ Cfr. M. DELGADO, T. CASTRO MARTÍN, *Encuesta de fecundidad y Familia 1995* (FFS), Madrid: CIS 1998, 41ss. P. CRUZ, *Percepción social de la familia en España*, Madrid: CIS 1995, pp. 19 ss.

⁷ E. LAMO DE ESPINOSA, *¿Nuevas formas de familia?* en *Claves* 50 (1995) pp. 50-55.

minan pura y simplemente por desaparecer. Las agrupaciones de parientes son sólo el recuerdo de un tiempo cada vez más lejano»⁸.

Si las redes familiares tienden a disolverse, si nuestra sociedad relativiza y afloja los nexos, ¿quiere decir que el hombre esta cada vez más sólo, y que los hechos y las constantes que caracterizan a la familia actual, conducen inexorablemente a esta situación? ¿Estamos realmente dentro de un proceso de desintegración de los vínculos familiares y de las redes de parentesco? Y, en caso afirmativo, ¿la desaparición de estos vínculos implicaría la propia eliminación de las redes familiares y, por tanto, la sombra de la soledad extenderse por doquier?

Aunque la teoría revela el aislamiento, los hallazgos de los estudios empíricos descubren la vigencia de un sistema de familia extensa, que existe y funciona estrechamente integrada en una red de relaciones.

Los signos que revelan la vitalidad de las redes familiares son diversos, pero abundantes. La evidencia de esta continuidad la obtenemos tanto desde una consideración amplia de la dinámica seguida por los vínculos sociales en nuestra sociedad como desde un ámbito más concreto, el de las nuevas necesidades y problemas planteados hoy a distintos grupos y colectivos de nuestra sociedad.

En el primer caso, se constata que los cambios producidos recientemente no disuelven los lazos sociales, sino que, por el contrario, los favorecen o impulsan. La tendencia a la privacidad y el individualismo imperante «no han extinguido la necesidad elemental que todo individuo tiene de calor y espontaneidad en su relación con otros. No han hecho desaparecer el deseo de seguridad y estabilidad de la afirmación emocional de la propia persona a través de los demás, ni su contrapartida, la necesidad de convivir con otras personas con las que se está a gusto»⁹.

La red social impulsa el refugio en la vida privada, pero las solidaridades primarias no desaparecen, sino que cobran fuerza y mantienen su vitalidad.

Tal como revelan distintas encuestas, la familia aparece como el principal referente de encuentro, afecto y comunicación, y se mantiene como una de las instituciones de mayor estima y reconocimiento. En nuestro país, dentro de la jerarquía de aspectos que se consideran

⁸ M. REQUENA, *El eclipse de la razón doméstica*, en V. VERDÚ, *Nuevos amores, nuevas familias*, Barcelona: Tusquets 1992, pp. 25, 36.

⁹ N. ELÍAS, *La sociedad de los individuos*, Barcelona: Península 1990, p. 235.

importantes en la vida, el primero de ellos es la familia. El 83 por 100 de los españoles la considera muy importante para su vida ¹⁰.

En segundo lugar, la red familiar tiene un papel central en la ayuda a sus miembros en la superación de la soledad y aislamiento de la red social. El hecho de que emerjan nuevas necesidades, parece impulsar un reforzamiento de los vínculos familiares.

Este hecho se refleja hoy de múltiples maneras. Así, la *pérdida del empleo* o las dificultades para conseguirlo convierten las *redes familiares* en una *plataforma de seguridad económica y social* ¹¹. Las encuestas revelan que la ayuda de los padres se prolonga a lo largo de todo el ciclo de la vida familiar. Un 76 por 100 de la población adulta española sigue pensando que el deber de los padres es procurar lo mejor para sus hijos, aun a costa de su propio bienestar ¹².

Los servicios recíprocos entre miembros de la familia son igualmente constantes. La *solidaridad intergeneracional* se revela como uno de los rasgos más importantes de las nuevas familias. *El cuidado de los niños mientras la madre trabaja sigue estando en manos de algún miembro de la red familiar, predominantemente algunos de los abuelos.*

La dinámica de nuestra sociedad produce un *tipo de necesidades* que no son satisfechas desde los ámbitos institucionales y son, en cierta forma, cubiertas desde la familia.

En concreto, *las demandas de sentido, afecto y comunicación no son transformables en unidades monetarias y tienen que ver con un campo de bienes relacionales que no pueden ser satisfechos desde el mercado ni desde la protección institucional o pública.* Por ejemplo, los *ancianos* habitualmente tienen en la familia, tal como muestran distintas encuestas ¹³, su principal referente afectivo y el ámbito más importante de comunicación y contacto. Siguen viviendo, en la medida de sus posibilidades, en el hogar y buscan la proximidad y el contacto continuado con los hijos, hermanos, familiares. Un 80 por 100 de la población española piensa que, con independencia de las cualidades y defectos de los padres, se debe siempre amarlos y respetarlos ¹⁴.

¹⁰ F. A. ORIZO, *Los nuevos valores de los españoles*, Madrid: Fundación Santa María 1991, pp. 41-42.

¹¹ F. REQUENA, *Redes sociales y mercado de trabajo*, Madrid: CIS 1991, pp. 185-186.

¹² F. A. ORIZO, *Los nuevos valores*, p. 228.

¹³ M. T. BAZO, *La sociedad anciana*, Madrid: CIS 1990, pp. 60-61.

¹⁴ F. A. ORIZO, *Los nuevos valores*, p. 228.

Por otro lado, *aunque se constata que los ancianos prefieren vivir independientes, en su propio hogar, se observa también que según aumentan en edad y ven limitarse su autonomía, buscan y reciben el cuidado del grupo familiar, siendo la familia el principal receptor y protector*¹⁵.

La familia tiene también un protagonismo decisivo en el cuidado de los enfermos. En España, la proporción de enfermos y discapacitados que son atendidos por y en la familia alcanza el 76 por 100¹⁶. En algunos casos, como el de los ancianos enfermos, la cifra sube hasta el 90 por 100¹⁷. En estos casos *la familia se presenta como un espacio de «solidaridad difusa y duradera»*: un lugar donde se le acepta a uno incondicionalmente.

El amor que une a la pareja, la solidaridad intrafamiliar y la solidaridad entre los hogares y las generaciones sigue siendo, para la mayor parte de las personas, su soporte y fuente de estabilidad.

De lo apuntado hasta aquí, se desprende que, la familia, sigue ejerciendo un papel de mediación entre el individuo y la sociedad, contribuye a paliar los choques de las transformaciones económicas y sociales, constituye un soporte psicológico y afectivo para los individuos, y que les sirve de refugio y sostén. Sigue siendo, en definitiva, un ámbito privilegiado de relación, de sociabilidad, de comunicación y de ayuda material.

Esta constatación no debe hacernos olvidar, sin embargo, que estos vínculos se plantean en una sociedad sometida a procesos de cambio y se ven, asimismo, mediatizados por tensiones y presiones que, a veces, dificultan o hacen inviable su existencia.

Por eso, *aunque resulte paradójico, la dinámica de nuestra sociedad, en muchos casos, favorece e impulsa las relaciones entre la red familiar; pero en otros las debilita y contrae.* Las condiciones y las causas por las que esto se produce son dispares.

¹⁵ I. ALBERDI, *Informe sobre la situación de la familia en España*, Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales 1995, p. 313.

¹⁶ J. IGLESIAS DE USSEL, *Familia*, en *V informe sobre la situación social en España*, Madrid: FOESSA 1994, pp. 484-485.

¹⁷ *Encuesta sobre problemas y necesidades sociales*, Estudio número 1789, Madrid: CIS 1989.

2.1. La soledad de los ancianos

Escuchemos, por ejemplo, a nuestros mayores:

Orientador: Teléfono de la Esperanza ¹⁸, dígame.

Mayor: Buenas tardes. Mire usted, señorita, yo quería *preguntarle* si usted me puede dar las señas de alguna *residencia* donde pudiéramos ingresar mi marido y yo, porque, la verdad, *él está cada vez peor y yo no estoy muy buena y me da miedo* de que yo caiga en cama y no pueda atenderle, porque, ya sabe usted, *los hijos* tienen su familia, su trabajo, vamos, que *no tienen tiempo*, y que yo *tampoco quiero ser carga* para nadie. Además, vivimos en el *centro de la ciudad* desde hace más de cincuenta años, que estábamos recién casados cuando venimos a vivir aquí, aquí nacieron y criamos a nuestros hijos, pero ellos se casaron y se tuvieron que ir a otro sitio y, mire usted, ya en el centro no es como antes, todo son tiendas y la gente se va a vivir a otros sitios y *aquí nada más que quedamos los viejos, estamos demasiado solos y me da miedo de que un día nos pase algo y no tengamos a quien acudir*, si viera usted, señorita, cómo está esto los fines de semana, no pasa un alma por la calle, y yo pienso, Dios mío, si un día se cae al suelo ¿qué hago? ¿a quién llamo?. Porque mire usted, yo todavía me apaño como puedo para lavarlo, prepararle la comida, poner la lavadora, fregar... pero pienso: ¿y si un día se me cae? o ¿y si me caigo yo o me pasa algo? Y *la vida hoy, señorita, no está para llamar a nadie*, ya hacen bastante los vecinos, *que me suben el pan* todos los días, porque a mí ya me cuesta mucho subir las escaleras; menos mal que *tengo una hermana que viene* un par de veces a la semana y me compra las cosillas que me hacen falta, porque *mis hijos ... sí..., vienen de vez en cuando*, pero es que los pobres, tienen mucho trabajo...

Una inmensa mayoría de personas mayores de 65 años no sufren problemas limitantes, desarrollan con toda normalidad sus actividades y están muy o bastante satisfechos con su situación actual.

Pero como refleja *la conversación telefónica* anteriormente señalada, cuando *aparecen las limitaciones* en sus vidas, no son únicamente producto de un cierto declive biológico sino resultado de las transformaciones de sus posiciones en las estructuras sociales, culturales y

¹⁸ He aquí una «llamada-tipo» de la forma real como se suele presentar buena parte de las situaciones planteada por personas mayores que llaman el Teléfono de la Esperanza. Cfr. V. PÉREZ CANO, *Problemática del anciano*, en *Cuaderno de preparación del voluntariado del Teléfono de la Esperanza*, p. 113.

<i>¿En qué medida está satisfecho con su situación actual?</i>	
Pregunta contestada exclusivamente de forma personal por los entrevistados.	
	%
Muy satisfecho	19
Bastante satisfecho	56
Regular	19
Poco satisfecho	4
Nada satisfecho	2
NS/NC	1
N	2.198

Fuente: CIS, Estudio 2.279, febrero-marzo 1998

económicas. Su separación *progresiva de la red social* en el que ha transcurrido sus vidas se convierte, en muchos casos, en la mayor fuente de desazón, *soledad* y sufrimiento.

De acuerdo con distintos estudios ¹⁹, hay *cuatro dimensiones* alrededor de las cuales gira la *percepción de bienestar de la población anciana*: económica, salud, soledad y aislamiento, y dificultades en el hogar. Para un 86 por 100 de las personas mayores la salud ocupa el primer lugar, seguido en importancia «el no sentirse solo/a».

<i>En este momento, ¿qué es lo más importante para usted?</i>	
Pregunta contestada exclusivamente de forma personal por los entrevistados.	
	%
La salud	86
El no sentirse solo/a	6
El amor	3
El dinero	1
Otras respuestas	2
NS/NC	1
N	2.198

Fuente: CIS, Estudio 2.279, febrero-marzo 1998

¹⁹ Cfr. M. T. BAZO, *La sociedad anciana*, Madrid: CIS 1990 . J. A. RODRÍGUEZ, *Envejecimiento y familia*, Madrid: CIS 1994.

En mi opinión, para entender en toda su amplitud la situación de soledad y aislamiento de las personas mayores, es importante analizar también el grado de satisfacción con sus relaciones sociales (con su familia, amigos, vecinos); más aún cuando una mayoría de las personas mayores de 65 años vive de forma autónoma ya sean solos, un 14 por 100, o con sus esposos/as, un 41 por 100.

El 90 por 100 de los ancianos españoles se sienten muy satisfechos o bastante satisfechos con sus relaciones sociales ²⁰. Ello explica que al valorar su nivel de soledad la inmensa mayoría, el 70 por 100 se siente bastante (48 %) o muy acompañado (22 %), pero es el problema principal que pueden experimentar algunas personas ancianas, en concreto, para un 12 por 100.

<i>¿Hasta qué punto está satisfecho con sus relaciones sociales (con su familia, amigos, vecinos)?</i>	
Pregunta contestada exclusivamente de forma personal por los entrevistados.	
	%
Muy satisfecho	36
Bastante satisfecho	54
Regular	8
Poco no nada satisfecho	2
N	2.197

Fuente: CIS, Estudio 2.279, febrero-marzo 1998

Las relaciones de las personas mayores con sus familiares son intensas, especialmente con los hijos y hermanos. Las personas ancianas que viven solas gozan de una atención buena, que suele traducirse en verse, al menos, una vez a la semana (recibir la visita de hijos y nietos, o ir a casa de ellos los domingos) y la llamada de teléfono, a veces a diario ²¹.

En general, podría decirse que tener o no tener familia, especialmente hijos, marca diferencias sustantivas en la situación del anciano que vive solo, respecto a las relaciones familiares. Habría que añadir, además, el hecho del «mantenimiento de lazos más estrechos por parte de

²⁰ *La soledad en las personas mayores*, Estudio 2279, Madrid: CIS 1998.

²¹ M. S. VALLÉS, CEA D'ANCONA, *Los mayores*, en A. DE MIGUEL, *La sociedad española 1993-94*, Madrid: Alianza 1995, p. 849.

*ambos padres con las hijas casadas que con los hijos varones casados»*²². Esto significa que los ancianos solos, con hijas casadas, se encuentra en mejor situación que quienes sólo cuentan con hijos varones.

En definitiva, las relaciones de las personas mayores con sus familiares son intensas, especialmente con los hijos y hermanos. Esta observación a partir del estudio de CIS número 2.279, cuyos resultados comento, concuerda con los resultados obtenidos sobre la población anciana de Bilbao²³ y los ancianos de Madrid²⁴. La falta de atención familiar a las personas ancianas en las sociedades avanzadas se ha demostrado falsa.

Por suerte, las relaciones familiares no son las únicas que tienen lugar en la vida de las personas mayores. En ocasiones, los amigos y vecinos representan, a falta de lazos familiares, el único contacto social que le queda al anciano solo. Aunque se tenga familia, la relación vecinal, cuando es buena, suele ofrecer el mejor contrapeso a la soledad cotidiana, además de representar una red de ayuda crucial, sobre todo en los vecindarios más populares. Pero tampoco esta compañía está garantizada de por vida. Por definición, para el anciano que sobrevive, cada vez son menos los conocidos de años atrás, y la relación vecinal va reduciéndose a las personas que van quedando de su edad en el vecindario.

Además del vecindario, la actividad social de algunos ancianos solos se extiende dentro y fuera del barrio. Fuera de sus casas más de uno encuentra la solución al problema de cómo pasar el rato, un día tras otro. Para unos el solo hecho de salir, pasear, encontrarse con alguien, acudir a un hogar de pensionistas o centro parroquial, supone un gran alivio frente a la soledad de las cuatro paredes.

Otros, en cambio, cuentan con mayores recursos o siguen desarrollando una gran actividad de tipo profesional e intelectual en el propio domicilio. En estos casos, la relación social extrafamiliar adopta otras formas. La vida social comprende viajes y estancias vacacionales, reuniones parroquiales, entre otras experiencias. La relación vecinal apenas existe y las amistades no suelen ser de la misma escalera o portal.

En síntesis, el testimonio aportado por el teléfono de la esperanza nos deja entrever algunos de los problemas de las personas ancianas. La primera es la salud, seguido del sentimiento de soledad y de las

²² M. T. BAZO, *La sociedad anciana*, p. 63.

²³ *Ibid.*, p. 59.

²⁴ M. S. VALLÉS, CEA D'ANCONA, *Los mayores*, p. 849.

relaciones personales. La mayoría de los ancianos se siente acompañados, por tanto, *la imagen que da la sociedad de la soledad del anciano no concuerda con la realidad.*

Si bien existe una serie de factores que facilitan la aparición de la soledad: el vivir solo o con el cónyuge, el contar con medios económicos para salir o no, tener o no tener hijos, pero sobre todo la salud. *La salud es una de las variables que más se relacionan con el sentimiento de soledad. La vejez supone la desaparición paulatina de las relaciones secundarias y la centralidad de las relaciones primarias. La intensidad de esas relaciones y las frecuencias con las mismas permitirán definir la aparición o no de la soledad como aislamiento.*

Por otra parte, si atendemos a los cambios demográficos, se constata que tanto *la disminución de la natalidad como el envejecimiento de la población pueden convertirse en un problema relacionado con el sentimiento de soledad y el aislamiento social.*

La caída de la fecundidad por debajo del nivel de reemplazo generacional, tal como sucede en nuestro país y en la mayor parte de los países occidentales; el incremento de familias sin hijos o con un solo hijo conducen a la contracción de la familia y reducen inevitablemente las posibilidades de los intercambios entre padres e hijos y entre hermanos. Se limita, en definitiva, el número de miembros en la unidad familiar y con ello las condiciones y miembros que actúan en la red familiar.

Al mismo tiempo, el *alargamiento de la vida* hace que muchas personas lleguen a una edad en un estado físico y psíquico de cierto deterioro, lo que exige atenciones y ayudas. *Los costes materiales y psicológicos del cuidado desbordan en muchos casos la capacidad de los hijos y dejan a las personas mayores en una situación de indefensión y auténtica soledad.*

La situación se agrava, además, por la progresiva reducción del número de miembros y la multiplicidad de actividades que éstos asumen.

2.2. El problema del paro

Las constantes que definen la marcha de *nuestra economía*, se convierten también, para algunas personas y la red familiar, en un *problema de aislamiento y soledad añadido al problema económico.*

La *recesión económica* potencia, a veces, el apoyo mutuo en el seno de la familia, pero frecuentemente incrementa las dificultades al reducir sus ingresos.

En cuestiones del mercado de trabajo, «*no se suele prestar atención a la incidencia que tiene el fenómeno del paro en las familias. Ello constituye innegablemente una laguna importante en el análisis del paro, pues, la incidencia social del fenómeno, es mucho mejor apreciada si se adopta un enfoque familiar que uno estrictamente individual*»²⁵.

La importancia que tiene este enfoque familiar, en el análisis de las condiciones de vida de los desempleados en España, lo da el hecho de que el 96 por 100 de los desempleados inscritos en el INEM viven en un entorno familiar, de manera que constituye una minoría apenas testimonial en el conjunto de la población, la proporción de los desempleados que viven solos, 3 por 100, o que conviven con otras personas (en una pensión, en un piso compartido) con las que no les unen lazos familiares, 1 por 100²⁶.

Como señala Iglesias de Ussel²⁷, «*aunque en España los científicos sociales, y los políticos, no suelen percibir las importantes funciones redistributivas y de protección social que sigue desempeñando la familia en la sociedad moderna, éstas adquieren toda su notoriedad cuando se dan altas tasas de paro*». Pero la *pérdida del trabajo o su carencia* ponen en serios aprietos a muchas familias que no encuentran la vía o la forma de apoyar a sus miembros.

El trabajo no sólo ocupa *la mayor parte del tiempo de un trabajador*, sino que también es una referencia social en la que el individuo es reconocido. *El lugar de trabajo es también uno de los marcos en que se desenvuelven sus relaciones sociales*. Se hacen amigos y compañeros en el lugar donde se pasa más tiempo y en el que se establecen momentos de relación privilegiada. Cuando la persona deja un trabajo o ha sido despedida pierde, muchas veces, el contacto con los compañeros o las relaciones se diluyen.

«*Al principio de dejar el Banco, todavía quedábamos un grupo de los que nos prejubilaron y que nos conocíamos desde hace tiempo.*

²⁵ L. TOHARIA CORTES, *La incidencia familiar del paro*, en L. GARRIDO MEDINA, E. GIL CALVO, ed., *Estrategias familiares*, Madrid: Alianza 1993, p. 316.

²⁶ F. MORAL, *Los desempleados en la unidad familiar: proveedores y dependientes*, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 86 (1999) p. 154.

²⁷ J. IGLESIAS DE USSEL, *Trabajo y familia en España*, en *Revista Internacional de Sociología* 11 (1995), p. 191.

Luego ya fuimos perdiendo el contacto y prácticamente no nos vemos» (Juan, BCH)²⁸.

Un primer efecto de esta situación es que *se aleja del grupo de relación que le proporciona el trabajo*. No sólo son los compañeros y compañeras de trabajo con los que se relacionaba diariamente, sino también con las personas con las que el parado, el jubilado o prejubilado se ha relacionado a partir de su actividad profesional (los clientes, los proveedores y el personal de otras delegaciones, o con, los alumnos y sus padres, etc.). No tener que ir a trabajar conduce a perder el contacto con las personas con las que se convivía diariamente.

«yo tenía la agenda llena de gente que había ido conociendo a lo largo de mi actividad profesional. Por mis responsabilidades, estaba continuamente en contacto con personas y con algunas de ellas establecí una buena amistad. Al dejar la empresa y mi actividad laboral, perdí el contacto con casi todos» (Joaquín, director comercial en Cruzcampo)²⁹.

Desde otra perspectiva, se constata igualmente que la reducción de la capacidad adquisitiva reduce la *tendencia al consumo y la posesión de bienes*. Todo ello provoca que, dado el nuevo estilo de vida, el parado no sólo rompe con las redes formales de trabajo sino con los de los amigos, dada la pérdida de capacidad adquisitiva. El aislamiento y el sentimiento de soledad aparece. Esto se ve favorecido por el *talante individualista y hedonista* que caracteriza el modo de vida imperante en nuestra sociedad.

En definitiva, apartarse de las relaciones formales del trabajo y la pérdida del poder adquisitivo, provocan un aislamiento del individuo respecto a sus compañeros de trabajo y sus amistades. La vida se reduce a una situación crónica de soledad, que muchas veces, tristemente, termina en una depresión. Es la familia con su ayuda efectiva y afectiva quien intenta paliar la situación.

2.3. La convivencia con los hijos

Los *deseos de autonomía y bienestar* llevan a las personas a reclamar para sí la independencia y a *huir de los compromisos y las*

²⁸ J. M. RIERA, *Jubilarse a los 50*, Madrid: Pirámide 1999, p. 66.

²⁹ *Ibid.*, p. 129.

exigencias que implican, a veces, la atención de determinadas personas, por ejemplo, *los hijos*.

En una entrevista, el *Defensor del Menor de la Comunidad de Madrid*, Javier Urra, afirma:

«Quizá una de las dificultades que afronta la familia procede de las duras condiciones que impone el capitalismo, la exigencia laboral del hombre y la mujer, que obliga a pasar mucho tiempo fuera de casa a ellos y a sus hijos. Los niños tienen que realizar actividades extraescolares, a veces por su bien y otras *para mantenerlos ocupados* o para que otros les eduquen. Los niños de la llave, *se educan con la televisión* y sin sus padres o están muy *metidos en Internet* y utilizan instrumentos que el padre desconoce. *Hay pequeños que sienten el rechazo de unos padres que les piden repetidamente que no les quiten tiempo*. Todo eso es maltrato y es cierto que se produce. Aquí recibimos denuncias de niños que se preguntan para qué sirven en su casa. Ellos mismos dicen: «*si quiero unas zapatillas, me las compran y si quiero ir de campamento, me lo pagan; pero no me escuchan, no saben cuáles son mis alegrías ni cómo soy*». En esta sociedad democrática se produce un grave fallo de comunicación. *Ningún niño que acude aquí reclama un caballo, pide tiempo*»³⁰.

Nuestra vida está sobrecargada de ocupaciones y preocupaciones, necesarias algunas, artificiales otras, que se encadenan y nos encadenan sin fin, para aumentar nuestro poder adquisitivo y gozar de más cosas, lo que contribuye a que la familia vaya reduciendo algunas de sus responsabilidades y sean entregadas a otras instituciones. *Va disminuyendo la presencia mutua, los encuentros cara a cara, la relación a veces tensa pero por lo común profundamente humana, configuradora del individuo, de sus valores y de su impacto social posterior. Una visión, quizás, pesimista de la interacción familiar, extrapolada de algunas situaciones de las grandes urbes, donde las distancias, un horario lleno de actividades trepidantes y el estrés no dan pie a una reposada vida familiar.*

Existen infinidad de situaciones que son captadas por el niño o la niña como vivencias de soledad. Una de ellas es la situación real y objetiva de estar solo o sola en casa, sin la referencia de relación y seguridad que aporta, también habitualmente, la figura materna, o sus sustitutos significativos. El horario laboral, la progresiva inserción de

³⁰ M. M. ROSELL, *Entrevista a Javier Urra*, en *Nuestros Hijos* 7 (1999), pp. 18-19.

la mujer en el mercado laboral contribuyen a ello en parte. Un niño o niña menor de 6 años, dejado solo en casa, mientras que sus padres, generalmente la madre o cuidadora, se marchan para realizar alguna gestión («estáte tranquilo o tranquila, que volveré enseguida»), es una bomba de relojería. Si hay algo que ningún menor-pequeño no tolera, es justamente la soledad. Su concepto del tiempo no es el del adulto, ni el del espacio ni el del peligro. Cualquier acontecimiento, real o fantástico, hasta mínimo, puede despertar el pánico y la necesidad del reencuentro con la seguridad del adulto.

2.4. El hogar electrónico

El protagonismo que adquieren las *nuevas tecnologías tiene sus efectos en la familia* a través de su aplicación en el hogar. El hogar se está convirtiendo no sólo en un espacio para la satisfacción de las necesidades vitales primarias, sino también en un centro fundamental de esparcimiento y de consumo de equipamientos.

Así, un informe exploratorio ³¹, de la *Europa Foundation for the Improvement of Living and working Conditions*, sobre el desarrollo del «hogar electrónico», destaca dos rasgos críticos del nuevo estilo de vida: su concentración en el hogar y su individualismo.

El aumento del equipo electrónico en los hogares europeos ha incrementado su comodidad y reforzado su autosuficiencia, permitiéndoles conectarse con el mundo entero desde la seguridad del hogar. El nuevo hogar electrónico y los aparatos de comunicación portátiles aumentan las posibilidades de que cada miembro de la familia organice su propio tiempo y espacio. Por ejemplo, los hornos microondas, al permitir el consumo individual de alimentos precocinados, ha reducido la frecuencia de las comidas colectivas. Los platos individuales para ver la televisión representa un mercado creciente. Los aparatos de vídeo y Walkman, junto con el descenso del precio de los aparatos de televisión, radio y discos compactos, permiten a un gran segmento de la población conectarse de forma individual con los mundos audiovisuales seleccionados.

En los últimos años, la diversificación de las pantallas (consolas, vídeo, consolas personales, etc.), la miniaturización y la progresiva

³¹ Citado por M. CASTELLS, *La era de la información*, p. 402.

individualización del «ver» televisión, con segundos y terceros receptores en la casa, obligan a matizar de nuevo el impacto de los medios audiovisuales en la familia. En el caso de consolas, videojuegos y ordenadores, esa relación ya era individualizada o de pareja, y en el caso de la televisión se está produciendo de forma acelerada. El contexto de recepción muchas veces no es familiar, sino individual: el cuarto del los niños, de los adolescentes o de otros familiares. Si consideramos este contexto de recepción como el marco habitual, el escenario donde se ve la televisión en una familia, la dificultad de analizarlo es cada vez mayor porque cada vez es más plural ³².

Las nuevas tecnologías, como factor que *condiciona y determina unos valores y pautas de comportamiento concretos, a veces, en vez de paliar el problema de la soledad e incomunicación, puede llevarnos a favorecerla.*

Entre las *consecuencias negativas*, cabe destacar los problemas derivados de *la crisis de personalidad y la desubicación social, pero sobre todo el aislamiento de las personas* ³³.

La pésima utilización de las nuevas tecnologías (Televisión Digital, el ordenador, el walkman) puede convertirlas en aliadas para mantener a los hijos en el hogar, pero psicológicamente alejados de nosotros.

2.5. Individualización del matrimonio

Si enfocamos *el análisis de la soledad desde la propia dinámica sufrida por la familia y el matrimonio en las últimas décadas, nos encontramos ante nuevos hechos y dificultades.* Al hablar de la soledad no podemos eludir la referencia a la relación de pareja y el matrimonio.

Así, el hecho de que casarse, tener hijos y mantener el matrimonio sea ahora una cuestión más opcional, y no algo que se da por sentado, *crea una nueva atmósfera más tolerante, pero convierte esas mismas uniones en algo frágil y vulnerable.*

³² E. TORRES, H. J. RODRIGO, *Familia y nuevas pantallas*, en ID. (cor.), *Familia y desarrollo humano*, Madrid: Alianza 1998, p. 319.

³³ J. A. DÍAZ MARTÍNEZ, *Tendencias tecnológicas emergentes de la sociedad informacional en España*, en J. F. TEZANOS, R. SÁNCHEZ MORALES, *Tecnología y sociedad en el nuevo siglo*, p. 569.

En España se piensa mayoritariamente que, cuando una pareja no es capaz de solucionar sus problemas, el divorcio suele ser la mejor solución para el 88 por 100, mientras que sólo un 12 por ciento considera que no se deberían separar si tienen hijos. Las razones que se señalan como más importantes para evitar el divorcio, aun en caso de falta de entendimiento, son: los hijos pequeños, 62 por 100; los hijos adolescentes, 34 por 100; el miedo a la soledad, 29 por 100, y otros motivos como «el qué dirán» o el considerar el divorcio como un fracaso, un 22 por 100. Y las dificultades materiales de la ruptura, un 20 por 100³⁴. La última encuesta de la Fundación Santa María a la juventud señala el aumento de las actitudes favorables a las rupturas de la vida y la familia. En concreto en una puntuación es de 6,44 (medias 1-10)³⁵.

La provisionalidad e inestabilidad del matrimonio pueden debilitar los lazos y hacen precarios y frágiles los compromisos y exigencias de la reciprocidad.

En España, según datos del Instituto nacional de Estadística, en diez años (1985-1995) el número de rupturas matrimoniales ha aumentado un 47,5 por 100; lo que significa que, de cada diez parejas que contrajeron matrimonio, hubo otras cuatro que pusieron fin legalmente a la relación. En 1997 se separaron o divorciaron 111.854 parejas; un 33 por 100 más que en 1996³⁶.

La crisis de parejas y las ruptura de los lazos son fuente, muchas veces de soledad y pobreza. El título del artículo aparecido en el periódico *El Mundo*, 14 de Enero de 2000, es bastante elocuente. «*Solas en Comunidad*»:

«los datos indican que el número de separaciones matrimoniales, o simplemente conyugales, está creciendo de forma sensible y del mismo modo aumenta el número de mujeres a cuyas expensas quedan los hijos. El hombre deja el hogar y la madre queda sola con la responsabilidad de la familia. Lo más preocupante es que abundan los casos en los que la carga familiar no se ve sostenida con ningún tipo de ingresos, lo que sitúa a estas mujeres y a sus hijos al borde de la pobreza severa».

Algo semejante puede ocurrir en el caso de *las familias monoparentales que no provienen del divorcio, separación o viudedad, donde*

³⁴ C. ALBORCH, *Solas*, Madrid: Temas de hoy 1999, p. 130.

³⁵ *Jóvenes '99*, Madrid: Fundación Santa María 1999, tabla 2.30.

³⁶ C. ALBORCH, *Solas*, p. 120.

el aislamiento y la debilidad de los vínculos pone en situación de precariedad e indefensión a las personas que se hallan en ese estado. Un solo dato referido a nuestro país ilustra esta realidad. La frecuencia de hogares compuestos por una mujer y sus hijos es cuatro veces mayor que la de hogares compuestos por un padre y sus hijos ³⁷.

Por otra parte, el *divorcio* y el *nuevo matrimonio de personas* con descendencia plantean la convivencia en un mismo hogar de personas procedentes de distintos grupos en los que la relación resulta, en principio, más endeble y menos consistente: «*No es demasiado aventurado conjeturar que la familia encontrará cada vez más dificultades para convertirse en un foco permanente de identidad personal. ¿Con quién o quiénes se identificará ese importante contingente de niños al que le será imposible convivir con alguno de sus padres?*» ³⁸.

2.6. El hogar unipersonal y la «generación de la madriguera»

El incremento de los hogares unipersonales es, sobre todo, consecuencia del envejecimiento, especialmente en zonas rurales, y del incremento de población adulta soltera. Se trata de uno de los sectores en más rápida expansión y que genera, al llegar a la vejez, no pocos problemas sanitarios, de atención y de soledad; problemas ante los que la sociedad moderna tiene escasos recursos para hacer frente ³⁹.

Cada día es mayor el número de personas que habitan en viviendas unipersonales. Bien sea por motivo de ruptura familiar ya consumada (separados, divorciados), por viudedad o por propia elección. Esta última avanza en todas las sociedades desarrolladas. Junto a quienes viven, tal situación, como no querida o, en un determinado momento, no deseable como instalación permanente, existen quienes mantienen su soledad existencial con positivas estructuras de relación interpersonal.

Un ejemplo, tal como lo relata Carmen Alborch en *Solas*, lo tenemos en la siguiente participación que fue enviada a doscientos

³⁷ J. IGLESIAS DE USSEL, *Las familias monoparentales*, Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales 1998, p. 17.

³⁸ M. REQUENA, *El eclipse de la razón doméstica*, en V. VERDÚ, *Nuevos amores, nuevas familias*, p. 45.

³⁹ J. IGLESIAS DE USSEL, *La familia española en el contexto europeo*, en M. J. RODRIGO, J. PALACIOS (cord.), *Familia y desarrollo humano*, pp. 94-95.

amigos y colegas por Susan Hesse, directora creativa de una empresa publicitaria, de treinta y ocho años, cuando se mudó a su nueva casa:

*«Carl Hesse y su esposa Alice,
de Washington D. C.,
se complacen en comunicarle
que su hija
Susan A. Hesse,
de Piedmont, California,
asumirá el estado civil de
Solterona Contenta
la noche del sábado 23 de junio de 1984,
tras lo cual cesará de buscar al Príncipe Azul
y comenzará a ofrecer deslumbrantes fiestas y banquetes.
Para contribuir a celebrar este jubiloso acontecimiento,
se ha abierto una lista de regalos en las Grandes Tiendas Macy's.
Agradeciendo de antemano su atención,
saludan a usted,
Carl y Alice.
Las fechas de los banquetes serán anunciadas
tan pronto como Susan adquiera una mesa de comedor»⁴⁰.*

Esta nueva actitud y estado se vincula, obviamente, a los cambios sociales, demográficos y económicos que, en palabras de Carmen Alborch, «nos han permitido una mayor libertad individual para vivir y actuar independientemente. A cambio de esa libertad el precio puede ser sentirse o estar solo, vacío que intentamos llenar sin examinar en muchas ocasiones las causas de ese sentimiento»⁴¹.

El vivir solo es un claro síntoma del individualismo y la privacidad de la vida, características de la sociedad actual. El individuo joven de hoy —la «generación de la madriguera»— no ama quizá la soledad, es gregario, necesita del grupo y la convivencia, pero estima la privacidad y la independencia, la «madriguera» de la que sale con frecuencia para convivir y divertirse. Según el Informe Juventud '99 de la Fundación Santa María, el 11 por 100 de los jóvenes, sin renunciar a las salidas, extreman su privacidad y deciden vivir solos⁴².

⁴⁰ C. ALBORCH, *Solas*, pp. 93-94.

⁴¹ *Ibid.*, p. 89.

⁴² *Jóvenes '99*, Madrid: Fundación Santa María 1999, tabla 3.49.

3. SOCIEDAD Y SOLEDAD. NOTAS PARA ENTENDER UNA RELACIÓN

Los elementos desde dónde estudiar y entender el fenómeno de la soledad, nos llevan a la problemática de la Industrialización, de la Urbanización, la explosión de los Medios de Comunicación de Masas y el desarrollo del Estado del Bienestar.

R. Inglehart ⁴³, analiza todos estos elementos y su influjo en la sociedad actual.

R. Inglehart nos habla del *fenómeno de la Urbanización* como un hecho trascendental para nuestra sociedad. El concepto de Urbanización cambió a partir del momento en el que se introdujo el “revolucionario” invento del *ascensor*. El ascensor supuso un replanteamiento de la estructura de la ciudad. Significaba ni más ni menos, que veinte familias ocupan un espacio en donde en otra época hubiera vivido una sola familia. *El hecho en sí, no sólo conlleva un cambio espacial de la vivienda, sino una nueva concepción de vida; las familias desde entonces, viven en espacios más reducidos, en donde es necesario una nueva organización del espacio, y un replanteamiento de los hábitos de vida.*

La *Urbanización* hace surgir *nuevas formas de agrupación*: las asociaciones de vecinos, los barrios, que concentran a personas de un mismo perfil social en espacios definidos y que en definitiva son un reforzamiento de su identidad, los colectivos que se reúnen para realizar alguna actividad local; *a la vez que se origina una fuerte masificación que conduce al ciudadano a un sentimiento de anonimato que se apodera del día a día del sujeto. El efecto de la masificación expresa en el hombre sentimientos de soledad y de pérdida de identidad. Las relaciones sociales se traducen en términos de utilidad y la acción diaria se ve sometida a una mecanización y planificación nueva, edificada a partir de nuevos valores, valores palpables, reales y tangibles. La religión, las costumbres y la tradición enturbian la acción del hombre, y poco a poco se van eliminando de sus vidas.*

En definitiva, hay algo que es innegable, el carácter propio de la ciudad, solitaria, impersonal, anónima, y el hombre actual, que no es inmune a sus efectos.

⁴³ R. INGLEHART, *El Cambio Cultural en las Sociedades Avanzadas*, Madrid: CIS 1991.

Pero además de la Urbanización, Inglehart nos habla de otro hecho directamente relacionado como es el de la *Industrialización*. Enumera *los altos niveles de seguridad, bienestar y esperanza de vida desarrollados* en la sociedad industrial; niveles que superaron con mucho a los que tenían las sociedades anteriores. *La consecuencia de semejante ascenso ha sido la aparición de valores postmaterialistas*, que no son más que la punta del iceberg de un síndrome cultural mucho más amplio y profundo, Postmodernidad.

El fenómeno de la industrialización influye además en el carácter del *trabajo*: el obrero *pasa a ser una pieza más dentro de la dinámica industrial, la alienación y la despersonalización del trabajo*, y la realidad de que el hombre no es más que el nexo de unión de un proceso dominado por las máquinas y el Capital. El trabajo deja de ser un fin en sí mismo para convertirse en un medio para sobrevivir y alcanzar prestigio. Pero quizá el hecho más significativo, es que el hombre ya no ve materializado su trabajo, pues *la excesiva especialización hace imposible reconocer el esfuerzo empleado que posiblemente se perdió en alguno de los procesos industriales o empresariales*. Esta es una de las múltiples causas que llevan al hombre hacia la *desmotivación y la apatía* que le caracterizan.

Por otro lado, el *aumento desbordante de la producción*, debido a los grandes adelantos científicos y técnicos, hacen que *las empresas comiencen a buscar nuevos mercados*, y en la búsqueda de estas nuevas fuentes de consumo, la empresa atraviesa los horizontes nacionales e incluso los internacionales a gran escala. La gran expansión supone conocer e intercambiar valores culturales, supone entender comportamientos y hábitos de otras sociedades, y supone *construir una red de relaciones desplegadas por todo el planeta*: son los medios de comunicación de masas: la radio y la televisión satélite y un nuevo fenómeno: INTERNET. Todos ellos hacen que podamos conocer las situaciones que están dándose simultáneamente en muy distintos lugares de la Tierra. *Esto provoca en el individuo dos reacciones fundamentales*⁴⁴: por una parte, *el hombre entiende que el mundo puede ser muy diferente de lo que la realidad más inmediata le ofrece, incorporando poco a poco nuevos modelos*, valores, e ideas que no son únicamente los propios de su comunidad. Pero además, por otra parte, se da un

⁴⁴ F. ORIZO, *Sistema de Valores en la España de los 90*, Madrid: Siglo XXI 1996, p. 307.

segundo efecto: los medios de comunicación de masas ofrecen al hombre tal amplitud de conocimientos que le hacen sumergir en un enorme *sentimiento de insignificancia*.

Con el extraordinario avance de las tecnologías de la telecomunicación, que tanto han contribuido a la aparición de la sociedad global de la información y la comunicación, se da un *doble fenómeno*. La mayoría de la población del planeta, que vive en condiciones precarias (1.200 millones con menos de 1 dólar al día), *permanece aislada* de lo que sucede más allá de su entorno inmediato, estando incluso ajena a los acontecimientos de su ciudad o país. Por otra parte, *en el Norte se da un fenómeno que los anglófonos denominan «cocooning», es decir, «encapullamiento»*, aislamiento social en el que la gente dedica buena parte del tiempo libre a estar frente a la pantalla del televisor y, cada vez más, del ordenador.

Podríamos decir que *las personas se automarginan*. Ambos grupos *viven aislados, conformando una sociedad fragmentada y, por tanto, difícil de movilizar* o aglutinar en torno a reivindicaciones de orden político y social. Sin embargo, a diferencia de los primeros los «teleadictos», por llamarlos de alguna manera, se ven constantemente bombardeados por noticias e informaciones de todo tipo. Las sociedades ricas y los ricos de las sociedades «pobres» están *sofreinformados*⁴⁵. *Una consecuencia del fenómeno es la soledad entendida como aislamiento de las redes principales del desarrollo, el asilamiento y exclusión. Realidad que afecta a regiones socio-políticas, naciones e individuos.*

La característica fundamental del hombre es la de querer agarrar a algo de lo que no pueda dudar, *ante los continuos cambios que sufre nuestra sociedad, el hombre, sólo está seguro de sí mismo*, el hombre se *crea una gran coraza frente a los demás*. Está el «YO» y «los otros», el afán de tener y de ser es lo único en lo que puede creer, los ideales poco pragmáticos han caído en pro de ideales que tengan un resultado inmediato, se busca vivir el momento más que nunca. Ahora, con mucho más énfasis, se cree que el tiempo es irrepetible y que *el futuro es incierto*.

Además de todos estos rasgos que construyen un determinado perfil de lo que es la sociedad actual, Inglehart, nos habla también, del efecto del *Estado moderno*.

⁴⁵ I. SENILLOSA, *La mundialización social*, en F. FERNÁNDEZ BUEY et al., *¿Mundialización o conquista?*, Santander: Sal Terrae 1999, pp. 184-185.

El Estado Moderno influye directamente sobre el comportamiento del hombre, sobre todo su acción. Como sabemos, *el hombre* se encuentra inmerso en un complejo sistema social, Sin embargo, existe algo peculiar en el hombre: *no actúa*. Su explicación puede encontrarse en la misma sociedad: *la Sociedad del Bienestar*.

No existe voluntad de lucha y predomina un carácter marcadamente nihilista. *El hombre actual se ve tan abierto a tantas posibilidades, que en muchas ocasiones se pierde entre tanta «libertad»*. En el pasado existía una estructura de vida marcada por las costumbres y la religión; las decisiones que había que tomar eran escasas y aún así, se sabía donde conducían. *Hoy en día, existe un abanico tan amplio de posibilidades que el hombre se ve sometido a un continuo proceso de toma de decisión, y esto genera un alto grado de inseguridad. El hombre ve tanta incertidumbre a su alrededor que solamente cree en algo que seguro que es cierto: en sí mismo. A partir de aquí el hombre construye una escala de valores caracterizados por notas de egocentrismo, narcisismo e insolidaridad. El individualismo del hombre no es más que un firme reflejo de la adaptación a la que se ve obligado.*

Pero además de individualista *el hombre es apático. El sujeto se encuentra inmerso en una sociedad donde hay que decidir, y sin embargo, deja de hacerlo*. La explicación se encuentra en que el hombre además de tener que tomar una decisión, debe de hacerlo de forma responsable, además de decidir hay que decidir bien, pero *el sentimiento que despierta tal responsabilidad hunde al sujeto en la indecisión y en la inactividad*⁴⁶.

Todo este entramado de características (el individualismo exagerado, el narcisismo, la búsqueda de satisfacciones inmediatas, la apatía, el sentimiento de insignificancia, etc.) son respuestas del hombre que encontramos hoy en las sociedades desarrolladas.

En definitiva, Los elementos para estudiar y entender el fenómeno de la soledad nos llevan a *la* problemática de la incomunicación-aislamiento-exclusión en la sociedad global de la información y la comunicación, a una sociedad que prima la competitividad, que ha perdido el norte y no sabe bien a dónde va. A estas cuestiones se unen los problemas familiares por las crisis de las parejas, y la pérdida de valores del hombre, que no sabe a qué atenerse. En este mundo solita-

⁴⁶ A. GALINDO, *La Culpa. Manipulación y represión del sentimiento*, Madrid: Quorum 1986, p. 125.

rio, otra de las características principales es la «incertidumbre», el no saber qué va a pasar dentro de muy poco (trabajo-pensiones). Todo ello produce encogimiento y repliegue sobre sí mismo -incertidumbre- producido además por la pérdida de referente capaz de dar sentido y entidad a una vida.

Todo este conjunto de rasgos que definen a la sociedad y al hombre son elementos desde donde podemos estudiar y entender el problema de la soledad.

EL ÁNIMO FRATERO ME COMPRENDE

JOHN OLDFIELD, OAR

En otras partes se han analizado exhaustivamente las discusiones respecto a la unidad de los trece libros de las *Confesiones* de san Agustín, y a la colocación del controvertido libro 10º en la obra, o como vínculo esencial entre el relato —generalmente considerado autobiográfico— que va del libro 1º al 9º y el carácter exegético de los libros 11º a 13º, o como adición posterior¹. Aunque estas discusiones han enriquecido la comprensión erudita de las complejidades de esta extraordinaria contribución al desarrollo de la espiritualidad cristiana en todas sus dimensiones, no son ahora objeto de atención. Nuestro interés en las *Confesiones* es en lo que hemos heredado a lo largo de centurias y, como Agustín mismo explicita en sus *Retractaciones*, «los trece libros de mis *Confesiones* alaban la justicia y la bondad de Dios, por mis obras malas como por las buenas, y mueven hacia él el espíritu y el corazón humanos»². Para delimitar la finalidad de este ensayo y encajarlo en el marco temático de estas jornadas —«Soleidad, Diálogo, Comunidad»—, intentaré desarrollar la idea contenida en el llamamiento de Agustín, dirigido al «ánimo fraterno», para comprender la plegaria dialogante entre Agustín y Dios, y participar ‘simpatéticamente’ en ella, que efectivamente es la esencia misma de esta obra maestra.

Este «ánimo fraterno» es más que lector; éste deviene participante, atrapado en un abrazo, tanto de identificación con el autor, quien así manifiesta su yo íntimo, cuanto de participación en los sentimientos

¹ Cf. SOLIGNAC, A.: «Les Confessions», en *Œuvres de Saint Augustin*, BA 13. Paris 1962. Introduction, 19-26; TRAPÈ, A.: «Le Confessionni», en *Opere di Sant'Agostino*, NBA 14. Roma 1982, XIX-XXIV; O'DONNELL, J.: *Agustine. Confessions. Vol. III. Commentary*. Oxford 1992, 150-154.

² *Retr.* 2, 6, 1. Tomo la traducción de los textos agustinianos de *Obras completas de san Agustín 1-40*, Madrid.

tos de alegría y tristeza del penitente, convertido en testigo, por mediación de una predisposición amorosa: «Mas créanme aquellos cuyos oídos abre para mí la caridad»³. Agustín no duda en compartir los resultados de la historia de su conversión con el lector fraternal, cuya fe y caridad suministran la base a una experiencia de carácter profundamente intersubjetivo, respecto a la que él ha sido reconocido como precursor y magistral teórico de lo que vendría a ser la cultura occidental lectora⁴.

Haciendo eco al frecuentemente citado y comentado «Dios siempre el mismo, conózcame a mí, conózcate a ti»⁵ de los *Soliloquios*, el temprano diálogo interior del catecúmeno Agustín, el obispo de Hipona, hombre maduro ahora, comienza su décimo libro de reflexiones confesionales con una invocación suplicante: «Conózcate a ti, conocedor mío; conózcate a ti como soy conocido»⁶. En este punto, Agustín, repitiendo su deseo evidente de colocarse dentro del conocimiento propio de Dios, para conocerse a sí mismo como Dios lo conoce, desea también justificar la transferencia que a su auditorio de lectores hace de lo que en su viaje de conversión ha descubierto. Describe este esfuerzo como una obra nacida de la verdad: «*He aquí que amaste la verdad, porque el que la obra viene a la luz. Quiero obrarla en mi corazón, delante de ti por esta confesión y delante muchos testigos por este mi escrito*»⁷. Ahora el énfasis está no sobre el recuerdo autobiográfico sino sobre la repetición presente de la frase «lo que soy»⁸, como objeto de su práctica de la verdad, que él ha experimentado existencialmente en lo relatado en los libros anteriores, y que aún quiere integrar en una vida coherente, enraizada en la verdad dada por Dios.

Confesarse a Dios no es un evento exterior —«hago esto no con palabras y voces de carne sino con palabras del alma y clamor de mente»⁹—; es un diálogo silente, sin palabras, en el que sólo los afectos del alma gritan. Pero el Santo es movido a confiar el testimonio confesional de su conversión y a realizar la verdad «en los oídos de

³ *Conf.* 10, 3.

⁴ STOCK, B.: *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. Cambridge, MA, 1966, 1-19.

⁵ *Sol.* 2, 1.

⁶ *Conf.* 10, 1.

⁷ *Ibíd.*; Sal 50, 8; Jn 3, 21.

⁸ *Ibíd.* 10, 5.

⁹ *Ibíd.* 10, 2.

los creyentes, hijos de hombres»¹⁰. ¿Cómo va él a convencer a su auditorio de lectores de la autenticidad de su mensaje? Aunque «nadie de los hombres sabe las cosas interiores del hombre sino el espíritu de hombre que está en él»¹¹, él, para abrir los canales de la comunicación, confiará en la graciosa presencia de Dios. En cierto sentido, es el Cristo presente en él el autor de estas confesiones: «Poco hubiera sido de provecho para mí, si tu Verbo lo hubiese mandado de palabra y no hubiera ido delante con la obra»¹². Esta eterna Verdad, hecha carne, suministrará el lazo de caridad entre el autor y el lector; así se anticipará a la receptividad de quienes sobre Agustín leerán lo que él, en su ascenso desde la situación pecadora a la gracia, había escuchado interiormente. O'Donnell resume esta postura de san Agustín de la siguiente manera: «Agustín confía en la proposición de que toda verdad es una función de la Verdad, de que esta Verdad es idéntica a la persona segunda de la Trinidad y de que Jesús, el hijo del carpintero, es idéntico a esa misma persona»¹³. La realización de la verdad, sobre la que Agustín habla y que espera llevar a cabo «bajo tus alas» —referencia ésta a Cristo glorificado— permitirá a los lectores conocer «lo que soy interiormente, allí donde ellos no pueden penetrar con la vista ni el oído ni la mente»¹⁴. El contenido de esta revelación del proceso interno de su conversión no es para los curiosos¹⁵, sino para «el ánimo fraterno»¹⁶, un lector cálido, capaz de compartir el doble propósito de toda confesión cristiana. En cuanto «incensarios tuyos»¹⁷, ellos simultáneamente se regocijan y alaban a Dios por el triunfo de la gracia en Agustín y se entristecen con él en su lamento por sus pecados pasados. Lo importante es la lealtad de su amor: «Cuando aprueba algo en mí se goza en mí, y cuando reprueba algo en mí se contrista por mí, porque, ya me apruebe, ya me repruebe, me ama»¹⁸.

Larga es la lista de aquellos a quienes el autor dirige sus palabras. Hay «peregrinos conmigo, anteriores y posteriores, y compañeros de

¹⁰ *Ibid.* 10, 6.

¹¹ *Ibid.* 10, 3,7; cf. 1 Co 2, 11.

¹² *Ibid.* 1o, 6.

¹³ O'DONNELL, J.: *o. c.* 1, XIX.

¹⁴ *Conf.* 10, 4.

¹⁵ *Ibid.* 10, 5.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

mi vida»¹⁹; reconocimiento éste de la compañía de amigos tan íntimamente identificados con él durante los largos años de búsqueda de Dios. De entre ellos no se ha de excluir a quienes en su cuidado pastoral son tanto «tus siervos, mis hermanos»²⁰, cuanto éstos a los que «me mandaste que sirviese, si quería vivir contigo»²¹. De hecho, Agustín deja perfectamente claro, ya desde el libro 2º, que él dirige su mensaje universalmente «a los de mi linaje, al género humano, cualquiera que sea la partecilla de él que pueda tropezar con este mi escrito»²². El extraordinario logro de las *Confesiones* es precisamente la habilidad del autor para crear un mensaje trascendental, que rebasa las fronteras de las experiencias más personales e interiores, las del encuentro de un hombre con Dios; encuentro que es conversión a la fe, que Agustín se ve impelido a transmitir «al corazón, para que no se duerma en la desesperación y diga: «No puedo», sino que le despierte al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia, por la que es poderoso todo débil que gracias a ella se da cuenta de su debilidad»²³.

Es obvio que Agustín deseaba llegar a verse epistemológicamente envuelto con sus lectores en un círculo de relaciones anudadas por la invisible presencia de la gracia común, que posibilita tanto esta comunicación de lo trascendente, oculto en la particularidad de su descenso al pecado, cuanto su conversión —intelectual, moral y religiosa— a la fe católica. Agustín hablaba a sus contemporáneos de los hallazgos solitarios, realizados durante su larga búsqueda de certidumbre intelectual y rectitud moral. ¿Es posible transmitir esta experiencia de conversión y este lenguaje de trascendencia a un auditorio movido por la información y cargado electrónicamente, consumidor actual de sucesos fragmentados e inconexos? Cuando un hombre confiesa ser no más de lo que es —un ser humano más²⁴— ¿cómo podrá reclamar nuestra atención? Para Agustín, narrar su historia fue, en cierto modo, una renovación dentro de sí mismo del proceso de conversión; pero él fue también muy consciente del poder del testimonio y la ejemplaridad. Se ha sugerido que una lectura posmoderna de las *Confesiones*

¹⁹ *Ibid.* 10, 6.

²⁰ VERHEIJEN, L.: *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*. Nijmegen, 1949, 54-56, ve en esta frase una posible alusión especial a las comunidades religiosas fundadas por san Agustín.

²¹ *Conf.* 10, 6.

²² *Ibid.* 2, 5.

²³ *Ibid.* 10, 4.

²⁴ *Ibid.* 10, 9.

podría ofrecer la comprensión en profundidad de la intención didáctica del autor, la cual tan a conciencia va más allá del contenido autobiográfico que, en resumidas cuentas, está tan frustrantemente sometida a la obsesión racionalista por las interpretaciones literales del texto, a la caza de la historicidad²⁵. Reconocer la calidad tipológica del relato de Agustín hace más plausible afirmar la unidad de lo autobiográfico en el marco de las implicaciones universales, presentes en las meditaciones ontológicas y epistemológicas del libro 10º y en las reflexiones sobre el Génesis en los libros 11º al 13º. Es la intención didáctica la que mueve el relato. Éste mana del descubrimiento óptico de la conciencia de sí, realizado en soledad, y se convierte en un diálogo que abraza la condición misma de ese yo que es el Creador Otro; diálogo que, como artista de la palabra hablada y escrita, Agustín lleva a cabo también con el perenne compañero de peregrinaje, el lector. «Agustín, un ser temporal, descubre el elemento espiritual en su propia historia y Dios, un ser más allá del tiempo, revela el sentido en su diseño histórico»²⁶. En esencia, leer las *Confesiones* es entrar en un 'tri-logo', cuyo contenido es la reflexión sobre el misterio de la Trinidad, esa comunidad por antonomasia, la cual une a los tres sujetos que participan en aquel: Dios, Agustín y el lector perenne.

LA SOLEDAD FUNDANTE

El tema de la conversión está tejido dentro del entero relato confesional, en que Agustín se reconoce como un hijo pródigo, redimido y agradecido. El punto de partida de esta narración de su odisea es el pasmo ante la maravilla de la conciencia de sí como criatura en un cosmos, ordenado y creado por un Dios, creador bienhechor. «¿Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre que, revestido de su mortalidad, lleva consigo el testimonio de su pecado?»²⁷. Estos admiración y sentido de temor son una plegaria recurrente, que crea el marco para la reestructuración de una vida reunida y formada de la memoria autobiográfica. Este proceso lo explica con un lenguaje que a lo largo de los siglos ha llevado la marca de una auténtica recreación del panorama de la fragmentación

²⁵ YOUNG, F.. «The Confessions of St. Augustine: What is the Genre of this Work?», en *Augustinian Studies* 30 (1999) 1-16.

²⁶ STOCK, B.: *o. c.* 89.

y la alienación. La conciencia de la radical soledad del yo viajero crea un divorcio entre la inmersión prelógica en el ‘nosotros’ social e histórico, y el aterrador surgimiento de ese paradigma espacial y temporal único, que es la irreplicable y solitaria persona humana. El autor de los *Soliloquios* y de las *Confesiones* anticipa tanto la comprensión cartesiana de la naturaleza del yo pensante —naturaleza que, en términos de la lógica de los comienzos, es absoluta— cuanta la revisión y desarrollo fenomenológicos de la misma.

En palabras de Victorino Capánaga, «la intuición de sí mismo como certeza absoluta de estar plantado y radicado en el ser, como existencia y esencia superior a cuanto nos rodea, y, al mismo tiempo, la iluminación del espíritu por principios o verdades eternas y comunes a todas las inteligencias, revelan nuevos aspecto del hombre»²⁸. El reconocimiento de la autoconciencia, como punto de partida de la empresa filosófica, es necesariamente un «descubrimiento»²⁹ de carácter existencial. La pedagogía plotiniana del «regreso al yo», asimilada por Agustín, continúa siendo incompleta y desnaturaliza las verdaderas extensión y amplitud del yo, mientras su receptividad hacia la revelación le permitía incorporar la realidad metafísica de la persona humana, en cuanto «criatura creada» al concepto enriquecido del yo. «Hay una oscura zona ontológica, donde se halla como grabado y estampado el molde indeleble del Creador, según lo exige el principio de la participación»³⁰.

Los hallazgos de Agustín, que lo conducirían a crear el tema de la interioridad, los cuales son el resultado de fusionar con la intuición filosófica y la pedagogía suministradas por la tradición neoplatónica la teología de la gracia, inspirada por el *homo interior* de Pablo³¹, transformaron la soledad en una experiencia transpersonal. La interioridad, única vía universal de acceso a la certeza y al cimiento ontológico del pensamiento, la voluntad y, de hecho, la vida misma es una experiencia reveladora, que acontece con la llegada de la soledad³². A partir de esta posición, adquirida mediante una serie de conversiones provocadas por los conocidos momentos cruciales —lectura del *Hor-*

²⁷ *Conf.* 1, 1.

²⁸ CAPÁNAGA, V.: *Agustín de Hipona, maestro de la conversión cristiana*. Madrid 1974, 235.

²⁹ SCIACCA, M. F.: *La interioridad objetiva*. Barcelona, 1963, 17.

³⁰ CAPÁNAGA, V.: *o. c.* 237.

³¹ Rm 7, 22; Ef 3, 16, 2 Co 4, 16.

³² MEHL, R.: *Vie intérieure et transcendance de Dieu*. Paris, 1980, 52-64.

tensius de Cicerón ³³, afiliación a la secta maniquea, lectura de los famosos libros de los neoplatónicos ³⁴, encuentros con Ambrosio y el círculo de amigos en Milán, la famosa respuesta del canto «tolle, lege; tolle, lege» ³⁵— es como Agustín afirma la centralidad de la solitaria grandeza del sujeto cognoscente, en medio de una ingente creación que apunta hacia ése que «nos ha hecho» ³⁶. «El hombre interior es quien conoce estas cosas por el ministerio del exterior; yo, interior, conozco estas cosas; yo, yo alma, por medio del sentido de mi cuerpo» ³⁷. Este yo en relación al orden creado vino a ser metafísicamente identificado gracias a las experiencias neoplatónicas que hicieron añicos la duda. «¡Y tú me gritaste de lejos: «Al contrario, Yo soy el que soy», y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda; antes, más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que no existe la verdad, que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas» ³⁸. A pesar de estas certezas, las dificultades para estabilizar su autoconciencia en un congruente compromiso con la vida y la conducta revelan otro aspecto de la soledad: el que, en vez de afirmar un yo abierto al otro —sea éste el creador o una criatura compañera—, niega la identidad esencial y se escapa al reino de la desemejanza, ese grito —embrionario, inarticulado y, al mismo tiempo, genuinamente humano— de la voluntad y del deseo.

LA SOLEDAD DE LA DESEMEJANZA

Existen notables paralelismos entre la descripción que Agustín hace de sí mismo como hijo pródigo y pecador atormentado, y el yo ilusorio, heredado de Hume, revivido en la ola posmoderna de crítica desconstruccionista. En la crítica radical que David Hume hace a la posibilidad de que detrás del *fluir* de las percepciones sensitivas haya una substancia permanente, «el yo es una especie de teatro, en que cada percepción aparece, pasa y vuelve a pasar, en un cambio continuo... pero nosotros no tenemos ninguna idea, ni siquiera lejana y confusa, del teatro en que son representadas estas escenas» ³⁹. El salmista su-

³³ *Conf.* 3, 7.

³⁴ *Ibid.* 7, 13.

³⁵ *Ibid.* 8, 29.

³⁶ *Ibid.* 10, 9.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.* 7, 16.

ministra a la memoria de Agustín el lenguaje descriptivo con que recuerda cómo la juventud rebelde entra en los vicios de cazas vanas y desintegración espiritual, como «carne y viento, que camina y no vuelve»⁴⁰. El carácter efímero del pecador encerrado en sí mismo refleja el modelo de un insustancial fragor de sensaciones, nunca consistentes, nunca en descanso: un flujo sin fundamento hacia el no ser. En el lenguaje, poderosamente emotivo, con que Agustín pinta su soledad como alienación y soberbio desafío, podría verse una afinidad fenomenológica con el panorama posnietzscheano de caos social y moral: «Mirando al abismo», visto proféticamente por el filósofo germano, un historiador contemporáneo ve que «las fieras del modernismo se han mudado en las del posmodernismo, del relativismo en el nihilismo, la amoralidad en inmoralidad, la irracionalidad en insania, el desvío sexual en polimorfía perversidad»⁴¹.

Agustín replicaría a tal aseveración con su propio recuerdo de la capital perversión de su juventud: el relato, frecuentemente malentendido, de la noche de vandalismo en el huerto de peras de sus vecinos tagastinos: «Fornica mi alma», diría el Santo, «simulando, cautivo yo, una libertad manca en hacer impunemente lo que estaba prohibido, imagen tenebrosa de tu omnipotencia»⁴². La absurda orgía de destrucción —una conspiración de «amistad enemiga»⁴³— constituye el remate de una quizá más comprensible desviación hacia las experiencias carnales propias de la adolescencia. Ella se destaca en la memoria de Agustín como violación de los límites que a la soberanía y al carácter indeleble del orden racional y de la ley moral los distinguen de la terquedad de un arrogante usurpador de las prerrogativas divinas. A la edad de dieciséis años Agustín deviene una «región de esterilidad»⁴⁴. Su rebelión contra el orden moral crea el marco a su iniciación en la ‘viva movida’⁴⁵ de Cartago y a su continua búsqueda de satisfacción

³⁹ FRAILE, G.: «Del Humanismo a la Ilustración», en *Historia de la filosofía* 3, Madrid 1966, 846, citando la obra de D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*.

⁴⁰ *Conf.* 1, 20; cf. *Sal.* 77, 39.

⁴¹ HIMMELFARB, G.: *Looking into the Abyss: Untimely Thoughts on Culture and Society*, New York, 1994, 6.

⁴² *Conf.* 2, 14.

⁴³ *Ibid.* 2, 18.

⁴⁴ «Factus sum mihi regio egestatis» *Conf.* 2, 18.

⁴⁵ Se ha definido esta expresión moderna y popular como «una forma esperpéntica, superficial y epidérmica y evanescente de comprender la vida y la cultura en la modernidad», SÁNCHEZ, M.: en *Communio* 32 (1999) 225.

sensual en los fantasmas de amores ligeros ⁴⁶, en los espectáculos del teatro ⁴⁷ y en la necesidad de ser aceptado por la muchedumbre salvaje, «con quienes vagué con cuello erguido» ⁴⁸.

Lo que Agustín describe como su descenso de adolescente en el caos moral y su subsiguiente regreso a la filosofía —una conversión inicial desde la inestabilidad de su sometimiento a la desviación de un panorama que constantemente se desplaza del sentido de gratificación al del sufrimiento— tiene una cierta resonancia en el ‘yo’, fragmentado e inseguro de la ‘máscara’ posmoderna. «El sujeto es una máscara», según un filósofo de la corriente posmoderna, y «es incluso necesario abandonar la idea de máscara para no convertirla en un nuevo objeto metafísico detrás del cual sigue yaciendo el sujeto fuerte, fijo, sustancial, que dé pie a la metafísica de la violencia» ⁴⁹. En su estado prefilosófico Agustín respiraba los aires de hoy. Somos «un conjunto de relatos que nos hacen los *media*, sin pretensión de sentido absoluto o metafísico, sino como meros aconteceres» ⁵⁰. El trasfondo ‘humeano’ de la fascinación contemporánea por el sujeto *light*, sin peso, es bastante evidente.

Sin embargo, el encuentro con Cicerón, por una parte, y, por otra, el amor estabilizador, frecuentemente no tenido en cuenta, recibido de la anónima joven, madre de Adeodato, y a ella profesado, salvaron a Agustín del mundo de las máscaras y de los sucesos banales. Ingresó en otro estado de soledad, todavía desquiciado, si bien ancorado en la búsqueda racional de la certeza y en el insaciable deseo que de la felicidad sentía su corazón. Una vida interior asió a Agustín cuando entró en las complejidades gnósticas de Mani, una secta que le suministró un plan de vida disciplinado y la ilusión de una razón superior. Los Académicos, mediante una especie de purificación catártica ofrecida por el antiguo escepticismo, cuestionaron momentáneamente esta búsqueda de la conquista racional de una verdad perdurable. Este efecto no duró mucho tiempo; la soledad que Agustín el filósofo había descubierto mediante la lectura de los neoplatónicos fue la de la autoconciencia metafísica y la de la certeza radical sobre la capacidad de la

⁴⁶ Cf. *Conf.* 3, 1.

⁴⁷ *Ibid.* 3, 3.

⁴⁸ *Ibid.* 3, 5.

⁴⁹ DARÓS, W. R.: «El sujeto humano y la moral en el clima *light* de la posmodernidad, según G. Vattimo», en *Contrastes. Suplemento 2* (1997) 65.

⁵⁰ *Ibid.* 69.

mente para conocer la verdad. Su lectura paralela de la Sagrada Escritura lo asistió en su lucha por comprender la raíz del mal, asunto éste que agarra con fuerza a toda alma éticamente sensible. La interiorización filosófica, la solitaria introspección, que recuerda a los *Soliloquios*, pero más apasionada que la de los discursos filosóficos, caracteriza el libro 7º de las *Confesiones*. Mientras este viaje solitario hacia la verdad culmina en una conversión intelectual, no era aún, sin embargo, la liberación que estaba buscando. Su incoherencia personal y fragmentación moral seguían sin resolver y habrían de aguardar el momento de su encuentro con Cristo. La lucha entre las dos voluntades —«la vieja y la nueva, la carnal y la espiritual, luchaban entre sí y discordando destrozaban mi alma»⁵¹. La soledad casi cartesiana lo dejó más angustiado que nunca; es una soledad de silencio elocuente —la autoconciencia ontológica— y una angustiada impotencia moral: «Mas una cosa es ver desde una cima agreste la patria de la paz y no hallar el camino que conduce a ella y fatigarse en balde por lugares sin caminos» y otra, poseer la senda que conduce allí⁵².

UNA SOLEDAD DIALOGADA, FUENTE DE COMUNIDAD

Los seres humanos viven dentro de una dinámica de unión y separación, una dialéctica existencial entre el 'yo' de la autoconciencia, el yo oculto de la interioridad, y el «yo social que da cuenta de la manifestación histórica del 'yo' en cuanto estructura social»⁵³. El fenómeno de la libertad humana se ejercita dentro del marco formado por este proceso de autotranscendencia, que el papel social exige, y por el 'yo' —nunca totalmente transparente— del mundo interior de pensamientos, emociones, sentimientos y recuerdos. En esta intersección entre yo y los otros es donde se toman las decisiones que conciernen al significado de la vida y del destino humano. La conversión religiosa, inseparable del llamamiento ejercido por la revelación judeocristiana, representa una transformación radical, «una relación modificada respecto a Dios, la cual produce y sigue a cambios que son

⁵¹ *Conf.* 8, 10.

⁵² *Ibid.* 7, 17.

⁵³ NATANSON, M.: *The Journeying Self. A Study in Philosophy and Social Role*. Menlo Park, 1970, 18-19.

personales, sociales, morales e intelectuales»⁵⁴. Las *Confesiones* relatan adecuadamente tal proceso, que es, a la vez, tanto una imperceptible pero efectivamente real operación de la gracia, cuanto la respuesta a las oportunidades dadas por la gracia para tomar decisiones. Dios habla a la condición del pecador de un modo que es congruente con esta condición y con su ejercicio de la libertad⁵⁵.

Aunque, como Agustín desea demostrar en el relato teológico de su propia conversión, existe este oculto proceso de la gracia operativa, hay empero momentos de iluminación consciente y de elección, los cuales marcan importantes experiencias constitutivas de la respuesta transformante a la llamada divina. Los varios momentos culminantes de la vida de Agustín, pese a la parálisis de la voluntad denotan un sentido de progresión. La sin par descripción que del yo religioso, situado en las encrucijadas de la elección moral, hace en el libro 8º de las *Confesiones* ilustra su profunda comprensión del hombre en cuanto 'corazón'⁵⁶: «La idea de interrelación, luz interior, verdad, ser, espíritu, yo y vida eterna... todo esto se percibe, siente y confirma vitalmente en el corazón, no teóricamente sino a modo de evaluación; no remotamente en el entendimiento aislado, sino en la mente caldeada por la proximidad de la sangre y el cuerpo»⁵⁷. Más allá de la visión fría y abstracta de una luz distante, Agustín descubrió el camino de la humilde adhesión a la persona de Jesús, Palabra y Luz encarnadas.

Para el lector medio a lo largo de centurias, el regreso de Agustín al jardín de Milán, en compañía de Alipio, constituye el ápice de la búsqueda que el alma hace de la liberación y de la afirmación divina. Los expertos han escrito mucho respecto a la naturaleza literal o ficticia de este relato del intento de Agustín de recordar y testificar una experiencia de carácter casi pentecostal, representada por el canto del «tolle, lege» y por la lectura casual de Rm 13, 13. No es propósito mío tomar parte en esta interesante discusión. Lo importante y auténtico es que en Cristo descubrió Agustín tanto la libertad, que había estado inhibida por su voluntad rebelde, sometida a presiones residuales de pasado pecador, cuanto el poder curativo de la gracia, descubrimiento que es una acción del amor divino, dada libremente. «No quise leer

⁵⁴ LONERGAN, B.: «Theology in a New Context», en *Conversion: Perspectives on Personal and Social Transformation*, (ed. W. E. Cohn). New York, 1978, 13.

⁵⁵ Con gran claridad trata san Agustín este tema en *De spiritu et littera* 30, 52.

⁵⁶ GUARDINI, R.: *The Conversion of St. Augustine*. Westminster, 1970.

⁵⁷ ÍD.: *Ibíd.* 218.

más, ni era necesario tampoco, pues al punto que di fin a la sentencia, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas»⁵⁸. En términos de los modernos métodos terapéuticos empleados con víctimas de adicciones, Agustín fue, por fin, capaz de rendir a Dios una vida y una historia personal que habían estado plagadas de indecisión, ambigüedad, arrogancia alienante y comportamientos adictivos.

La rendición a la voluntad divina y la obediencia a la llamada a revestirse él «de nuestro Señor Jesucristo»⁵⁹ fue seguida de una serie de sucesos reveladores, que representan la exteriorización de su conversión interior: «Después entramos a ver a la madre, indicándole, y llenóse de gozo; contámosle el modo como había sucedido, y saltaba de alegría y cantaba victoria; por lo cual te bendecía a ti, que eres poderoso para darnos más de lo que pedimos o entendemos»⁶⁰. La importancia simbólica del regreso a Mónica completa el viaje del hijo pródigo: mediante el sacramento del bautismo, el retorno será celebrado en la autenticación pública, exterior de este logro, regalado por Dios, de madurez conseguida gracias a una conversión religiosa o íntegra. El libro 9º está bañado de una paz y docilidad no presente en los primeros recuerdos: los que tratan de la búsqueda, las frustraciones y la resistencia opuesta a Mónica, a la Iglesia Católica y a los caminos de la providencia. La visión de Ostia, la serena muerte de Mónica y la iniciación formal de Agustín, Alipio y Adeodato en la fe católica mediante el ministerio de Ambrosio, marcan un final y un inicio. El tranquilo tono del libro 9º acaba con el llamamiento de Agustín a sus lectores a unir sus plegarias a las de él en favor de sus padres difuntos⁶¹.

El libro 10º lleva al autor de las *Confesiones* a un compromiso con la situación presente de un converso que ha venido a ser dirigente eclesiástico y obispo. Ante el lector de «ánimo fraterno» pone un ejemplo de conversión continua, un relato de la diaria y circunstancial apertura a la presencia divina que él había descubierto y experimentado. Es una manifestación pública de la vida interior de un dirigente religioso, atañido por el desarrollo espiritual y la formación religiosa de una comunidad eclesial, unida en el común peregrinaje de progresivas conversión y renovación. Su propio encuentro con el Dios Triuno de

⁵⁸ *Conf.* 8, 29.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.* 8, 30; Ef 9, 20.

⁶¹ *Ibid.* 9, 37.

la fe, la esperanza y la caridad fue lo que inspiró su decisión de comunicar a otros el mensaje y la gracia liberadores que él había recibido: «Aterrado por mis pecados y por el peso enorme de mi miseria, había tratado en mi corazón y pensado huir a la soledad; mas tú me lo prohibiste y me tranquilizaste, diciendo: *Por eso murió Cristo por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que murió por ellos*»⁶². Esta misión de vivir para los otros, imitando a Cristo, está detrás del intento evangelizador de los escritos de Agustín y es intrínseco a la teología de la conversión, esparcida y proyectada en el panorama trinitario de la creación y la redención, en los tres últimos libros de las *Confesiones*.

Mientras los libros 1º a 9º constituyen una especie de «microanálisis de su propia vida», los libros 10º a 13º son un «tapiz gigantesco de la historia de la salvación»⁶³. El amplio sentido teológico de la conversión, que prevé la extrapolación de lo solitario a lo comunitario, de lo inmanente a lo trascendente, implica una constante 'llamada' —la palabra de Dios en el orden creado y en los libros de la Sagrada Escritura— y una respuesta de 'regreso' a la misma. El retorno, aunque identificado inicialmente con el proceso plotiniano de introspección, adquiere carácter más social e histórico en la perspectiva agustiniana de la encarnación, la entrada de la eternidad en el tiempo, tema éste del tiempo, que seductoramente trata en el libro 11º. El 'regreso' al creador, la adquisición de la forma perfecta, pretendida para la humanidad, dada la originaria presencia seminal de la imagen divina, se realiza por el Espíritu que se cierne, dador de dones, y que en el corazón del pecador arrepentido completa la formación de la 'semejanza' prometida: «Creación, conversión y formación son un dinamismo analógico, que actúa en la historia salvífica y que explica el sentido de la vida y la significación de la historia»⁶⁴. Más allá de las reconocidas dificultades y complejidades de la hermenéutica de Agustín en estos tres libros, hay en ellos una llamada al ministerio de la conversión y un esbozo del proceso de conversión, como reflejo de la creación: «Pero, cuando comenzaste a poner por obra temporalmente

⁶² *Ibid.* 10, 70; 1 Co 5, 15.

⁶³ RUSSEL, F.: «Augustine. Conversion by the Book», en *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, (ed. J. Muldoon). Gainesville 1997, 14.

⁶⁴ VANNIER, A.-M.: *Creatio, Conuersio, Formatio chez S. Augustin*. Fribourg 1991. Según esta obra ya clásica, Agustín ha introducido en el marco de esos tres vocablos su propia experiencia de «ser creado, y ha desarrollado un pensamiento original, sintetizado por el esquema '*creatio, conuersio, formatio*'.

las cosas predestinadas para manifestar las cosas ocultas y componer nuestras descomposturas»⁶⁵, la Palabra en persona, el modelo del orden de la creación originaria y ahora «cabeza y cuerpo de la Iglesia»⁶⁶, está presente, mientras el Espíritu Santo se cierne sobre esta creación nueva «para socorrernos en tiempo oportuno»⁶⁷. Las varias expresiones de la Palabra encarnada incluyen la autoridad de la revelación, los sacramentos, los milagros y el testimonio de los santos, todo ello como medio por el que la humanidad recreada llegará a la existencia y será reunida en la sociedad de la Iglesia. «Envía tu palabra por medio de tus nuncios»⁶⁸, pide el santo Obispo, refiriéndose a los ministros del Evangelio, los cuales serán «para los fieles modelo, si viven entre ellos excitándolos a la imitación»⁶⁹.

CONCLUSIÓN

Hay una amplia gama de opiniones respecto a la posibilidad de recuperar el pasado. Las discusiones contemporáneas sobre la validez de las interpretaciones y la imposición de la limitación de cualquier enfoque hermenéutico que se dé a los textos inhiben los cautelosos y cuestionan bienintencionados esfuerzos del lector medio o, aun del especialista. ¿Está Agustín fuera de nuestro alcance? ¿Hay aún un «ánimo fraterno», predispuesto por la gracia y que sin descanso espere el diálogo de intimidad con el convertido arquetípico, Agustín de Hipona? Plantear tal cuestión no es simplemente expresar una preocupación por la capacidad que un texto recibido tiene de ser transmitido, sino leer de nuevo la teología agustiniana de la conversión en términos de su contundencia y posibilidad de ser aplicada a una cultura de fragmentación e indiferencia. La interacción de Agustín con el hombre moderno puede revelar algunas oportunidades únicas de diálogo y de la clase de vinculación en la verdad y el amor, reconocida por él en la familia de creyentes, que constituyen esa gran comunidad, «la Iglesia, en la predestinación anterior a todos los tiempos sin mañana ni tarde»⁷⁰. Un diálogo agustiniano con la cultura contemporánea ofre-

⁶⁵ *Conf.* 13, 49.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.* 13, 29.

⁶⁹ *Ibid.* 13, 30.

⁷⁰ *Ibid.* 13, 29.

ce amplias posibilidades de que reviva una teología fundada en lo que es esencial a la búsqueda teológica genuina, esto es, la experiencia de conversión del teólogo. La audacia de Agustín fue precisamente su buena disposición a integrar en la más amplia comunidad humana y en la cultura de su tiempo su propia autocomprensión como converso. Su testimonio personal suministró la base a su larga carrera de evangelización, que él identificó con el original intento de la llamada profética al ‘regreso’ de un pueblo errante, y con la predicación apostólica de la *metanoia*, dirigida a los gentiles.

La llamada que Agustín hace al «ánimo fraterno» es esencialmente llamamiento a varones y mujeres de «corazón inquieto» y *buena voluntad*, núcleo interno de la luz y amor divinos, que es la esencia de lo que significa ser humano según el designio del creador. La conversión compartida por compañeros humanos de disposiciones similares forma la base de la comunidad de quienes, a imitación del amor de la Trinidad, se aman unos a otros con un amor incondicional y afirmativo, consta de alabanza a Dios «cuando éste apruebe», y de compasión «cuando reprobue»⁷¹. Esta escucha misericordiosa prestada al otro y esta unión en la plegaria del lector fraterno son «la fragancia de tu santo templo»⁷². Estos sentimientos tienen claro eco en la *Regla de san Agustín*, donde él resume la esencia de la comunidad fraterna con esta prescripción: «Así pues, vivid todos con una sola alma y un solo corazón, y honrad los unos en los otros a Dios, de quien sois templos vivos»⁷³. Agustín se dirige a su lector como si éste fuese un compañero enfermo que se repone de una enfermedad grave y que aún sufre las consecuencias de ella. No se encuentra incómodo al confesar no sólo sus limitaciones pasadas sino también, y con enorme confianza y sinceridad, las presentes y sus preocupaciones por un futuro que él ignora: «Confiese, pues, lo que sé de mí; confiese también lo que de mí ignoro; porque lo que sé de mí lo sé porque tú me iluminas, y lo que de mí ignoro no lo sabré hasta tanto que mis tinieblas se conviertan en mediodía en tu presencia»⁷⁴. Al compartir con un lector que se encuentre en circunstancias similares a las suyas la opinión, ahora humilde, que de sí mismo tiene, se preocupa por su habilidad para hacer frente a las tentaciones y por su necesidad de estar a la altura de las exigencias de su ministerio. Así recuerda a todos que la

⁷¹ *Ibid.* 10, 5.

⁷² *Ibid.* 10, 6.

⁷³ *Reg.* 1, 8.

⁷⁴ *Conf.* 10, 7.

‘conversión’ es una realidad frágil y, a veces, provisional en la vida de uno que ha vivido el papal del hijo pródigo. Continuamente debe ser renovada por la confesión —esto es, la gratitud orante hacia el Dios que nunca abandona al alma peregrina— y por el reconocimiento humilde de la constante necesidad de la curación y gracia divinas, porque «no sé qué tentaciones puedo yo resistir y a cuáles no puedo, estando solamente mi esperanza en que eres fiel y no permitirás que seamos tentados más de lo que podemos soportar, antes con la tentación das también el éxito, para que podamos resistir»⁷⁵.

En la raíz de tal diálogo de Agustín con nuestro mundo está la recuperación del don de la soledad como fuente del reconocimiento de la noble dignidad de lo que significa ser hombre, dignidad definida por el tesoro escondido en el hombre interior: su capacidad de conocer a Dios. La otra soledad, que es la confrontación terrorífica con el abyecto y alienante egoísmo de la condición pecadora, es la fuerte y absolutamente honesta evaluación agustiniana de lo que somos en nuestra soledad de desconfianza e indiferencia. La negación del pecado personal es el común denominador de una cultura de exteriorización, en el anonimato voluntario del consumo y diversión masivos, carentes de vida interior. También Agustín vivió esta terrible decepción: «Y lo más incurable de mi pecado era que no me tenía por pecador, deseando más mi execrable iniquidad que tú fueras vencido por mí en mí para mi perdición, que no serlo yo por ti para mi salvación»⁷⁶. Cuando la soledad de la culpa, el don del temor del Señor y la asunción de la responsabilidad moral surgen en el alma, la soledad del descubrimiento y certeza ontológicos coloca al alma en el camino de la recuperación, la libertad y la madurez humana. Sin esta soledad integrada, el diálogo se tambalea y el «ánimo fraterno» resulta engañado. Cuando, por el contrario, el yo convertido a la Verdad y la Bondad gracias a la mediación del único mediador, Cristo, revela en el diálogo su verdadero yo, entonces el cimiento de la comunidad —«una sola alma y un solo corazón hacia Dios»⁷⁷— se transforma de verdad en una experiencia personal y profética y, quizá, en una respuesta al clima de duda y arbitrariedad del mundo posmoderno, mundo de máscaras y sombras.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.* 5, 18.

⁷⁷ *Reg.* 1, 2.

**«SOBRELLEVAD MUTUAMENTE VUESTRAS
CARGAS». COMUNIDAD Y DEBILIDAD HUMANA**

CARLOS JOSÉ SÁNCHEZ DÍAZ, OSA

Hace ya algún tiempo escribía el P. Agostino Trapè que el ideal monástico de San Agustín *se ilumina y mueve entre un recuerdo y una espera: el recuerdo de la primera comunidad cristiana y la espera de la «vida común» de los santos en el cielo* ¹.

Lo dicho por Trapè en relación con la comunidad monástica, vale con igual propiedad para la comunidad eclesial en general. Las comunidades monásticas agustinianas, en efecto, no pretendían más que ser una muestra y un ejemplo de la unidad y la concordia a las que estaba llamada toda la Iglesia ². Por ello, no sólo la comunidad monástica, sino toda comunidad eclesial inspirada en la espiritualidad agustiniana tratará de llevar a la práctica el ideal del *anima una et cor unum* de Hch 4,32-35 con la esperanza de ver consumado su intento en la comunidad perfecta de la Jerusalén celestial, de la Ciudad de Dios, cuando el *amor social* que la hace posible llegue a su plenitud.

Pero esta ponencia no pretende hablar ni del recuerdo ni de la espera arriba mencionados, sino del «entre» temporal y conceptual que se extiende entre ellos: del ínterin en que el ideal baja a la arena y se faja con las dificultades de la vida real, tratando de encontrar en medio de ellas el camino que le permita continuar hacia lo que espera, sin renunciar a lo que es. Se trata, pues de ver, cómo una concepción comunitaria de vuelos tan altos como es la agustiniana se enfrenta al misterio del mal, que, en la debilidad y pecado de sus miembros, es una amenaza continua para la comunidad.

¹ TRAPÈ, A., «Il principio fondamentale della spiritualità agostiniana e la vita monastica»: *Sanctus Augustinus, vitae spiritualis magister* I. Analecta Agustiniana, Roma 1959, p. 39.

² Cf. VERHEIJEN, L., «Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin. L'utilisation des Actes des Apôtres 4 (31) 32-35": *Nouvelle approche de la Règle de Saint Augustin*, Abbaye de Bellefontaine, 1980, pp. 96 y 105.

Para ello, en una primera parte, estudiaremos el uso agustiniano de Gal 6, 2: *Sobrellevad mutuamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*, lo que nos permitirá acercarnos a la solución propuesta por él en relación con nuestra cuestión; en una segunda, intentaremos aplicar a nuestras comunidades actuales algunas de las conclusiones extraídas de la primera, con lo que podremos —eso espero— iluminar sus dificultades a la luz de las soluciones agustinianas.

I. GAL 6, 2 Y SU RESPUESTA AL PROBLEMA DE LOS MALES COMUNITARIOS

1. ACERCAMIENTO PREVIO

1.1. Gal 6, 2 en las obras y en la vida de San Agustín

El versículo aparece en cerca de una veintena de obras³, pertenecientes a una extensa franja temporal, que abarca desde el 392 aproximadamente (*Carta 22*), hasta el 427 (*El espejo*), es decir, toda su época como sacerdote y obispo, cuando sus proyectos monásticos empezaban a cuajar fuera ya del estrecho círculo de amigos de un principio, y el *filósofo* de Casiciaco y Tagaste, dejado a un lado el *ocio santo*, tenía que enfrentarse, desde su responsabilidad de pastor, al cisma donatista, que había desgarrado en dos la túnica inconsútil de la iglesia africana.

Está presente en todo tipo de obras: polémicas, apologéticas, dogmáticas y exegéticas; pero más de la mitad son tratados o sermones dirigidos al pueblo, lo que nos muestra que tras Gal 6, 2 se ventilaba una cuestión no sólo exegética y polémica apta sólo para círculos restringidos, sino un asunto de gran importancia para la comunidad de fieles, que tenía que encontrar las pistas suficientes, bien para afrontar evangélicamente las dificultades que el mal de sus propios miem-

³ Según hemos podido extraer de la *Patrología Latina Database*, publicada por Chadwyck-Healey Inc, serían: *Carta 22*, 9; *Exposición a la epístola a los Gálatas*, 58; *Ochenta y tres cuestiones diversas* 71; *La concordancia de los evangelios* 2, 30,72; *Réplica a la carta de Parmeniano* 3,2,5; *Réplica a las cartas de Petiliano* 3, 5, 6; *Sermón* 88, 20; *Ibíd.* 91, 9; *Ibíd* 163B; *Ibíd.* 164; *Comentario al salmo* 41, 4; *Ibíd.* 129, 3-6; *Ibíd.* 132, 9; *La Trinidad* 8, 7, 10; *Comentario a la Epístola de San Juan a los Partos* 1, 2; *Ibíd.* 10, 4; *Comentario al Evangelio de san Juan* 17, 9; *La Ciudad de Dios* 15, 6; *El espejo* 33.

bros provocaba, bien para contraponer una respuesta propia a la que los donatistas habían dado.

Aunque, salvo en uno de los escritos, se cita literalmente, sin embargo sólo tres de ellos se dedican íntegramente a explicar el versículo (*Ochenta y tres cuestiones diversas y Sermones* 163B y 164), que, por otra parte, no creía muy complicado⁴. Los demás obras le dedican algún punto o simplemente lo mencionan de pasada, en este último caso generalmente por su referencia a la ley de Cristo⁵.

Cuando san Agustín citaba este versículo era consciente de las dificultades para mantener comunidades en el ideal de *Hechos*, como pretendía. Su proyecto comunitario no se asienta en las inestables bases de la ingenuidad y la ceguera, sino en la certeza hiriente de ver comunidades que en una primera ojeada, como se ve la mezcla de paja y de grano en la era⁶, parecían condenarlo de antemano al fracaso.

En efecto, la única comunidad a la que pertenece como propio el adjetivo santa, la Iglesia, albergaba en su seno no sólo justos, sino también pecadores. Sus propias comunidades monásticas, aquellas en las que él quería que se reviviese el ideal de la primitiva comunidad cristiana, como signo y aliento para el resto de la iglesia, no era ajenas a esta realidad de pecado y miseria, hasta el punto de verse obligado a confesar que si bien no había visto a gente mejor que la que progresa en monasterios, tampoco la había visto peor que la que allí cae⁷. Ni siquiera el eremita que habita en el desierto podía evitar que le alcanzasen las noticias sobre escándalos⁸. Entre los sacerdotes y entre los fieles pasaba otro tanto: en todos los estados de la Iglesia uno sería tomado y otro dejado⁹.

⁴ En varias ocasiones repite que la única dificultad de todo el pasaje de Gal 6, 1-10 estriba en explicar la diferencia que existe entre el significado de la palabra *carga* en el versículo 2 y en el 5. Cree por ello que más que detenerse en explicarlo, habría que esforzarse en vivirlo. Cf. *Sermón* 163B, 2; *Ibíd.* 164, 2.

⁵ Cf. *Comentario al salmo* 129, 4; *Ibíd.* 132, 9; *Comentario carta san Juan* 1, 12; *Ibíd.* 10, 4. No obstante en todos estos casos el contexto en que se inscriben permite sacar importantes informaciones sobre el amor fraterno y la comunidad.

⁶ Cf. *Comentario al salmo* 99, 13. Aún reconociendo la existencia del mal en todos los estados y en todas las épocas de la Iglesia, Agustín no se deja cegar por su resplandor: lo mismo que el grano existe abundantemente, aun sin ser visto, bajo la paja de la era, así son numerosísimos los cristianos buenos que transcurren su vida en medio de una fidelidad silenciosa. A este respecto pueden leerse la *Carta* 78 y el *Comentario al salmo* 99.

⁷ Cf. *Carta* 78, 9.

⁸ Cf. *Comentario al salmo* 99,9.

⁹ Cf. *Ibíd.* 132, 4.

Lo que constataba en su época no era sino la continuación de lo que había ocurrido en otros momentos de la historia y a otros grupos, regidos por personajes de gran santidad, cuyas dificultades recogían las Escrituras: Abrahán, Noé... incluso Cristo mismo, no habían podido evitar que en su círculo comunitario íntimo se hiciese presente el misterio de iniquidad; ni siquiera el cielo se había podido librar de la perfidia de los ángeles ¹⁰.

La realidad del mal, pues, era insoslayable. Frente a ella urgía una respuesta que, sin eludirla, la integrase sin destruir lo irrenunciable del ideal. Desde aquí podemos pasar ya a estudiar el empleo agustiniano de Gal 6, 2.

1.2. La condición humana como carga y como anhelo

Todos estos males que gravitan sobre los individuos y, por su mediación, sobre las comunidades, son para Agustín —lo mismo que antes para Pablo— cargas. Afectan tanto al cuerpo como al alma, pero a él, en los textos estudiados, le interesan sobre todo estas últimas.

Para acercarnos al significado que asigna a la palabra *carga* en este versículo, es preciso atender a una distinción que establece a fin de resolver la aparente contradicción existente entre Gal 6, 2, que pide llevar mutuamente las cargas, y Gal 6, 5, donde se indica que cada uno llevará la suya propia ¹¹. Hay dos tipos de cargas: unas son intransferibles, otras pueden ser compartidas. Las primeras son las acciones pe-

¹⁰ Cf. *Carta* 78, 8. Merece la pena citar todo el párrafo: *Por muy vigilante que sea la disciplina de mi casa, hombre soy y entre hombres vivo. No osaré jactarme de que mi casa sea mejor que el arca de Noé, en la que se encontró un réprobo entre sólo ocho personas; o mejor que la casa de Abrahán, en la que se dijo: «Arroja a la esclava y a su hijo»; o mejor que la casa de Isaac, de la que se dijo por solos dos mellizos: «A Jacob amé; a Esaú, en cambio, cobré odio»; o mejor que la casa del mismo Jacob, en la que un hijo deshonoró el lecho de su padre; o mejor que la casa de David, en la que un hijo afrentó a su hermana y otro se rebeló contra la santa mansedumbre de su padre; o mejor que la compañía del apóstol Pablo, quien, si hubiese habitado sólo entre buenos, no hubiese dicho lo que antes cité: «Fuera luchas, dentro temores», ni hubiese dicho al tratar de la santidad y fe de Timoteo: «A nadie tengo que se preocupe generosamente por vosotros. Todos buscan sus cosas, no las de Jesucristo»; o mejor que la compañía del mismo Cristo, en la que once buenos toleraron a Judas, el traidor y ladrón; o finalmente, mejor que el cielo, de donde cayeron los ángeles.*

¹¹ Cf. *Concor. Evang.* 2, 30, 77; *Réplica cartas Petiliano* 3, 5, 6; *Sermón* 163B, 2; *Sermón* 164, 2.

caminosas que el hombre va acumulando en su conciencia contra la piedad debida y de las que tendrá que dar cuenta él solo; las segundas son consecuencia de participar en la debilidad humana, manifestada en ese pecado personal. Estas sí se pueden llevar mutuamente, porque cada uno, desde su fortaleza, puede acoger la debilidad del otro y a ayudársela a llevar.

En realidad, la diferencia entre ellas no radica tanto en el objeto cuanto en la perspectiva desde la que se lo considera. Las primeras ven el pecado bajo el prisma de la responsabilidad personal; las segundas, en cuanto es resultado y manifestación de la debilidad que embarga al hombre. La responsabilidad no se puede compartir: cada uno, aun cometiendo el mismo pecado, soportará la suya; la debilidad que ello entraña sí se puede. La ira, por ejemplo, es carga de la que el airado tendrá que rendir cuentas; pero al tiempo, en cuanto manifestación de una debilidad, los otros, que no están airados, pueden asumirla y ayudársela a llevar, sin compartir, no obstante, la culpa. A estas alude, según Agustín, Gal 6, 2. No se refieren a una determinada clase de pecados o a un tipo concreto de hombres: se trata más bien de la debilidad misma de la condición humana, que afecta todos en mayor o menor medida, y que se manifiesta en esas otras cargas de las que cada uno tendrá que rendir cuentas.

Lo que subyace a este tipo de cargas no es, pues, un fenómeno coyuntural transitorio, sino una enfermedad residente en el mismo ser del hombre, que siente dentro de sí mismo la división, la lucha entre el espíritu y la carne, la desobediencia interna, pena de aquella desobediencia con la que en Adán se apartó del proyecto de unidad y armonía, de paz ideado por el Creador, y que ya no se volverá a recuperar hasta que llegue el descanso del séptimo día. *Los hombres ¿qué somos sino hombres, y por eso mismo débiles e incapaces de estar sin pecado? En esto llevamos mutuamente nuestras cargas*¹².

Podemos dar un paso más, y detenernos en la denominación de *carga*, empleada para caracterizar a estos males, tanto a los que uno lleva sobre sí como a los que ha de compartir.

Si bien se observa, bajo esta concepción agustiniana del mal como carga aparece una consideración benevolente, por así decir, del peca-

¹² *Sermón* 163B, 2. Véase también: *Sermón* 163B, 3: Observa aquí Agustín que en el texto paulino (Gal 6,1) no se dice: *Si alguien está envuelto...*, sino: *Si un hombre...*, y comenta: *Es cosa muy difícil que un hombre no esté envuelto en algún delito, pues ¿qué es el hombre?*

dor. No se mira primariamente su pecado como causa de males para los demás, como motor de sufrimiento y fastidio para los otros, aunque esto se dé sin duda; más bien el pecador es visto como un ser agobiado por las cargas, antes que como alguien que carga a los demás. De ahí que Agustín hable también de herida o enfermedad como sinónimos de carga. Y es que, en efecto, en la concepción agustiniana todo pecador antes que alguien que impone cargas, es alguien cargado, antes que hiriente es herido, antes que transmisor de enfermedad, él mismo es enfermo, y víctima de su propio mal, antes verdugo. Ante una concepción así el tratamiento que se dé al pecador habrá de tender más a la acogida que a la exclusión.

El pecado es una carga porque abrumba al hombre, lo fatiga, lo esclaviza. Pero ¿por qué? Porque el pecado es ante todo un intento errado de llenar un vacío y un anhelo que solo Dios, Bien de bienes, puede colmar. El hombre ha sido creado por Dios para él, para que alcance la comunión con él, y solo en él encuentra descanso. Cualquier orientación de su vida que no le acerque a Dios, más que descansarle le inquieta y agobia. En su deseo de colmar la inquietud que experimenta dentro de sí, irá añadiendo carga sobre carga y caerá en un proceso sin retorno por el que esperará en la siguiente carga lo que no pudo conseguir en la precedente. Así se fatiga y agota inútilmente, y en vez de llegar a lo que es su meta, su patria, su descanso, se irá hundiendo cada vez más en su miseria, lejos de Dios, por el peso de sus múltiples cargas, cada vez más débil e incapaz de remontar el vuelo. Era la experiencia que él mismo había vivido: *Cuando yo me adhiera a ti con todo mi ser, ya no habrá más dolor ni fatiga para mí, y mi vida será viva, llena toda de ti. Mas ahora, como al que tú llenas lo elevas, me soy carga a mí mismo, porque no estoy lleno de ti*¹³.

Este es el hombre del que se forman las comunidades; no hay otro. Un hombre con un anhelo profundo de elevarse hacia el bien supremo, pero que muy a menudo, por la fuerza de su debilidad, se enfanga apartado de la que es su meta. Bajo la fuerza del Espíritu habrá quienes se hagan fuertes en medio de su debilidad; pero otros sucumbirán a la misma. Por ello toda comunidad, igual que la misma Iglesia, será siempre, en esta vida, era donde se mezcle el grano con la

¹³ *Confesiones* 10, 28, 39; Cf. *Ibíd.* 7, 17, 23 y 13, 9, 10; Cf. *Comentario carta san Juan* 10, 5-6. En el *Sermón* 164, 5 puede verse una descripción plástica del agobio de las cargas.

paja, campo de trigo y cizaña, red de donde se saquen peces buenos y malos, rebaño donde se junten las ovejas con los cabritos, y casa en la que junto a vasos de elección se encuentren vasos de perdición ¹⁴.

1.3. Falsas respuestas: añadir carga tras carga

La debilidad de sus miembros es, pues, un problema que afecta inexorablemente, en mayor o menor medida, a toda comunidad humana, y que toda comunidad humana ha de afrontar de manera conveniente para tratar de impedir que lo que en principio es solo inevitable se convierta también en obstáculo insalvable para la propia comunidad.

Desgraciadamente la misma debilidad hace difícil a veces acertar con el tratamiento adecuado. Por eso sirve de prueba para conocer al realmente avanzado en los caminos de la virtud: *Nada prueba mejor al hombre espiritual que su comportamiento ante el pecado ajeno* ¹⁵.

Agustín habla fundamentalmente de tres de estas falsas salidas: la del intolerante, que rompe la unidad de la comunidad para no contaminarse con el mal ajeno, o que, desde dentro de la misma levanta muros de incomprensión, adoptando una postura de insulto y desprecio al pecador o de murmuración continua; la del que, por el contrario, asume hasta tal punto la debilidad de los demás que llega a compartir con ellos incluso la culpa y, finalmente, la de quien, por pensar que cada uno es responsable de su mal, se desentiende de la debilidad ajena y de los demás, abandonándolos a su suerte.

La primera postura, la del intolerante, estaba perfectamente encarnada por los donatistas y en general por todos aquellos que, de una u otra forma, eran artífices de división. Aquellos eran los causantes de la ruptura eclesial que más afectó a san Agustín. Temerosos de ser contaminados por el pecado ajeno, consideraron, *con rígida severidad* ¹⁶, que la única solución aceptable para evitarlo era romper la unidad de la comunidad eclesial. La división, el cisma, fue para ellos la única medida para salvaguardar su propia santidad frente a la presunta maldad de los otros.

¹⁴ De todas estas imágenes, tomadas de las parábolas evangélicas, se sirve Agustín para mostrar la condición *permixta* de la Iglesia. Cf. *Réplica cartas Petiliano* 3.3.3.

Para san Agustín era una respuesta a todas luces errónea, no solo por basarse en principios teológicos falsos y tener la osadía de dividir el cuerpo de Cristo, sino también porque la ruptura no solucionaba, sino que bordeaba el problema sin resolverlo. Quebrada la unidad, en efecto, cualquier medida era más una sentencia condenatoria que un remedio auténticamente medicinal¹⁷. De hecho, un comportamiento semejante suponía adelantar precipitadamente el juico divino fijado para el final de los tiempos, y con ello, negar el tiempo de conversión asignado al pecador por la misericordia divina y desahuciarlo antes de tiempo por desconfiar de su posibilidad de enmienda¹⁸.

Lo que realmente había en el fondo de la actitud donatista, más que búsqueda de la auténtica santidad, era, según Agustín, vanagloria y soberbia. Eran *hombres hinchados de soberbia, crueles en su obstinación*¹⁹, que, como el fariseo de la parábola, se fijaban los pecados de los otros al tiempo que excusaban los propios y se gozaban de la justicia propia a la vista de los pecados de los demás²⁰. Algo que el mismo Pablo denunciaba en Gal 6, 3: *Quien cree ser algo, no siendo nada se engaña a sí mismo*. El hombre se convertía así en seductor de sí mismo con alegría del propio Seductor, que sabe que su fuerza consiste en romper la unidad de la Iglesia²¹.

Los juicios emitidos por Agustín en relación con los donatistas tienen en cuenta la especial gravedad de su acción en contra de la unidad de la Iglesia. Es claro que no toda ruptura de comunidad tiene la misma importancia. Romper con la unidad eclesial y crear un cisma era para Agustín equivalente a perder la salvación, cosa que no ocurre necesariamente con la ruptura de otras comunidades. Pero en el fondo respondían a la misma actitud de soberbia, que impulsa siempre a la búsqueda de lo propio y al olvido de lo común.

En el plano opuesto a estos intolerantes, se hallaban quienes se unían al pecado ajeno haciéndolo propio y aquellos que se desentendían de él.

¹⁵ *Exposición epístola Gálatas* 56. Sobre el donatismo en general puede verse: LANGA P., *Introducción general a los escritos donatistas*, BAC 32, Madrid 1988, pp. 4-155.

¹⁶ *Réplica carta Parmeniano* 3,1,1.

¹⁷ Cf. *Réplica carta Parmeniano*. 3, 1,1.

¹⁸ Cf. *Ibíd.* 3,2,3 -3, 4,5.

¹⁹ *Ibíd.* 3,1,1.

²⁰ *Ibíd.* 3,2,5.

²¹ *Sermón* 163B,2.

Los primeros eran incapaces de mantenerse en el camino recto cuando los demás no lo hacían. Su convencimiento era débil; se basaban más en el qué dirán que en una asunción convencida de los valores que desean practicar, por lo que no era raro que cedieran al contagio del mal ajeno ²².

Los segundos no se unían al pecado del prójimo, pero se desentendían de él; era pura negligencia, lo que constituía un pecado *verdaderamente grande*, más cruel incluso que el que cometían los soberbios rigoristas ²³.

Las raíces de esta actitud no están, según Agustín, muy lejanas de las de los rigoristas: también por vanagloria se podría abandonar al hermano: el temor a perder la propia gloria por hacer frente al mal ajeno podía llevar a una cobarde retirada, aun sabiendo que su no intervención tendría fatales consecuencias para el herido. Otras veces la negligencia podía venir provocada por un error de cálculo: creer que el pecado ajeno solo incumbe a quien lo comete, por el hecho de que sólo a él afecta la responsabilidad o culpa del mismo. El fastidio ante el pecado podría ser otra de las fuentes de despreocupación y negligencia ²⁴.

La solución tampoco era válida porque abandonar la carga del hermano, era en el fondo abandonar al hombre, siempre digno, a pesar de su pecado; abandono que recoge muy bien Agustín referido a una de las cargas corporales: la pobreza: si el pobre se acerca *a ti para ser tu compañero: no lo mires con indiferencia, no lo rechaces, no lo abandones* ²⁵.

Ninguna de estas tres maneras de proceder aportan realmente soluciones al mal del otro, porque, por alejadas que parezcan, cometen el mismo error: no combatir el mal y consentir, de una y otra forma, con él: en el primer caso, aunque se ataca el pecado ajeno, se cae en las redes de la propia soberbia; en el segundo se consiente activamente, en el tercero pasivamente. No se sobrelleva la carga en ninguno de los tres casos: al contrario la carga de uno aplasta a todos.

²² Cf. *Réplica carta Parmeniano*. 3, 1,2; *Sermón* 163B, 5.

²³ Cf. *Réplica carta Parmeniano*. 3, 1, 2; 3, 4, 5.

²⁴ Cf. *Exposición epístola Gálatas* 59; *Sermón* 163B 2,4.

²⁵ *Sermón* 164, 9.

2. LA PROPUESTA DE GAL 6, 2: SOBRELLEVAR MUTUAMENTE VUESTRAS CARGAS

En varias ocasiones, cuando habla del comportamiento ante las dificultades o males del grupo, se sirve Agustín del ejemplo de los ciervos que para llegar a nuevos pastos han de cruzar un brazo de mar. En el momento más pesado y difícil del itinerario, el cruce del agua, se apoyan unos a otros. Uno encabeza la marcha y los demás van detrás, en fila, apoyando su cabeza en los lomos del precedente. Cuando el primero está cansado se va al final y otro ocupa su lugar, de forma que trabajan y descansan alternativamente sin abandonarse, y, ayudándose a llevar las cargas, se revelan como auténticos amigos, pues *nada manifiesta mejor al amigo que llevar la carga al del amigo*²⁶.

Con este ejemplo muestra el comportamiento adecuado ante los fallos ajenos, que es el recomendado en Gal 6, 2: *Sobrellevar mutuamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*. Era la misma solución que encontraba en otro texto, Ef 4, 2: *Soportándoos mutuamente con amor, procurando conservar la unidad del espíritu con el vínculo de la paz*²⁷.

Esta era la solución correcta. Pero ¿en qué consiste este mutuo soporte?

Frente a las soluciones falsas arriba mencionadas, sobrellevar las cargas significa una manera de asumir el mal del otro que, aun manteniendo al pecador en la propia comunidad, no solo no contamine a quien lo acoge, sino que además intente descontaminar a quien ya está herido. Se asume la carga del otro de forma que sirva para ayudar, no para nivelarse en la miseria, del mismo modo que se abaja el que tiende la mano al que está caído en tierra: *no se abaja para caer los dos, sino que se inclina lo justo para levantar al que está caído*²⁸.

²⁶ *Ochenta y tres cuestiones diversas* 71, 1; Cf. también: *Comentario al salmo 41*, 4; *Ibid.* 129, 4.

²⁷ Este texto lo consideraba semejante a Gal 6, 2: Cf. *Réplica carta Parmeniano* 3, 2, 5. De hecho en varias ocasiones los cita juntos. Ef 6, 2 tenía la ventaja de desarrollar la primera parte de Gál 6, 2 y por su referencia a la unidad y al vínculo de la paz era muy adecuado para emplearlo contra los donatistas. En la mayoría de los casos en que aparece lo hace sirve para recalcar la unidad eclesial: Cf. *Comentario al salmo 95*, 2; *Ibid.* 143, 2; *Sermón* 270, 6, etc. Pero como en el caso de Gal 6, 2, lo emplea también para hablar de cualquier otro tipo de vida comunitaria: Cf. *Carta* 48, 3.

²⁸ *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 71, 2

Por ello fundamentalmente consiste, por un lado, en mantener una postura de tolerancia con la debilidad del otro, tan lejos del rigorismo soberbio como del abandono negligente; y por otro, en promover un talante de lucha activa contra el mal. Ambas actuaciones están fuertemente relacionadas entre sí, porque no hay otra forma correcta de tolerar la debilidad del otro que asumirla como el médico soporta la enfermedad del paciente: para curarla.

Analicemos más detenidamente estos procedimientos de ayuda mutua en llevar las cargas.

2.1. Tolerancia

Desde la imposibilidad de romper la comunión con el malvado o de excluirlo temporalmente de la comunidad con fines medicinales, la tolerancia se impone como un primer paso para no abordar el mal de los demás desde el rigor exclusivista, y poder acoger al otro en su debilidad ²⁹.

En la mentalidad rigorista donatista una actitud de tolerancia era imposible. Ya vimos que su gran temor era contaminarse con los pecados ajenos y no sabían cómo evitarlo más que por la separación física de los considerados por ellos pecadores. Para san Agustín, por el contrario, una medida semejante no solo no hacía falta, sino que era desmesurada: la única separación legítima en esta vida es la que se produce en el interior de uno mismo, la separación espiritual, que permite apartarse del mal por no consentimiento con el mismo, sin necesidad de apartarse corporalmente, externamente, comunitariamente del pecador. Lo verdaderamente fundamental es no consentir con el mal

²⁹ La tolerancia es equivalente en Agustín a la paciencia (*patientia*), al aguante (*sustinentia*), a la amplitud de ánimo (*longanimitas*) (Cf. *Comentario al salmo* 31, 2, 20). Brota de una situación de necesidad: no se tolera por gusto. Se preferiría no tener que tolerar, pero la necesidad, tanto física como moral, puede imponer otra cosa (Cf. *Comentario al salmo* 34, 1, 10; *El libre albedrío* 3, 5, 17; *Réplica carta Parmeniano* 2, 1, 2). No se ama lo que se tolera, aunque se ame el tolerarlo (Cf. *Confesiones* 10, 28, 39); de ahí que sea relativamente frecuente en san Agustín la contraposición entre lo que se lleva con tolerancia y lo que se soporta con gusto, si bien la perfección está en lograr sobrellevar con gusto lo que se podría sobrellevar sólo con paciencia y resignación (Cf. *La música* 6, 14, 4; *Carta* 155, 1,4; *Comentario evangelio san Juan* 3, 14; *Ochenta y tres cuestiones diversas* 71, 5). Naturalmente la tolerancia no es fruto del masoquismo. Se tolera, como veremos, para salvaguardar un bien mayor, en nuestro caso, la paz de la iglesia, la unidad, el bien el hermano.

en el propio corazón; salvaguardado esto, el pecado de los otros no contamina jamás, aunque se viva en medio de ellos. *La verdadera complicidad con los malos sólo puede tenerla el que es malo; el bueno de ninguna manera aunque tenga que vivir en la misma sociedad que ellos*³⁰.

Quien obra así no se hace cómplice con la cizaña; simplemente *comprende que ahora no es tiempo de juzgar sino de tolerar al malvado*³¹. La tolerancia, en efecto, no admite el juicio condenatorio externo del rigorista; a lo más, su juicio es interior —sirve para no consentir con el mal— y nunca es definitivo, porque, desconocedora como es del mañana, no encasilla el futuro en los estrechos moldes del presente. Frente a la mirada obtusa del rigorista, que espera en el mañana sólo una repetición del mal que encuentra hoy en el presente, el paciente concibe el futuro como un terreno de esperanza: el mañana puede traer el cambio que hoy ni siquiera es concebible. Nunca cierra del todo las puertas a la conversión del pecador. Por eso puede afrontar el mal sin romper con la caridad, porque tolera desde la esperanza³².

El tiempo de la tolerancia no es solo un crédito dado gratuitamente al pecador para que pueda convertirse; es también un oportunidad para que el mismo que tolera vaya adquiriendo un conocimiento en amistad del otro, único en el que realmente se llega a conocer de verdad a los demás. Se puede decir que la tolerancia mira al otro como al amigo en que desea se convierta³³.

En efecto, en el tiempo de la tolerancia, el tolerante, que, de acuerdo a Fp 2, 3, debe considerar al otro superior a sí mismo, puede y debe buscar las buenas cualidades del tolerado, aquellas que la aparición primera de los fallos le han impedido ver y por las cuales el tolerado puede ser realmente superior a él. La esperanza de descubrirlas hará que lleve las cargas del otro no sólo con tolerancia, sino incluso con mucho gusto, *como se sobrellevan los fallos del amigo por las cualidades que en él nos agradan*³⁴.

Cuando aparecen las debilidades antes que los valores positivos, la tolerancia permite vencer la tentación del juicio y del rechazo antes

³⁰ *Réplica carta Parmeniano* 3, 1, 2; cf. *Réplica Cartas Petiliano* 3, 3, 4.

³¹ *Comentario al Evangelio de San Juan* 28, 6.

³² Cf. *Réplica carta Parmeniano* 3, 1, 2.

³³ Cf. *Ochenta y tres cuestiones diversas* 71, 5-6.

³⁴ Cf. *Ibid.* 71, 5.

de que aparezcan las buenas cualidades donde pueda descansar complacido ³⁵.

Finalmente, posibilita también afrontar el desengaño, cuando, tras las primeras cualidades descubiertas en el otro, se empiezan a detectar multitud de defectos que amenazan con mandar al traste la relación tan placenteramente comenzada ³⁶.

Como se ve, la tolerancia además de una necesidad para salvaguardar la unidad de la comunidad, es también una actitud para intentar el acercamiento al otro. Es una tolerancia activa, inconformista, rompemoldes, que se esfuerza por pasar de la mera resignación al conocimiento positivo con vistas a que lo que en un principio sólo se toleraba pacientemente, se logre tolerar alegremente por la esperanza de establecer una relación fraternal, amistosa con el otro. Se trata de convertir la necesidad en virtud. Y todo ello posible gracias a la esperanza de su mirada, que nunca da por definitivamente perdido al otro, dado que hasta el más enfermo puede ser sanado por el Verbo de Dios ³⁷. Es la suya una fe y una esperanza en Dios que permiten volcarse amorosamente sobre el prójimo.

La tolerancia espera la conversión del pecador, pero se mantiene a pesar de la pertinacia en el mal, porque sabe que, en último término, el juicio no le corresponde a ella, sino a Dios ³⁸.

Agustín extiende los beneficios de la tolerancia no sólo a los pecadores, sino también a los que viven realmente centrados, buscando no sus intereses, sino los de Cristo. Las posturas impacientes turban la paz y la tranquilidad de toda la comunidad, no solo de los malvados. Cegado por la presunta maldad de los que cree peor que él, el intolerante no se da cuenta de la actitud de los que están más avanzados que él, y que están ya soportando calladamente a los pecadores. En su ceguera prefiere romper la unidad comunitaria, con lo que priva de curación al pecador, que unirse a la postura de los buenos, que verán así truncadas sus esperanzas de salvar al hermano. Por ello aconseja que no sean abandonados los buenos por culpa de los malos, sino que por los buenos se toleren incluso los malos ³⁹. Es una visión esta

³⁵ Cf. *Ibíd.* 71, 6.

³⁶ Cf. *Ochenta y tres cuestiones diversas* 71, 6

³⁷ Cf. *Ibíd.* 71, 6.

³⁸ Cf. *Comentario al salmo 128, 7: Si no te corriges hasta el fin, hasta el fin te tolero cuando vendrá el juez.*

³⁹ Cf. *Réplica cartas Petiliano*, 3, 3, 4.

que sin desconocer lo malo, reconoce lo mucho bueno que también existe en las comunidades y acomoda el juicio no sólo a lo que a veces más se ve, sino a lo en realidad existe, aunque sea más oculto.

2.2. La cara activa del soporte mutuo de las cargas.

La tolerancia es necesaria para sobrellevar las cargas mutuamente. Pero no vale cualquier tolerancia; es preciso que guarde un equilibrio entre la negligencia (tolerancia meramente pasiva) y el rigorismo excluyente (intolerancia).

La paciencia en sí misma es un buen recurso contra la intolerancia; pero para que no derive en negligencia, Agustín pide que sea acompañada de la corrección, el perdón y la oración, pues el consentimiento con el pecado ajeno no consiste sólo en aprobarlo, sino también en no combatirlo. De ahí que sobrellevar las cargas implica también y de forma fundamental la lucha contra el mismo mal.

2.2.1. La corrección

La tolerancia ha de ser siempre una tolerancia vigilante, en permanente alerta para que no se vea menoscabada la disciplina. *Vigile la tolerancia de tal forma que no duerma la disciplina*⁴⁰. Cuando esta se ve conculcada es necesario actuar: no se puede permitir que cada uno haga lo que le plazca, saltándose despreocupadamente toda norma y enseñanza.

Una forma de actuación incorrecta en estos casos es el de la murmuración. Esta no sólo se limita a criticar el mal cometido, sino que puede llegar hasta dañar la buena fama del otro. Ya se sabe la postura absolutamente en contra de Agustín frente a la murmuración, su negativa a permitir cualquier resquicio de la misma. El murmurador no tiene la caridad suficiente para habitar en comunidad, aunque corporalmente esté en ella. Su acción no beneficia al que obra mal, pues solo ataca su fama, sin intentar ayudarlo. Por otro lado, el murmurador se mete en un círculo vicioso en que su umbral de tolerancia va siendo cada vez menor, hasta el punto de llegar a quejarse tanto si hay moti-

⁴⁰ *Sermón* 164, 11 .

vo como si no, igual que la rueda del carro chirría tanto si transporta carga pesada como si la lleva ligera ⁴¹.

La medida adecuada es la corrección. Puede abarcar una amplia gama de actuaciones: desde la mera advertencia, la enseñanza, la exhortación, el reproche, el ruego al enfermo, e incluso el castigo, sin descartar, en los casos más graves, la exclusión sacramental, siempre que se tenga autoridad para ello y no perjudique a la paz eclesial ⁴².

Lo que pretende la corrección en todos los casos, aun en los que su acción ha de ser más dura, es la curación, es decir, evitar que el otro se pierda. Por ello Agustín con mucha frecuencia toma como modelo de la acción del médico del alma la forma de proceder del médico del cuerpo.

Este busca ante todo la salud del enfermo y aplica la cura que le dicta su arte médica: aplica el remedio que haga falta por doloroso que sea, y no deja su aplicación ni a su libre elección ni a la del enfermo; lo aplica aun en contra de la voluntad del enfermo y no deja de hacerlo por más insultos que reciba de aquel que está curando. Pero al mismo tiempo, si teme que el enfermo decaiga bajo la cura, en vez de emplear otros remedios más duros, ruega y suplica al enfermo para que le haga caso y viva. Su acción es, pues, una mezcla de dureza y delicadeza, de imposición y ruego: todo con tal de lograr que el enfermo recupere el preciado bien de la salud corporal.

La acción del médico espiritual habría de ser semejante. No obstante, constata Agustín que con mucha frecuencia el que corrige actúa con menos decisión que el médico normal. La urgencia y necesidad que parecen ser fáciles de entender para curar una herida corporal, parecen de más difícil aceptación en su aplicación espiritual, como si la curación del cuerpo fuese para todos más importante que la salud del alma.

Las dificultades pueden proceder tanto del enfermo como del propio médico, a menudo atacado también de alguna enfermedad que le impide aplicar en el momento más oportuno la cura necesaria o más conveniente.

En contra de lo que sucede con el médico corporal, el espiritual puede hacer un diagnóstico basado no en la objetividad de la enfermedad real, sino en sus odios hacia el enfermo; en otras ocasiones dejará de aplicar el remedio saludable para no exponerse a los insul-

⁴¹ Cf. *Comentario al salmo 132*, 12; POSIDIO, *Vida* 22.

tos del corregido, aunque sepa que ello entrañará la muerte del paciente; sabe también de la facilidad que tienen los procesos correctivos para convertirse en disputas acaloradas, con lo que al final resulta peor el remedio que la enfermedad. No se le escapa ninguna de estas y otras dificultades. Es más, su continua referencia a los médicos del cuerpo parece mostrar, por un lado, la evidencia de la equiparación en el plano conceptual-ideal (se trata en ambos casos de procesos curativos), y por otro, la diferencia radical en la práctica entre ellos. De hecho la referencia a la medicina corporal es un recurso para intentar convencer a los que viven en comunidad de la necesidad de obrar como aquellos, pues ve que de hecho no se hace, porque no parece estar tan extendida la conciencia de la necesidad de la corrección para la salud espiritual, como la de la cura médica para la salud corporal⁴³.

A juzgar por las veces que habla de la relación entre amor y corrección, parece que Agustín ve la raíz más importante de ese malentendido en la creencia de que la corrección, por el dolor que puede causar, no es del todo compatible con el amor y respeto al otro. Para combatir esta mentalidad, se esfuerza por mostrar que la corrección, lejos de ser un mal, es un bien necesario para el prójimo y que, por tanto, su práctica no es obra de mala voluntad o crueldad, sino de verdadero espíritu fraterno, una muestra extraordinaria de que realmente se ama al hermano. La no corrección, por el contrario, es obra de la desidia y no del amor; es más amor al error que amor al hombre, a quien, si se le amase, se le corregiría para que no se perdiese⁴⁴.

Insiste en que el amor puede ser duro, mientras que el odio blando. El amor no excluye la severidad ni la dureza; la blandura no es de por sí signo del amor verdadero: hay un odio que es más blando que el amor y que sin embargo lleva a la muerte; y hay un amor

⁴² Cf. *Réplica carta Parmeniano* 3, 1, 2.; *Sermón* 88, 19; *Ibíd.* 164B, 4. La relación de Gal 6, 2 con la corrección se establece normalmente mediante el contexto del texto paulino, sobre todo a través de Gal 6, 1 donde explícitamente se habla de corrección. Cuando habla de la tolerancia, suele hacer luego referencia a la necesidad de actuar contra el mal, y en esta referencia es donde menciona la corrección. Cf. *Sermón* 163B 2-3.

⁴³ Para las referencias a la medicina corporal, cf. *Exposición Epístola Gálatas* 56; *Sermón* 163B 4; *Réplica carta Parmeniano* 3, 2, 5; *Réplica cartas Petiliano* 3,4,5.

⁴⁴ Cf. *Comentario carta de san Juan* 7, 11: *No pienses que amas a tu prójimo cuando no lo corriges. Esto no es caridad, sino desidia. Hierva la caridad para corregir, para enmendar. No ames el error en el hombre, sino al hombre; pues Dios hizo al hombre y el hombre el error. Ama lo que hizo Dios y no ames lo que hizo el hombre. Cuando quieres al hombre, destruyes el error; cuando le amas, le corriges.*

severo que no teme aplicar remedios fuertes y duros, porque lo que le interesa al amor y lo que le caracteriza es el bien del otro, en este caso su curación ⁴⁵. El amor es, en definitiva, la clave: *Ama y di lo que quieras* ⁴⁶.

Puesto que lo que busca es la curación, la corrección ha de proceder con mansedumbre. No es corrección fraterna la que se desarrolla con burla, irrisión e insulto del afectado. Pero la mansedumbre no excluye la inflexibilidad y la severidad si fueren necesarias. San Agustín habla a este respecto de una *suavidad que amedrenta* y de *severidad del amor* ⁴⁷.

Para conjuntar esta aparente paradoja, refiere la mansedumbre al corazón y la posible severidad a las palabras. La mansedumbre elegirá la suavidad o la dureza de las palabras en virtud de lo que requiera la salud del enfermo, no el daño que el corregido pudiera haber causado en él. Quien corrige, pues, ha de mantener el amor, la paz, la blandura en su corazón, aunque sea duro en las palabras con las que lleva a cabo la corrección. Corregir con mansedumbre no significa más que mantener la suavidad en el corazón y rociar con la palabra de la corrección alguna severidad medicinal. Cuando la corrección brota de la raíz debida, el daño que provoque no es devolución de mal por mal, *porque no es el hierro del enemigo que hiere, sino el bisturí del médico que saja* ⁴⁸.

Por eso la corrección no sólo ha de brotar del amor, sino hacerse desde el amor. *Nunca ha de tomarse el cuidado de reprender el pecado ajeno si no es cuando examinando nuestra conciencia con preguntas interiores, nos respondemos delante de Dios, sin titubeos, que lo hacemos por amor* ⁴⁹.

Cuando la herida por la afrenta recibida está aún abierta, lo mejor es diferir la corrección hasta que se haya cerrado totalmente, para evi-

⁴⁵ Cf. *Ibíd.*. 10, 7; *Réplica carta Parmeniano* 3, 1, 3.

⁴⁶ *Exposición epístola Gálatas* 57; Cf. *Sermón* 163B 3: *Y si levantas la voz, haya amor interiormente, si acaricias, si corriges, si te muestras duro: ama y haz lo quieras; Comentario carta de san Juan* 7, 8 : *Ama y haz lo que quieras; si callas, calla por amor; si hablas, habla por amor; si corriges, corrige por amor*. No deja de ser llamativo que este lema, usado muchas veces como prototipo de la libertad agustiniana, aparezca siempre en contextos de corrección.

⁴⁷ *Réplica cartas Petiliano* 3,4,5. De nuevo la corrección con mansedumbre le viene sugerida por el contexto de Gal 6, 2, en concreto por Gál 6, 1. También se apoya en 2Tm 2, 24-25.

⁴⁸ *Ibíd.* 3,4,5; Cf. *Exposición epístola Gálatas* 56-57.

⁴⁹ *Exposición epístola Gálatas* 57.

tar que el ánimo herido responda al mal con el mal, a la injuria con la injuria, *porque todo lo que dijeres con ánimo herido es movimiento de quien castiga, no caridad de quien corrige*⁵⁰. Consejo este tanto más necesario cuanto que a veces en el curso de la corrección, ante la oposición e injurias del otro, se reabre la herida que creíamos ya cerrada.

A mantener esta paz y este amor en el corazón contribuye todo lo que nos aparta de la soberbia: la consideración de la común debilidad y, por tanto, del común peligro⁵¹, la facilidad con que pecamos en la misma corrección cuando encontramos resistencia, *al hacernos más fácilmente airados la ira del pecador que misericordiosa su miseria*⁵², etc.

El proceso de corrección nos lo presenta Agustín en su *Regla*. Comprende tres pasos que se han de seguir sucesivamente en caso que no surta efecto el precedente: corrección en secreto, denuncia a solo el responsable, denuncia ante los hermanos. Como se ve se trata de guardar lo mejor posible la fama del hermano, pero sin cejar en la corrección, de modo que es preferible delatarlo a todos a que se pierda por no corregirlo. El principio que inspira el proceso es el amor al hombre y odio a los vicios⁵³.

2.2.2. *El perdón*

Aunque en la mayoría de los casos bajo el mutuo soporte de las cargas habla san Agustín de la tolerancia y, en relación con ella, de la corrección, no faltan otros textos en que sobrellevar las cargas significa ante todo perdonar al hermano.

En estos casos Gal 6, 2 aparece en relación con algún texto evangélico que condiciona el perdón de Dios al perdón fraterno: bien sea Mt 6, 12, donde está recogida la petición del Padrenuestro al respecto; bien, Mt 18, 35 conclusión de la parábola del siervo sin entrañas. Carga es aquí el pecado y sobrellevarlo es perdonar tal pecado. Al igual que en los textos bíblicos que cita, el perdón de las ofensas está condicionado al perdón que se dé a los demás; así se nos aliviará con el perdón nuestra carga, en la medida en que aliviemos con nuestro per-

⁵⁰ *Ibíd.* 57.

⁵¹ *Ibíd.* 56.

⁵² *Ibíd.* 57.

⁵³ Cf. *Regla* 4, 7-11.

dón la de los demás. Sólo en caso de sobrellevar la carga de los otros, se puede pedir a Dios sin temor que perdone nuestras deudas como perdonamos a nuestros deudores ⁵⁴.

¿Quienes llevan mutuamente las cargas? Quienes fielmente dicen: Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores ⁵⁵.

Fielmente significa en este caso cumplir realmente lo que se dice con la boca, decir con verdad la petición del Padrenuestro ⁵⁶. Es esta una idea muy repetida por Agustín en relación con el perdón: la recitación del padrenuestro, que nos recuerda cotidianamente nuestra condición pecaminosa, es como un contrato que adquirimos con Dios, mediante el que le pedimos que nos perdone sólo en la medida en que perdonemos a los demás. Se puede recitar con falsedad, pero a Dios no se le puede engañar y él perdonará solo en la medida en que perdonemos ⁵⁷, por lo que conviene recitarlo con verdad y fidelidad.

Si la corrección iba encaminada a la curación del otro, el perdón mira además a evitar el nacimiento del odio en el propio corazón. Sin una actitud tendente al perdón, los inevitables roces y enfados comunitarios podrían desembocar en rencor y odio, con lo que inmediatamente se destruiría la concordia, que es el alma de la comunidad. El perdón, pues, es un remedio absolutamente necesario en las comunidades para evitar que el odio, que es siempre homicida, se instale en los corazones.

No hay otra forma de que se mantenga la paz en comunidades formadas por hombres que, como pena del primer pecado, experimentan dentro de sí mismo la desobediencia y la lucha, y que con demasiada frecuencia la trasladan a los demás. Por eso la Escritura recoge tantos mandatos sobre el perdón mutuo, y emplea palabras duras y tajantes para quienes se niegan a perdonar al otro ⁵⁸.

⁵⁴ *Sermón* 163B 3.

⁵⁵ *Comentario al salmo* 129, 5.

⁵⁶ Cf. *Sermón* 211, 3,3 : *Tú que no quisiste perdonar a tu hermano ¿vas a decir: «como también nosotros perdonamos a nuestros deudores»? ¿O vas a callarte esas palabras? Si te callas, nada recibirás; y si las pronuncias dices falsedad. Dilas, pues, y dilas de forma que sean verdad*

⁵⁷ Cf. *Comentario al salmo* 129, 1; *Sermón* 386, 1.

⁵⁸ Cf. *La Ciudad de Dios* 15 5-6.

2.2.3. Oración

El recurso a la oración aparece menos en nuestros textos. En el primero de todos, la *Carta 22*, la oración es el único medio posible para que Aurelio sobrelleve las cargas de Agustín, tal como le pide, dada la distancia geográfica entre ellos. La oración salva todas las distancias y permite apoyarse a pesar de la lejanía. Cualquier persona que sienta su debilidad, puede afrontarla con mayor entereza sabiendo que, aunque se encuentre sólo físicamente, puede tener la compañía de muchos hermanos que desde la distancia están rezando por él.

También en el *Comentario al salmo 129*, la oración por el pecador junto con el perdón es el signo de haber aprendido a llevar las cargas de los demás ⁵⁹.

La oración por el pecador, especialmente cuando su pecado afecta directamente y es un enemigo, es el signo de perfección en el amor, una perfecta imitación del la oración de Cristo en la cruz ⁶⁰.

2.3. Sólo desde la humildad y el reconocimiento de la propia debilidad

La asunción de este principio de sobrellevar las cargas de los otros como norma de actuación sólo es posible desde el reconocimiento de la propia condición en la condición débil del hermano: cualquier falta que pueda descubrir en el otro quien se ve en la necesidad de soportar al otro ha sido o puede ser también la suya. Nadie lleva al otro sin ser a su vez llevado; ni siquiera el espiritual ⁶¹, que puede ser tentado en cualquier momento.

El adverbio *mutuamente* del versículo paulino tiene pleno sentido: todos han de llevar cargas de todos; no hay nadie que lleve la carga del otro sin que él tenga o haya tenido que ser llevado por los demás; y aun suponiendo una gran perfección en él, nunca podría dejar de temer que el día de mañana tuviese necesidad de ser ayudado en sus cargas, porque la debilidad de la que brota todo pecado se arrastrará hasta el final de la vida.

⁵⁹ Cf. *Carta 22*, 9; *Comentario al salmo 129*, 4.

⁶⁰ Cf. *Comentario carta san Juan 1*, 9.

La propia fortaleza ha de servir para sobrellevar la debilidad de los demás, pues solo se sobrelleva de los otros aquello que ya se ha vencido en uno mismo o que no nos ataca al mismo tiempo que al otro ⁶². Los distintos ritmos de crecimiento que existen en toda comunidad, lejos de separar a los hermanos en justos y pecadores y fomentar la división, se convierten en la base para poder sobrellevar mutuamente las cargas.

Como se ve, frente a la soberbia, que lleva al desprecio, al insulto, a la condena del débil, el reconocimiento humilde de la propia condición, es requisito básico para poder sobrellevar al otro. *Nada inclina más a la misericordia que la consideración del propio peligro* ⁶³.

La conciencia de compartir una misma condición de debilidad es fundamental para no rechazar soberbiamente al otro sino ayudarlo a llevar sus cargas. Pero esta conciencia se intensifica aun más cuando se considera que la debilidad del otro es también la propia, de la misma forma que la debilidad de un miembro del cuerpo afecta a otro miembro. La debilidad ajena es mi misma debilidad, no sólo porque yo, como hombre, pueda también tenerla, sino porque está presente en un hermano que forma parte conmigo del único cuerpo de Cristo.

En cualquier comunidad eclesial los componentes son miembros de un único cuerpo, de forma que son miembros los unos de los otros. Desde esta perspectiva, cualquier incidencia en cualquiera de ellos afecta necesariamente a los demás, y en esto no es una excepción la debilidad y el pecado.

Por ello los más avanzados de ese cuerpo, deben estar muy atentos a no despreciar a los más débiles y más atrasados y desesperar de ellos *como si no fuesen miembros pertenecientes a su mismo cuerpo* ⁶⁴. El fallo de los otros, su fracaso, es también el de cualquier otro miem-

⁶¹ La figura del espiritual recurre con frecuencia en los textos estudiados, motivado por su misma aparición en el texto de Gal 6, 2. Es a ellos quienes se dirige Pablo. Sobre la tentación que pueden tener los espirituales de creer llevar las cargas sin ser llevados, cf *Sermón* 163B, 4.

⁶² *Ochenta y tres cuestiones diversas* 71, 2.

⁶³ *Exposición epístola Gálatas* 56.

⁶⁴ *Réplica carta Parmeniano* 3,2,5. En esta misma obra, en 3,2,8 presenta a san Cipriano, en quien pretendían fundamentarse los donatistas, como ejemplo de esta actitud, cuando al hablar de los pecados de sus colegas, añade: *¿Qué no mereceremos padecer por semejantes pecados siendo como somos?* incluyéndose él mismo en el grupo de aquellos de los que por sus costumbres y su vida estaba muy bien separado.

bro de la iglesia. De hecho, la corrección es un intento de toda la Iglesia para no verse alejada de Cristo en ni siquiera uno solo de sus miembros ⁶⁵. Incluso la corrección más dura, aquella que lleva al a exclusión de la comunidad no se realiza con la cólera del cruel, sino con el lamento del humilde que siente, de acuerdo a 1Cor 12, 26, que el sufrimiento de los demás miembros es el suyo propio ⁶⁶.

En último término es el amor, que une entre sí a los miembros de Cristo, el que impulsa a sobrellevar las cargas ajenas, porque solo quien ama no se escandaliza de los pecados ajenos sino que los soporta, consciente de que no puede alcanzar la Cabeza si se separa de los miembros ⁶⁷.

2.4. Bajo el ejemplo y la fuerza de Cristo

El cristiano no ha comenzado este estilo de combate con el mal. Ha sido precedido por Cristo. La consideración de lo que él ha soportado por nosotros es, para Agustín, la mejor invitación, el mejor motivo para llevar mutuamente nuestras cargas ⁶⁸.

Al hablar de lo que Cristo ha soportado, se refiere Agustín fundamentalmente al misterio de su encarnación y al de su muerte en cruz. Misterio de obediencia y humillación, que Cristo asumió sin mirar a sus intereses, sino a los nuestros: él que no tenía carga ninguna, asumió la que pesaba sobre nuestros hombros, para liberarnos de ello y evitar de esta manera que nuestra enfermedad llegara a ser eterna ⁶⁹. Vino como médico en medio de nosotros. No le importó por ello soportar la enfermedad que venía a curar; es más, vino fundamentalmente para tratar, acoger y dedicarse preferentemente a los que más necesidad tenían de él: los pecadores. Por eso, lejos de arrojarlos de su lado,

⁶⁵ Cf. *Réplica cartas Petiliano* 3, 4, 5.

⁶⁶ Cf. *Réplica carta Parmeniano* 3, 1, 3.

⁶⁷ Cf. *Comentario carta san Juan* 10, 7.

⁶⁸ Cf. *Ochenta y tres cuestiones diversas* 71, 3. Cf. *Ibíd.* 71, 7: *Pues amando a Cristo, soportamos fácilmente la debilidad del prójimo, a quien no amamos todavía por sus cualidades buenas. Porque pensamos que el Señor murió por aquel a quien amamos(...) Pues no amar a Cristo no es una enfermedad, sino que es la muerte. En consecuencia, debemos vigilar con todo cuidado e implorar la misericordia de Dios para no perder de vista Cristo a causa de un prójimo débil, puesto que debemos amar al prójimo débil por Cristo.*

⁶⁹ Cf. *Ibíd.*; *Sermón* 88, 1.

se puso a su vera para ayudarles a llevarla carga. Así, todo el ministerio salvífico de Cristo, desde su encarnación hasta su muerte, es visto desde esta perspectiva. Su vida, su obra, su misión, se resumen o se identifican con el hecho de soportar nuestras cargas para liberarnos de la esclavitud a la que nos tenían sometidos.

Desde esta actitud fundamental de Cristo, no resulta extraño que incluso en su círculo más íntimo soportase también Judas, para que con su ejemplo no desfalleciésemos ante los malvados ⁷⁰.

Esta forma de proceder de Cristo constituye para sus discípulos una enseñanza y un modelo. En cuanto enseñanza, Cristo espera de ellos que aprendan sus actitudes básicas de humildad y amor para poder acoger a los más débiles, una vez vencida la levadura del hombre viejo ⁷¹; como modelo, Cristo quiere que le imiten, de forma que lo visto en él lo realicen también en cada una de sus comunidades y con los hermanos concretos acogiéndoles en sus debilidades, aun cuando todavía no hayan aparecido sus fortalezas ⁷². De alguna forma esta actitud los convertirá también en médicos de los hermanos de la comunidad y hará que logren sacar de lo malo lo bueno, como Cristo hizo con nosotros.

Pero hay más: Cristo no se limitó a cargar con nuestras cargas y a enseñarnos cómo hacerlo: nos dio también la capacidad para lograrlo. Cristo carga con nuestros pesos cargándonos con los suyos. Echa sobre sus hombros las cargas de nuestros pecados, procedentes de la concupiscencia, del amor desordenado; e impone sobre nuestras espaldas la carga del amor. La primera es pesada y nos aplasta; la segunda es ligera y nos libera con su peso, como el peso de las alas permite al ave remontar el vuelo. A medida que vamos asumiendo la carga de Cristo, el amor desordenado deja paso al amor verdadero ⁷³.

Por eso establece una relación entre la salud espiritual y la capacidad para tolerar las faltas de los más débiles: no soportar al otro con pretexto de la propia santidad es la muestra más palpable del propio pecado, de la propia imperfección en el amor y arrogarse una santidad que no se tiene. Lo que procede es que quien está más adelantado en la virtud se compadezca de los que están caídos por tener con-

⁷⁰ Cf. *Comentario al salmo 34*, 1, 10.

⁷¹ Cf. *Réplica carta Parmeniano* 3, 2, 5.

⁷² Cf. *Ochenta y tres cuestiones diversas* 71, 6.

⁷³ Cf. *Sermón* 164, *passim*.

ciencia de que esos tales están allí de donde lo sacó a él la misericordia de Cristo ⁷⁴.

3. Y ASÍ CUMPLIRÉIS LA LEY DE CRISTO

En lo dicho hasta ahora, apenas hemos hecho referencia al amor. Sin embargo, si el amor no anduviera por medio, sería imposible sobrellevar mutuamente las cargas, porque sólo el amor hace posible esta acción solidaria: *¿Quiénes sobrellevan mutuamente sus cargas sino quienes poseen la caridad?* ⁷⁵.

La relación entre amor y soporte mutuo le viene sugerida a Agustín por la segunda parte del Gal 6, 2, donde se muestra el fruto de sobrellevar las cargas: el cumplimiento de la ley de Cristo.

La ley de Cristo la identifica con el amor. Para ello se sirve preferentemente de Jn 13, 34 ⁷⁶. En otros dos pasajes la ley es identificada por medio de Jn 14, 27 y de Mt 6, 12 ⁷⁷, que reflejan frutos del amor perfecto: mantenimiento de la paz y perdón a los enemigos.

Así, sólo hay cumplimiento de la ley de Cristo si se ama. Pero Agustín da un paso más: no se ama de verdad si no se sobrellevan las cargas de los demás, la debilidad de los otros ⁷⁸. Por consiguiente, no hay cumplimiento posible de la ley de Cristo sin soporte mutuo de las cargas, porque la ley de Cristo consiste en el amor, y no ama quien no sobrelleva los fardos de los otros. Sobrellevar la debilidad ajena, por tanto, no es una tarea más de la caridad: es su servicio, su oficio fundamental ⁷⁹. De hecho identifica también a la ley de Cristo con el sobrellevar mutuamente las cargas ⁸⁰.

Si echamos un vistazo atrás, podremos comprobar cómo todos los medios sugeridos por Agustín para sobrellevar las cargas, se basan en

⁷⁴ Cf. *Comentario al salmo 99, 9* : *Si, pues, porque avanza en la virtud, no quiere soportar a ningún hombre, del mismo hecho de que no quiere sufrir a nadie, convéncase de que no ha avanzado; Réplica carta Parmeniano 3, 2, 5; Sermón 164, 15.*

⁷⁵ *Comentario al salmo 129, 4.*

⁷⁶ Cf. *Ochenta y tres cuestiones diversas 71, 1; Réplica carta Parmeniano 3, 2, 5; Comentario carta san Juan 1, 12.*

⁷⁷ Cf. *Comentario al salmo 129, 3; Réplica carta Parmeniano 3, 2, 5.*

⁷⁸ Cf. *Comentario evangelio san Juan 17, 9.*

⁷⁹ Cf. *Ochenta y tres cuestiones diversas 71, 1.*

⁸⁰ Cf. *Ibid.* 71, 7.

el amor: la tolerancia es la *tolerancia del amor*⁸¹, la corrección, ya lo vimos, partía del amor y se realizaba en medio y por el amor; el perdón es también como la oración formas de amor. La negligencia era grave porque dejaba perecer al pecador, en contra de todo amor; lo mismo que la soberbia rigorista era lo más contrapuesto al amor humilde que todo lo sobrelleva. Los ciervos, prototipo de quienes llevan mutuamente las cargas, llegan a donde desean y no padecen naufragio, porque el *amor les sirve como de nave*⁸².

El amor, por tanto, impulsa a sobrellevar las cargas de los otros. En el fondo esto es así, porque quien ha dado la capacidad de amor, ha marcado el camino mismo de ese amor. Cristo fue el primero que cumplió la ley del amor que él mismo promulgaría. Nos amó cuando no éramos dignos de amor, cuando íbamos cargados con nuestros pecados: su amor hacia el hombre en su debilidad y el haber caminado junto él llevando sus cargas hizo posible hacer de ese ser débil sujeto de amor: *Vino porque nos amó, y aunque no había qué amar, amándonos nos hizo dignos de ser amados*⁸³. Pero la forma que empleó para liberarnos no fue dejarnos sin peso alguno, sino cargarnos con el peso del amor, el mismo por el que Él se había encarnado y había soportado nuestras cargas. De esta forma fuimos a un tiempo aligerados y cargados: aligerados de la carga de la concupiscencia que nos encerraba en nosotros mismos, henchidos de soberbia, y nos hacía vivir en función sólo de nuestros intereses; cargados con la carga del amor para que, a nuestra vez, fuésemos capaces de cargar con los demás, imitando a aquel que nos había liberado. Gratuitamente habíamos sido aligerados cuando no nos lo merecíamos, gratuitamente hemos de aligerar a los demás, cuando aún no se lo merecen. Como el enfermo de la piscina de Betesda, se es descargado del propio peso para cargar con el de los demás⁸⁴.

Pero aún podemos profundizar un poco más en la relación entre el sobrellevar las cargas y el amor que cumple la ley de Cristo, echando un vistazo al texto de libro sobre *La Trinidad* 8, 7, 10, en que Gal 6, 2 viene insertado en el contexto del conocimiento de Dios, que es Amor.

⁸¹ Cf. *Ibíd.* 71, 6; *Comentario carta san Juan* 1, 10: *Quien ama a los hermanos soporta todo por la unidad, porque el amor fraterno consiste en la unidad de la caridad.* Quienes no aman no se soportan y se separan: cf. *Ibíd.* 1, 12. Para la relación perdón-amor, cf. *Comentario carta san Juan* 1, 9.

⁸² *Comentario al salmo* 129, 4.

⁸³ *Sermón* 163 B, 2.

⁸⁴ Cf. *Comentario evangelio san Juan* 17, 9.

Para Agustín, dado que toda la ley se cumple en los mandamientos del amor a Dios y al prójimo, y que este es un amor inseparable, la Escritura en sus preceptos sobre el amor sobreentiende el uno en el otro. En nuestro caso, sobrellevar las cargas no es solo amor al prójimo, sino amor a Dios. Eso es así, porque no se puede amar al prójimo sin amar el amor con que se le ama. Quien ama al prójimo, ama el amar, ama el amor; de otra forma amaría por otros motivos que no son el amor y por tanto no amaría de verdad: amaría por sus intereses y en su beneficio. Dado que Dios es amor, es imposible amar verdaderamente al prójimo no amando a Dios. Por otra parte, tampoco es posible amar verdaderamente al prójimo más que por Dios, por Amor.

Eso significa que de hecho, el amor fraterno no es solo don de Dios, sino Dios mismo⁸⁵. Por eso el amor no necesita de intermediarios para llevar a Dios, porque él mismo lo hace presente⁸⁶. De esta forma el amor lleva al Dios amor⁸⁷, que es la meta del hombre; todo lo demás es camino⁸⁸.

Ahora bien, no vale un amor cualquiera. Ha de ser amor fraterno, que no solo ama al hermano, al amigo, al que no hay que soportar (eso sería amor carnal); sino también al no hermano, para convertirlo en hermano, al enemigo para convertirlo en amigo⁸⁹. Sólo así ese amor refleja el del Dios amor: ama el amor, independientemente de la situación en que se halle el otro y para llevarle a la mejor situación, que es el encuentro con Dios. Sólo un amor así es un amor que tiende hacia la unidad, porque el amor fraterno consiste en la unidad del amor⁹⁰, y sólo un amor así alcanza al Dios Uno y Trino, misterio de amor.

En definitiva, quien sobrelleva las cargas de los demás cumple la ley de Cristo y, con ello, consigue todo lo que es capaz de dar el cumplimiento de esa ley y todo aquello a lo que el hombre puede aspirar: Dios mismo. Sobrellevar las cargas es pues signo y camino para alcanzar la auténtica meta del hombre y con ello la auténtica liberación

⁸⁵ Cf. *La Trinidad* 8, 8, 12.

⁸⁶ Cf. *Comentario carta san Juan* 10, 4.

⁸⁷ Cf. *La Trinidad* 8, 8, 12: *Nadie diga: «No sé qué amar» Ame al hermano y amará el amor, mejor conoce el amor por el que ama, que al hermano al que ama. He aquí como puedes conocer mejor a Dios que al hermano; más conocido porque está más presente; más conocido porque está más dentro; más conocido porque es más cierto. Abraza al Dios amor y abrazarás a Dios con el amor.*

⁸⁸ Cf. *Comentario carta san Juan* 10, 4.

⁸⁹ *Ibíd.* 1, 9; *Ibíd.* 10, 7.

⁹⁰ *Ibíd.* 1, 12.

y la plena felicidad. Lo contrario, no sobrellevarlas, es caminar aún por caminos de hombre viejo, lleno de soberbia, de avaricia, de envidia, desasosegado permanentemente, porque al no amar gratuitamente al prójimo no conoce el solo Amor en quien el corazón del hombre descansa.

Así el pecado y el mal, que son amenaza de toda comunidad porque, como hijos de un amor desordenado que son, tienden a impedir la formación de una auténtica comunidad con un alma y un único corazón, se convierten, si se sobrellevan en la forma sugerida por Agustín, en medio de purificación del propio amor y contribuyen a hacerlo más gratuito, más generoso y, por ello, más capaz de hacer presente a Dios, fuente y meta de toda comunidad.

Si son correctamente sobrellevados la comunidad no se destruye, sino que se convierte en un signo más claro de Dios en el amor con que ama al hermano que aun no se lo merece.

II. LOS PLANTEAMIENTOS AGUSTINIANOS Y NUESTRAS DÉBILES COMUNIDADES

Sin pretensión de ser exhaustivos podemos recoger algunas conclusiones que nos sirvan para nuestras comunidades de hoy.

1) Como el hombre que las compone, las comunidades humanas no son más que una mezcla de cargas y de anhelos, y en el equilibrio de esos dos polos se sitúa su salud.

Es una comunidad de cargas: porque cargados son los miembros que en ellas participan: cargados de debilidades, de manías, de miserias, de pecados, que repercuten se quiera o no sobre el resto de miembros comunitarios y amenazan con trasladar al ámbito de la comunidad la división y la guerra que el hombre padece en sus adentros.

Es este un factor insoslayable, que no puede dejarse de lado a la hora de intentar formar una comunidad y de vivir en ella. La debilidad, la limitación, el pecado no es una realidad que se elige, es un hecho con el que uno se encuentra dondequiera que vaya.

Y puesto que es así, desde el principio, para evitar desengaños posteriores, hay que tener bien claro que nunca en esta tierra lograremos formar una comunidad perfecta: dondequiera que vayamos, con quienesquiera que nos juntemos, por fervientes que sean nuestros deseos y elevado el ideal que nos mueva, no lograremos formar nunca

aquí una comunidad en la no tengamos que decir alguna vez como Agustín *Hombre soy y entre hombres vivo*.

No nos vaya a ocurrir como a aquel monje ingenuo del que nos habla san Agustín, que pensado no encontrar en los monasterios a nadie a quien tolerar, cuando descubre la realidad clama: *¿Quién me llamaba aquí? Yo pensaba que aquí había caridad*⁹¹.

Ante esta situación inevitable, si queremos no obstante vivir en comunidad y no huir a un aislamiento imposible, podemos tomar dos caminos: o bien aumentar indebidamente las cargas de los otros, tomando de ellas un pretexto para ponernos en contra de los demás, o bien intentar aliviarlas, haciendo de ellas un camino para acercarnos al otro.

2) Pero siendo esto una verdad innegable, también lo es que así como el hombre por débil y pecador que sea, es siempre algo más que eso, también las comunidades son además de cúmulos de cargas, unidad de proyectos, de sueños, de anhelos. Si no fuese así, el ambiente de las comunidades serían irrespirable.

San Agustín suele añadir la coletilla *hacia Dios* al texto de Hechos de *un alma sola y un solo corazón*. Ese hacia Dios es expresión del anhelo más hondo de la comunidad agustiniana. La comunidad, igual que el hombre agustiniano, no encuentran su meta más que en Dios. Aquél, alcanzando a Dios, halla su descanso; ésta encontrándose con el Bien Supremo, posesión común de todos, halla la paz que nadie puede romper.

Pues bien, esta tendencia hacia Dios se traduce es una tendencia hacia lo más, una inconformidad con lo conseguido hasta el momento, un querer siempre más, porque sólo en la paz de Dios se descansa. Y es esta tendencia hacia lo más, este inconformismo con lo que se es, el que puede unir a la comunidad o el que puede dividirla, el que lleva a soportar las cargas de los otros, o lo que hace intolerables las limitaciones de los demás.

Como la tendencia hacia el descanso es lo que hace caminar al hombre particular hacia su plenitud, sin resignarse a lo que es en un momento dado, pero también lo que puede provocar en vez de su ascenso y su paz, su caída y una inquietud mayor; así las comunidades: la tendencia hacia lo que le supera puede llevarla a su plenitud o a su ruptura, dependiendo de hacia dónde estén orientados realmente sus amores.

⁹¹ Comentario al salmo 99, 12.

En un amor bien orientado la tendencia hacia lo más, hacia Dios, impedirá al hombre quedarse y pararse a medio camino como señor de todo y dominador de los demás, en contra de la voluntad del Creador. Evitará su soberbia y con ello su avaricia, que no es más que otra cara de la soberbia, y la envidia, por la que no deseará que ninguno llegue a donde está. Tender hacia Dios, hacia lo más, es, pues, *conditio sine qua non* para lograr un amor plenamente gratuito: Dios será entonces bien común e indivisible, que une a los que lo comparten.

En un amor mal orientado, es decir, el que se va buscando a sí mismo no a Dios, esa tendencia a lo más desviará el amor humano hacia el propio bien, hacia lo propio y le hundirá en su miseria y con ello, en lo que afecta a los demás, llevará a la separación de los otros, pues no le animará un deseo sincero de compartir lo que realmente vale, que es común y abierto a todos, sino de convertir lo común en propio y a los otros en siervos, porque, vacío de Dios, nada colmará su hueco. En esta tendencia mal orientada no se soportará a los débiles, porque ni siquiera se soporta a los otros.

3) El equilibrio necesario entre cargas y anhelos no puede venir más que por un camino: el marcado por Cristo: no hay forma de subir a Dios más que bajando a los hombres. La tendencia hacia lo más, hacia Dios en último término, no indica sólo una dirección hacia arriba, en pirueta espiritual que nos aleja de la tierra; ese es el peligro: aspirar a un Dios excesivamente alejado, sede de nuestras fantasías egolátricas. La tendencia hacia lo supremo, tiene también una traducción horizontal, fundamentalísima para evitar que las cargas no sean un lastre para los anhelos, o los anhelos pretexto para abandonar a los más débiles. Junto a una dirección hacia arriba, indica también un orientación horizontal hacia el hermano en el amor. Tender hacia Dios en la vida fraterna no es solo tender hacia arriba, sino tender hacia un amor cada vez más gratuito, más generoso, en la idea de que en ese amor gratuito, en ese amor gastado a cambio de nada, podemos alcanzar al Dios a quien buscamos y que nos une en comunidad fraterna.

Por eso no se puede formar auténtica comunidad sin acoger al débil, al que apenas aporta nada, sino su carga. Vivir en comunidad no es más que esforzarse día a día por hacer gratuito el amor, por amar por amor, sin creerse superior. El auténtico progreso del santo es ser capaz de hacer gratuito su amor.

4) Bajar al hermano sin perder el Valor. Esta tendencia hacia lo más deja de ser posible motivo de conflicto cuando comprende que lo

más está en el amor más gratuito al débil. Pero eso no significa que se pierda de vista el Dios trascendente como fuente de todo valor. Obrar así podría llevar a la negligencia. La comunidad ha de ser comunidad de valores. Solo entendida así, la tolerancia no se convertirá en un mero permisivismo, sino que servirá para construir al hombre.

5) Ante la debilidad, pues, que amenaza con romper la unidad y la concordia porque pone a prueba el amor, no hay más respuesta válida que el ampliar el amor, un amor cada vez más gratuito, una amor que solo hiera al otro a fuerza de amor y de misericordia. Porque es amor humilde y sabe que él también es débil y necesita de la comprensión de los demás.

Las comunidades movidas por un amor de este tipo, a ejemplo de Cristo en quien hemos conocido ese amor gratuito, serán comunidades de misericordia, de perdón, de lucha mutua contra el mal, de búsqueda de la parte buena del otro, de no enjuiciamientos.

Sólo una actitud así podría hacer significativas a nuestras comunidades en el mundo de hoy: Devolver mal por mal, subir a costa del otro, apretar el paso para no verse cargado con los demás, es lo que hace demasiada gente. Si nuestras comunidades quieren ser significativas para el mundo de hoy tienen que asumir el precio de la carga. Una de las funciones de las comunidades monásticas agustinianas era ser signo para toda la Iglesia de la unidad a la que estaba llamada. No sería mala cosa que las comunidades agustinianas actuales aspirasen también a esto.

CALLAR, ESCUCHAR, HABLAR
Tres verbos de la comunidad religiosa

GONZALO FERNÁNDEZ SANZ, C.F.M.

INTRODUCCIÓN

El «triángulo de Bunguiao»

En el verano de 1991 tuve la oportunidad de viajar por primera vez a Oriente. Pasé varias semanas en Filipinas y algunos días en Hong Kong. Recuerdo los enormes rascacielos de esta urbe comercial, sus calles atiborradas de gentes, su humedad asfixiante, su ritmo frenético. Pero más que esa marea urbana, lo que nunca olvidaré fue la impresión que me produjo visitar el noviciado que mi congregación tiene en Bunguiao, una pequeña aldea cercana a Zamboanga, en Filipinas. Los novicios vivían en cabañas de madera y bambú construidas en medio del bosque, elevadas unos sesenta centímetros del suelo para evitar la penetración de los roedores y serpientes. Desde el primer momento me sentí sobrecogido por la combinación de belleza y sencillez que percibí en el ambiente, una mezcla seductora que había experimentado también en otras ocasiones visitando «L'eremo delle carceri» en Asís, el «Abiot» de Taizé en Francia y el monasterio cisterciense de Buenafuente del Sistol en Guadalajara. En todos estos lugares, habitados por religiosos o religiosas, me he sentido impulsado a *callar*. El silencio que se respiraba volvía superficiales todas mis palabras. He experimentado también una invitación a *escuchar*, sin que me sea fácil decir qué o a quién. Y, paradójicamente, he descubierto un profundo nivel de comunión conmigo mismo, con la naturaleza, con los demás y con Dios, que me ha hecho *hablar*, comunicarme de un modo desconocido.

Callar, escuchar y hablar son cabalmente los tres verbos que resumen lo que hoy quisiera compartir con ustedes en relación con la experiencia de soledad y de diálogo que se pretende vivir en la comunidad religiosa. Lo hago desde una profunda convicción: si algo puede apor-

tar la vida religiosa a la Iglesia y al mundo de hoy es su experiencia comunitaria.

¡Nos queda el milagro de la comunidad!

Hace cuatro meses, los superiores y superiores mayores de España nos dirigieron un mensaje a todos los religiosos con motivo del año 2000. En él nos invitaban a caminar *con gozo y esperanza*. De entre los varios acentos, destacaba la referencia a la comunidad: «Estamos perplejos ante el futuro de la humanidad. Hemos asistido al fracaso del comunismo como sistema válido de organización social. Nos sentimos a disgusto con una economía de mercado que es, ciertamente, capaz de crear riqueza, pero a costa de muchos excluidos del sistema y de una naturaleza devastada. Somos testigos directos de las grandes injusticias que todavía se dan en este mundo global y tecnificado. ¿Existe alguna alternativa de futuro? ¿Qué nos queda? ¡Nos queda el milagro de la comunidad! Nosotros no somos políticos ni economistas. No tenemos una *tercera vía* original, pero hemos recibido el don de vivir un estilo de vida fraterna y solidaria que se ha revelado humanizador a lo largo de muchos siglos y que es un reflejo del Dios en el que creemos»¹.

Vivir con verdad la vida comunitaria es un ejercicio de amor al mundo. Al pronunciar esta frase soy consciente de la desproporción que existe entre lo que solemos imaginar cuando hablamos de la comunidad y lo que, de hecho, percibimos en las comunidades que conocemos. A veces, incluso, la distancia es tan enorme que la vida comunitaria degenera en una suerte de diabólica realidad, no tanto por sus debilidades, cuanto por su falsedad, por aparentar una cosa y ser otra. En el esfuerzo por encarnar con autenticidad el don de Dios adquiere una importancia grande la conjugación acertada del callar, el escuchar y el hablar, como los verbos esenciales de la gramática comunitaria.

Tres verbos de la gramática comunitaria

A lo largo de este fin de semana se han ido sucediendo las conferencias sobre la soledad, el diálogo y la experiencia comunitaria. Ahora, al

¹ CONFER, *En camino con gozo y esperanza. Los religiosos de España ante el nuevo milenio*. Madrid 1999.

final, quiero reflexionar con ustedes sobre el significado de estas realidades en la comunidad religiosa. Dado que no es posible hacer un *análisis fenomenológico* de las más de 8.000 comunidades que existen en España, y mucho menos de todas las que existen en el mundo, me referiré a la *dinámica* que se establece cuando se conjugan —o se dejan de conjugar— los tres verbos apuntados antes. Iré alternando la descripción de algunos hechos sobresalientes (expresados en forma de ángeles y de diablos) con la iluminación que viene de la Palabra de Dios. Y, más en concreto, de los himnos litúrgicos y de los salmos que los religiosos y religiosas recitamos con periodicidad lunar: una vuelta completa al salterio cada veintiocho días. Espero que de esta manera se pueda establecer un diálogo fecundo entre la Palabra y la vida, y que esto mismo constituya un ejercicio de ese diálogo al que toda comunidad religiosa aspira para vivir auténticamente el don teologal de la comunión.

I CALLAR

La vida religiosa comenzó hace diecisiete siglos conjugando este verbo. La «huida al desierto», antes de suponer un éxodo material, implicaba acallar todo lo que impedía oír la voz de Dios y la de los hermanos. En los desiertos de ayer y en las ciudades de hoy existen ángeles y demonios que alientan y perturban esta tarea. Conozcamos algunos de sus nombres.

Los ángeles del silencio

En medio de los ruidos de la sociedad moderna, la vida religiosa sigue buscando el silencio. Los religiosos sabemos que sin silencio no es posible escuchar la voz que viene de la profundidad y sin ella no hay nada que comunicar. Por eso el primer verbo que conjugamos es el verbo *callar*. Con el salmista nos esforzamos por *acallar y moderar nuestros deseos como un niño en brazos de su madre* (Sal 130,2). Pretendemos vivir una forma de seguimiento que huye del ruido y que no hace ruido. No aspiramos a ocupar puestos en la jerarquía de la iglesia o en los escalafones sociales. Nuestro callar es una opción existencial, un modo de vida que renuncia al protagonismo para que

otros puedan crecer. De este modo creemos que es más fácil *ver al hombre y al mundo con la mirada limpia y el corazón cercano desde el solar del alma.*

Pero sabemos también que callar no es tarea fácil. Estamos contaminados acústicamente por dentro y por fuera. Por eso tenemos que ejercitarnos una y otra vez en los tres tiempos de todo auténtico silencio acompañados por sus respectivos ángeles de la guarda:

El ángel del retiro

Para disfrutar de la soledad fecunda, del silencio creador, es preciso, en primer lugar, alejarse de las fuentes externas de ruido, desprenderse de las personas, situaciones y ambientes que impiden a la persona estar cabe sí, percibirse como distinta. La vida religiosa siempre ha buscado ubicarse en lugares donde fuera posible el retiro. Basta visitar algún monasterio benedictino o agustiniano. Incluso las comunidades insertas en bloques de pisos o en medio de barrios marginales no renuncian del todo a un ámbito de ruptura y de silencio porque saben que es una condición indispensable para la comunión. Sin silencio uno no se encuentra. Y sin encontrarse no puede darse.

Llama la atención que en esta sociedad del ruido tantos busquen el silencio que se ofrece en las casas religiosas. Si se cobrara como en los hoteles, las casas de espiritualidad, particularmente las que se encuentran en el recinto de los monasterios contemplativos, serían hoy un negocio redondo. Resulta difícil encontrar una libre los fines de semana. Desde hace años estamos viviendo el *boom* de los retiros. Bajo esta fórmula se agazapan ciertamente cosas tan dispares como unos días de descanso, un encuentro de programación, un cursillo intensivo, un tiempo largo de plegaria o una experiencia de ejercicios espirituales. Pero la demanda de algo diferente está ahí.

El ritmo acelerado de nuestros pueblos y ciudades, la falta de espacios y tiempos adecuados para profundizar en la fe, han puesto de moda esta herramienta antigua. El «venid vosotros solos a un lugar solitario para descansar un poco» (Mc 6,31) encuentra cada vez más seguidores, tanto en los jóvenes como en los adultos. Ofrecer silencio se ha convertido en una forma moderna de caridad. Para que los reli-

giosos podamos compartir este bien precioso y escaso es necesario que nos adiestremos en él.

El ángel del recogimiento

El recogimiento es la aventura de la profundidad. Para estar solo no es suficiente alejarse del tumulto: es preciso adentrarse en el conocimiento personal, en las raíces del propio ser. Sin esta actividad interior, el simple alejamiento, el simple silencio exterior, degenera en desierto insoportable o en lujo de desocupados. No hay recogimiento sin silencio. El silencio es esencial para el encuentro con nosotros mismos y para escuchar mejor la Palabra. Es umbral y eco de la Palabra. Como decía Paul Valéry: «Cada átomo de silencio es la oportunidad de un fruto maduro».

La vida religiosa ha sido una escuela de recogimiento. Desde la Regla de San Benito hasta las modernas aplicaciones del zen, los religiosos siempre han cultivado el encuentro consigo mismos en la línea magistralmente descrita por San Anselmo en su *Proslogion*: «Oh hombre, lleno de miseria y debilidad, sal un momento de tus ocupaciones habituales; ensimímate un instante en ti mismo, lejos del tumulto de tus pensamientos; arroja lejos de ti las preocupaciones agobiadoras, aparta de ti tus trabajosas inquietudes. Busca a Dios un momento, sí, descansa siquiera un momento en su seno. Entra en el santuario de tu alma, apártate de todo, excepto de Dios y lo que puede ayudarte a alcanzarlo; búscalo en el silencio de tu soledad»².

Quien entra en su interior y acalla los ruidos interiores puede decir: *Mas tú, Señor, ahora, eres calma infinita. / Todo el tiempo está en ti como en una gavilla. O, con las palabras de otro himno litúrgico: Se levantan mis manos como lámparas, por el silencio, el corazón respira. Callar es como acostar la palabra, introducirla en la noche. Al silencio se le ha llamado, con razón, el «lado nocturno» de la palabra.*

Ahora bien, la vida religiosa no practica el recogimiento sólo por razones antropológicas o por sintonía espiritual con las tradiciones religiosas del mundo. La verdadera fuente es la experiencia del silencio de Cristo, de ese silencio y vaciamiento que le permitió encontrar a Dios y al hombre.

² SAN ANSELMO, *Obras completas*. BAC, Madrid 1952, 361.

El ángel de la apertura

La verdadera soledad, al situar al hombre en su centro, le revela lo que realmente es y le permite contemplar a los otros, no como objetos de dominación sino como sujetos de encuentro, como misterios que sólo se descubren cuando son respetados. Sin esta apertura el recogimiento se convierte en narcisismo y corre el riesgo de acabar en aislamiento agresivo.

Cuando en la soledad y el silencio uno llega al centro de sí mismo descubre —y ésta es la gran sorpresa— que está vinculado a toda la realidad: cósmica, humana, divina. Por eso, los hombres y mujeres del silencio no son solitarios sino compañeros. La soledad ha desbloqueado, por así decir, sus «sentidos interiores» para poder captar toda la realidad y sentirse en comunión con ella. Existe un ver, un oír, un oler, un gustar y un tocar que van más allá de la experiencia sensible. Quien los experimenta puede decir: *No estoy yo solo; me acompaña en vela la pura eternidad de cuanto amo* porque ha caído en la cuenta, en relación a Dios, que *no hay soledad en que no te hagas fuerte, que todo es presencia y gracia*. Y, en relación a los demás, que *allá donde va un cristiano no hay soledad sino amor, pues lleva toda la Iglesia dentro de su corazón*.

El silencio en la vida religiosa educa al religioso para aceptar a un Dios que parece ausente en la superficie de la vida, para no ser víctimas de los deseos, de las razones, de la mera curiosidad, para bucear en la raíz del amor y así entrar en comunión con todo cuanto existe.

Ruido de diablos

La comunidad religiosa, experta en acallar los ruidos y navegar por el silencio, está, sin embargo, sometida a la tentación de tres diablos ruidosos y, por eso mismo, anticomunitarios. Ponerles nombre es comenzar su derrota.

El diablo del aislamiento

El aislamiento es la soledad no querida. Consiste en una reducción del mundo a los confines estrechos del propio yo. Puede darse en

medio de la masa puesto que no consiste en no tener personas alrededor sino, sobre todo, en una forma de situarse ante ellas, en una actividad interior que implica la negación del tú. Mientras que, de ordinario, en las experiencias de soledad la ausencia de los otros es momentánea y está destinada a resolverse en un encuentro, en la soledad mala la lejanía se vive como una ruptura amenazadora, como una situación crónica. El aislamiento condena a la persona a un silencio forzado en el que no se escucha nada, aunque se oiga mucho: los ruidos exteriores y el eco de los propios pensamientos negativos.

Muchos de nuestros contemporáneos, sobre todo en las ciudades, están condenados a vivir de este modo. La paradoja es que el aislamiento coexiste con una tupida red de relaciones. Pero se trata de relaciones puramente intransitivas, que no crean ninguna comunión interpersonal. Henri Nouwen llega a afirmar que «la soledad es, en nuestro mundo actual, una de las fuentes universales más importantes de sufrimiento. Los psiquiatras y las clínicas de tratamientos psicológicos hablan de ella como de la queja expresada con más frecuencia por sus clientes»³.

El diablo del aislamiento se ha colado también en las comunidades religiosas. Reviste la forma del profesionalismo, del egocentrismo, del «sálvese quien pueda». Hace años, el jesuita José Antonio García, se refirió a este fenómeno como el *síndrome de emigración exterior*: «Después de muchos intentos de formar una comunidad que sea, por una parte, lugar de encuentro y acogida de libertades, espacio de plegaria y de fiesta, y, por otra, lugar donde entra el mundo de Dios y donde se disciernen las respuestas apostólicas a ese mundo, y después de haberlo intentado infructuosamente o con unos resultados apenas perceptibles, mucha gente parece haber llegado a la conclusión de que la comunidad no tiene remedio y de que es preferible buscar la salvación personal y apostólica al margen de ella. Se vive en ella, pero no se espera ya nada de ella»⁴.

El aislamiento es el drama de una comunidad falsa, que deja de ser espacio de comunión para convertirse simplemente en estación de servicios. Muchos religiosos y religiosas, cuando se atreven a poner nombre a esta situación, podrían decir con el salmista: *Estoy como*

³ H. NOUWEN, *Tres etapas en la vida espiritual. Un proceso de búsqueda*. PPC, Madrid 1997, 17.

⁴ J. A. GARCÍA, *En el mundo desde Dios. Vida religiosa y resistencia cultural*. Sal Terrae, Santander 1989, 187-188.

pájaro sin pareja en el tejado (Sal 101,8). Es el lema de una existencia sin compañía, sumida en una fase de mineralización: *Mis amigos y compañeros se alejan de mí* (Sal 31). A veces, sobre todo en el caso de algunos ancianos, este aislamiento lleva aparejada una queja amarga: *Me han olvidado como a un muerto, me han desechado como a un cacharro inútil* (Sal 30,13).

La comunidad religiosa no está, pues, inmune al diablo del aislamiento. Pero incluso en una situación como esta dispone de resortes espirituales para descubrir a Dios en el fondo oscuro de la soledad no querida. Hay mucha verdad en las palabras con las que ora: *Pon tu cuerpo, Señor, y tu palabra en el desierto de mi corazón*. Descubre una clave en el mismo Jesús: *¿Cómo explicarte a ti mi soledad cuando en la cruz alzado y solo estás?* Más aún, descubre que en el aislamiento también está Dios como un compañero de camino que invita a ir más lejos: *Ando por mi camino, pasajero, / y a veces creo que voy sin compañía / hasta que siento el paso que me guía, al compás de mi andar, de otro viajero*.

El diablo de la mudez

El que está aislado no habla, pero tampoco goza del silencio: lo sufre. En la comunidad religiosa se cuele en ocasiones el diablo de la mudez. Hay un callar maligno que es señal de distancia y hasta de resentimiento. No se dice nada, pero la mente está cargada de intrapalabras negativas: *Guardé silencio resignado, no hablé con ligereza, pero mi herida empeoró y el corazón me ardía por dentro* (38,3). Cristina Kaufmann, maestra de silencio, lo expresa con rotundidad: «Si el silencio no es expresión de la autoposición y autodonación de la persona, ya no es parte del lenguaje humano, sino su negación, se vuelve mutismo, que es como el cadáver del silencio»⁵. A veces los religiosos ponemos palabras a esta situación con ayuda de los salmos: *Yo, como sordo, no oigo; como mudo, no abro la boca, soy como uno que no oye y no puede replicar* (Sal 37,14-14); *Mi garganta está seca como una teja, la lengua se me pega al paladar* (Sal 21,16).

Hubo mudez en el pasado cuando se hizo del silencio un elemento disciplinario impuesto con rigidez, hasta el punto de que «faltar al

⁵ C. KAUFMANN, *Silencio: Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*. Publicaciones Claretianas, Madrid 1989, 1659.

silencio» se convertía en la falta más común de los religiosos, alimentando así un infantilismo que impedía disfrutar del verdadero silencio y de la verdadera comunicación. Pero hoy, liberados de estas normas ascéticas rígidas, somos visitados por nuevas formas de mudez: la nula participación en los diálogos comunitarios, los chantajes afectivos acompañados de la retirada de la palabra, formas diferentes de convertir el silencio en un arma de combate.

El diablo del ruido

Nuestro estilo de vida no suele diferir demasiado del de nuestros vecinos. También nosotros estamos muy amenazados por ese nuevo diablo que es el ruido, especialmente el que proviene del abuso de los medios de comunicación social. Muchos se levantan y se acuestan con la radio. Las ondas hertzianas han sustituido al tañido de las campanas. Las horas del compartir nocturno las dedican a navegar por Internet. La mayor parte de las comunidades apostólicas, y aun muchas contemplativas, están permanentemente expuestas a los ruidos. Naturalmente el diablo responsable de este desajuste elabora su propia justificación: «Hay que estar al día», «Conviene ventilarse», «El silencio excesivo siempre es causa de desequilibrios».

Escuchamos de nuevo la voz de Cristina Kaufmann, madurada en el silencio de un monasterio carmelitano: «En una época en que el ruido y la dispersión, la desintegración, el deterioro de la interioridad y de la comunicación de las personas van en aumento, el testimonio de una existencia humana lograda, serena, centrada, irradiante de los religiosos y religiosas, pasa por la capacidad de vivir el silencio de Cristo, de participar en la actitud fundamental del que vivió la unificación total de su ser con la voluntad del Padre, centro de su silencio»⁶.

II ESCUCHAR

El callar de los religiosos está en función del escuchar. Ambos verbos se requieren. Si los religiosos son denominados a veces «los hombres y mujeres del silencio», con más razón podrían ser llamados

⁶ *Ibid.*, 1662.

«los hombres y mujeres de la escucha». También en este segundo verbo (escuchar) se da un precioso hermanamiento entre lo que descubrimos en la Escritura y la demanda existencial que advertimos en nuestros contemporáneos.

Cuando, en primer lugar, dirigimos nuestros ojos a la Escritura caemos en la cuenta de que todo el Antiguo Testamento está atravesado por el *Shemá*, la invitación de Yahvé a escuchar: «Escucha, Israel» (Dt 6,4); 9,1). Se ha llegado a decir que Israel es el pueblo de la escucha.

Por otra parte, cuando nos asomamos a la vida de hoy, caemos en la cuenta de la necesidad que los hombres y mujeres tenemos de ser escuchados. Hablamos mucho (basta ver el éxito de los teléfonos móviles), oímos muchísimo (basta examinar los elevados índices de contaminación acústica), pero escuchamos muy poco.

Escuchar es el segundo verbo de la dinámica comunitaria, que es esencialmente dialógica. La vida en diálogo se articula sobre el silencio, la escucha y la palabra: «Vivir la vida religiosa es vivir en diálogo, tener avivado el sentido de la palabra, estar a la escucha de la apelación de los grandes valores, sentir la vida divina en la palabra de la Escritura, y asumirla como una voz interior, como el impulso y la meta de nuestro obrar cotidiano»⁷.

Atrevámonos a poner nombre a los ángeles y diablos que nos acompañan en esta difícil tarea de la escucha.

Los ángeles de la escucha

El ángel de la escucha litúrgica

La liturgia es para los religiosos la universidad de la escucha. El viejo axioma eclesialógico: *Lex orandi, lex credendi* podría ser transformado así: *Lex orandi, lex vivendi*. El *tempo* litúrgico, muy probado a lo largo de los siglos, es nuestra manera de mantenernos con los oídos del corazón abiertos. En él se contienen cauces prácticos para aprender a escuchar.

- La unidad menor es el *día*, el tiempo marcado por el ciclo solar (día/noche). Existe un comienzo (laudes), un final (vísperas/comple-

⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Diálogo: Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*. Publicaciones claretianas, Madrid 1989, 500.

tas) y un intermedio (hora intermedia) con alguno complemento *sine hora* (oficio de lecturas). Cada uno de estos momentos tiene sus características en conexión con el bio-ritmo. Las laudes nos invitan a escuchar al Dios que pone en marcha la vida y que nos invita al trabajo. Las vísperas nos ayudan a escuchar el paso de Dios a lo largo de la jornada y los gritos y murmullos de nuestros hermanos.

- Varios días (1 + 6) constituyen la *semana*. Se comienza por el «día del Señor», convenientemente introducido por las primeras vísperas. Es jornada eucarística y de alabanza. No hay lugar para el trabajo, sino para la escucha atenta y silenciosa, para el canto, el encuentro y la recreación. Es el día primero, el día expropiado del ruido fabril de la semana, el día del silencio reparador y de la escucha profunda. Por eso, los religiosos deberíamos ser disfrutadores del domingo y no, como sucede con frecuencia, meros consumidores.

- Cuatro semanas forman un *mes*, el ciclo marcado por la luna. Durante las cuatro semanas se escuchan y recitan *todos* los salmos para rastrear en ellos la voz de Dios escondida en una amplia gama de situaciones humanas: la búsqueda, la belleza, la curiosidad, el pecado, la alabanza... Acabado el salterio... se vuelve a empezar. Todas las reglas y constituciones señalan en este lapso un día *off*, no propiamente litúrgico, llamado *retiro*. Es el día dedicado a un silencio más denso, a una escucha más atenta, a un discernimiento del paso de Dios en la historia de un mes.

- Doce veces un mes constituyen un *año*, el tiempo que tarda la tierra en dar la vuelta al sol. A lo largo de él, alternando los tiempos fuertes con los ordinarios, se escucha y se celebra todo el misterio de Cristo. Hay un acto fundamental que dura 50 días (la Pascua de Resurrección) ligado a otros dos actos conexos: uno anterior (la Pascua de la Encarnación/Natividad/Epifanía) y otro posterior (la Pascua de Pentecostés). Como preparación figuran el Adviento y la Cuaresma. En cada uno de estos tiempos aguzamos el oído para escuchar los variados acentos del misterio del señor.

El domingo semanal, el día de retiro mensual, los ejercicios espirituales anuales, etc. son recursos del *tiempo religioso* que, bien vividos, constituyen una verdadera alternativa al «tiempo éste», una escuela en la que, en medio de los ruidos de la vida moderna, escuchamos las otras voces, las que verdaderamente nos enamoran. Con el salmo 84 podemos decir: *Voy a escuchar lo que dice el Señor: Dios anuncia la paz a su pueblo y a sus amigos.*

El ángel de la escucha a la Palabra

La escucha la practicamos también en contacto asiduo con la Biblia. A partir del Concilio Vaticano II la Iglesia está viviendo una «primavera bíblica». A los consagrados el Concilio nos anima a tener «diariamente en las manos la Sagrada Escritura, a fin de adquirir por la lección y meditación de los sagrados Libros, *el sublime conocimiento de Jesucristo*»⁸.

Una de las formas que los religiosos practicamos para escuchar la Palabra es la *lectio divina*. Para ello escogemos el lugar y la hora del día que nos permiten también el silencio exterior, preliminar necesario del silencio interior: *El Maestro está ahí y te llama* (cf Jn 11,38), Para poder escuchar su voz debemos silenciar las otras voces, para escuchar la Palabra tenemos que bajar el volumen de las nuestras. Hay tiempos más apropiados que otros para el silencio: el corazón de la noche, por la mañana temprano, al atardecer...

Envueltos por el silencio, la *lectio divina* pone ritmo a nuestra vida religiosa. Pero sabemos bien que no basta la materialidad de la lectura. Sólo un corazón hecho nuevo por el Señor está abierto y disponible para la auténtica escucha de la Palabra. El Señor ha prometido dar un corazón nuevo a quien lo invoque (Ez 18,31), inclinarlo hacia su palabra si se presenta a él convencido de su propia esclerosis (Sal 118,36). Cada día nos grita: *¡Ojalá escuchéis mi voz! ¡No endurezcáis el corazón!* (Sal 94,8; Heb 3,7). El corazón duro encuentra dura la palabra de Dios, y esto nos puede pasar también a los religiosos: *Esta palabra es dura. ¿Quién puede soportarla?* (Jn 6,60). Por eso debemos pedirle al Señor que nos conceda *un corazón amplio, un corazón que escucha*, como Salomón se lo pidió al Señor (1 Re 3,5). Cuando hacemos la *lectio divina*, recordamos también la parábola del sembrador, que presenta al Señor sembrando su palabra. Nosotros somos uno de esos terrenos de los que habla la parábola: o pedregoso, o camino abierto a todo lo que pasa, o lleno de espinas, o bueno. La palabra debe caer en nosotros como en una tierra buena, y nosotros, *después de haberla escuchado con un corazón bueno y unificado, la guardaremos produciendo fruto con nuestra perseverancia* (cf. Lc 8,15).

⁸ *Perfectae Caritatis*, 6. En esta misma línea se sitúa *Vita Consecrata*, 94.

El ángel de la escucha fraterna

Si la liturgia es la universidad de la escucha, las relaciones fraternas son su laboratorio.

Escuchar al hermano significa ponerlo en el centro de nuestra atención, aceptarlo como es evitando los juicios, abrir espacios y tiempos para que pueda manifestarse con libertad, prestar atención a su salud, a su estado de ánimo, percibir sus necesidades de compañía, sus anhelos, sus frustraciones. Pero esto no es nada fácil. Está amenazado por el idealismo, por la comodidad e incluso por el cinismo. En más de una sala de comunidad he visto, quizá como mensaje paradójico, el poster de Snoopy en el que se lee: «Amo a la humanidad. A quien no puedo aguantar es a la gente». Se parece mucho a lo que dice un personaje de una novela de Solzenitsyn: «Tenía el mayor amor y consideración posible por la humanidad, y por eso mismo odiaba fieramente a cualquier ser humano que afeara ese ideal tan horriblemente». Dietrich Bonhoeffer, en su famosa obrita sobre la comunidad, lo expresa sin ambages: «Quien ama a su sueño de la comunidad más que a la misma comunidad la destruye». Carlos González Vallés cuenta con fina ironía en uno de sus libros que una vez le dijo un provincial jesuita: «Si quieres afecto en la Compañía, cómprate un perro».

El riesgo de un idealismo que descuida las escuchas diarias existe, pero lo que ahora nos importa es descubrir la buena nueva que nos porta el ángel de la escucha. Es muy clara. Desde el punto de vista psicológico la han formulado psicólogos como C. Rogers y R.R. Car-khuff: hay una conexión causal entre la actitud de escucha sincera y el autoconocimiento. Cuando yo escucho de verdad a otra persona le estoy ayudando a conocerse más a fondo y a aceptarse mejor. La vida comunitaria encuentra, pues, en la escucha una herramienta de primer orden en la construcción de las personas.

Los diablos desatentos

La escucha supone vaciamiento para dejar espacio a los otros. Esta «kénosis» forma parte de la profesión religiosa, pero, en la práctica, se ve amenazada por tres diablos impertinentes.

El diablo egocéntrico

Parece increíble que un religioso ande obsesionado con el arreglo de *su* celda, con *su* bajada de tensión, con *sus* clases, con *su* misa de siete, con *su* coche, con *su* insomnio, con *sus* ideas, pero así es. El egocentrismo atrapa al religioso joven, al maduro y al anciano. Se manifiesta en forma de atención exagerada al propio yo. El *yo-me-mí-conmigo* es el estribillo de la melodía vital. No hay espacio ni tiempo para escuchar a los otros. Quedan reducidos a competidores o a colegas, pero no se da ninguna experiencia de verdadero encuentro. Este es seguramente el drama mayor de la vida comunitaria: vivir yuxtapuestos sin escuchar al que vive a mi lado y sin establecer verdaderas relaciones interpersonales.

El diablo de la prisa

En la Edad Media casi la mitad del año estaba constituida por días festivos. Cuando en el siglo XVI las campanas de Nüremberg comienzan a dar los cuartos es que algo ha cambiado ya: se vive más de prisa. Como sentencia nuestro refranero: «El tiempo es oro». En la actualidad, éste parece ser el lema que preside nuestros escenarios cotidianos. También en las comunidades religiosas tenemos la sensación de que la vida se sucede aceleradamente. A veces, nos parece que estamos ensayando el «Deprisa, deprisa» de Carlos Saura. La consecuencia extrema es esa enfermedad que llamamos estrés. Las más ordinarias son los numerosos desarreglos y quebrantamientos a los que nos vemos sometidos en un tiempo en el que, más que nunca, conocemos con detalle lo que es conveniente para una vida equilibrada.

Elaboremos una distribución horaria para andar por casa. Según la mayoría de nuestras reglas y constituciones, para que la vida religiosa no se desequilibre, para mantener activa nuestra capacidad de atención y de escucha, necesitaríamos diariamente 160 minutos de oración (incluyendo la celebración de la eucaristía), unos 30 de ejercicio físico, 60 de diálogo comunitario y expansión, entre 480 y 500 de trabajo, 120 de cultivo espiritual (lectura, música, etc.), alrededor de 420 o 480 de descanso, 30 para algunas tareas domésticas ... Pero las jornadas constan ordinariamente de 24 horas y no hay posibili-

dad de estiramientos. Por alguna razón que no siempre se descubre, lo menos importante se lleva la parte noble y lo más importante tiene, con frecuencia, que guardar cola para mejor ocasión.

El problema se agrava porque normalmente en nuestros teatros no se suspende ningún día la función. Vivimos un «permanente continuo»: de lunes a viernes ejecutamos los trabajos ordinarios. Los sábados y domingos, que, en principio, se prestarían a un ritmo más sosegado, se emplean para *funciones* pastorales y litúrgicas intensas, para encuentros, reuniones, asambleas ... Total, que amanecemos los lunes con una sobredosis de cansancio acumulado y con una capacidad de escucha muy mermada. Hemos conseguido suprimir del Decálogo el tercer mandamiento sin que la Santa Sede nos haya llamado al orden.

El diablo desobediente

Etimológicamente, obedecer significa escuchar, prestar atención. De manera que no escuchar es literalmente una desobediencia. Vistas así las cosas, nuestro famoso tercer voto adquiere un relieve extraordinario en la dinámica comunitaria. El desobediente no es sólo el que no secunda los mandatos de los superiores sino, sobre todo, el que no está atento a la vida de sus hermanos, el que no «cae en la cuenta» de su existencia, el que no sabe o no quiere escuchar. Esta desobediencia se puede manifestar en los diálogos comunitarios, en las conversaciones informales, pero adquiere su máximo espesor en la desatención a las voces (verbales o no) que proceden de los hermanos. Este diablo, como todo diablo, encuentra siempre racionalizaciones: «Si me pongo a escuchar no puedo hacer otra cosa», «Más vale una prudente distancia, que luego todo son líos». Hay algo de cainismo en esta actitud. Nos resistimos a ser los cuidadores de nuestros hermanos. Interpretamos la autonomía como desinterés y la madurez como distancia.

Para combatir este diablo disponemos del carisma de la obediencia, que es una gracia del Espíritu para aprender a prestar atención, para romper los muros de nuestra autosuficiencia y hacer de nuestra vida, como Jesús, una disposición permanente a la escucha: «Hinnení, aquí estoy».

III HABLAR

El tercer verbo de la dinámica comunitaria se escribe con hache: *hablar*. Al final nos queda siempre la palabra. La palabra es una de las herramientas fundamentales para construir la comunidad. Lo ha sido en épocas pasadas, en las que el silencio estaba rígidamente prescrito, y sigue siéndolo en la cultura de la imagen. Es verdad que cuando uno habla sin el respaldo de los hechos se suele decir despectivamente «palabras, palabras, palabras». Pero también es verdad que cuando uno quiere empeñar lo que es dice: «Te doy mi palabra». La palabra es una herramienta frágil y poderosa a un tiempo. Es frágil porque no tiene la consistencia de un cheque bancario, de un ordenador o de una bofetada. Las palabras —en el mejor y en el peor sentido— se las lleva el viento. Cada día somos asaeteados por millones de palabras que nos vienen de los medios de comunicación, de las personas con las que convivimos, de los libros y periódicos que leemos. La mayoría resbalan sobre nosotros sin dejar huella. Esta enorme inflación creada por las redes informativas acaba provocando la devaluación, porque no hay ser humano que pueda acoger tantos estímulos.

Pero la palabra es, al mismo tiempo, un arma poderosa, la más potente de que dispone el ser humano, porque es la que mejor condensa su identidad. La palabra es más penetrante que una espada de doble filo. Un «te odio» calculado es más hiriente que una puñalada. Un «te quiero» oportuno puede hacernos más felices que el mejor de los regalos. La palabra abre puertas que ninguna otra herramienta puede abrir. Entra en la conciencia del otro rompiendo cualquier barrera. Ofrecer la palabra es ofrecer lo que uno es. Dios mismo nos ha ofrecido su Palabra en Cristo. Por eso en nuestra liturgia le decimos: *Gracias por tu palabra que está viva y aquí la van diciendo nuestros labios.*

Los religiosos sabemos estas cosas. Las experimentamos a diario. Sabemos que necesitamos salud para vivir y algunos medios materiales para desarrollar la vida. Pero hemos descubierto que, sobre todo, necesitamos palabras de vida: de reconocimiento, de estímulo, de consuelo, de crítica. Por eso tenemos miedo a conjugar mal el verbo hablar. Con el salmo 38 decimos: *Vigilaré mi proceder para que no se me vaya la lengua; pondré una mordaza a mi boca mientras el impío está presente.*

Asomémonos a la galería de ángeles y diablos que están escondidos en la red de nuestras palabras. Y caigamos en la cuenta de la importancia que pueden tener realidades como la casa, la comida, etc. en nuestro diálogo comunitario.

Los ángeles de la palabra

El ángel de la casa común

La primera palabra que nosotros pronunciamos como comunidad es el espacio en el que vivimos, nuestra casa. Con ella estamos ya diciendo algo. Una casa religiosa es, en primer lugar, un *espacio físico* enclavado en un pueblo o ciudad, en un barrio:

- Tiene *paredes* para marcar la diferencia con el entorno y acotar un terreno. Su grosor indica, con frecuencia, el grado de cercanía o alejamiento con respecto al medio. (Una casa sin paredes es un mercado).

- Tiene *puertas* para poder entrar y salir y ventanas que permiten el paso de la luz y, a veces, del sonido. (Una casa sin puertas es un coto vedado. Una casa sin ventanas se convierte en celda de castigo).

- Tiene *techo* para proteger la intimidad y guarecernos de las inclemencias que vienen «de arriba». (Una casa sin techo es una probeta de ensayo).

- Tiene *estancias* diversas según las distintas necesidades. (Una casa sin estancias es una plaza pública).

Pero nuestras casas son, sobre todo, *espacios simbólicos*, palabras ofrecidas a todos los que nos contemplan:

- Un espacio en el que se representan las grandes acciones, los grandes símbolos de la vida. No es lo mismo, por ejemplo, morir «en casa» que hacerlo en el anonimato de un hospital. La casa religiosa es el escenario en el que se representan también los núcleos centrales de la vida religiosa. Es un verdadero concentrado simbólico: *sitio de alejamiento* (para recordar que nacemos de una ruptura y buscamos el desierto), *centro de acogimiento* (para vivir el don del amor que perdona), *ámbito de afincamiento* (para revitalizar nuestras raíces), *zona de esparcimiento* (para jugar y recrear), *recinto de alumbramiento* (para dar a luz frutos de novedad) y *rampa de lanzamiento* (para impulsar siempre nuestra entrega misionera).

- Un espacio que nos lleva más allá de sí mismo, que traduce espacialmente esa realidad intangible que es la comunión y todos los valores que la circundan (la armonía, la belleza, la solidaridad con los más desfavorecidos, la acogida, la protesta contra la especulación y el anonimato).

Hablamos con nuestras casas. Tal vez en estos tiempos de urbanismo impersonal hemos descuidado el valor que tiene esta palabra primordial, tanto para la experiencia interna de comunión como para el testimonio evangélico.

El ángel de la comida compartida

Lo escribió Enzo Bianchi en una entrevista publicada hace años en la revista *Misión Abierta*: «La primera manera de amar a otro es darle de comer». Y añadía: «Dar de comer a los demás significa: *Yo quiero que tú vivas*». A Jesús le hubieran encantado estas sentencias. Al fin y al cabo, él, la Vida, se ha quedado con nosotros en forma de pan y de vino. A lo largo de sus meses proféticos hizo de la comida un lugar de encuentro y de buena nueva. Hay toda una cristología implícita en sus citas gastronómicas. Para Jesús invitar a comer o aceptar ser invitado es una forma arriesgada de amar. Es afirmar la vida en situaciones de muerte, incluyendo la suya propia.

Sentarse a la mesa es decir de golpe y sin retóricas: «Estoy a tu nivel, te acepto, me gusta estar aquí, no me importa lo que piensen de ti, este no es un tiempo perdido, comer contigo es vivir un poco más, Dios te quiere, sorbo tus palabras». Por desgracia, los hábitos de comida rápida están matando la fuerza unitiva que todavía tiene el rito del comer.

Para la comunidad religiosa la comida es un sacramento cotidiano. El comedor es el lugar donde se *celebra* la comida. Contemplemos un refectorio monacal, como los que hay en El Escorial o en el monasterio de La Vid. Las mesas están dispuestas generalmente en forma de U para facilitar el servicio y la recogida, el silencio y la lectura. En un comedor de una comunidad numerosa de vida apostólica se come en mesas separadas (rectangulares, exagonales, octagonales). Sólo en las comunidades pequeñas se come en torno a una sola mesa familiar (redonda o cuadrada). Algo tan simple como la mesa reviste características diferentes según el tipo de comunidad y según la con-

cepción que se tenga de la comida (momento de contemplación, momento de conversación, etc.).

El refectorio, ¿es sólo un espacio para comer (*comedor*)? ¿Se trata de un espacio de restauración (física, pero también psíquica y espiritual (*refectorio*))? En el primer caso, todo debe ser funcional para facilitar la distribución y la degustación de los alimentos. En el segundo, es preciso crear las condiciones que inviten a un verdadero acto restaurador (del cuerpo, del humor, del diálogo). La disposición de las mesas, su cubrición con mantel, su adorno en días señalados, la distribución y no el autoservicio, el destierro del televisor son palabras que muestran la manera como esa comunidad ha aprendido a hablar —y a hablarse— con esa palabra no verbal que es la comida.

El ángel del perdón

El perdón: he aquí un ángel realista y cristiano, que vuela por entre el idealismo (que no tolera la debilidad) y el derrotismo (que renuncia cínicamente a todo ideal). Ser perdonados y aprender a perdonar. Estas son las formas concretas a través de las cuales nosotros, que somos pecadores, expresamos nuestras palabras y gestos de amor. Quien descubre —porque se trata de un verdadero *descubrimiento*— que la comunidad se fundamenta en el amor y quien aprende a vivir este amor desde el perdón puede disfrutar de la comunidad como un «lugar de fiesta» (J. Vanier), o como una «parábola de reconciliación» (R. Schütz). Quisiera expresarlo con las palabras del documento «*La vida fraterna en comunidad*» que de una manera profunda y realista ha tratado estos asuntos: «Cristo da a la persona dos certezas fundamentales: la de ser amada infinitamente y la de poder amar sin límites... En virtud de este amor, nace la comunidad como un conjunto de personas libres y liberadas por la cruz de Cristo» (*VFC* 22). Y añade: «Una vida común fraterna y compartida ejerce un natural encanto sobre los jóvenes, pero perseverar después en las reales condiciones de vida se puede convertir en una pesada carga. Por ello la formación inicial ha de llevar también a una toma de conciencia de los sacrificios que exige vivir en comunidad y a una aceptación de los mismos en orden a vivir una relación gozosa y verdaderamente fraterna» (*VFC* 24)

Henri J. Nouwen, en un librito titulado «En el nombre de Jesús», explica muy bien por qué es necesario aprender a perdonar, a ser más

vulnerables, a no tener miedo a descubrir nuestras limitaciones, a ser compasivos con los que viven con nosotros. En este contexto habla explícitamente del sacramento de la reconciliación: «Este sacramento se ha convertido con frecuencia en un medio de ocultar a nuestra comunidad nuestra propia vulnerabilidad. Se hace mención de los pecados, se pronuncian las palabras rituales del perdón, pero rara vez se da el auténtico encuentro en el que se experimenta la presencia de Jesús que reconcilia y que cura». Por eso —añade— no es extraño que a veces la soledad nos corra o que experimentemos una gran necesidad de afecto y de intimidad. Vivir desde el perdón significa no esconder nuestra debilidad sino curarla. Y esto sin límites en el tiempo: «hasta setenta veces siete».

El ángel del reconocimiento

Un compañero de mi comunidad me contó hace tiempo una sabrosa anécdota. En una comunidad de base de Brasil el misionero estaba desarrollando una catequesis sobre la imagen de Dios. «A ver, Luisa, ¿quién es Dios para ti?». Y Luisa balbucía algunas cosas. «José, ¿cómo ves tú a Dios?». Y José decía lo que podía. En estas entra en la sala un hombre de color y el misionero le pregunta: «Oye tú, el que acabas de entrar, ¿quién crees que es Dios?». El negro, sin titubear, responde: «Un padre muy bueno que no se olvida del nombre de sus hijos». Sin comentarios.

Una comunidad religiosa es la que no se olvida del nombre de sus miembros, de la gente entre la que vive, la que sabe pronunciar palabras de reconocimiento. Me parece que en un mundo en el que «nadie quiere saber nada de nadie», en el que cada uno va a lo suyo (y muy deprisa, por cierto), adquiere relieve la vida de unas personas que se adelantan a buscar a otras, que no se limitan a esperar sentadas sino que se ponen en camino. Las perspectivas que se nos abren son inmensas. De hecho, estamos ya viviendo muchos encuentros y reconocimientos en el camino de la vida. En nuestras comunidades hallan acogida hombres y mujeres a los que su separación matrimonial ha dejado heridos, deficientes que son echados de otros lugares, mendigos que encuentran un buen puesto para pedir, toxicómanos que piden algún tipo de acompañamiento, ancianos que agradecen una visita en su casa. Cada vez que «hablamos» así estamos dando testimonio de un Espíri-

tu que *levanta testigos en el pueblo, para hablar con palabras como espadas delante de los jueces.*

El ángel de la anunciación

Hay un último ángel, que es el de las «buenas noticias»: el ángel de la anunciación. ¿Qué noticias se oyen más en la vida comunitaria? ¿Cuáles no tendríamos que pronunciar y cuáles deberíamos promocionar? Pronunciamos, a menudo, muchas palabras exhortativas, desiderativas, irónicas e hirientes, paternalistas, ambiguas y borrosas. Tendríamos que pronunciar, sobre todo, aquellas que son promotoras de autoaceptación, que constituyen «caricias positivas». Para hacer verdad el himno que cantamos: *Haz de esta piedra de mis manos una herramienta constructiva. Cura su fiebre posesiva y ábrela al bien de mis hermanos.*

Sin embargo, no es extraño ver a algunos religiosos que ni siquiera se saludan por las mañanas, comunidades enteras que no hablan en las comidas o en las reuniones, que se sienten prisioneras de un bloque casi insuperable. Un saludo, una pregunta por la salud y por la familia, un interés sincero por el trabajo son los mínimos imprescindibles para avanzar en la comunicación. Sin este mínimo humano, regido al menos por la cortesía, es impensable avanzar hacia formas más plenas de comunicación y de comunión. Ojalá pudiéramos decir con el salmo 39: *He proclamado tu salvación ante la gran asamblea; no he cerrado los labios, Señor, tú lo sabes.*

Las palabras positivas suelen ir acompañadas por la sonrisa. Pero, por desgracia, la sonrisa —y todavía más la risa— no han gozado de buena prensa entre nosotros. Jorge de Burgos, el monje reaccionario de *El nombre de la rosa*, la conocida novela de Umberto Eco, estaba obsesionado con impedir que sus colegas accedieran al segundo tomo de la *Poética* de Aristóteles que trata cabalmente sobre la risa. Creía que si un monje aprende a reírse aprende también a relativizar y a dudar. En otras palabras: la risa es el camino que conduce al espíritu crítico y a la disolución de la fe. San Antonio María Claret hace notar en sus escritos que los Evangelios nunca dicen que Jesús se riera.

Hoy miramos las cosas de otra manera. Conocemos los beneficios fisiológicos y psíquicos del reír. Y, sobre todo, hemos descubierto el significado profundísimo de la sonrisa, hasta el punto de que los religiosos que dominan este arte tienen el terreno ganado. Sonreír es afirmar la

grandeza de Dios al mismo tiempo que reconocemos, sin traumas, nuestra pequeñez. Cuando la sonrisa va acompañada por una palabra dignificadora se convierte en un mensaje no verbal que afirma a las personas.

LOS DIABLOS DE LA INCOMUNICACIÓN

Al hablar de los ángeles hemos mencionado indirectamente a los demonios, pero hay a dos que merecen un tratamiento específico.

El diablo del verbalismo

Donde no hay silencio la palabra es fácilmente reemplazada por la palabrería. La palabrería implica un uso excesivo de palabras que no han madurado en la bodega del silencio. Por eso el religioso que usa a menudo la palabra necesita también muy a menudo el silencio. La palabra tiene un timbre, un tono, un volumen. No es lo mismo una conversación íntima que una clase o una homilía. A veces lo que domina es la ternura; otras, el entusiasmo; en ocasiones la claridad conceptual o la fuerza denunciadora. El religioso procura escoger el registro conveniente para que el mensaje conecte lo más posible con el destinatario. El tono aburrido no puede transmitir la alegría de una parábola. El volumen alto no permite la confidencia. El abuso conceptual no llega al fondo afectivo.

El diablo del verbalismo trastoca y vende el diálogo como si fuera una moda. Empuja a las comunidades a reuniones innumerables, a encuentros, simposios, asambleas, con la promesa vana de que cuantas más palabras se pronuncien (y se escriban) más crecerá la comunión. Esconde que «el diálogo no es una conversación, pero mucho menos es una discusión o un debate. No va a convencer a nadie sino a que lo entiendan todos. En el diálogo no pretendo convencer sino hacerme entender. Y, por otra parte, no voy a ser convencido por mi interlocutor, sino a entender su punto de vista»⁹. No se trata, pues, de usar las palabras como un arma sino de aprender a comunicarse ya que «sin diálogo y sin escucha se corre el riesgo de crear existencias yuxtapuestas o paralelas, lo que está muy lejos del ideal de fraternidad» (VFC, 32).

⁹ C. G. VALLÉS, *Viviendo juntos*. Sal Terrae, Santander 1986, 92.

El diablo de la confusión

Hay, finalmente, un diablo que envenena la vida comunitaria: el diablo de la confusión.

¿Cuántos religiosos se sienten hoy perdidos y sin saber con qué carta quedarse en medio de la sobredosis de informaciones y opiniones sobre todo lo que sucede? Quisieran ser fieles al Magisterio, pero también a la gente con la que viven. Y no saben si tienen que defender a capa y espada la exhortación «Vita Consecrata», por ejemplo, o combatirla abiertamente (porque algunos les dicen que está desfasada). Se dan cuenta de que son pocos los jóvenes que abrazan esta forma de vida y se preguntan si tiene sentido seguir viviendo como hasta ahora o es preciso dar un golpe de timón y empezar desde otra clave y hasta desde «otra vida religiosa». Les cuesta decir una palabra precisa y convencida sobre la pobreza, la castidad y la obediencia, porque han visto tantas conductas que no saben cuál es la mejor.

A veces se sienten más en sintonía con un artículo de «Sal Terrae» o de «Concilium» que con las circulares de sus superiores. Consideran que la vida religiosa tiene que mojarse con los pobres y avanzar hacia un modelo mucho más inserto, pero no excluyen que el futuro pueda estar en la vuelta a la gran disciplina, como parecen defender algunos movimientos. En las discusiones públicas exhiben posturas fuertes —y hasta tozudas—, pero, a veces, en la soledad de su conciencia se sienten totalmente confundidos.

Este diablo, que se presenta en forma de espíritu crítico y de sensatez, socava la fuerza de la palabra, porque le quita todo convencimiento. Amontona puntos de vista, pero es incapaz de discernir la verdad. Por lo tanto, sume en un triste escepticismo. Y ya se sabe que donde cunde el escepticismo no hay entusiasmo. Y sin entusiasmo no hay vida comunitaria que resulte evangélicamente creíble.

CONCLUSIÓN

Conjugar estos tres verbos es una tarea de toda la vida. Cada uno de ellos está lleno de infinitos matices. Pero contemplarlos desde sus vertientes angélicas y diabólicas puede sernos útil para avanzar en la dinámica comunitaria. Ojalá quien entre en contacto con las comunidades a las que pertenecemos se sienta invitado a *callar* por la fuerza

cautivadora de nuestro silencio, aprenda a *escuchar* desde una liturgia bien celebrada y desde los gestos de atención que nos prestamos unos a otros y, finalmente, se sienta animado a *hablar* desde los registros verbales y no verbales que percibe en nuestras casas, en nuestras mesas, en nuestras palabras y en todos nuestros gestos.

TRI



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

NI

TAS

Jornadas Agustinianas
Centro Teológico San Agustín