

Marcela Ariza de Serrano
Compiladora

LA FAMILIA IMPORTA_y MUCHO

Respuestas claras para situaciones confusas



Universidad de
La Sabana

INSTITUTO DE LA FAMILIA

Marcela Ariza de Serrano
Compiladora

LA FAMILIA IMPORTA_y MUCHO

Respuestas claras para situaciones confusas



Universidad de
La Sabana

INSTITUTO DE LA FAMILIA

La familia importa ¡y mucho!

1.^a edición, 2010

ISBN: 978-958-12-0274-4

© Universidad de La Sabana

Campus del Puente del Común

Km. 7 Autopista Norte de Bogotá,

Chía, Cundinamarca - Colombia

Tels.: (57-1) 861 5555 – 861 6666

www.unisabana.edu.co

<http://institutodelafamilia.unisabana.edu.co>

instituto.familia@unisabana.edu.co

Edición: Mariapaulina Montoya Escobar

Coordinación editorial: Oficina de Publicaciones,

Universidad de La Sabana

Diseño de portada: Sandra Ardila

Diagramación: Epígrafe Ltda.

Impresión: Xpress Estudio Gráfico y Digital S. A.

Edición digital: Epígrafe Ltda. <http://www.epigrafe.com>, 2010

Derechos reservados

Hecho en Colombia

Contenido

Introducción

MARCELA ARIZA DE SERRANO	9
--------------------------	---

La persona y la familia hoy

<i>¿Por qué la familia?</i>	
TOMÁS MELENDO GRANADOS	13

<i>La indigencia espiritual</i>	
JUTTA BURGGRAF	40

<i>Familia y Carta Política.</i>	
<i>Un caso en América Latina</i>	
MARÍA CLARA OBANDO ROJAS	
CONCORDADA Y ACTUALIZADA (OCTUBRE DE 2009) POR:	
LUIS FERNANDO PACHECO GUTIÉRREZ	48

<i>Cerebro de mujer y cerebro de varón</i>	
NATALIA LÓPEZ MORATALLA	64

Familia y educación

Estilos educativos paternos
CRISTIÁN CONEN 109

*Un nuevo lenguaje sobre la fe
en la era del posmodernismo*
JUTTA BURGGRAF 118

*De la afectividad al corazón.
Un nuevo planteamiento educativo*
ÁLVARO SIERRA LONDOÑO 142

La figura del padre

*Identidad masculina y la figura parental
en la maduración afectiva de la familia*
ABELARDO PITHOD 167

*Redescubriendo al padre.
Una perspectiva integral sobre su influencia
en el desarrollo infantil*
SONIA CARRILLO 184

*Recuperar al padre
para reconciliarnos con la vida*
ÁLVARO SIERRA LONDOÑO 194

El pensar por excelencia

Antropología de la crisis
CLAUDIA CARBONELL 215

Sobre el relativismo
JOSÉ RODRÍGUEZ ITURBE 230

Un día después de la fiesta
ÁLVARO SIERRA LONDOÑO 271

Aprender a perdonar

JUTTA BURGGRAB

292

Amor y matrimonio

La esencia del amor

TOMÁS MELENDO GRANADOS

317

La fidelidad conyugal

JORGE PEÑA VIAL

371

Introducción

MARCELA ARIZA DE SERRANO

Introducción

MARCELA ARIZA DE SERRANO*

ESTA OBRA no pretende descubrir territorios hasta ahora desconocidos o sacar a la luz pública lo nunca antes publicado. En cambio sí aspira a poner en evidencia una vez más que la familia y todo lo que a ella compete guarda relación con lo más humano entre lo humano, lo medular, lo siempre actual y tan valioso que, precisamente por ello, es necesario. Aquello que permite que una sociedad sea próspera y que un ciudadano sea feliz.

Cada tema de los aquí propuestos aporta al lector el entendimiento de un especialista, el rigor de una disciplina científica y el respaldo de un proceso investigativo serio. Su ocurrencia en una misma obra, a primer golpe de vista, no aporta homogeneidad; antes bien, las miradas del

* Economista y administradora de empresas; colombiana. Especialista en Educación y Asesoría Familiar. PDD Programa de Desarrollo Directivo: Escuela de Negocios INALDE, Universidad de La Sabana, Chía, Cundinamarca, Colombia. Orientadora Familiar de la Universidad de Navarra, España. Directora General del Instituto de la Familia, Universidad de La Sabana. Directora de la revista trimestral *Apuntes de Familia*.

jurista, el sociólogo, el teólogo, el médico, el filósofo o el educador pueden ofrecer un panorama complejo e inclusive equívoco. Nada más lejos de la realidad. Los diferentes abordajes no buscan confundir ni mucho menos limitar para mentes elitistas lo que es patrimonio de todos. Lo que pretenden es llevar al investigador de las ciencias humanas, al maestro, al padre de familia y al público joven un mensaje tan claro como la vida misma: la familia importa, ¡y mucho! A ella se la puede privilegiar o impugnar, pero nunca desconocer. Es el hábitat privilegiado de la persona y sustrato insustituible de una ecología humana soportada en la realidad. Ámbito para *las relaciones interpersonales, llenas de interioridad, gratitud y espíritu de obediencia*, como lo expresó con tanto sentido, sentimiento y acierto Carol Wojtyła, según nos lo recuerda uno de los autores de esta compilación.

Al estudiar el tema desde múltiples ópticas, éste muestra la riqueza, la diversidad y a la vez la unidad de lo que significa ser y hacer familia.

La persona y la familia hoy

¿Por qué la familia?

TOMÁS MELENDO GRANADOS

La indigencia espiritual

JUTTA BURGGRAF

*Familia y Carta Política.
Un caso en América Latina*

MARÍA CLARA OBANDO ROJAS

CONCORDADA Y ACTUALIZADA (OCTUBRE DE 2009) POR:

LUIS FERNANDO PACHECO GUTIÉRREZ

Cerebro de mujer y cerebro de varón

NATALIA LÓPEZ MORATALLA

¿Por qué la familia?

TOMÁS MELENDO GRANADOS*

EN UNA ocasión, en un congreso celebrado en Matamoros (Tamaulipas, México), mientras almorzábamos, sostuve una animada conversación con otro de los conferencistas. Muy pronto el tema de nuestra charla se centró en la familia y salieron a la luz dos ideas que pueden servir como punto de partida para dar respuesta a la pregunta que he elegido como título de este escrito: ¿Por qué la familia? Y resulta que ambas tienen que ver, en suma, con un cambio de paradigmas.

La primera aludía a la necesidad imperiosa de volver a pensar a fondo en la naturaleza de esta institución, extrayendo todas las consecuencias que de ahí se deriven. La segunda se hallaba relacionada con el hecho de que los progresos en el conocimiento de una realidad se producen a menudo por el descubrimiento de un pequeño

* Doctor en Ciencias de la Educación y en Filosofía; español. Catedrático de Metafísica en la Universidad de Málaga, España. Investigador colaborador del Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra, España.

matiz, que acaba por dar un vuelco a todo lo que se relaciona con ella.

En concreto, si modificamos el modo de entender y vivir las relaciones entre familia y persona, cambiará también la manera de concebir y llevar a la práctica muchos otros asuntos, entre ellos, el propio trabajo profesional y su relación con la vida en el hogar. Y se advertirá, pongo por caso, que el planteamiento hoy tan de moda y al que tantas horas de estudio y conversaciones se dedican, difícilmente puede arrojar un saldo del todo positivo. Se anda persiguiendo la manera de conciliar familia y trabajo como si se tratara de dos realidades antagónicas, cuando lo que hay que buscar, pues es lo realmente fecundo y susceptible de entusiasarnos, es una sinergia entre ambas esferas. Que la vida de familia potencie el rendimiento laboral y que las actividades profesionales incrementen la categoría de las relaciones en el hogar. La clave definitiva para lograrlo es percibir con hondura que cuando se realiza de forma correcta y con el propósito adecuado, el trabajo muestra su verdadera naturaleza. Quien trabaja como es debido, dedica la mayor parte de su día a construir auténticos bienes para los destinatarios de su labor. Y ese querer y procurar el bien para otros es, al menos desde los tiempos aristotélicos, una de las más certeras descripciones del amor, que a su vez compone la atmósfera en la que puede crecer y mejorar cualquier familia.

En palabras de Juan Pablo II (1980): “¿Quién puede dejar de pedir a la familia humana que sea una auténtica familia, una auténtica comunidad donde se ama permanentemente al hombre, donde se ama siempre a cada uno por el solo

motivo de que es un hombre, esa cosa única, irrepetible, que es una persona?” (p. 151).

Si, como afirma un buen amigo mío, catedrático de la Sorbona, el trabajo es “el incógnito del amor”; si, según ha explicado en multitud de ocasiones, trabajar por amor es “amar dos veces”; si, realizado a conciencia y con rectitud de intención, el trabajo “se resuelve” en amor del mejor calibre, ¿existirá una auténtica oposición entre trabajo y familia, de modo que haya que buscar a duras penas cómo conciliarlos?

“Porque si es el amor lo que da su sentido radical al trabajo, resulta claro que el trabajo en toda su integridad, es decir no solo en su momento final u obra producida, sino en su proceder o desarrollarse en cuanto actividad de la que ha de surgir la obra, puede y debe estar informado por el amor. El trabajar está orientado hacia su momento culminante o final, hacia ese instante en que, paradójicamente, cesa como trabajo porque da paso a la cosa que aspiraba a producir y a la alegría de entregarla u ofrecerla a aquel para quien se producía. Pero en la medida en que el sentido de todo el proceso no depende exclusivamente de la obra, sino del amor que en ella se expresa, el proceso mismo, el acto de trabajar, es, de algún modo, una anticipación de ese encuentro entre amado y amante que tendrá lugar al presentar o entregar la obra. El amor crea, en todo instante, una presencia del amado en el amante. Trabajar no es desarrollar una actividad en orden a un amor que un día —cuando la obra esté acabada— se pondrá en acto, sino poner en ejercicio ese amor hoy y ahora, es decir, en todos y cada uno de los momentos a través de los cuales se dilata la acción de trabajar” (Illanes, 1984, pp. 273-274).

¿No se tratará, más bien, de vivir con rectitud la labor profesional y las gozosas obligaciones que toda familia lleva consigo, de modo que ambas realidades se potencien mutuamente?

Una inversión definitiva

Tengo la impresión de estar desviándome del tema propuesto. Vuelvo, pues, al orden establecido e intentaré exponer lo que entiendo por “inversión” de las relaciones entre familia y persona. Algo que, sin anular las explicaciones habituales, las eleva a un plano muy superior y permite comprender bastante más a fondo lo que es la persona y lo que es la familia. Consideremos, muy someramente, la postura *tradicional* al respecto. Durante bastante tiempo, aunque no de manera exclusiva, la necesidad de la familia se ha explicado poniendo el acento en precariedad del ser humano en sus distintos órdenes: biológico (antes que nada), psicológico y antropológico, más o menos así:

- Biológico: sosteniendo que mientras la dotación instintiva permite a los animales manejarse desde muy pronto por sí mismos, el niño abandonado a sus propios recursos perecería inevitablemente.
- Psicológico: argumentando la conveniencia de distribuir las funciones en el hogar, en el trabajo o en los dominios del saber, siempre con objeto de lograr una mayor eficacia.
- Antropológico (considerándolo en un contexto análogo, pero más fundamental): apelando a la necesidad

que experimenta todo ser humano de superar lo que constituye, tal vez, su más grave dolencia: la soledad (Cardona, 1998):

“La *soledad* es la primera carencia que, con carácter de privación de bien, es advertida en el hombre. ‘Yahvé Dios dijo: No es bueno que el hombre esté solo’ (Gen. 2,18) y, más adelante: ‘Éste es el porqué el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y son los dos una sola carne’ (Gen. 2,24). La soledad persigue al hombre, como la sombra a su cuerpo. La más autógena de las soledades es la soledad de dos en compañía, que procede del desamor. Sentirse solo, estando entre otros, supone como una reduplicación de la propia soledad. Hoy, en la era de las comunicaciones, el hombre está más expuesto a la soledad porque el antídoto de la soledad es el amor, y cuando no hay amor o prevalece una desvirtuación del amor (supeditándolo al ‘me gusta’), el primer sentimiento que aparece es el de la soledad, como el sabor amargo y desconsolado del desarraigo” (p. 98).

Y aunque me parece que todo esto es cierto, considero que no alcanza el núcleo de la cuestión. Si desde antiguo se considera a la persona como algo nobilísimo, como lo más perfecto que existe en la naturaleza (*perfectissimum in tota natura*, Tomás de Aquino)¹; si hoy es difícil hablar del ser humano sin subrayar su dignidad y su grandeza, ¿no extraña un tanto que los animales no tengan necesidad de familia, mientras que al hombre le resulte imprescindible, principal o solamente en función de su presunta “inferioridad” respecto de ellos? Algo hay que modificar en este modo de entender las cosas. Y lo que permitirá llevarlo a

1 “*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*”.

cabo es una más profunda y coherente consideración de la persona. Sacar las últimas consecuencias de lo que indica el propio término “persona”, que es, como sabemos, eminencia, nobleza interior, grandeza, dignidad.

Teniendo todo ello en cuenta, el cambio radical que pretendo sugerir aquí es que toda persona requiere de la familia no por sus presuntos déficits, sino justamente en virtud de su excelencia o enorme valía: de lo que en términos metafísicos podría llamarse excedencia en el ser.

Un ser para el amor

Ya en el libro *Ocho lecciones sobre el amor humano* propuse una descripción del ser humano también un tanto distinta de las acostumbradas. Animaba a considerarlo como principio y término de amor. En realidad, aunque no fuera del todo consciente, no hacía más que repetir la fuerte convicción que acompañó a Juan Pablo II durante todo su pontificado de que el hombre no encuentra su plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás:

“El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”². —Obsérvese que en la formulación negativa (“no puede... sino”) el Sumo Pontífice confiere mucha más fuerza a la afirmación: el amor y la entrega no son un medio entre otros, sino la única forma de mejorar como personas y, como consecuencia no buscada, ser felices—.

2 “*Plene seipsum inveniri non posse nisi per sincerum sui ipsius donum*”, *Gaudium et spes*, n.º 24.

Lo interesante, para el tema que nos ocupa, es radicar este ser para el amor y la entrega en lo que acabo de apuntar: en la grandeza de toda persona, también de la humana; en su sobreabundancia o exceso de ser. Lo que se advierte más fácilmente cuando la comparamos con los seres inferiores, puesto que, en efecto, las plantas y los animales, por su misma escasez de realidad, actúan de forma casi exclusiva para asegurarse la propia pervivencia y la de su especie porque gozan de poco ser. Cabe decir, tienen que dirigir toda su actividad a conservarlo y protegerlo: se cierran en sí mismos o en su especie.

A la persona, por el contrario, justo por la nobleza que su condición implica, “le sobra ser”. De ahí que pueda “definirse” como fecundidad o difusividad (Choza, 1980, p. 113) y que su operación más propia, precisamente en cuanto persona, consista en darse, en amar: “Si la persona es fecundidad, que la persona exista negándose a la fecundidad es que la persona exista negándose a ser persona”.

Y de ahí, dicho sea de paso, que solo cuando ama en serio y se entrega sin tasa —“la medida del amor es amar sin medida”—, alcanza la felicidad.

La persona como regalo

El siguiente paso consistirá en unir esa exigencia de entrega con la familia. Y tampoco es muy complicado. Basta considerar que para que alguien pueda darse, en el sentido más hondo de esta palabra, es menester otra realidad capaz y dispuesta a recibirlo, o, más bien, a aco-

gerlo libremente; o, mejor todavía, a aceptarlo de manera incondicional, incondicionada e incondicionable. Y eso solo puede ser otro alguien, otra persona. La donación/acogida en que consiste esencialmente el amor solo puede llevarse a cabo, propiamente, entre personas.

A pesar de la conciencia que solemos tener de la propia pequeñez y de la ruindad de algunos de nuestros pensamientos y acciones, es tanta la grandeza de nuestra condición de personas que nada resulta digno de sernos regalado... Excepto otra persona. Cualquier otra realidad, incluso el trabajo o la obra de arte más excelsa, se demuestra escasa para acoger la sublimidad ligada a la condición personal: ni puede ser “vehículo” adecuado de mi persona ni está a la altura de aquella a la que pretendo entregarme.

Por eso, con total independencia de su valor material, el regalo solo cumple su cometido en la medida en que yo me comprometo —me “íntegro”— en él: “¿Regalo, don, entrega? Símbolo puro, signo de que me quiero dar”, escribió magistralmente Salinas.

Pero además de ser capaz, la otra persona tiene que estar dispuesta a acogerme de manera incondicional. De lo contrario, mi entrega quedaría en mera ilusión, en una especie de aborto, de intento frustrado. Si nadie me acepta, por más que me empeñe, resulta imposible entregarme. *Actio agentis est in passo* podría afirmarse tras las huellas de Aristóteles. La acción del agente, como lo expresa Stephen Brock, se encuentra en el paciente. La de la entrega “está” —se cumple o actualiza— en la medida en que el otro me acepta gustoso.

A lo que Brock (2000) agrega: “En al menos algunas acciones, el agente es una cosa, y aquello de lo que es agente, e. g. un cambio, pertenece a otra cosa. Este hecho indujo en Aristóteles una serie de reflexiones sobre la relación entre agente, paciente y cambio hasta llegar a la admirable formulación: ‘La actualidad del agente (*qua* agente) está en el paciente’. Es decir, aquello respecto a lo cual el agente es llamado un agente, a saber su acción, se completa o termina, no en el agente mismo (de nuevo, *qua* agente), sino en el paciente. El paciente es lo que es cambiado. El cambio es llamado un cambio en la medida en que la atención se centra simplemente en su carácter como puente entre los términos contrarios que constituyen su principio y su fin. Es llamado pasión en la medida en que es visto como recibido por el paciente desde un agente. El mismo cambio es llamado una acción, en la medida en que es visto como iniciado por el agente en el paciente. Por ello, la acción del agente, aquello de lo que es llamado el agente, no termina o se completa en el agente, sino en el paciente. Solo si el agente también es el paciente, aquel es el sujeto en el que su acción termina” (p. 74).

Como se trata de un punto crucial intentaré hacerlo más comprensible mediante un par de ejemplos. El primero es el más cercano al acontecimiento que está teniendo lugar mientras usted lee. Si lo piensa detenidamente, advertirá sin problemas que ni yo ni nadie puede enseñar, por muchas y eficientes que sean sus explicaciones, si usted no aprende algo como consecuencia de lo que el otro ha escrito. Curiosamente, como afirmaba Aristóteles, *mi* acción de enseñar se encuentra siempre *en otra persona*. Es decir, para este caso, solo se lleva a cabo cuando el lector aumenta sus conocimientos; si esto fa-

lla, hay que declararla inexistente. Yo no enseño si *usted* no aprende.

He aquí otro ejemplo, mucho más radical, mucho más gráfico y mucho más ‘bruto’. Por más que yo me empeñe en asesinar a otra persona, incluso si le incrusto tres balas en el cerebro, si ella no muere, yo no la he matado. Mi acción de matarla está en la muerte de ella.

Así explicado, puedo detenerme entonces en lo que más me interesa. Si todo auténtico amor culmina en la entrega —una entrega que adopta matices distintos en función de la relación de amor de que se trate—, y si para que yo pueda entregarme es imprescindible que otro me acoja libremente, se ve claro que mi mejor modo de amar a una persona es facilitarle el que me quiera, acoger con gusto lo que puede darme e, incluso, con mi actitud de atención y de apertura, suscitar en ella el afán de amar y de entregarse. Y todo lo anterior, como es obvio, no por mí, sino por ella. Porque solo aquilatando e intensificando sus amores puede el ser humano encontrar la felicidad.

No creo necesario sacar las múltiples consecuencias que se derivan de este hecho y que tienen un campo de aplicación privilegiado en el matrimonio. El modo de querer tú es dejarme que te quiera (Salinas). Y, en efecto, la manera más sublime de amar a nuestro cónyuge es ser cada uno muy amables, en el sentido etimológico de esta expresión: conseguir, con nuestras actitudes y nuestra disponibilidad, que a nuestro cónyuge le resulte más gozoso y atractivo, cada día y cada instante, el derecho/deber de querernos.

El porqué de la familia

Ahora bien, puedo volver entonces a la idea de fondo: nadie puede amar y entregarse si no es aceptado por aquel a quien pretende ofrecerse. Y añadido que el ámbito natural donde se acoge al ser humano sin reservas, por el mero (más bien, por el sublime) hecho de ser persona, es justo la familia. En cualquier otra institución —en una empresa, pongo por caso— resulta legítimo, y a menudo necesario, que se tengan en cuenta determinadas cualidades o aptitudes, sin que al rechazarme por carecer de ellas se lesione en modo alguno mi dignidad. (El igualitarismo que hoy intenta imponerse para “evitar la discriminación” sería aquí lo radicalmente indebido; pues, como también dijera Aristóteles, tan resulta injusto “tratar desigualmente a los iguales, como tratar igual a quienes son desiguales”).

Por el contrario, una familia genuina acepta a cada uno de sus miembros —¡lo ama!— teniendo en cuenta, sí, su condición de persona. ¡Y basta! Y, al acogerlos de forma incondicional e incondicionable, les permite entregarse y encontrar su cumplimiento como personas. Por eso cabe afirmar que sin familia no puede haber persona o, al menos, persona cumplida, llevada a plenitud.

Y ello, según acabo de sugerir, no primariamente a causa de carencia alguna, porque necesite ser amado, sino al contrario, en virtud de la propia excedencia que “nos obliga” a amar y entregarnos, o a quedar frustrados por no llevar a término lo que demanda nuestra naturaleza, nuestro ser.

La “Familia por excelencia”

Para que el asunto quede del todo claro me tomaré la licencia de considerarlo en el mismísimo seno de la Trinidad, en lo que, al menos desde que Juan Pablo II insistiera en ello, hemos aprendido a considerar como la “Familia primordial” o la “Familia por excelencia”, modelo sublime de cualquier otra familia.

Probablemente resulte muy conocida la afirmación de que el de los cristianos no es un Dios solitario, precisamente porque es *Familia* (Juan Pablo II, 1979, 1982):

“Se ha dicho, en forma bella y profunda, que nuestro Dios en su misterio más íntimo no es una soledad, sino una familia, puesto que lleva en sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este amor, en la Familia Divina, es el Espíritu Santo”.

Me gustaría considerar esta verdad a la luz de las reflexiones que van desarrolladas hasta aquí. Si ningún ser humano mejora su condición personal sino en la medida y proporción en que se entrega a los otros, Dios no podrá *ser* Persona sino en cuanto que, desde siempre, para siempre y “durante siempre” si se me permite la expresión, “haya entregado-entregue-esté entregando” todo su Ser infinito.

Pero también en este caso la entrega solo es posible cuando “alguien” acoge libremente a quien se da. Con el maravilloso añadido de que ese “Alguien” tiene ahora que ser, necesariamente, “un Dios”, pues solo Él resulta capaz de recibir en Sí la infinitud del Ser divino que se entrega. Lo

que nos lleva a concluir —una vez que nos ha sido revelado— que el Padre no podría ser Persona si no existiera otra Persona, también divina, que libremente lo acogiera desde siempre, para siempre y “durante siempre” (expresión nuevamente inadecuada pero tal vez sugerente).

En la terminología clásica, y aunque parezca una tautología, Dios Padre no podría ser Persona sin el Hijo, sin *Dios-Hijo*, que libre, incondicional, incondicionada e incondicionalmente acepta cuanto el Padre le entrega, que no es otra cosa sino el mismísimo Ser divino en toda su plenitud.

De ahí que el Padre no resulte bajo ningún aspecto superior al Hijo ni viceversa, pues todo lo que Es el Padre *como dándose* lo Es también el Hijo *como recibéndolo*: el Ser de Uno y Otro es exactamente el mismo. A lo que habría que añadir, supuesta de nuevo la revelación, que el Espíritu Santo es “imprescindible”, en expresión de Tomás de Aquino, porque con dos Personas, incluso divinas, no se realizarían en plenitud las delicias del Amor³.

Y, ¿qué delicias?, cabría preguntarse. En el fondo, aunque a distancia infinita, las propias de todo amor auténtico: comunicar a otro u otros el máximo bien que los amantes se entregan y reciben recíprocamente, que no es otro que

3 “*Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, perfectio divinae bonitatis requirit quod Deus summe sua communicet. Si autem esset tantum una persona in divinis, non summe communicaret suam bonitatem: creaturis enim non summe se communicat; si vero essent solum duae personae, non communicarentur perfecte deliciae mutuae caritatis. Oportet ergo esse secundam personam, cui perfecte communicetur divina bonitas, et tertiam cui perfecte communicentur divinae caritatis deliciae*” (Tomás de Aquino, De Potentia, q. 9, a. 9 sc 3).

su propia persona, todo su ser. Lo que se cumple perfecta y plenamente solo en el caso de Dios (según acabo de sugerir), pero que también tiene lugar, de manera participada, en los amores humanos, así:

- Entre los esposos, de un modo muy particular cuando hacen florecer su entrega mutua en la concepción de cada uno de sus hijos.
- Entre los amigos, al hacer partícipe de aquello que los une a todo el que consideran capaz de comprenderlo y apropiárselo.
- Entre el hombre y Dios, cada vez que quien tiene la suerte de tratar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo se esfuerza por acercar a ese Bien infinito a aquellos a quienes quiere de veras.

Necesidad “por exceso”

Volviendo al camino maestro, la apelación a la Trinidad tenía un único fin: mostrar que la familia no puede estar exigida en sentido estricto y primordial por carencia alguna, puesto que Dios, que es infinitamente perfecto, “necesita” (más que cualquier persona creada) “constituirse-estar-constituyéndose-estar-constituido” como Familia.

Más aún, lo necesita precisamente por ser infinito y, por ese motivo, sobreabundante y llamado forzosamente al Amor, que culmina en la entrega. En términos más cercanos, y como lo afirma Romano Guardini, Dios necesita absolutamente *ser Familia* justo por ser Persona tan per-

fecta que se configura como Trinidad personal. Lo que suelo llamar “necesidad por exceso”: la que no procede de indigencia alguna, sino que sigue inevitablemente a la plenitud de alguien o de algún modo de obrar.

Considero pues, en este orden de ideas, pertinentes en todos sus matices las siguientes afirmaciones de Guardini (2000):

“La Trinidad de Dios es misterio sin más. No hemos hecho ningún intento por deducirla, ni desde una dialéctica de la vida absoluta ni desde una dialéctica de la persona absoluta. No hemos hecho otra cosa sino seguir las expresiones directas del pensamiento del Nuevo Testamento. Lo que nos importaba era mostrar dónde se encuentra el paradigma de eso que llamamos persona. No en el sentido de que la persona humana sea lo originario y claro, y la persona de Dios constituya el desarrollo misterioso y extraordinario de aquella, sino, al contrario: la manera en que Dios dice Yo es lo propio y fundamental. Si fuera posible dar con toda pureza el paso de la fe, la respuesta a que sea persona sin más sería la siguiente: persona es la Trinidad Dios. Esta respuesta no sería evidente en el sentido de la comprensión, ya que la Trinidad es misterio en sí, pero sí nos sería corriente en el sentido de la realidad, porque su misterio es expresión de su mismo carácter absoluto. De esta persona en sí es la persona humana y su relación Yo-Tú la copia debilitada y desintegrada” (p. 135).

En un sentido análogo, aunque solo quepa aludir a ello, también la plenitud de la libertad engendra una “necesidad conquistada” o “necesidad por exceso”, que obliga a quien es perfectamente libre a querer *libremente* (en la

acepción más cabal de este adverbio) lo que, en cada caso, compone el mayor bien: en tal línea se situarían la plena libertad de los bienaventurados (“conquistada” a golpes de libertad y condensada en forma de *virtudes*) y la libertad humana de Jesucristo, todavía más perfecta.

Así, San Agustín, citado por Cardona (1987), a propósito de la verdadera libertad, dice:

“La verdadera libertad (diferente de la libertad de elección entre lo relativo) se da cuando el hombre, con una decisión plena, imprime a su acción una tal necesidad interior hacia el Absoluto que es Dios, que excluye del todo y para siempre la consideración de cualquier otra posibilidad. Toda reserva, actual o de futuro, es una pérdida de libertad” (p. 106).

Y añade Cardona (1990, p. 83): “San Agustín afirma que lo propio del buen amor es imprimir al propio acto una tal necesidad que lo haga irrevocable, eterno. Puede parecer paradójico, pero no es contradictorio”.

[Estimo que tal inversión de perspectivas (que no niega la verdad del punto de vista complementario sino que la eleva y magnifica) tiene abundantes repercusiones. En el ámbito doméstico, por ejemplo, explica que la familia no sea una institución “inventada” para los débiles y desvalidos (niños, enfermos, ancianos...) como a veces suele considerarse. Muy al contrario, cuanto más perfección alcanza un ser humano, cuanto más maduro es el padre o la madre o cualquier otro de sus componentes, cuanto más triunfe en los otros ámbitos de su existencia, más precisa de su familia (Juan Pablo II, 1980 y 1982): “El hombre, por encima de toda actividad intelectual o social por alta

que sea, encuentra su desarrollo pleno, su realización integral, su riqueza insustituible en la familia. Aquí, realmente, más que en todo otro campo de su vida, se juega el destino del hombre”.

Y más precisa de su familia, justamente para crecer como persona, dándose hasta el fondo y hasta el fondo siendo aceptado. Es decir: amando y siendo amado, con la guardia baja, sin necesidad de “demostrar” nada para ser querido].

Una buena teoría para una vida buena

Por otra parte, esta forma de comprender a la persona repercute en el modo de legislar, en la política, en el trabajo, etc. Solo si se tiene en cuenta la grandeza impresionante del ser humano podrán establecerse las condiciones para que se desarrolle adecuadamente y, como consecuencia, sea feliz.

A menudo se oye que el problema del hombre de hoy es el orgullo de querer ser como Dios. No lo niego; y existen bastantes manifestaciones que avalan esta opinión (Tal vez las dos más patentes y “escandalosas” sean el intento de producir seres humanos y la pretensión de elegir el propio sexo). Pero estimo que es más honda la afirmación opuesta: el gran *handicap* del hombre contemporáneo es la falta de conciencia de su propia valía, que le lleva a tratarse y a tratar a los otros de una manera bufa y absurdamente infrahumana.

Schelling (1927, 1954, pp. 81-82) afirmaba que el hombre se torna más grande en la medida en que se conoce a sí mismo y a su propia fuerza. Y añadía que si se provee

al hombre de la conciencia de lo que efectivamente es, aprenderá enseguida a ser lo que debe; si se le respeta teóricamente el respeto práctico será una consecuencia inmediata.

¿Exageración de un joven escritor? Estimo que no, si el *conocer* lo entendemos adecuadamente, de modo que cualquier realidad que afecte a nuestra existencia no llega a saberse (simplemente a *saberse*) hasta que uno lo hace vida de la propia vida. Al respecto, Gilson (1979) —refiriéndose a Kierkegaard— sostiene:

“Toda su argumentación se apoya sobre una distinción fundamental entre dos tipos de conocimiento: conocimiento objetivo y conocimiento subjetivo. Me temo que la expresión ‘conocimiento subjetivo’ es más bien equívoca, pero, si queremos entender a Kierkegaard, debemos aceptarla sin discusión y habituarnos progresivamente a su significado. El conocimiento objetivo es aquel conocimiento que, una vez adquirido, no requiere ningún especial esfuerzo de apropiación por parte del sujeto cognoscente. Se llama ‘objetivo’ no porque se dirige a captar objetos, sino también, y sobre todo, porque se ocupa de ellos de un modo perfectamente objetivo. Es ‘especular’; simplemente los refleja. Un signo inequívoco nos permite identificar tal conocimiento, y es que, una vez adquirido, no requiere el más ligero esfuerzo de apropiación por parte del sujeto cognoscente. Esto no significa que ningún hombre pueda sentir pasión por el conocimiento objetivo. Se puede ser un apasionado matemático o un apasionado lógico así como un apasionado entomólogo; pero, una vez que el conocimiento apasionadamente deseado está allí, se conoce, y todo lo que se puede hacer con

él es conocerlo. Aun cuando su adquisición haya podido costar un infinito trabajo, el problema de su apropiación ni siquiera se plantea: el conocimiento de la verdad objetiva es idéntico a su posesión, o, en otras palabras, lograr tal conocimiento es lograr su apropiación. No sucede así con el conocimiento subjetivo. Tomemos como ejemplo el caso de la Filosofía. Si hubiéramos de creer a los hegelianos...” (pp. 216-217).

En lo estrictamente humano, como quería de nuevo Aristóteles, la teoría —¡encaminada al amor!— ostenta una prioridad absoluta. Por eso, si nos acostumbáramos a reflexionar frecuentemente sobre lo que lleva consigo nuestra propia índole de personas y la condición personal de quienes nos rodean, dejando que esa verdad calara en nuestra alma, un buen día nos descubriríamos tratándonos a nosotros mismos y tratando a los demás de un modo radicalmente distinto y más noble: como principios y términos de amor, según he explicado en multitud de ocasiones. Seríamos los primeros sorprendidos y el mundo de las relaciones humanas experimentaría un vuelco tan notable que casi es imposible imaginarlo, pues, aunque muy pocos lo creamos seriamente, puedo asegurar por experiencia propia y ajena que tampoco en este caso hay nada más *práctico* y eficaz que una buena teoría.

“Minipersonas”... que ni conocen ni aman

Podemos también confirmarlo por contraste, con solo advertir que el modelo que rige buena parte de las constituciones de los países “desarrollados” de nuestro entorno resulta a menudo una suerte de minihombre, de persona

reducida, casi contrahecha. Y que de tratarlo según lo que sugiere o reclama esa imagen disminuida se deriva bastante a menudo la depauperación y el envilecimiento del ser humano.

Quiero decir que si la época en que vivimos puede calificarse acertadamente como una etapa de crisis, se debe en parte a que, con más frecuencia de la deseada, al hombre de hoy se le niegan —teórica y vitalmente: en la legislación y en las distintas estructuras sociales— justo las características que definen la grandeza de su humanidad. Por ejemplo, la aptitud para conocer cuanto le rodea y conocerse a sí mismo, de manera siempre imperfecta, pero real y suficiente, de modo que pueda orientar su vida con ese conocimiento además de —y estimo que es más grave, aunque no puede separarse de la anterior— la capacidad de amar.

[Desde tal punto de vista, una estructuración política auténtica tendría como base, junto con el reconocimiento de la limitación del entendimiento humano, y mucho más fuerte que él, la convicción de que la realidad es cognoscible. Por eso estaría basada en el diálogo auténtico, genuino, de unos ciudadanos persuadidos de que con la suma de las aportaciones de muchos podrán llegar a descubrir lo que cada realidad efectivamente es, y, por tanto, el comportamiento que reclama. Por el contrario, bastantes de los regímenes políticos actuales parecen basarse en un relativismo escéptico: en la casi contradictoria convicción de que la realidad no puede conocerse y, como consecuencia, en la apelación al simple número y, con él, —mientras no se corrija el planteamiento, que

puede y debe corregirse— en el más tiránico y sutil de los totalitarismos].

Apenas se concibe que el hombre actual pueda amar a fondo, jugándose a cara o cruz, en una sola baza como quería Marañón, el porvenir del propio corazón (de ahí el avance de la admisión legal del divorcio, que impide casarse de por vida); o que sepa encontrarle un sentido al dolor físico, psíquico o espiritual. Y esto, como es lógico, no por masoquismo, sino porque el sufrimiento es parte integrante de nuestra existencia en la tierra, y, cuando se rechaza visceral y obsesivamente, junto con él se suprime la propia vida humana, cuyo núcleo más noble lo constituye la capacidad de amar... En otras palabras: como en el estado presente el sufrimiento es parte ineludible del amor, cuando se niega a ultranza el “derecho” a padecer, se invalida simultáneamente la posibilidad de amar de veras, y, con ella, la de perfeccionarse y ser feliz (Juan Pablo II, 1983):

“En la intención divina los sufrimientos están destinados a favorecer el crecimiento del amor y por esto a ennoblecer y enriquecer la existencia humana. El sufrimiento nunca es enviado por Dios con la finalidad de aplastar ni disminuir a la persona humana o impedir su desarrollo. Tiene siempre la finalidad de elevar la calidad de su vida, estimulándola a una generosidad mayor”.

Por eso, si nos atenemos al modelo subyacente en bastantes de las constituciones occidentales, el hombre de hoy ve entorpecido el uso de sus dos atributos más constitutivos y ensalzadores: el de *conocer la verdad* y el de *amar*

y *hacer el bien*, con cuanto uno y otro, y la conjunción de ambos, llevan aparejados.

Conclusión (tremendamente optimista)

Contra lo que pudiera suponerse, cuanto acabo de esbozar desemboca en un radical optimismo y refuerza tres de mis más arraigadas convicciones y, por encima de todo ello, la apuesta incondicionada a favor de la familia.

- La primera, una *confianza* prácticamente absoluta en el ser humano, en su capacidad de rectificar el rumbo y superarse a sí mismo. Y para que esto no suene a concesión injustificada, es imprescindible no confundir el diagnóstico con la terapia. Como la filosofía, el diagnóstico no es nunca optimista o pesimista, ni debería ser interesante o despreciable o lucrativo o desdeñable, sino solo verdadero o falso. ¡Qué daños traería consigo el “optimismo” que lleva a diagnosticar y tratar como simple cefalea un tumor cerebral maligno!
- En segundo término, que el hombre actual necesita advertir su propia grandeza *como persona* para actuar de acuerdo con ella y alcanzar la perfección a que se encuentra llamado y la dicha subsiguiente.
- Y, por fin, que el *lugar natural* para aprender a *ser persona*, el único verdaderamente imprescindible y suficiente, es *la familia*.

La conclusión, que en otras oportunidades he tratado con detenimiento, es que el único modo de transformar la ci-

vilización que nos acoge, haciendo de ella algo mucho más cálido, donde todos y cada uno de sus componentes podamos alcanzar la plenitud y la dicha que como personas nos corresponde, consiste en poner cuantos medios estén a nuestro alcance para mejorar las familias, comenzando por la propia y, dentro de ella, por nuestro matrimonio.

Como lo dijera Vanier (1987): “Estoy profundamente convencido de que la familia es la portadora de la esperanza hoy en día. Al mismo tiempo estoy asustado porque veo unas fuerzas destructivas inmensas que atacan a la familia, levantando una barrera entre el hombre y la mujer, barreras de falta de confianza entre los dos y barreras relativas a la fertilidad y a la esperanza familiar, barreras contra la familia, que está llamada a ser un oasis, un lugar de vida y paz para un mundo sufriente y angustiado... Estamos ante un mundo donde la guerra y la división son enormes. Pero sabemos que la familia puede ser una portadora de paz, un oasis de compasión para un mundo donde la gente se siente sola, aislada y culpable. Estas comunidades de esperanza nos conducirán a descubrir que nuestro mundo no está condenado a la angustia, a la muerte, ni cada uno de nosotros al aislamiento, sino que estamos destinados a la vida, al pacto divino, al amor y a dar esperanza a nuestro mundo” (p. 106).

Lo que trasladado al nivel de las actuaciones estrictamente personales se traduce en que *yo*, como esposo, he de esforzarme por querer cada día más y mejor a mi cónyuge; o, si se prefiere, aunque lleve consigo algo de hiperbólico, que *yo* he de obsesionarme con hacer de mi mujer o de mi marido la persona más feliz del mundo. De esa manera, alimentados por el mismo amor que les dio la vida, cre-

cerán y mejorarán también cada uno de nuestros hijos, lo harán las familias de nuestro entorno y, al término, la entera humanidad.

Todo lo anterior, que pudiera sonar un tanto utópico, fue decididamente afirmado por Juan Pablo II (2000):

“Al ser humano no le bastan *relaciones simplemente funcionales*. Necesita *relaciones interpersonales*, llenas de interioridad, gratuidad y espíritu de oblación. Entre estas, es fundamental la que se realiza en la familia: no solo en las relaciones entre los esposos, sino también entre ellos y sus hijos”.

A lo que añadió de inmediato, como rectificando y dando su máxima hondura a la afirmación:

“Toda la gran red de las relaciones humanas nace y se regenera continuamente a partir de la relación con la cual un hombre y una mujer se reconocen hechos el uno para el otro y deciden unir sus existencias en un único proyecto de vida”.

Por consiguiente, la persuasión que me gustaría grabar a fuego en cada uno de los corazones de quienes leen estas líneas podría expresarse así: cuando cada uno de los esposos —es decir: yo, que soy quien escribe, y cada uno de los que leen mis palabras, en primera persona— se esfuerza por acrisolar la categoría de su matrimonio, en pulir y hacer más intenso el amor hacia su cónyuge, no solo el niño, sino el adolescente que aparenta negarlo, el joven ante el que se abre un abanico de posibilidades deslumbrante, el adulto en plenitud de facultades, el anciano que parece declinar, todos ellos forjan y rehacen su índole

personal, día tras día, en el seno de ese hogar sostenido por el amor de los esposos. Y, así templados y reconstituidos, los componentes de cada familia, y precisamente en cuanto tales —como miembros de una familia—, serán capaces de darle la vuelta al mundo, de humanizarlo y de instaurar en él la tan anhelada civilización del amor (Juan Pablo II, 1979, 1982):

“En un mundo en el que parece despreciarse la función de tantas instituciones y en el cual se deteriora impresionantemente la calidad de vida, sobre todo urbana, la familia puede y debe llegar a ser un lugar de auténtica serenidad y de armonioso crecimiento. Y esto, no para aislarse de modo orgulloso y autosuficiente, sino para ofrecer al mundo un testimonio luminoso de hasta qué punto es posible la recuperación y la promoción integral del hombre, cuando esta promoción parte y tiene como punto de referencia la sana vitalidad de esa célula primaria del tejido civil y eclesial que es la familia”.

Por *eso* y para *eso*: la familia. La de usted y la mía.

Bibliografía esencial

Juan Pablo II (1982), Discurso en la Plaza Vittorio de Turín, 13-IV-1980, en *Juan Pablo II a las familias*, Pamplona: Eunsa, 5.^a edición, p. 151, n.º 180.

Illanes, J. L. (1984). El trabajo en la relación Dios-hombre, AA.VV., en *Dios y el hombre, Actas del VI SIMPOSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA*, pp. 723-724, Pamplona, España, Universidad de Navarra.

Cardona, J. (1998), *Los miedos del hombre*, Madrid: Rialp, p.98.

Tomás de Aquino, S. *Th.*, I, q. 29, a. 3.

Choza, J. (1980), *La supresión del pudor y otros ensayos*, Pamplona: Eunsa, p. 113.

Brock, S. (2000), *Acción y conducta*, Barcelona: Herder, p. 74.

Juan Pablo II (1982), Homilía en el patio del Seminario Palafoxiano de Puebla, 28-I-1979, en *Juan Pablo II a las familias*, Pamplona: Eunsa, 5.^a edición, n.º 38.

Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 9, a. 9 sc 3.

Guardini, R. (2000), *Mundo y persona*, Madrid: Ediciones Encuentro, p. 135.

Cardona, C. (1987), *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona: Eunsa, p. 106.

Cardona, C. (1990), *Ética del quehacer educativo*, Madrid: Rialp, p. 83.

Juan Pablo II (1982), Al Sacro Colegio Cardenalicio y a la Prelatura Romana, 22-II-1980, en *Juan Pablo II a las familias*, Pamplona: Eunsa, 5.^a ed., n.º 295.

Schelling, F. (1927, 1954), Prefacio al *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbendingte in menschlichen Wissen*, en *Werke*, edición Schröter, Oldenbourg y Beck, Munich, vol. I, pp. 81-82.

Gilson, É. (1979), *El ser y los filósofos*, Pamplona: Eunsa, pp. 216-217.

Juan Pablo II, *Audiencia general*, 27-IV-1983.

Vanier, J. (1987), “Family = Hope = The Fertility of Love”, *IX Congreso Internacional sobre la Familia*, Paris: Fayard, p. 106.

Juan Pablo II, *Jubileo de las familias*, Roma, 15-X-2000, n.º 2.

Juan Pablo II (1982), Discurso a los participantes en el Congreso sobre la Pastoral Familiar, 5-V-1979, en *Juan Pablo II a las familias*, Pamplona: Eunsa, 5.^a ed., n.º 70.

La indigencia espiritual

JUTTA BURGGRAF*

ES BASTANTE obvio que en la actualidad vivimos de un modo distinto al que se vivía hace veinte, cincuenta o quinientos años. Nuestra sociedad presenta, como en cada época, luces y sombras. Y aunque a continuación me referiré a las sombras, abordando cinco retos que estamos llamados a enfrentar los hombres de hoy, quiero hacer énfasis en que no deberíamos olvidar que un cristiano se encuentra, en lo más hondo de su ser, unido a su tiempo. Acepta su tiempo y se acepta a sí mismo porque nuestro tiempo no es un camino exterior en el que corremos. Nuestro tiempo somos nosotros. Es nuestro modo de ser y de ver la realidad, es nuestra mentalidad, son las experiencias que hemos tenido y la formación que hemos recibido. Son nuestras sensibilidades y nuestros gustos y todas nuestras relaciones humanas.

En cada situación concreta Dios nos muestra algo y también nos exige algo. Conviene, por tanto, estar atentos

* Doctora en Pedagogía y Teología; alemana. Docente de Teología Dogmática, Universidad de Navarra, España.

para percibir las lecciones divinas y estar dispuestos a cambiar y crecer.

Dicho esto, nombraré, adentrándome muy brevemente en ellos, cinco de nuestros actuales retos:

El multiculturalismo

No se puede negar, por ejemplo, que uno de los primeros retos surge debido a una creciente influencia del budismo y del islamismo en Occidente; y muchos cristianos han dejado de lado sus creencias, incluso las más elementales. Recuerdo un artículo que leí en una revista alemana en el que se afirmaba que solo el sesenta por ciento de los católicos cree en la existencia de Dios”. Pero, ¿se puede culpar de nuestras escasas convicciones religiosas a la inmigración masiva de los asiáticos? Pienso que no.

Es realmente más cómodo vivir la fe en una sociedad cristiana. Pero esta situación contiene también un peligro: puede llevarnos a ser aburguesados y a considerar el cristianismo como una mera cuestión de etiqueta y costumbre. Una sociedad multicultural, en cambio, en la que se percibe una fuerte influencia de las religiones mundiales, arroja luz sobre la verdad interior de una persona. Revela, en parte, lo que está bajo la superficie.

Así, encontramos a quienes se dejan arrastrar por el ambiente, haciendo, en el fondo, lo mismo que harían bajo un régimen totalitario (del tipo nacional-catolicismo); y vemos también a otros que se esfuerzan por explicar “la razón de su esperanza”. Pueden incluso llegar a te-

ner una fe más profunda y convencida que en “tiempos tranquilos”. Lo testimonian aquellos cristianos que se han mantenido fieles en los antiguos países comunistas, o los que pertenecen a la Iglesia (clandestina) de China, de Cuba o de Pakistán. Una amiga argentina me contó que ha descubierto el cristianismo justamente en Singapur, en donde aunque no hay un régimen totalitario son terriblemente multiculturales y multiétnicos.

El consumismo

Estamos acostumbrados a tener muchas cosas materiales y a recibir cada vez más. Por otro lado, podemos disfrutar de la Internet, nos sentimos realmente satisfechos con tener una dirección electrónica y poder chatear, lo que nos pone en contacto con personas estupendas en todo el mundo.

Algunos pretenden distanciarse de la tecnología y de los demás logros tan apasionantes de nuestro tiempo. Otros desarrollan un cierto cinismo y difunden un “pesimismo cultural”. Estas actitudes son preocupantes: engendran un clima que apaga cualquier iniciativa y que apenas deja respirar libremente. Bloquean las aspiraciones nobles de los que se sienten pioneros de un nuevo siglo.

En efecto, no se trata de despreciar los bienes de esta tierra. Se trata más bien de utilizarlos rectamente, con verdadero señorío y libertad, y de ponerlos al servicio de la persona humana. Se trata, en definitiva, de vivir según la dignidad de nuestra naturaleza en la sociedad que nos rodea.

El pasotismo

Esta es una expresión que alude a la tendencia generalizada a que todo nos dé igual, nos dé lo mismo, y que desemboca en un no comprometernos. Y quien actúa de esa forma es por tanto un pasota.

Alrededor de 1968 apareció el fenómeno *hippie* en Europa, que fue típico de los tiempos de las revoluciones estudiantiles. Entonces, algunos calificaron a los *hippies* como neomísticos. Su mensaje a la gente de Occidente no era cristiano, pero no se puede negar que se inspiraba en algunos valores. Rezaba más o menos así: “¡No os dejéis engañar! Las nuevas sociedades consumistas no os traen la libertad tan deseada. Engendran más bien un nuevo tipo de esclavitud, porque nos atan a un sinfín de cosas superfluas”.

Dejando de lado las facetas oscuras del fenómeno, lo que aquí pretendo destacar es que los hijos de aquellos *hippies*, hoy, no rechazan la sociedad consumista sino que están completamente inmersos en ella. En general no son revoltosos como sus padres. Son “buenos chicos”, les gusta el dinero y muchos de ellos no se sienten capaces de forjar un futuro. Cada vez más jóvenes se sienten incluso tan a gusto en la casa de sus padres que no tienen ganas de salir de ella, de independizarse y crear una familia propia. ¿Por qué terminar pronto los estudios y emprender un trabajo remunerado si se tiene una vida tan fácil y cómoda en la familia de origen? Parece, a veces, que apenas tienen proyectos y metas personales, apenas aspiran a algo que no tenga que ver con el bienestar material, apenas expresan preguntas, inquietudes y preocupaciones.

La abstención de pensar

¿Es más difícil pensar por cuenta propia hoy? Creo que sí, porque nuestra vida se ha convertido, en muchos sentidos, en un ajetreo continuo. Muchos sufren las consecuencias del estrés o de un cansancio crónico. La dureza de la vida profesional y también las exigencias exageradas de la industria del ocio traen consigo obligaciones excesivas, así que lo único que se desea por la noche es descansar, dejar a un lado los problemas cotidianos y no esforzarse más. Todo esto puede llevar a una cierta “enajenación espiritual”, a la superficialidad de una persona que vive solo en el momento y para las cosas inmediatas. En nuestra sociedad resulta con frecuencia muy difícil detenernos a reflexionar.

El exceso de información también puede ser un impedimento para pensar. Vivimos en la era de los medios de comunicación de masas. Recibimos una inmensa cantidad de datos. Quien intenta acceder inmediatamente a toda la información de los cinco continentes, quien no se pierde ninguna tertulia televisiva, ningún comentario político o suele ver una película tras otra, puede convertirse en una persona en verdad manipulable. Con frecuencia no tenemos ni tiempo ni fuerzas suficientes para asimilar toda la información recibida. Además, absorbemos de forma inconsciente publicidad y propaganda de todo tipo cuando, por ejemplo, paseamos por el centro de la ciudad.

Será difícil para una persona pensar libremente sin una cierta “actitud distante” con respecto a los medios de información. “Estar solo de vez en cuando, es más necesario para una persona normal que comer y beber” (Dostoievski).

Una “espiritualidad secularizada”

Mirando la cultura que nos rodea, suele hablarse de los “nuevos dioses” que aparecen en las revistas, películas y medios electrónicos. Son actores, deportistas, cantantes y otras personalidades de la vida pública, de los que se ha fabricado un ídolo y, después de la muerte, un mito.

Descubrimos, a la vez, una “nueva espiritualidad secularizada”. Es la espiritualidad del esoterismo, de la *New Age* y de las visiones orientales del mundo, el fruto de una religiosidad sincretista y pluralista en la que se adoran la naturaleza y las estrellas, y también la salud, la juventud y la belleza. Algunos la ven en la raíz de cualquier fenómeno de moda. Así se oye, por ejemplo, que hasta en el ejercicio físico y en el afán ecológico se manifiesta la “espiritualidad”. El correr es interpretado como un viaje místico, como un ir “más allá” de sí mismo para poner a prueba las capacidades del cuerpo y obtener experiencias espirituales.

Todo ello me parece, por un lado, bueno y a veces necesario. Pero, por otro, un poco exagerado. Veo allí un cierto (y flojo) despertar del viejo espíritu *hippie*, con sus ansias de llevar una vida sencilla y el rechazo a tanto artificio. Sin embargo, no es propio hablar en esos casos de “religión” ni de “espiritualidad”. ¿Es posible que el “mantenerse en forma” o conservar el agua limpia se conviertan en el último sentido de la vida? ¿Es aconsejable ver los acontecimientos del mundo solo bajo las exigencias de la ecología o de la salud? Ese modo de vivir puede disminuir la libertad y llevar a la manía. Y las teorías que fundamentan tales comportamientos, en lugar de tener rasgos de

religión, pueden tener más bien rasgos ideológicos. Son ciertos signos de desesperación y muestran lo que pasa cuando Dios está ausente. Tenemos que tener en cuenta que, quien hoy en día adora al Sol o dirige sus rezos hacia la “Madre Tierra”, no es ya el ingenuo creyente de hace más de veinte o treinta siglos, sino el desencantado intelectual o el científico.

Por otro lado, mirando la cultura contemporánea se puede descubrir que los hombres están ansiosos por lo religioso. Tienen verdadera hambre de creer, aunque esa necesidad sea muchas veces inconsciente. Si no encuentran al Dios trascendente, se crean los dioses de la inmanencia. Y, en suma, podemos decir: cuando se pierde de vista a Dios, se pierde el norte y se mendigan subvalores. Así se empobrece la vida. La indigencia espiritual tiene su origen y debe ser resuelta en el interior de cada uno.

Junto a los fenómenos mencionados se puede encontrar también hoy una nostalgia manifiesta del cristianismo, a veces en los sitios más inesperados. Basta pensar en la música rock y en el éxito espectacular de algunos cantantes que hablan del Dios de los cristianos y de un mañana mejor, de paz y comprensión. (Se nota incluso en el título de las canciones, por ejemplo en una de Nelly Furtado: *In God's Hands*, en la que la artista confía el amor por su novio en las manos de Dios). El hombre, hoy como antes, se deja fascinar por el mensaje cristiano. No se da por satisfecho con una “espiritualidad secularizada” y una “religión pluralista”. Puede, en cambio, llegar a ser feliz siendo un cristiano auténtico en una sociedad secularizada y pluralista.

El uno para el otro

Expuestos los retos, es justo dar cabida, además de *a las sombras*, a una luz maravillosa. ¿Qué hacer entonces? La conversión reclamada por el Evangelio no contempla una respuesta masiva. Se cumple desde una decisión personal, fruto de la libertad. Y hay algo más: si los cristianos tomáramos en serio la fe y fuéramos, realmente, testigos del amor y de la misericordia de Dios, podríamos cambiar el mundo. Mahatma Gandhi, el líder hindú de la lucha pacífica por la libertad de la India, confesó a los occidentales: “Tenéis una religión bella que podría haceros felices, pero no vivís según ella. Si vivierais según vuestra fe, cumpliendo la doctrina de Cristo, todos nosotros os seguiríamos”.

La pregunta más urgente no es: “¿Qué podemos hacer?”, sino: “¿*Qué podemos ser el uno para el otro?*”. El teólogo holandés Henri Nouwen afirma: “Sin duda es una fuente de alegría el hecho de poder reparar algún desperfecto en la casa de un vecino, dar un buen consejo a un amigo, ofrecer una sabia orientación a un compañero de trabajo, curar a un paciente o anunciar la buena nueva. Pero hay un don mayor que todos estos. Es el don de nuestra propia vida, que se hace visible por medio de lo que hacemos. A medida que crezco en años, descubro más y más que el mayor don que tengo para ofrecer es mi propio gozo de vivir, mi paz interior, mi propio silencio y soledad, mi propia experiencia de sentirme a gusto. Cuando me pregunto: ‘¿Quién es el que más me ayuda?’, siempre llego a la misma conclusión: ‘Quien desea compartir su vida conmigo’”.

Familia y Carta Política. *Un caso en América Latina*

MARÍA CLARA OBANDO ROJAS*
CONCORDADA Y ACTUALIZADA (OCTUBRE DE 2009) POR:
LUIS FERNANDO PACHECO GUTIÉRREZ**

La legislación colombiana y la familia desde la Constitución de 1991

REFLEXIONAR sobre la legislación colombiana y la familia desde nuestro máximo ordenamiento es, necesariamente, tratar de responder a los siguientes interrogantes: ¿Cuál es el concepto de familia subyacen-

* Licenciada en Educación Familiar y Social; colombiana. Abogada de la Universidad de La Sabana, Chía, Cundinamarca, Colombia. Especialista en Derecho de Familia de la Universidad de los Andes, Bogotá. Adelantó estudios de Derecho Canónico en la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Especialista en Bioética de la Universidad de La Sabana. Doctora en Derecho de Familia de la Universidad de Zaragoza, España.

** Abogado de la Universidad Surcolombiana de Neiva, Colombia; colombiano. Investigador, especialista en Desarrollo Personal y Familiar de la Universidad de La Sabana. Se ha desempeñado como preceptor

te en la Carta Política? ¿Es coherente tal concepto con la naturaleza de la institución familiar? ¿Los principios constitucionales permiten el desarrollo legislativo que se requiere para la real y efectiva protección de la familia?

Para responder a estas preguntas es preciso dar un rápido repaso a los preceptos constitucionales pertinentes, teniendo en cuenta que es en esta Constitución en la que por primera vez se reconoce expresamente a la familia como institución básica de la sociedad. En efecto, la Carta Política de 1886 solo mencionaba a la familia en dos normas. La primera (artículo 23) establecía que nadie podría ser molestado en su persona o familia (el texto completo de este artículo (1886) conformaba con otros del mismo articulado la institución del *habeas corpus*); y la segunda (artículo 50) consagraba la facultad legal de determinar lo relativo al estado civil de las personas y la posibilidad de establecer el patrimonio de la familia inalienable e inembargable.

La Constitución vigente, cuyo análisis nos ocupa, es respecto a la familia pródiga en normas directa o indirectamente relacionadas, que, como veremos, resulta imperativo considerar. Y para comenzar, citaremos los artículos que atañen a la familia de forma directa.

Artículo 5. “El Estado reconoce sin discriminación alguna, la primacía de los derechos inalienables de la persona y ampara a la familia como institución básica de la sociedad”.

y asesor en temas de formación con niños y adolescentes para la Asociación para la Enseñanza (ASPAEN), subdirector de estudiantes de la Escuela Internacional de Ciencias Económicas y Administrativas (EICEA) de la Universidad de La Sabana y candidato a Máster en Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de La Plata.

En este artículo se declara por parte del Estado la preeminencia de los Derechos Fundamentales, entre los cuales y con vital importancia se destaca el derecho de formar una familia a través de la decisión libre de casarse; a su vez y de forma explícita resalta la obligación del mismo Estado de amparar a la familia reconociéndola como institución básica de la sociedad.

En esta norma se hace eco de las declaraciones y pactos internacionales suscritos por Colombia, y que surtido el trámite previsto por la ley están incorporados a nuestro ordenamiento, tales como la Declaración Universal de Derechos Humanos en su artículo 16; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (que entró en vigor para Colombia en 1976) en su artículo 23; la Convención Americana sobre Derechos Humanos (que rige para Colombia desde 1978) en su artículo 17, entre otros. En todos se ve el marcado énfasis del Ordenamiento Territorial con miras a la protección de la institución familiar, en cabeza de la sociedad y del Estado y con especial interés en recalcar la libertad de quienes decidan fundar familia.

En el sistema social se ha entendido desde tiempo atrás la imperiosa necesidad de relacionar el derecho de familia con la mayoría de áreas del mundo jurídico, y de abordarlo desde una perspectiva interdisciplinar para su cabal comprensión y manejo. Esta postura implica la armonización del derecho de familia con su entorno temático amplio, uno de cuyos principales retos es, justamente, la real integración de los derechos humanos y la realidad familiar¹.

1 En relación con la eficacia de los Derechos Humanos y la evolución del Derecho de Familia, Aida Kemelmajer de Carlucci presenta

Artículo 15. “Todas las personas tienen derecho a su intimidad personal y familiar y a su buen nombre, y el Estado debe respetarlos y hacerlos respetar...”.

Aquí se asume que la intimidad se refiere a lo privado, y se reconoce a las personas el derecho a decidir cuáles manifestaciones de su vida personal y familiar quedarán en dicha esfera y cuáles no.

En este punto se plantea una aparente contradicción: si el Estado es el primero de los entes llamado a respetar esa intimidad, ¿cómo se justifica su intervención en el ámbito familiar? La intervención del Estado se da porque es un Estado Social de Derecho que por definición debe proteger y hacer efectivos los derechos de todas las personas, máxime cuando (como es nuestro caso) se funda en el respeto de la dignidad humana; por lo tanto, cuando al interior de la familia se vulneran los derechos de alguno de sus miembros, el Estado, en cumplimiento de uno de sus fines esenciales, debe intervenir. Es necesario advertir que tanto la intimidad familiar como la intervención del Estado están limitadas por los mismos preceptos constitucionales.

Tal vez el ejemplo más patente del cumplimiento de esta obligación estatal se encuentre en la Ley 294 de 1996, la cual fue modificada por las leyes 575 de 2000 y 1257 de 2008, por medio de las cuales se dictan normas para prevenir, remediar y sancionar la violencia intrafamiliar.

las principales recomendaciones del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) y del Tribunal de Justicia de la Unión Europea (TJCE), en *Aspectos Constitucionales y Derechos Fundamentales de la Familia*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2001.

Artículo 42. “La familia es el núcleo fundamental de la sociedad. Se constituye por vínculos naturales o jurídicos, por la decisión libre de un hombre y una mujer de contraer matrimonio o por la voluntad responsable de conformarla.

El Estado y la sociedad garantizan la protección integral de la familia. La ley podrá determinar el patrimonio familiar inalienable e inembargable. La honra, la dignidad y la intimidad de la familia son inviolables.

Las relaciones familiares se basan en la igualdad de derechos y deberes de la pareja y en el respeto recíproco de todos sus integrantes. Cualquier forma de violencia en la familia se considera destructiva de su armonía y unidad, y será sancionada conforme a la ley.

Los hijos habidos en el matrimonio o fuera de él, adoptados o procreados naturalmente o con asistencia científica, tienen iguales derechos y deberes. La ley reglamentará la progeneritura responsable.

La pareja tiene derecho a decidir libre y responsablemente el número de hijos, y deberá sostenerlos y educarlos mientras sean menores o impedidos.

Las formas de matrimonio, la edad y capacidad para contraerlo, los deberes y derechos de los cónyuges, su separación y la disolución del vínculo se rigen por la ley civil. Los matrimonios religiosos tendrán efectos civiles en los términos que establezca la ley. Los efectos civiles de todo matrimonio cesarán por divorcio con arreglo a la ley civil.

También tendrán efectos civiles las sentencias de nulidad de los matrimonios religiosos dictadas por las autoridades de la respectiva religión, en los términos que establezca la ley.

La ley determinará lo relativo al estado civil de las personas y los consiguientes derechos y deberes”.

Esta ley es, sin duda, la principal norma sobre matrimonio y familia en Colombia; en consonancia con el artículo 5 reconoce a la familia como institución básica en la vida social. Acto seguido dice cómo se constituye y allí el asunto pierde nitidez, pues podría interpretarse como sugiere Vicente Prieto Martínez (1995), como que hay tres modalidades de familia:

- La que tiene su origen en vínculos naturales o jurídicos.
- La que se funda en el matrimonio.
- La que es fruto de una voluntad responsable.

Si esto es así, el matrimonio no es vínculo jurídico y no se funda en una voluntad responsable. Prieto Martínez sugiere otra interpretación: si se parte de la base de que la familia se constituye por vínculos naturales o jurídicos, hay dos posibilidades de constitución: el matrimonio y la voluntad responsable; el matrimonio como vínculo jurídico y los vínculos naturales como fruto de la voluntad responsable de unirse al margen del matrimonio. Y surge otra dificultad. ¿Acaso no es el matrimonio una institución natural cuyo origen está en el pacto conyugal?

En verdad resulta confusa la redacción del artículo, pero una cosa es clara: la familia que propone la Constitución no está fundada necesariamente en el matrimonio sino que amplía a otras alternativas, lo que puede conllevar a confusiones diversas en uniones que, aunque se asimilen, no pueden constituir familia.

Artículo 43. “La mujer y el hombre tienen iguales derechos y oportunidades. La mujer no podrá ser sometida a ninguna clase de discriminación. Durante el embarazo y el parto gozará de especial asistencia y protección del Estado, y recibirá de éste un subsidio alimentario si entonces estuviere desempleada o desamparada. (...) El Estado apoyará de manera especial a la mujer cabeza de familia”.

Este artículo va en concordancia con el artículo 13, en el que se consagra la igualdad de géneros ante la ley y se dispone que el Estado debe proteger especialmente a quienes estén en circunstancia de debilidad manifiesta. El constituyente insiste en el tema de la igualdad con una perspectiva que descarta el igualitarismo —pro definición injusto— al establecer que tal igualdad conlleva trato diferente, según las circunstancias personales.

Artículo 44. “Son derechos fundamentales de los niños: la vida, la integridad física, la salud y la seguridad social, la alimentación equilibrada, su nombre y nacionalidad, tener una familia y no ser separados de ella, el cuidado, el amor, la educación y la cultura, la recreación y la libre expresión de su opinión. Serán protegidos contra toda forma de abandono, violencia física o moral, secuestro, venta, abuso sexual, explotación laboral o económica y trabajos riesgosos. Gozarán también de los demás

derechos consagrados en la Constitución, en las leyes y en los tratados internacionales ratificados por Colombia.

La familia, la sociedad y el Estado tienen la obligación de asistir y proteger al niño para garantizar su desarrollo armónico e integral y el ejercicio pleno de sus derechos. Cualquier persona puede exigir de la autoridad competente su cumplimiento y la sanción de los infractores. (...) Los derechos de los niños prevalecen sobre los derechos de los demás”.

En este apartado la Constitución acoge la Declaración Universal de los Derechos del Niño y se establece la responsabilidad —en primer lugar— de la familia respecto de la garantía de tales derechos. Es un reconocimiento al papel irremplazable de la institución familiar en la consecución del desarrollo integral del ser humano que aporta a la sociedad.

Respecto a la protección de los niños, en consonancia con la normatividad internacional, Colombia reemplazó el llamado **Código del Menor** (Decreto 2737 de 1989) por el **Código de la Infancia y la Adolescencia** (Ley 1098 de 2006), el cual buscó actualizar y hacer más cercanos a la gente del común una serie de conceptos que conducen a llevar a la práctica la protección de una población a la que factores como el conflicto armado, la pobreza y el subdesarrollo no tienen en las mejores condiciones.

Artículo 45. “El adolescente tiene derecho a la protección y a la formación integral...”.

Este artículo es una forma de insistir en la protección conforme al artículo anterior, pues para la ley los ado-

lescentes se incluyen dentro de la protección que se les otorga a quienes no han alcanzado la mayoría de edad. Ello también tiene que ver con la vulnerabilidad manifiesta en que se encuentra esta población frente a los diversos problemas de índole económico-social citados anteriormente.

Artículo 46. “El Estado, la sociedad y la familia concurrirán para la protección y la asistencia de las personas de la tercera edad y promoverán su integración a la vida activa y comunitaria...”.

A la pregunta: ¿Cuál es el concepto de familia subyacente en la Constitución de 1991?, se observa con claridad que es una familia considerada célula básica de la sociedad y que, se entiende, merece ser amparada y protegida por el Estado; concepto que por supuesto se aplica a cualquier familia que —como telón de fondo que concierne a su ser natural— en su génesis incluya la voluntad de un hombre y de una mujer. A ello se suma no solo una posición unilateral del Estado, sino acorde con los lineamientos internacionales vigentes.

Es claro que cualquiera de estas familias, y por descontado sus miembros, deben ser objeto de la protección del Estado. Pero genera extrañeza la proposición de un modelo de familia que corresponda a lo que exige la concepción antropológica de la persona humana, y, si se considera que el fin del derecho es establecer y garantizar un orden social justo, resulta imperativo determinar cuál es el *deber ser* de la familia, pues es de esta manera que se da cumplimiento a la obligación de protección y promoción

de la familia, mientras que esta concepción le permite ser meta que alcancen todos los estamentos.

Pareciera que el Derecho debiera responder a todos los supuestos que se dan en la vida social, aceptándolos y dándoles el estatus de nuevos modelos que en muchas ocasiones pretenden ser *legalizados*, olvidando que muchos de ellos corresponden a situaciones originadas en la no-comprensión de la institución familiar y la mayoría de las veces en la necesidad de justificar conductas y actitudes personales que tienen un fuerte sabor a egoísmo, irresponsabilidad y falta de compromiso. En estos casos la intervención del Derecho es indispensable, de lo contrario estaría renunciando a su función orientadora de la vida social.

Amparar a la familia implica regular lo concerniente al matrimonio, lo cual merece una reflexión aparte, pero baste recordar, según Madrid-Malo (1997), que:

“El derecho al matrimonio está reconocido de manera explícita en los artículos 14, 16 y 18 de la Constitución que consagran, respectivamente, el derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica, el derecho al libre desarrollo de la personalidad y el derecho a la libertad de conciencia. Todo matrimonio válido se funde en el ejercicio de esos tres derechos, pues casarse implica para uno y otro contratante actuar como portador y titular de bienes jurídicos inherentes, como dueño de sí mismo y como ser decisonal”.

Como ya se indicó, la familia que propone la Constitución no está fundada necesariamente en el matrimonio, y tampoco se encuentra un reconocimiento expreso al derecho al mismo.

Concepto y naturaleza

Abordemos ahora la segunda cuestión. Para saber si hay coherencia entre el concepto de familia propuesto y la naturaleza de la institución familiar, es necesario hacer ciertas consideraciones:

- La familia es un ente dinámico que ha tenido diferentes manifestaciones a lo largo de la historia y en las diversas culturas, pero que como primera institución de la vida social tiene una naturaleza propia en estrecha relación con los fines que cumple al interior de la sociedad; fines que si bien han de desarrollarse desde el derecho, no provienen de éste sino de su misma esencia antropológica y del *deber ser* que ha de guiarla.
- Los procesos de vinculación de la mujer a la educación y al trabajo asalariado han significado cambios al interior de la familia, particularmente en cuanto a los roles. También se observan cambios en los patrones de la nupcialidad, en la apreciación de lo que significa ser esposos, en la concepción de lo masculino y lo femenino, en la valoración del papel de la familia en la sociedad y en la participación efectiva de los miembros de la familia en la vida social. Tales cambios deben entenderse como *hechos* y no necesariamente como modelos, pues se corre el riesgo, frecuente por cierto, de creer que las situaciones, por su repetición, pasan a ser “normales” y se convierten en modelos que exigen ser legalizados a partir de estadísticas mayoritarias.
- La familia es una institución natural exigida por la naturaleza humana y cualquier intento por definirla no

podría dejar de lado la referencia a la vida, su origen, su función en la vida de la sociedad. Leonardo Polo (1991) dice que el hombre, que no es un ser solitario, es preparado desde la familia para constituir otra familia. La familia es entonces un espacio natural en el que se establecen relaciones fundamentales; es creada por un encuentro de libertades que implica una donación gratuita y un compromiso; y es exigida por la dignidad de la persona que reclama su efectiva protección desde la concepción hasta la muerte natural, en ese hábitat que conforme al orden natural le corresponde al ser humano.

- Es imperiosa la reflexión sobre quién es el hombre, pues tras un modelo de la familia subyace una determinada concepción de la persona; es necesario partir de una noción de persona fundada en su dignidad, en el reconocimiento de un ser que desde su inicio está orientado a la perfección, un ser espiritual, autoconsciente, trascendente y libre, que es capaz de autodeterminarse hacia el bien. Esto es: un ser capaz de elegir aquello que lo perfecciona y que lo conduce a su fin último.
- Resulta claro que la coherencia entre el desdibujado concepto de familia propuesto y la naturaleza de la institución familiar se ve afectada justamente por la falta de claridad al definir a la familia, pues en tal definición no se pueden omitir las características de la institución natural que se pretende regular.

Todas estas consideraciones nos llevan pues al planteamiento que sobre las tendencias actuales del Derecho de Familia presenta Carlos Martínez de Aguirre (1996). En el proceso de subjetivización del matrimonio y de la

familia, en el cual dejan de ser contemplados como una realidad que en sus aspectos fundamentales vienen definidos por la naturaleza humana, se llega a una concepción del derecho de familia en la cual, en aras de un pluralismo —que no pluralidad en cuanto diversidad—, se reconoce un poder casi omnímodo a la voluntad de los individuos para organizar su matrimonio y su familia; este pluralismo presupone un Estado neutral que ha perdido de vista sus fines esenciales y relega todo a la autonomía de la voluntad privada. El paso lógico resulta ser entonces la privatización, en la cual el matrimonio y la familia son realidades privadas en las que el Estado de ninguna manera puede intervenir. Y el desenlace es obvio: la desjuridificación, que es justamente el retraimiento al derecho.

Como advertían Planiol y Ripert, las normas de familia tienen un contenido ético-moral, son de orden público y, por tanto, son de inexorable cumplimiento y no pueden ser objeto de acuerdos privados; el derecho no puede renunciar a su función ni perder de vista el *deber ser*, en este caso, el de la familia. El ilustre jurista colombiano Roberto Suárez Franco (2001) propone que la principal función del Estado respecto de la familia debe encaminarse a su defensa como célula básica y se debe sancionar a quienes atentan contra su integridad. La intervención estatal no puede tener como fin sustituir a la familia sino facilitar el cumplimiento de su misión.

La real protección de la familia

La respuesta al tercer interrogante planteado al comienzo de este escrito es definitivamente afirmativa. Los prin-

cipios constitucionales permiten el desarrollo legislativo que se requiere para la real protección de la familia, pero es necesario que no se sigan haciendo leyes solo para las situaciones límite (como el precitado ejemplo de la violencia intrafamiliar), si el derecho es la realización de la justicia y ésta entraña dar a cada uno lo que le corresponde. Lo justo con la familia es defenderla y promover un modelo que corresponda a la dignidad de la persona.

Uno de los aspectos que es necesario fortalecer es el de la educación, uno de los derechos fundamentales y cuyo contenido apunta al pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad; otro aspecto es la consecución real de las garantías consagradas en la Carta y el fortalecimiento de todos aquellos métodos alternativos para la solución de conflictos, lo cual disminuye e incide positivamente en las situaciones que finalmente acuden a los estrados judiciales.

Las leyes no son para ángeles pero tampoco pueden ser para seres humanos que han sido despojados de sus atributos más sublimes, lo cual sucede cuando con explicaciones pseudocientíficas se pretende justificar conductas producto del libre albedrío, en las cuales se adjudican las acciones de las personas a la imperiosa necesidad de satisfacer necesidades, pretendiendo que el hombre está determinado por la naturaleza, al igual que los animales. Lo cual, en últimas, es negar la libertad y el señorío propios de su condición espiritual de seres dotados de inteligencia y voluntad. Un ejemplo reciente puede encontrarse en un titular de prensa según el cual, luego de profundas investigaciones, se llegó a la conclusión de que “la infidelidad en el hombre es genética”. Lo cual, de ser cierto, conver-

tiría al varón en esclavo de sus genes; no faltará entonces quien renuncie a su carácter de ser libre y a su señorío para justificar sus veleidades, olvidando que al tomar tal opción está ratificando libertad y señorío.

Mañana, los paradigmas actuales y los modelos de familia producto de una moda serán cosa del pasado. Pero la familia que construimos hoy será, nada más y nada menos, que nuestro presente en los próximos años.

Bibliografía esencial

Prieto, V. (1995), *Divorcio, separación, matrimonio*, Bogotá: Ediciones Universidad de La Sabana.

Madrid-Malo, M. (1997), *Derechos Fundamentales*, Bogotá: 3R Editores.

Polo, L. (1991), *Quién es el hombre*, Madrid: Rialp.

Martínez, C. (1996), *Diagnóstico sobre el derecho de familia*, Madrid: Rialp.

Suárez, R. (2001), *Derecho de Familia*, Tomo I. Bogotá: Temis.

Cerebro de mujer y cerebro de varón

NATALIA LÓPEZ MORATALLA*

Carácter personal del cuerpo humano femenino o masculino

LA PECULIAR pluralidad humana de seres únicos e irrepetibles y a la vez iguales según la naturaleza específica está esencialmente vinculada con el hecho de que las personas procedan por generación, como es evidente, y a la vez cada una sea fruto de un acto creador por parte de Dios. La primacía que se da al conocimiento científico tiende a inducir una perspectiva en la que se considera que la realidad básica y fundamental es la realidad material, creándose así la confusión entre lo que es meramente una condición de posibilidad y la dimensión profunda y radical de la realidad.

* Licenciada en Ciencias Químicas de la Universidad de Granada; española. Doctora en Ciencias Biológicas, Universidad de Navarra, España. Catedrática de Bioquímica.

Un tratamiento diferencial de la corporalidad sexuada humana no consiste solamente en el estudio de la masculinidad o la feminidad en sus determinaciones materiales morfológicas, hormonales, genéticas o cromosómicas, sino que necesariamente incluye el aspecto propiamente humano, puesto que el cuerpo de cada hombre es siempre un cuerpo humano con un titular personal; manifiesta a la persona.

La persona humana es, en primer nivel, cuerpo vivo. Por la simple corporalidad es “cuerpo entre los cuerpos” y por este hecho se da en ella una forma de apertura específica: comunica con su entorno en cuanto ser material vivo, metaboliza con su medio, toma aire, alimentos, recibe la presión de la atmósfera, devuelve a su medio lo que no le vale..., funciones éstas propias de un cuerpo vivo. En este aspecto las leyes que regulan el funcionamiento de la corporalidad humana son las mismas que regulan el funcionamiento de los cuerpos, sufre la fuerza de la gravedad como los demás, etc. Pero el cuerpo humano no está sometido al determinismo propio de la pura materia. Por la corporalidad libre el cuerpo humano se distingue esencialmente del resto de la “materia”. Aunque sometido en parte a la necesidad de ésta, la materialidad del cuerpo humano es del todo peculiar. Como se trata de un cuerpo vivo personal, algunas funciones vitales están liberadas del automatismo de los procesos biológicos.

En el cuerpo, el complejo órgano cerebro funciona básicamente para mantener al individuo vivo y en constante contacto con el medio que le rodea. El cerebro no es independiente del cuerpo, sino que cada viviente humano interactúa con el mundo a través del cuerpo que está “repre-

sentado” en el cerebro y actualizado en él constantemente. Cuerpo y mente no están separados, y cuerpo y cerebro tienen algo que decir acerca del hombre. El cerebro no solo puede recibir información del mundo exterior, sino que tiene receptores que reciben información del propio cuerpo y cada uno puede activar zonas del cerebro que no están orientadas hacia ese mundo exterior. Los sueños y ensueños representan una realidad interna a la que no se tiene acceso conscientemente, pero que no por ello deja de influir sobre uno mismo y que permite la creatividad.

El código universal. Existe un código universal de todo el cerebro. Un primer artículo de ese código es que funciona en dos direcciones: de abajo-arriba o de adentro-hacia fuera (áreas sensoriales y límbicas-áreas de asociaciones), y de arriba-abajo o de afuera-hacia dentro (áreas de asociación-áreas sensoriales). Un segundo artículo es que el desarrollo del cerebro tiene que ver con la información genética, con la información que se va produciendo con el desarrollo corporal, y especialmente con las señales que recibe del entorno familiar y cultural y, en definitiva, con la biografía personal. Por ello los procesos psíquicos inmateriales (lo que podemos denominar como mente) emergen de la estructura funcional del cerebro labrado por la vida de cada uno.

En tercer lugar, los límites los pone el órgano, pero la operatividad humana es más libre que la apertura de posibilidades que la masa cerebral ofrece. En efecto, el plus humano, que es la facultad inteligencia, tiene como base biológica la indeterminación de los circuitos neuronales; una indeterminación que es intrínseca a la dinámica funcional y que consiste en una regulación del funciona-

miento mediante frenado de los procesos neuronales. En cuanto que el intelecto detiene, frena o inhibe, lo inmaterial psíquico *no está determinado por lo fisiológico*.

El fin de cada hombre no está dado biológicamente. El origen de cada hombre involucra de modo explícito la fuerza creadora del mismo Dios, que le otorga el carácter personal al llamarle a la existencia a vivir en relación con Él, haciendo de su vida el espacio para responder personal e insustituiblemente a la llamada que le puso en la existencia “desde la eternidad”. Todo hombre dispone en propiedad de la naturaleza humana común a todos los hombres. Cada uno posee un plus que potencia la vida biológica convirtiéndola en tarea personal, precisamente porque el cuerpo humano está, de suyo, liberado del encierro en el mero fin biológico. Todo cuerpo humano, necesariamente —o de varón o de mujer—, tiene un titular con carácter personal que no queda encerrado en el automatismo biológico determinante de un organismo animal. Un ser personal que tiene la vida como tarea; una tarea propia, una vocación que se corresponde con su teleología natural. Dios no llama a la existencia a una criatura humana a una misión para la cual su cuerpo no pueda estar dotado.

Todo cuerpo humano es personal, no meramente animal y manifiesta a la persona. La dimensión corporal, abierta y relacional, que es precisamente el elemento constitutivo de la personalidad humana, es signo de la presencia de la persona y de ninguna forma es su causa. Dicho de otra forma, la libertad que capacita a cada uno para marcarse sus propios fines y decidirse procede de la persona. Si el cuerpo humano es signo de la persona y el cuerpo de cada varón y de cada mujer son igualmente humanos, pero al mismo

tiempo difieren en su propio significado biológico, se podrá analizar desde esta perspectiva qué significa la corporalidad específica acerca de la persona varón y de la persona mujer.

La determinación sexual es una determinación humana. La transmisión de la vida humana no es mera reproducción. En efecto, a diferencia de los demás seres, los humanos no reproducen íntegramente su propia naturaleza en nuevos ejemplares de su especie. Los hombres no son solo materiales con una materialidad libre, sino que además tienen una estructura concreta en virtud de la cual son capaces de una alianza peculiar con Dios para dar origen a un nuevo ser humano. La sexualidad es, sobre todo, una determinación humana por la cual dos seres humanos de determinación complementaria pueden constituirse en aliados de Dios-creador-de-una-nueva-persona. Por esto la sexualidad es, sobre todo, una dotación humana que capacita a las personas para un amor mutuo propio y específico. El dimorfismo sexual entre los animales no significa más que aportar las condiciones de posibilidad de unos procesos por los que se transmite la vida (encuentro y fecundación de los gametos) en función del mantenimiento de la especie. Unos procesos que están, de suyo y siempre, pautados por el automatismo del instinto sexual. Es la especie la que tiene el “encargo” de perpetuarse, y la fuerza de la selección natural la que elige las características óptimas para el nicho ecológico, precisamente, porque los que viven mejor dejan más descendientes.

Sin embargo, la capacidad del hombre de ser el propio cuerpo (y por ser masculino y ser femenino, don y aceptación de la persona del otro sexo), hace posible que sean los cuerpos personales de los padres los que engendren al hijo.

Causan al hijo más allá de un proceso meramente biológico de eficacia de la fusión de los gametos: la concepción de cada hombre es el don recibido como fruto del amor de un varón y una mujer. Dios no crea la especie “biológica” de los hombres, sino a un varón y a una mujer, con nombre propio cada uno, y que juntos reciben el encargo de constituir la familia humana: ser los primeros padres de todos los hombres. Ahora bien, desde este ángulo, la masculinidad y la feminidad nos aportan su relación mutua, en cuanto complementaria, en la transmisión de la vida humana.

La sexualidad es ante todo y sobre todo una dimensión peculiar de donación o de amor entre las personas humanas. Si no fuera porque la experiencia nos ha hecho familiares las dimensiones de la sexualidad, nos admiraríamos al advertir que un amor personal vaya unido a un impulso de unión corporal tan concreto y definido, que tiene un sustrato cerebral.

La determinación sexual es además una característica de la persona singular varón/mujer. La cualidad personal que posibilita la generación no es una característica puramente referencial entre dos polos; no es algo que sea significativo en cada persona solo en referencia al sexo opuesto. Por el contrario, es significativa en sí misma. El dimorfismo sexual entre los animales mamíferos no significa más que la diferente relación con la transmisión de la vida que tienen macho y hembra. La vida no se transmite ni en solitario ni con lo igual: solo la complementariedad surgida de la diferencia sexual es fecundidad.

Ahora bien, si un varón puede ser padre sin saberlo ni llegar nunca a saberlo; y si una mujer puede ser madre y

le da al hijo dentro de su seno un acabado humanizado con su propia impronta, es porque el cuerpo del varón y el cuerpo de la mujer están hechos de tal manera que esto les puede suceder. El cuerpo del varón y el cuerpo de la mujer no son simétricos entre sí. Es decir, la capacidad de transmitir vida humana supone diversidad de las aportaciones que dan origen al hijo al engendrarle y en su vida. Observado esto desde la biología de la transmisión de la vida humana, nos encontramos con que el carácter propio de tal asimetría es de origen, y no solo en función de la maternidad y la paternidad biológicas. Hay en el hombre un dimorfismo esencial y, por ello, hay un modo, una forma de realizar la tarea de vivir y habitar el mundo: una femenina y otra masculina. El cuerpo del varón y el cuerpo de la mujer tienen y expresan un significado personal que no se agota en el sentido biológico de la diferente relación de cada uno de ellos con la vida naciente, sino en su significado humano.

Éste es el sentido estrictamente humano del sexo. Porque la persona humana es sexuada, tiene necesariamente una relación filiar, originante, con un padre y una madre, y puede ser padre o madre y puede tener hermanos... Y desde la relación pluripersonal se abre el interés personal por la existencia mundana. Lo específico del cuerpo humano y de la vida personal se puede resumir precisamente en apertura y relacionabilidad. Apertura en las dos direcciones: hacia su interior, la intimidad, de tal forma que el cuerpo de cada hombre es un organismo que expresa en gestos humanos al personaje titular. Y, porque está abierto hacia dentro puede relacionarse de forma abierta, es decir, libremente hacia fuera: hacia el mundo natural, los demás hombres y Dios. En efecto,

ese plus de realidad de cada hombre, que es capacidad de aflojar las ataduras que ligan a los genes y encierran al animal en los ciclos biológicos de la especialización, se manifiesta en la liberación de los estrechos límites del nicho ecológico.

Cada hombre tiene “mundo”, en tanto que se relaciona con los demás y se hace cargo de la realidad en sí misma, objetivamente, y no sólo de modo subjetivo en función de su situación biológica. La apertura y relacionabilidad de la persona humana tienen en el varón y en la mujer su dirección propia. Y puesto que el cuerpo del varón y el de la mujer difieren la apertura a los demás, y a lo demás de cada uno de ellos difiere, hay un modo de funcionar del cerebro de la mujer que aporta una mente femenina y un modo de funcionar del cerebro del varón que proporciona una mente masculina. La tarea permanentemente conjunta de habitar el mundo y dominarlo, de procrear y, en definitiva, de humanizar las relaciones interpersonales en la vida familiar de la gran familia humana (la Humanidad) es una “cotarea”, en la que varón y mujer, como personas sexuadas, tienen sus tramos propios, porque por poseer diferente corporalidad para cada tramo está especialmente dotado cada uno de los sexos.

Lo específico de la masculinidad y de la feminidad. La feminidad y la masculinidad son dos modos de ser afectado, de proyectar, de tener posibilidades y de comprender el mundo y comprenderse a sí mismo. Hay necesariamente una congruencia en la correlación entre las manifestaciones de ambos modos en los niveles biológicos, ontológicos, culturales y respecto al nivel teológico, a saber:

- Un modo de conocer la diferente apertura del varón y la mujer como personas es centrar la atención en el modo de participar en la procreación. Esto es, en la referencia a la persona de la paternidad y la maternidad biológicas. Las ciencias de la vida entregan un conocimiento valioso acerca de la diferencia, tanto en la aportación materna y paterna en la concepción y desarrollo del hijo como en la implicación de los cuerpos de ambos.

La asimetría funcional de las células germinales femeninas y masculinas en el proceso de fecundación permite una plena complementariedad en la transmisión de la vida: un *desde* y un *en*. El cuerpo materno no solo concibe y gesta el hijo, sino que guarda memoria de él después de su nacimiento. En ella ocurre. “Cada hijo, cuyo cuerpo la madre acoge y vive de ella, deja huella en ella: algunas células jovencísimas del hijo (células madre o troncales) pasan al cuerpo de la madre a través de la circulación sanguínea que comparten ambos. Dejan memoria de la vida compartida con el hijo y, a través de él, también del padre”.

- El segundo modo de acceso es estudiar la relación mutua en el origen. A través del lenguaje simbólico (el único capaz de ilustrar las cuestiones difíciles que carecen de unos conceptos ontológicos satisfactorios) podemos ir al origen; a la creación de Adán y Eva, personas titulares de un cuerpo de varón y de un cuerpo de mujer específicos dentro de la común naturaleza humana. Al relato del Génesis 2, donde aparece la mujer procediendo de la costilla del varón, sin perder de vista el Génesis 1: “Varón y mujer les creó”; esto

es, la determinación sexual es una determinación personal de significado propio, que encontrará cualquier persona con la que la persona trata, sea de sexo contrario o sea del mismo sexo. Ambos aparecen creados simultáneamente, en un solo acto, y a ambos se les encomienda una misión común.

La procedencia no se puede ver como una relación causal entre las personas de Adán y Eva: las constituye en iguales y distintas simultáneamente. Lo que Dios dijo sobre cómo donó el ser a Adán y qué le confió, y cómo le donó el ser a Eva y qué le confió, lo dice respecto al origen y vocación de cada varón y cada mujer (Génesis 2, v. 21-24). En ese texto, Adán es un individuo humano solitario que recibe el mandato de Dios de cultivar la tierra y el precepto moral de no comer del árbol que estaba en el centro del Paraíso. Este individuo tiene el nombre de Adán, que es el nombre hebreo de la especie: *Adam* equivale a hombre. Se advierte que a la mirada de Dios creador, el hombre solitario no podía constituir el término de la creación, porque “no es bueno que el hombre esté solo”. Y cuenta que Dios hizo caer un sopor sobre el primer hombre y de él mismo sacó otro ser humano igual y lo puso frente a él. Al despertar, el que antes había estado solo, se encontró acompañado y exultó con un grito de admiración y de gozo por encontrar ayuda semejante a él, “carne de mi carne y hueso de mis huesos”.

Cuando Dios llama a la existencia por el nombre propio da la misión propia. El Génesis 2 describe la misión dada concreta a la mujer: dada como ayuda, “para

que le ayude”. Adán acoge a Eva como don: acepta a la persona que le es dada. Son dos personas confiadas por Dios la una a la otra. Ambos son dados y recibidos simultáneamente; en efecto, el relato del Génesis no es una descripción temporal, sino ontológica del ser de cada uno. Y esa apertura recíproca se manifiesta posteriormente en la actividad; hay una diferencia entre ellos en el dar y en el recibir.

Cuando Adán tuvo delante de él a Eva conoció su propia naturaleza, ya que es la misma naturaleza humana; pero no solo esto, sino que se conoció como persona a través de Eva. Lo que hizo fue conocerla a ella, reconocerla como persona. No solo se estaba conociendo a sí mismo: salía de sí mismo; salir de sí mismo al encuentro del otro, amar, consistía precisamente en reconocer a otro ser personal igual a él. Adán sale de sí, desde sí, para conocer a Eva: *coexistencia-desde*.

Sin que él la conozca como persona, tampoco ella se conoce a sí misma. “El varón es *dirección hacia*; la mujer, *reposo y acogida*”. Ella es *coexistencia-en*. La relación (en el autoconocimiento, en el amor, en la procreación) solo se logra en el seno de una actividad interpersonal. Y solo cuando se conocen como personas y descubren que el otro les es confiado, descubren el sentido de la propia vida. Se trata de dos subjetividades idénticas cuya diferencia viene determinada tan solo por la relación de origen. Por ello, persona no significa lo mismo aplicado al varón que aplicado a la mujer. El modo de saber de sí y de disponer de sí es distinto.

Presupuestos genéticos de la identidad personal del varón y de la mujer

La identidad biológica se relaciona con la identidad personal sin confundirse con ella. Todo individuo se constituye desde un material de partida que es un material informativo, el ADN que constituye los cromosomas que cada uno hereda de sus progenitores y puede transmitir si tiene descendientes. Lo que se transmite por generación es una información, un mensaje genético o secuencia de los cuatro elementos del ADN. Los progenitores aportan el sustrato material de ese mensaje genético; cada uno de ellos, una mitad no idéntica de cromosomas y que juntas constituyen una versión completa del patrimonio genético del nuevo individuo. Ese patrimonio es el sustrato material de su identidad biológica.

El significado biológico del mensaje genético del genoma es informar la construcción del organismo y permitir la aparición de las funciones biológicas que le corresponden. En este sentido se puede decir que es la forma o diseño del viviente. Describe al individuo puesto que le da la identidad biológica que mantiene a lo largo de su existencia, a pesar de los cambios de caracteres (genotipo) que conllevan las diversas etapas de la vida. Cada progenitor aporta, con la donación de su gameto, uno de los dos cromosomas de cada par y así se forman los pares de cromosomas del hijo.

La identidad biológica es desde la concepción sexual: recibe como herencia el cromosoma X de la madre, y del padre otro X y es hembra; o un cromosoma Y del padre y es macho. Tiene necesariamente un genotipo masculino

o femenino desde la concepción, con necesidad o determinación genética. Con la activación del nuevo genoma en el proceso de fecundación se genera el principio vital unitario o programa genético propio del hijo. Ese programa de desarrollo o principio vital, o alma en sentido clásico del término, que no se hereda sino que se genera en la concepción de cada individuo, es una sucesión ordenada de los mensajes de los diferentes genes; una regulación ordenada, unitaria, armónica y coordinada de la expresión de los genes en el espacio corporal y en el tiempo de la existencia.

La fecundación da lugar al comienzo de la vida de ese ejemplar concreto, macho o hembra, al activar el inicio del programa. El cigoto humano es un cuerpo humano cuya constitución se debe necesariamente a la eficiencia de los mecanismos de la fecundación de los gametos de los padres, pero esa eficiencia es insuficiente para la génesis de un hombre. En efecto, la biología muestra el plus de complejidad de cada cuerpo humano que le permite estar abierto a más posibilidades que las que la biología ofrece, convirtiendo la vida en biografía. El principio vital que construye y anima un cuerpo humano, de varón o de mujer, está potenciado en su origen mismo con el don de la libertad. Ese elemento nuevo, libertad, apertura, capacidad de relación, no es simplemente más información genética, sino potenciación de la dinámica de emisión del programa de desarrollo; liberación del encierro en los automatismos de lo biológico.

El programa expresa siempre un mensaje para construir un cuerpo o bien de mujer o bien de varón. La identidad sexuada específica del cuerpo humano es como el precipi-

tado material de la llamada a la existencia de una mujer o de un varón. Ser varón o mujer (o lo que es lo mismo ser cuerpo de varón o de mujer) viene dado, en primer lugar, a nivel cromosómico: se es *XY* o se es *XX*; asimétrico en cuanto al par de cromosomas sexuales el varón y simétrica la mujer. El genoma masculino por tener asimétrico el par de cromosomas sexuales *XY* contiene la dotación completa del patrimonio humano. El femenino, por tener simétrico el par *XX*, carece de la información genética específica del *Y*, que contiene la información para el programa específico de la masculinidad. La identidad sexuada específica del hijo engendrado depende del contenido cromosómico del gameto paterno que ha fecundado al óvulo materno, de que porte un cromosoma *Y* o un cromosoma *X*. El gameto femenino, el óvulo, no contribuye a la identidad sexual generada: siempre aporta un cromosoma *X*.

El cuerpo del varón genera gametos desiguales; desigualdad que está en el origen de que en la libertad de la naturaleza sea engendrado un hijo varón o mujer. La asimetría genética de los cromosomas *X* y *Y* y los genes de la sexualidad determinan el desarrollo de las gónadas específicas. La información genética específica del cromosoma *Y*, de la que carece el *X*, que hace que el embrión se desarrolle a cuerpo masculino, es el gen llamado *SRY* en la región uno (1) del brazo corto del cromosoma *Y*, que tiene información para un factor determinante del testículo: el TDF. Este factor hace que se inicie el proceso de masculinización del embrión humano, activando en cascada los genes que causan la transformación de las gónadas embrionarias en testículos fetales y, con ello, se sintetizan hormonas masculinas, testosterona y antimülleriana, y se formen los gametos masculinos.

Por otra parte, la ausencia del cromosoma *Y* es necesaria pero no suficiente para el proceso de feminización gonadal del embrión. Existe una región del cromosoma *X*, ODF, que favorece el desarrollo del ovario (y con ello la fabricación de las hormonas sexuales femeninas) e inhibe el del testículo. Esta zona contiene los genes que, dependiendo de la dosis (doble en el embrión mujer por tener dos cromosomas *X*), dirigen la síntesis de las hormonas de la feminización, los estrógenos, y con ello la formación de los gametos femeninos y del cuerpo femenino en sus determinaciones específicas. La biología humana no apoya las interpretaciones acerca del significado de la feminidad como ausencia “pasiva” de masculinidad.

También existe diferencia en las células que las constituyen, las llamadas células germinales, desde las que se formarán los gametos, cuya maduración se realiza a partir de la pubertad, dirigidos por las hormonas. Los gametos femeninos en ciclos mensuales siguiendo ciclos de cambios de concentraciones hormonales, y los masculinos de forma continua. Esta asimetría entre una fisiología cíclica en la hembra y la lineal del macho tiene significado biológico con relación al diferente papel que juegan ambos en la transmisión de la vida. Y en el hombre constituye la base biológica de un modo de ser (de percibir la realidad, de habitar el mundo, etc.) diverso y propio de la personalidad masculina o de la personalidad femenina.

La identidad sexual tiene esencialmente base genética. El sexo de un ser humano es la expresión final de la acción de numerosos y diversos componentes que actúan coordinados en el tiempo. Hay un componente genético y cromosómico que a su vez dirige el establecimiento de las gónadas. Estas

determinan el componente genital, somático o fenotípico y en esta fase se realiza la diferenciación sexual del cerebro, especialmente el hipotálamo. Finalmente se integra el componente psicológico. La identidad sexual está guiada fundamentalmente por las hormonas sexuales generadas en el organismo en formación, mediante la expresión de los genes específicos de la feminidad o la masculinidad.

La diferenciación conductual es poco conocida; el primer componente de sentirse varón o mujer se establece en los niños a los dos años y medio. A esta edad la identidad sexual está separada de la sexualidad, que aparece más tarde, aunque anteriormente se pensaba que la identidad sexual se derivaba psicológicamente a través de pistas sociales recibidas por el niño, según la apariencia de sus órganos genitales externos. Esto ha puesto de manifiesto que aún en el caso de malformaciones durante el desarrollo gonadal, el sexo viene determinado por los genes de la feminidad o la masculinidad que ponen en marcha la producción diferencial de las hormonas sexuales a las dosis que corresponden a cada sexo. De esta forma se confirma el papel hormonal en la sexualización del cerebro.

En resumen, varón y mujer no son macho y hembra. La condición sexuada del cuerpo humano, a diferencia del organismo animal, contiene una especial capacidad de manifestar el ser personal y de expresar su capacidad más excelente que es amar. La asimetría *X* y *Y* (que genera asimetría corporal y cerebral) manifiesta la asimetría intrínseca de la naturaleza humana bajo el signo del varón que es heterogamético. Si no son iguales estructural y funcionalmente, hay que pensar que tampoco lo sean como símbolos o signos sensibles.

Presupuestos neurológicos de la singularidad personal del varón y de la mujer

Una de las cuestiones más debatidas es la pregunta acerca de si el dimorfismo sexual varón/mujer alcanza a las estructuras neuronales. Esto es, si existe o no un cerebro de varón y un cerebro de mujer, dos modos de pensar y habitar el mundo, mas allá de las diferencias de la paternidad y la maternidad en la transmisión de la vida.

Es evidente que hay problemas que resuelven mejor las mujeres y otros los varones; de igual forma, nadie parece poner en duda que hay trabajos que los hombres realizan con más facilidad que las mujeres. En este mismo sentido puede afirmarse que difieren en sus preferencias y en la manera de conducirse, a edades en las que los estereotipos o factores educativos tienen aún escasa relevancia. Las diferencias son de índole individual, y las diferencias derivadas del sexo, que se refieren a la media de grandes grupos, presentan un alto grado de solapamiento: las diferencias dentro de un mismo sexo superan casi siempre las existentes entre los sexos complementarios.

Existe una base genética que subyace a la existencia de dos tipos de cerebros humanos de forma parecida a como se dan los caracteres corporales secundarios masculinos o femeninos. Dos tipos de estrategias para resolver los problemas y procesar la información al elaborar la respuesta. Se debe a diferencias anatómicas y de circuitos neuronales que, de forma natural, difieren. De esta forma predisponen, aunque no determinan al modo de la determinación genética de la identidad sexual, estilos específicos propios.

Evidentemente el cerebro es de suyo un órgano maleable e inacabado al nacer y a lo largo de la vida continúa la plasticidad, a diferencia de los demás órganos o tejidos que integran el organismo. Durante el desarrollo fetal se establece un esbozo inmaduro en el que está incoado el diseño del adulto femenino o masculino. En esas primeras etapas de la vida, las hormonas sexuales, propias y específicas de cada sexo, al enviar señales dejan en el cerebro del embrión la impronta de varón o de mujer. El cuarto mes es un periodo crítico de exposición a los esteroides gonadales que produce la diferenciación: la llegada de las hormonas a las neuronas, de acuerdo con la concentración, induce feminización o masculinización.

La diferencia en el tipo y concentración de las hormonas parece ser la base molecular de las pequeñas (pero significativas) diferencias anatómicas del cerebro de los varones y las mujeres. Posteriormente, para que llegue a alcanzarse la madurez cerebral, tanto si se trata del cerebro de un varón como del de una mujer, han de establecerse miles de millones de conexiones entre las neuronas. Y para llevar a término este proceso, la actividad neuronal personal es decisiva. Es decir, sobre una predisposición natural diferente en ambos sexos es la vida personal lo que configura un cerebro armónico o no, con una impronta femenina o masculina que se manifiesta en las habilidades personales.

Ahora bien, de todo el conjunto del cerebro, configurado por la dotación genética propia y conformado con la vida, emerge la mente. Nada de lo que emerge en ella es determinante para ninguna persona, ya que puede libremente aceptar o rechazar, inhibir o potenciar. Actos libres que

ejercerá cada uno con mayor o menor agilidad y autodomínio, según sus hábitos y virtudes personales.

Tres momentos de modulación de la expresión diferencial de genes durante la construcción del cerebro, según el sexo. La construcción del cerebro de cada ser humano tiene peculiaridades asombrosas. Alcanza un grado de complejidad anatómica y funcional muy elevado respecto a los primates más cercanos (los chimpancés), sin que los miembros de la especie humana posean más genes para ello. Ocurre que para construir el cerebro se cuenta con una regulación de la expresión de los genes precisa, armónica, sensible a las interacciones y flexible. En efecto, los mecanismos de regulación de la expresión de estos genes permiten realizar múltiples combinaciones en cada momento y en cada lugar del espacio cerebral, durante la diferenciación a neuronas de las células precursoras. Las moléculas reguladoras de la expresión diferencial en varones y mujeres son fundamentalmente las hormonas sexuales. Éstas, a su vez, dependen para ejercer su acción de la presencia de receptores hormonales específicos en las células cerebrales, cuya síntesis está también dirigida de manera diferencial en determinadas áreas cerebrales. Por otra parte, en el interior de las neuronas se realizan transformaciones de unas hormonas en otras, dirigidas por enzimas específicas; los genes que codifican estas enzimas son propios del sexo, y su expresión está también regulada en el espacio cerebral y en el tiempo.

En la elaboración de cada cerebro masculino o femenino confluyen diversos factores que informan, amplifican la información genética y la retroalimentan, especialmente en tres momentos de la vida:

- En la etapa prenatal se genera la estructura general dimórfica. El dimorfismo sexual se inicia, en el sentido masculino o femenino, según la dotación genética. En las primeras dieciocho semanas del desarrollo embrionario ocurre la mayor parte de la construcción de los circuitos neuronales específicos de cada sexo, dirigida por la regulación de los genes y los efectos de las hormonas sobre las áreas cerebrales.
- En los primeros años de vida se produce un “baño” del cerebro en hormonas sexuales. En la llamada pubertad infantil, a la temprana edad de un par de años, las gónadas fabrican una gran concentración de hormonas; en los chicos este periodo dura unos nueve meses y hasta dos años en las chicas. Cuando los estrógenos, producidos por los ovarios, inundan su cerebro, las chicas empiezan a concentrarse en sus emociones y en la comunicación, especialmente en la hablada, debido a que activan los circuitos cerebrales que se están formando, remarcándose más los de aquellas áreas dedicadas a la observación, la comunicación e incluso las estructuras del cerebro maternal.

Los chicos se vuelven menos comunicativos y tienden a dar órdenes, a competir, a apoyarse en la fuerza física y a concentrarse por ejemplo en un juguete, en un ordenador, etc. Su cerebro, inundado por la testosterona, se hace menos sensible a las emociones y a la relación social. Parece, por tanto, que no sea del todo cierto que las diferencias sexuales provengan principalmente de que los padres y el entorno les eduquen como chicos o como chicas. El cerebro con que nacen las chicas es ya diferente del cerebro con el que nacen los chicos. Es el cerebro el que dicta las

diferencias de conducta entre ellos. Por esto, los impulsos de los niños son tan innatos que rebrotan, una y otra vez, aunque se intente una educación unisexo. Existen inclinaciones innatas. Los cableados del cerebro femenino y masculino son diferentes. Esto no es producto de la socialización, sino de que el cerebro no es “unisexo”. Es decir, las preferencias y aptitudes no son mera consecuencia de estereotipos culturales, sino de una predisposición innata a un modo de relacionarse según el sexo. Cuando se refuta la existencia de esos presupuestos cerebrales de la personalidad y de las tendencias de comportamiento que muestra la biología humana, se está combatiendo la propia naturaleza de la persona varón o de la persona mujer.

Ahora bien, solamente son presupuestos; la biología no ahierroja la realidad humana. Y además, tanto los cerebros masculinos y femeninos están programados por una combinación única y personal de genes y de educación, de naturaleza y cultura.

- En la pubertad se producen grandes cambios hormonales que reafirman el cableado cerebral: lineal en el varón y cíclico en la mujer.

Dos formas humanas de pensar y dos hemisferios en todo cerebro humano. Existen dos mentalidades en el hombre causadas por el hecho de que el cerebro humano consta de dos partes o estructuras, dos hemisferios que funcionan procesando la información por caminos diversos. Esta arquitectura funcional dimórfica coexiste en cada una de las personas y la única lógica humana se asienta en el equilibrio de las dos. Es el centro de gravedad de este equilibrio el que se desplaza a lo largo de la vida de cada hombre

según su biografía, y con una armonía específica según la persona sea por naturaleza varón o mujer.

La denominada mentalidad primitiva está regida por una lógica idéntica a la denominada moderna, pero que no obedece exclusivamente a las leyes de ésta. La forma primitiva se caracteriza por una fuerte carga emocional y un rechazo o incapacidad para el razonamiento abstracto. Se trata en este tipo de pensamiento no tanto de conocer el mundo como de aprehenderlo emotivamente, unirse misticamente con él.

Las cualidades de razonamiento secuencial y lineal, abstracción, están normalmente asociadas a las áreas de la corteza asociativa cerebral que el niño pequeño no ha desarrollado aún. Con el desarrollo de esas capacidades de abstracción y generalización de cualidades, las otras capacidades más emotivas y concretas, procesadas en las estructuras subcorticales del sistema límbico, pasan a segundo término o, en lenguaje neurofisiológico, quedan inhibidas. Para que la capacidad moderna de abstracción tenga lugar, es necesario que los intereses prácticos inmediatos y las conexiones emotivas de la experiencia pasen a un segundo plano. De hecho, la asimetría funcional de los hemisferios de todo cerebro humano está determinada genéticamente por procesos tempranos de la vida fetal y cada hemisferio crea sus efectos subjetivos e interpersonales en la experiencia humana; esos dos mundos de los que se viene hablando. *Grosso modo*, podemos resumir la topografía cerebral en términos de operadores cognitivos conectados a las áreas asociativas de la corteza, que sirven para realizar funciones mentales de análisis de la realidad exterior. Tienen como base unas determinadas estructuras cerebrales.

El cerebro emocional se relaciona con las estructuras del sistema límbico. La experiencia subjetiva conlleva la emoción de forma inherente e incluye la evaluación del significado de los estímulos y la interacción con el entorno. Los procesos emocionales son parte fundamental de los dos hemisferios y, de hecho, los circuitos de valoración y excitación están presentes en ambos. No obstante, las emociones primarias pueden ser experimentadas de forma más intensa e inmediata en el hemisferio derecho que en el izquierdo. De hecho, los afectos pueden de suyo ser expresados a través de las expresiones faciales o con modificaciones en el tono de voz y transfieren información sobre los estados internos al mundo exterior, al igual que lo hacen las palabras.

En psicología se viene utilizando el término “inteligencia emocional” para tratar de explicar y de medir de qué modo la atención a las emociones ayuda a desenvolverse en la vida diaria. Y se ha definido como el conjunto de talentos o capacidades en cuatro dominios:

- Capacidad para percibir las emociones de forma precisa, que se suele expresar como *leer las caras*.
- Capacidad de aplicar las emociones para facilitar el pensamiento y el razonamiento, esto es, utilizar los sentimientos positivos.
- Capacidad para comprender las emociones.
- Capacidad para controlar las emociones.

La “inteligencia emocional” tiene relación —aunque no es exactamente igual— con la capacidad de empatía, que

a su vez se engloba dentro de la noción más amplia de “inteligencia social”. La capacidad de “sistematizar” y de “empatizar” van ligadas de forma coherente en cada persona, aunque el centro de gravedad de tal equilibrio se desplaza generalmente, y de forma innata, en los varones hacia la primera y en las mujeres hacia la segunda. Aunque hay que señalar que realmente emoción y pensamiento son inseparables para todas las personas. De hecho la patología conocida como autismo, como se tratará más adelante, se considera el extremo del típico cerebro masculino: ausencia total de empatía, con pobre —o a veces normal o incluso rica— capacidad de sistematización.

Características de los hemisferios. Los dos hemisferios difieren entre sí. El izquierdo tiende intrínsecamente a un estado de motivación afirmativo, gobernando las situaciones activas del sujeto respecto del mundo y de los demás. Es más activo respecto del comportamiento motor y, en el acercamiento, mediado por la actividad del neurotransmisor dopamina.

Por el contrario, el hemisferio derecho está destinado a ser más receptivo y está más comprometido en estados de atención y reflexión mediados por la actividad del neurotransmisor noradrenalina. Algunas de sus características pueden resumirse en:

- El operador *abstracto*, que se requiere para formar conceptos generales a partir de percepciones concretas y está configurado en toda la corteza, especialmente de la asociativa, dada esa función generalizadora.

- El operador *holístico* que permite ver el mundo como un todo, conecta con la corteza parietal del hemisferio derecho.
- El operador *existencial* da el sentido de lo que el cerebro muestra como real en las estructuras del sistema límbico.
- Un operador de *valores emocionales* asigna un valor emotivo a lo que se percibe desde el mismo sistema límbico.
- El operador *reduccionista* permite a la mente ver el todo dividido en sus partes. Se sitúa en el hemisferio izquierdo.
- El operador *cuantitativo* permite abstraer la cantidad de la percepción de varios elementos; aporta una innata cualidad del hemisferio izquierdo.
- El operador *causal* interpreta la realidad como una secuencia de causas y efectos.
- Por último, un operador *binario* reduce todo a pares de conceptos opuestos; se encuentra en la región inferior del lóbulo parietal izquierdo.

En síntesis, podemos decir que el hemisferio izquierdo está motivado para la atención y la acción enfocada hacia fuera, externamente, mientras el derecho está motivado para la acción y la atención enfocadas desde el *interior*.

Cerebro de varón y cerebro de mujer: tamaño y coeficiente intelectual. El peso cerebral es un quince por ciento mayor en

los varones que en las mujeres con respecto a la masa corporal. Pese al menor volumen craneal o menor masa encefálica de la mujer comparada con el varón, en nada diverge de éste si atendemos a capacidad intelectual. La capacidad humana de abstraer, anticiparse y decidir (atributos de la inteligencia) exige un buen funcionamiento de los circuitos neuronales de la corteza de los lóbulos frontales; la región que se denomina *cerebro ejecutivo*.

La maduración del cerebro tiene sus ritmos naturales y hasta la edad de los 18 años la conformación del cerebro ejecutivo no está relativamente completa. Esa maduración es dinámica, ya que el ejercicio cognitivo no solo configura o reconfigura los procesos mentales específicos sino que reconfigura el cerebro mismo. Por ello, cambiar la estructura cerebral significa mejorar la capacidad de procesamiento de la información. Es significativo que esta región no se desarrolla y madura condicionada por las hormonas. Por el contrario, está más o menos parcialmente controlada por factores ambientales y culturales, tales como una presión temprana para asumir papeles adultos y comprometerse en la toma de decisiones complejas, y tiene una base innata. Se nace con una capacidad basal individual con independencia del sexo.

El correlato neuroanatómico de la inteligencia (medida con los tres índices de lectura, escritura y aritmética) se ha analizado durante el proceso dinámico de maduración. En niños muy pequeños el nivel de inteligencia no se correlaciona con el espesor de la corteza. Sin embargo, hay correlación con la trayectoria del cambio del espesor durante el desarrollo de la corteza cerebral de la región frontal implicada en la maduración de la actividad inteligente.

Los niños, al igual que las niñas más inteligentes, tienen una corteza especialmente plástica y el espesor aumenta de forma acelerada y mantenida hasta la adolescencia. Las trayectorias difieren según el nivel de inteligencia en el hemisferio izquierdo; sin embargo, las zonas de aumento en el hemisferio derecho no guardan correlación con el nivel de inteligencia. Esto no significa que la capacidad de abstracción se adquiera durante el desarrollo; por el contrario, en los bebés (niños o niñas) muy pequeños el pensamiento ya es abstracto. Hasta los años sesentas los psicólogos han estudiado a partir de qué edad puede empezar a hablarse de inteligencia en los bebés. Experimentos con niños de muy pocos meses han puesto de manifiesto una inteligencia precoz; a los tres meses parecen poseer ya un concepto muy coherente de su entorno. En resumen, la capacidad intelectual basal está, tanto en varones como en mujeres, en relación no con el tamaño del cerebro sino con la dinámica de desarrollo del espesor de la corteza (especialmente frontal) del hemisferio izquierdo durante los primeros años de vida. El nivel de inteligencia guarda correlación con el incremento del espesor de la corteza frontal.

La simetría funcional es mayor en el cerebro femenino que en el masculino. Como acabo de señalar, no existe ninguna vinculación determinante entre coeficiente intelectual y tamaño del cerebro. No obstante, una respuesta afirmativa a la cuestión: ¿piensan de manera diferente los varones y las mujeres? puede apoyarse en la neurobiología. La raíz biológica de la diferencia se halla en el distinto recurso a los hemisferios cerebrales para acometer diversas tareas por parte de unos y otras. Como lo expliqué líneas atrás, existe un gen (presente en el cromosoma X y en el Y humanos) que codifica una proteína de adhesión celular que dirige la

lateralización cerebral durante el desarrollo embrionario, con expresión regulada por un promotor diferente en varones y en mujeres, ya que responde a hormonas sexuales que aparecen en distinto momento en el desarrollo del varón que en el de la mujer. Y por ello difiere la estructura funcional en lo que se refiere al uso de los dos hemisferios. Los siguientes hechos resumen esas diferencias:

- El área del lenguaje está lateralizada al hemisferio izquierdo en los hombres y representada, por el contrario, en ambos hemisferios en las mujeres. Así se ha observado, por ejemplo, que se dan diferencias en la activación cerebral durante ejercicios de reconocimiento de letras, rima o significados. Las imágenes de actividad cerebral durante esas acciones se encuentran lateralizadas en las regiones del giro frontal inferior izquierdo en los varones, mientras que se activan las de ambos lados en las mujeres. Además, el consumo de glucosa durante el reposo es relativamente más alto en las regiones temporal-límbicas y cerebelo en los hombres, y relativamente menor en las regiones cinguladas en las mujeres.
- Varía también de un sexo a otro la disposición de los haces de fibras nerviosas (un mínimo de doscientos millones) que unen los hemisferios cerebrales y constituyen el cuerpo calloso. Esta estructura es más robusta en mujeres, especialmente en su sección posterior, así como las uniones menores entre hemisferios. Es decir, en la mujer los dos hemisferios interactúan entre sí con mayor intensidad que en los varones.
- También en el cerebro femenino los dos hemisferios son más parecidos entre sí que en el de los varones.

En el cerebro del varón, los dos hemisferios se distinguen con nitidez en lo que se refiere a determinadas estructuras y en la forma y recorrido de varias circunvoluciones; de hecho, en ambos hemisferios se asientan funciones de forma preferente. Por ejemplo, las informaciones espaciales se sitúan en el derecho y el lenguaje en el izquierdo.

- La corteza cerebral femenina presenta un patrón de surcos más intenso, especialmente en el hemisferio derecho donde se procesan las emociones. Los surcos aumentan la corteza sin aumentar la masa. En este sentido se afirma que la inteligencia emocional de la mujer es mayor que la del varón. Y juega un papel esencial la amígdala. Es de gran importancia para la experiencia emocional, ya que es esencial para interpretar los estados emocionales de otras personas.

Diferente habilidad de varones y mujeres para diversas tareas. Mujer y varón no usan las mismas áreas del encéfalo para resolver muchas de las tareas, incluso cuando lo hacen con idéntico rendimiento. El uso de diferentes vías es innato y viene determinado en última instancia por las diferencias de los genomas. Ahora bien, aunque las hormonas dirigen algunos aspectos de la neurofisiología masculina y femenina, las influencias hormonales sobre el cerebro no son nunca tan radicales como las que se dan, por ejemplo, en el control de la aparición de las gónadas o de los caracteres sexuales secundarios.

Los varones tienen mayor habilidad para las tareas visuoespaciales. Las tareas de orientación espacial, guiadas por la vista, son más fáciles por término medio para los

varones que para el común de las mujeres, como se ha puesto de manifiesto en numerosos análisis. Ellos sacan mejor puntuación en pruebas de memorización y detección de formas, en geometría, en la lectura de mapas, en la puntería en el tiro, etc. Existe una diferencia en el patrón de activación de la corteza cerebral cuando varones y mujeres hacen girar mentalmente una figura geométrica en las tres dimensiones. Las mujeres, para resolver estos problemas, realizan una activación bilateral en las zonas superior e inferior del lóbulo parietal, del giro temporal inferior y de las áreas premotrices. Los varones muestran áreas de activación asimétricas: lateralizadas a la derecha del área parietal-occipital, a la izquierda del lóbulo parietal superior y de la corteza motriz. Hay, por tanto, diferencias tanto en las áreas que se activan como en la lateralización.

La realización de esta actividad requiere el uso de áreas del lóbulo temporal y parietal del hemisferio derecho. Estas áreas en el hemisferio izquierdo están ocupadas por la organización del lenguaje. La asimetría de los hemisferios explica que los varones tengan más habilidad visuoespacial, dado que tienen libre de las tareas de lenguaje esta zona en el hemisferio de la derecha y emplean plenamente ese lóbulo parietal. Por el contrario las mujeres, con menos lateralización de las funciones, tienen el lenguaje repartido en los dos hemisferios, y, con ello, ocupan para esta función zonas del hemisferio derecho que se encargan de la capacidad visuoespacial. Las diferencias están, pues, en las estrategias cognitivas que requieren la intervención de diversas áreas cerebrales. La estrategia femenina es predominantemente de “recuerdo y reconocimiento” (lóbulo temporal-occipital del hemis-

ferio derecho), mientras la masculina es de “construir”, manipulando mentalmente el objeto a fin de reorientarlo en el espacio. En ambos sexos, la repetición de la tarea mejora el rendimiento. Es decir, estas áreas del cerebro son plásticas en todos.

Las mujeres tienen mayor fluidez verbal que los varones. Esta actividad requiere el flujo de información de uno a otro hemisferio y mejora en las mujeres en la situación en que la concentración de estrógenos es alta, fase en que las mujeres tienen una respuesta cerebral dinámica más alta que en el resto de las fases. El área del lenguaje está lateralizada al hemisferio izquierdo en los hombres y, en cambio, en ambos hemisferios en las mujeres.

Diferencias específicas en el procesamiento de las emociones. Las emociones básicas despiertan los sentimientos elementales de miedo, furia, alegría, tristeza, acercamiento, repugnancia, curiosidad, sorpresa, etc. Son universales y a la vez íntimos a cada persona, ya que se elaboran en función del interior y alejadas de los estímulos inmediatos. En las emociones se distinguen tres elementos:

- La experiencia subjetiva o sentimiento que puede ser analizada interiormente por cada uno y comunicada hacia fuera.
- Los afectos, que nunca son neutros, sino agradables o desagradables.
- El componente cognitivo del sentimiento, dependiente de los procesamientos de la corteza. Es decir, la emoción se siente, se expresa y aporta conocimiento.

El presupuesto neural incluye el sistema límbico y el lóbulo temporal con el que conecta, además de algunas regiones de la corteza prefrontal. Y son presupuesto neural esencial las zonas que informan acerca del cuerpo: los sistemas de castigo y recompensa y sus conexiones con la memoria. Por ello, una vez que la información sensorial es evaluada, al integrarla en la amígdala con la información procedente de los sistemas de refuerzo, tanto de recompensa como de castigo, las disposiciones innatas de la amígdala son activadas automáticamente y se ponen en marcha las diversas respuestas a partir del hipotálamo y tronco encefálico.

Se trata ahora de conocer cómo procesan las emociones los varones y las mujeres, y cuál es el dimorfismo cerebral que permite las diferencias. Estudios de Eileen Luders han puesto de manifiesto que la corteza temporal femenina presenta un patrón de surcos más intenso, especialmente en el hemisferio derecho. Los surcos aumentan la corteza sin aumentar la masa y permiten mayor conexión entre las neuronas. Existe también un cierto dimorfismo en la corteza orbito-frontal, implicada en la representación de los estímulos emocionales y en el silenciamiento o en el refuerzo de los estímulos asociados al aprendizaje y al control socioemocional. Desde el punto de vista anatómico, esta corteza se divide en dos regiones según las conexiones neuroanatómicas al hipotálamo y la relación con el sistema neuroendocrino. El funcionamiento de la corteza orbito-frontal anterior-media y posterior-lateral se diferencia durante el procesamiento de las emociones negativas y positivas, respectivamente.

Las mujeres poseen una mayor conexión corteza orbito-frontal/amígdala que los hombres, lo que significa una mayor capacidad para controlar las reacciones emocionales.

Las mujeres son más vulnerables a situaciones de conflicto interpersonal. Las mujeres son más vulnerables que los varones a la presión psicológica en relación con los demás que suponen los conflictos interpersonales. También son más susceptibles a algunas alteraciones psiquiátricas, tales como depresión, desórdenes de ansiedad y trastornos de la alimentación. Por ejemplo, existe diferencia de actividad cerebral respecto a los varones cuando ambos perciben estímulos lingüísticos desagradables, y sobre todo si conciernen a las relaciones interpersonales. Esto es, el cerebro femenino, en las relaciones personales, reacciona con una alarma mucho más negativa que el masculino ante la idea de cualquier conflicto y frente al estrés.

Las mujeres tienen mayor capacidad para percibir los componentes emotivos. Tanto los varones como las mujeres detectan cambios en el tono de las voces. Sin embargo, solo las mujeres reclutan nuevos recursos adicionales para procesar las voces cuando el cambio del tono tiene valor emocional.

Se ha realizado el estudio de la activación cerebral cuando se presentan a examen una serie de caras felices, otra serie de caras tristes y otra de expresión neutra a grupos de mujeres y de varones. El reconocimiento y procesamiento de emociones positivas y negativas está lateralizado en ambos hemisferios, pero su procesamiento está interconectado. En ambos sexos hay más activación con las caras felices del hemisferio izquierdo, en área frontal bilateral y parietal izquierda. Sin embargo, para las caras tristes las mujeres activan más el izquierdo y los varones más el derecho. Esto sugiere que la lateralidad del procesamiento de la emoción facial es emocional y sexualmente específica: varones y mujeres usan correla-

tos neuronales bastante diferentes cuando procesan caras con expresión feliz o triste.

La memoria emocional es más intensa en las mujeres. La amígdala, que desempeña un papel crítico en el aprendizaje emocional y la inteligencia social, es estructural y funcionalmente dimórfica. Las conexiones neuronales de la amígdala con el resto del cerebro la sitúan en un lugar privilegiado, tanto para la respuesta rápida a los estímulos como a las influencias fisiológicas y a las respuestas conductuales. Su localización adyacente al hipocampo influye en la creación y almacenamiento de memorias. La amígdala responde primariamente a la fuerza e intensidad de los estímulos emocionales placenteros o desagradables y está implicada en la formación de la memoria emocional.

En general, las personas generan y guardan mejor en la memoria los acontecimientos emocionantes que los neutros. Las mujeres retienen más fuertemente la memoria de las emociones que los hombres y recuerdan con más viveza los acontecimientos. Varios estudios de neuroimagen han analizado el efecto de la emoción sobre la memoria y se ha podido conocer que aunque la intensidad del recuerdo es proporcional al carácter emotivo, tanto en varones como en mujeres, sin embargo la actividad neural tiene lugar en la amígdala izquierda para las mujeres y en la derecha en los hombres. En las mujeres coinciden en el mismo hemisferio la región implicada en las reacciones emocionales y la región que procesa la memoria de las experiencias emocionales, mientras que en los varones estos procesos ocurren en diferente hemisferio. Se explica así el hecho de que las mujeres posean mayor memoria emocional que los varones.

El sentido del humor de las mujeres es más emotivo. La apreciación del humor supone percepción de las incongruencias. Para ello son necesarias varias estructuras cerebrales. La compresión e integración del estímulo tiene un correlato neuroanatómico cortical, mientras que el sentimiento de diversión o de rechazo requiere estructuras subcorticales. Tanto varones como mujeres procesan los estímulos divertidos o los no divertidos con activación de las zonas implicadas en el procesamiento del lenguaje; ambos sexos muestran activación de las mismas áreas que participan en la comprensión semántica de lo coherente y del humor cuando se presenta un estímulo divertido. Incluso no hay diferencias en lo que encuentran divertido. La respuesta al humor presenta características universales.

Ahora bien, las mujeres reclutan regiones específicas del cerebro en mayor extensión que los varones cuando se les presenta un estímulo humorístico: activan la corteza prefrontal izquierda más que los varones, lo que sugiere un mayor grado de procesamiento ejecutivo y de decodificación basada en lenguaje. En resumen, las diferencias de las estructuras cerebrales suponen diferencias en el modo en que se procesa la información. Tal especialización de los hemisferios del cerebro humano se realiza sobre la base de una igualdad: los procesos emocionales son parte fundamental de ambos hemisferios, aunque las emociones primarias pueden ser probablemente experimentadas más intensa e inmediatamente en el hemisferio derecho que en el izquierdo. Tanto la asimetría hemisférica del varón como la simetría de la mujer tienen sus ventajas y sus inconvenientes.

El varón es más rápido cuando procesa hacia fuera y para calcular. El centro de gravedad intelectual del varón está

en el polo de las actividades propias del hemisferio izquierdo. La mujer armoniza mejor lo racional y lo emotivo al poseer una mayor simetría en el funcionamiento de los hemisferios. Estas diferencias de la asimetría en la lateralización de los hemisferios del varón y de la mujer son congruentes con la relación natural de ambos en las tareas de la vida familiar, especialmente en sociedades menos avanzadas culturalmente. El más alto nivel de visión espacial del varón le capacita para la caza de recursos fuera del ámbito reducido de la vida familiar. La mujer, con un cerebro con las funciones más bilaterales, tiene un uso de lenguaje que permite la comunicación de estados internos y facilidad con los modos de comunicación no verbal, esencial para el cuidado de los hijos pequeños.

Esta diferencia marca el sentido natural humano del diferente papel de la madre y el padre en la educación temprana del niño. La configuración armónica del cerebro del niño requiere recibir los modos propios de manifestación de los afectos de la masculinidad y la feminidad. Se ha descrito que la comunicación temprana afectiva entre los padres o allegados y el niño origina una alineación de los estados mentales que puede entenderse como una coordinación mutuamente regulada entre los hemisferios derechos e izquierdos de padres e hijos; por el contrario, la falta de cariño implica una grave pérdida de este modo de comunicación.

En las primeras fases del desarrollo del niño el hemisferio derecho es más activo y crece más rápidamente; su especialidad es la representación de contextos y capacidades de mentalización. La comunicación entre los hemisferios derechos (padres e hijos) permite las comunicaciones afec-

tivamente que sitúan y asientan los estados emocionales primarios a partir de señales no verbales. La naturaleza, a través de la lactancia, ha previsto que la madre tenga la cercanía natural en los primeros momentos de la vida, con una mayor capacidad de activar su hemisferio derecho. Pasada esta primera fase, hacia los dos años, desarrolla predominantemente el izquierdo, que es el interpretador de las funciones lógicas para deducir causa-efecto. La alineación entre hemisferios izquierdos potencia la atención a los objetos en el mundo y fomenta los diálogos reflexivos en los cuales el lenguaje es utilizado como foco de atención sobre los estados mentales de otros. Esta doble alineación puede fomentar la integración bilateral entre los dos hemisferios. De hecho, hasta el final del tercer año de vida no se produce en el niño la comunicación entre ambos hemisferios y con ello inicia la armonización personal del hijo educado por ambos.

La paternidad y la maternidad, incluso en el nivel biológico, no son asimétricas solo en lo que respecta a la concepción y gestación y en el dar a luz. La configuración básica del cerebro del hijo requiere de relación personal con mujer y varón, madre y padre, o de quienes hagan sus veces.

El cerebro maternal

La capacidad de amar es la facultad más específicamente humana. Hay dos tipos de amores ligados a la transmisión de la vida muy asentados, por eso, a la corporalidad sexuada personal. La inclinación íntima y profunda de la madre a amar a los hijos ocupa una posición única y privilegiada en la conducta y los sentimientos humanos.

Esta tendencia natural es una de las más poderosas motivaciones de la acción humana. Y, en cierta medida, junto al amor romántico o enamoramiento, se ha celebrado en todas las épocas y en las diferentes manifestaciones del arte, como una de las más bellas e inspiradas manifestaciones de la conducta de los hombres.

Todo hombre tiene la potencialidad de querer a alguien como hijo y de hacerlo, además, con corazón de padre y de madre. Pero el corazón de madre no es igual al de padre y a la inversa, porque los circuitos del cerebro del varón y del cerebro de la mujer son como son, y diversos en cada uno. La maternidad cambia a la mujer transformando su cerebro estructural y funcionalmente; y, en cierta medida, de forma irreversible: deja huella. El cerebro innato de la mujer responde poniendo en acto los circuitos más fuertes de la naturaleza a las consignas básicas que se inician con el crecimiento del feto y avanzan y se refuerzan hasta el nacimiento. Más tarde, durante la lactancia, el tacto, el olor y la intimidad piel contra piel mantienen en la madre un estado mental muy peculiar. También los varones padres biológicos y las madres y los padres adoptivos, y en general las personas tras un contacto íntimo y diario con un bebé, desarrollan esa inclinación natural que se personaliza en el modo de amar maternal. Las claves físicas (olor, tacto, etc.) generan nuevas pistas neuroquímicas en el cerebro, que crean y refuerzan los circuitos correspondientes y generan un vínculo fuerte y arraigado. Es el cerebro maternal.

Los datos de las neurociencias se han obtenido analizando las emociones placenteras que producen la vista de una fotografía del hijo o de la persona amada, o fotografías

con contenido erótico, o incluso la sensación placentera que puede producir el olor de determinadas sustancias.

El cerebro maternal inicia su construcción con el comienzo del embarazo. Durante el embarazo existe un delicado diálogo molecular que permite la simbiosis perfecta madre/hijo tras la anidación del embrión en el útero. A lo largo de la gestación sintetiza hormonas y su cerebro está inundado por ellas. Hay cambios en estructuras cerebrales que modifican sus estados mentales; es decir, cambia la forma como piensa, siente y mira la realidad. El cerebro es especialmente plástico con la atención a la vida incipiente y deja huellas imborrables en los circuitos neuronales. El cerebro maternal es un cerebro motivado, siempre atento y decididamente protector, que predispone a la madre a cambiar sus reacciones y sus prioridades en la vida. Otras tareas pasan a segundo plano. El cerebro es así; cuanto más intensamente se hace algo, más neuronas se dedican a ello. Los circuitos neuronales del amor maternal recogen los de los cerebros maternos de las hembras animales. El proceso de vinculación animal emplea un mecanismo que activa la vía específica de los sistemas de recompensa del cerebro. Cada alumbramiento en la naturaleza trae un valor a la Tierra; y la hembra que le da a luz siente recompensa por la nueva vida. En el alumbramiento humano es proverbial la alegría maternal por el hijo que trae al mundo, por el valor inconmensurable de la novedad radical que es cada hombre.

Al compás de la oxitocina. La oxitocina es un nonapéptido liberado por el hipotálamo a través de la pituitaria posterior. Sintetizada por el cerebro materno, desempeña un papel central a través de su función de disparar los circui-

tos de la confianza de la madre. Durante el parto, el cerebro maternal está conectado con precisión al hijo a través de la oxitocina. Cuando el bebé está a término emite señales que bajan la progesterona materna, al tiempo que se produce una primera subida de oxitocina. Los pulsos de oxitocina se repiten a lo largo del parto y hacen al útero contraerse y al cerebro activar receptores y crear nuevas conexiones entre las neuronas. La lactancia también refuerza el cerebro maternal mediante la liberación de oxitocina por el contacto físico con el bebé que succiona.

La neurohormona oxitocina está crucialmente implicada en el procesamiento del vínculo maternal además de mediar la memoria de relaciones personales, la social y el aprendizaje. La madre siente euforia por la elevación de oxitocina y dopamina; la presencia de estas sustancias en el cerebro produce estados mentales de deseo de unión o apego. El cerebro maternal está así predispuesto a asumir el vínculo consciente del amor al hijo, que, curiosamente, desconecta el pensamiento juicioso y las emociones negativas. Así, mientras en el cerebro maternal se encienden los circuitos del placer que producen estados de alegría y apego, no “puede ver” en el hijo defecto alguno. Los sentidos, vista, oído, tacto y olfato, sobre todo, se hacen intensos. El olor y el tacto del bebé fijarán los circuitos del cerebro de tal manera que se induce de forma natural el afán de protección y de defensa.

Áreas cerebrales activadas y áreas desactivadas en el cerebro maternal. Las técnicas de neuroimagen han permitido observar las áreas cerebrales activadas cuando la madre contempla fotografías de los hijos, teniendo como control las de otros niños de similar edad y las de familiares o

conocidos como controles adicionales. Las regiones de la corteza que aparecen activadas están solo indirectamente asociadas con procesamiento cognitivos o emocionales “elevados”, en el sentido de teorizados. El procesamiento del sentimiento maternal implica activación de unas áreas y desactivación de otras. Los procesos de establecimiento de vínculos afectivos siguen un mecanismo de activación de los sistemas de recompensa del cerebro que es simultáneo con la desactivación de los circuitos responsables del juicio crítico y de las emociones negativas, el cerebro social.

Durante el embarazo recibe conexiones directas con áreas del sistema límbico que contienen gran densidad de los receptores de las dos neurohormonas; y también está implicada en la supresión del dolor durante experiencias de intensa emoción como puede ser el nacimiento del hijo. La región paracentral de materia gris tiene también conexiones con la corteza orbito-frontal. La corteza orbito-frontal lateral se activa con el placer visual, los estímulos visuales, táctiles y olfativos que son otros aspectos de las emociones positivas del amor maternal. En el cerebro maternal se activa también el giro fusiforme, implicado en el procesamiento de la expresión de las caras, tanto por el aumento de atención como por la emoción que conlleva. Esta activación es específica de la vinculación maternal y tiene un enorme sentido: la habilidad que permite una rápida lectura de lo que les ocurre a los niños.

El patrón de desactivación es bilateral, aunque afecta fundamentalmente al lado derecho. Es la que procesa las emociones negativas de agresión y miedo y está implicada en los enjuiciamientos sociales y emocionales, contiene

receptores de oxitocina que modulan el circuito neural que subyace al conocimiento social. La oxitocina regula la amígdala reduciendo el miedo y modulando la agresión. De este modo el cerebro maternal reactiva los circuitos de relación humana, ejerciendo una función clave en el procesamiento de los afectos.

Por otra parte, las madres humanas a diferencia de las no-humanas desarrollan emociones adicionales al instinto maternal: de ansiedad, tristeza e incluso sobresalto a los ruidos y que constituyen sistemas de protección de los bebés. La activación del giro de la corteza cingulada anterior, relacionada con la ansiedad y la tristeza, sugiere un potente vínculo de sentimiento de empatía de la madre y urgencia o preocupación por la atención del niño; con frecuencia se expresa en la llamada depresión posparto o trastornos afectivos posparto.

El aborto y la rotura en el cerebro de la neurología del vínculo de apego maternal

El vínculo de apego maternal sustenta la vida. Ninguna especie de mamífero habría permanecido en la Tierra sin esa potenciación del circuito de recompensa que trae consigo necesariamente el cuerpo de la hembra con cada preñez. En la mujer es un cambio irreversible en diversas áreas del cerebro que le predispone a asumir el amor maternal personal.

Algo tan profundamente natural humano puede explicar los trastornos emocionales que sufre la madre ante

un aborto espontáneo: temas recurrentes de frustración, sentimiento de culpabilidad, soledad, etc. En el caso de un aborto provocado esa situación se transforma en una patología conocida como trauma, experiencia de la que la persona, al sobrevivir de ella, tiene un recuerdo vívido y sensorial que no está integrado en su biografía y que representa una brecha psíquica por su contenido afectivo no elaborable. El trauma posaborto se presenta en todas las culturas con las mismas características, como deseo de reexperimentación, obsesiones y suicidio. Como ocurre con otros traumas, hay cambios cerebrales en el hipocampo.

El vínculo de apego que se crea en el cerebro maternal es, podríamos decir, la protección natural de la vida. Debería ser un motivo de reflexión acerca de la violencia (no solo para el hijo destruido sino para la mujer en su maternidad) que supone el aborto. La frecuencia del suicidio femenino posaborto es enorme. Cada vez más el aborto es considerado, desde la perspectiva de la mujer, una violencia de género. Por otra parte, los sistemas de anticoncepción que intentan que la mujer no sepa si estuvo o no embarazada, acostumbrándola así a erradicar la señal de alerta de la emoción maternal. Las consecuencias deshumanizadoras de cortar las raíces más profundas del ser del hombre engendran, necesariamente, una violencia desmedida e incontrolable.

| 2

Familia y educación

Estilos educativos paternos

CRISTIÁN CONEN

*Un nuevo lenguaje sobre la fe
en la era del posmodernismo*

JUTTA BURGGRAF

*De la afectividad al corazón.
Un nuevo planteamiento educativo*

ÁLVARO SIERRA LONDOÑO

Estilos educativos paternos

CRISTIÁN CONEN*

UNA PREGUNTA básica para definir cualquier proyecto educativo familiar como actuación del fin matrimonial de la educación de los hijos es: ¿cuál es el sentido de la vida? Si el sentido más profundo de la vida es amar y el fin de la educación es preparar a los hijos para la vida, el núcleo de la educación es el desarrollo de la capacidad de amar bien de los hijos. ¿Cuáles serían entonces los presupuestos del desarrollo de la capacidad de amar de los hijos y por lo tanto del proceso de su maduración o educación a cargo de los padres? Sin que la enunciación sea exhaustiva me referiré aquí —antes de entrar a analizar los estilos educativos paternos— a los más relevantes, según Quintana (1993, pp. 45 a 58):

- La autoestima realista. La autoestima es la base de la autoconfianza y de la seguridad personal y resulta clave para poder amar. Quien no se quiere no se considera valioso y no advierte lo que es y tiene para

* Abogado argentino. Profesor de Antropología y de Derecho de Familia, Universidad Austral, Buenos Aires, Argentina.

poder “darse”. Sin embargo, la autoestima que hace madurar a un hijo es la *realista*, esto es, la que se basa en el conocimiento de sus fortalezas y de sus debilidades. Estas últimas son las que ayudan a identificar los padres a través de correcciones en las conductas, sin calificaciones personales; no es lo mismo decir a un hijo: “Esto que hiciste no te salió bien”, a calificarlo con un: “¡Qué inútil eres!”. La autoestima es una virtud derivada de la virtud cardinal de la justicia, ya que toda persona humana es un bien en sí misma, cuyo trato debido es el amor.

- La proactividad. Un hijo es proactivo cuando no vive de forma improvisada, reaccionando meramente a estímulos o a circunstancias, sino que autogobierna y autocontrola adecuadamente sus impulsos, emociones y sentimientos; un hijo es proactivo cuando no deja planificar su vida por otros o por modas, sino que vive conforme a un proyecto basado en valores y en la respuesta a la pregunta: *¿Qué quiero ser?* Un hijo es proactivo cuando piensa por sí mismo y decide por sí mismo. La proactividad es un valor derivado de las virtudes templanza, fortaleza y justicia. Salvo en la infancia y en la adolescencia, el ser humano merece la autonomía en el gobierno de sí mismo.
- Disposición al esfuerzo. Otro factor de maduración o de desarrollo de la capacidad humana de amar es la disposición al esfuerzo. Todo lo que vale la pena exige esfuerzo, también amar bien. El esfuerzo es una virtud derivada de la virtud cardinal de la fortaleza en su doble aspecto de resistir y de acometer lo necesario para buscar el bien objetivo.

- Sentido de responsabilidad. Los hijos deben ir haciéndose cargo de los efectos de sus acciones y decisiones, conforme a su edad. Se debe promover una educación de su libertad con responsabilidad, ya que ésta también es una virtud derivada de la justicia.
- Sentido de compromiso. Todo lo que vale la pena en la vida implica un compromiso, también amar bien. Habituar a un hijo a vivir los compromisos que va asumiendo conforme a su edad (escolares, deportivos, etc.) es la manera de educarlo en esta virtud que, al igual que la anterior, se deriva de la virtud cardinal de la justicia.
- La capacidad de enfrentar la frustración. Es clave para la maduración de los hijos la capacidad para hacer frente a los obstáculos, porque no siempre logramos lo que deseamos o queremos en la vida. Este hábito bueno es una virtud derivada de la fortaleza en su aspecto pasivo de la resistencia a los obstáculos al bien objetivo.
- La empatía. También implica madurez el que los hijos sean capaces de alegrarse con las alegrías de sus próximos y hacerse cargo de sus tristezas; es decir, que no sean seres que miran solamente su ombligo. La empatía es un aspecto de la virtud de la generosidad que a su vez es derivada de la virtud teologal de la caridad.
- La alegría y el optimismo. La actitud positiva ante la vida encarando los problemas y obstáculos como desafíos y sin perder la paz interior son virtudes derivadas de la virtud teologal de la esperanza.

- La identificación de lo propio. Siguiendo al profesor Emilio Komar, puede afirmarse que no hay crecimiento si no es en la línea de lo propio. El ideal de cada hijo está inscrito en la realidad de sus talentos, habilidades y vocación. Ayudar a un hijo a identificar lo propio es otro factor clave para su maduración.
- La experiencia del bien. El bien, es decir lo que conviene a la persona humana conforme a su naturaleza, es muy atractivo. Tiene su propio resplandor. Lograr que un hijo experimente el bien de ser leal, de ser solidario, de ser generoso ahorra muchas palabras a los padres acerca de la importancia de esos bienes, porque genera en ellos la experiencia del gozo y la paz que se derivan de la vivencia de los valores.

Ternura y firmeza

En los últimos treinta años se ha estudiado desde la psicología del desarrollo y la pedagogía familiar cuáles estilos de ejercicio de la paternidad y la maternidad promueven mejor estos factores de maduración. Si bien en educación no hay reglas fijas, se puede hablar de algunos criterios básicos. La educación de un hijo es una combinación adecuada de autoridad y ternura¹. La autoridad implica establecer pautas y normas, estímulos, premios, sanciones y límites adaptados a la edad de cada hijo. La ternura implica presencia, disponibilidad, atención, besos, abrazos, sonrisas.

1 Para el desarrollo más amplio de esta temática pueden consultarse los libros: Cosp, A., *Firmeza y Ternura (Las dos manos de un mismo amor)*, Córdoba, Argentina: Editorial Paris, 1999. Lyford-Pike, A., *Ternura y firmeza*, México: Alfaomega, 1999.

Los estilos educativos familiares identificados por psicólogos como Diana Baumrind, Eleonor Maccoby y John Martin, y pedagogos como José Coloma se distinguen por la presencia o la ausencia en mayor o menor medida de los dos elementos clave del proceso educativo ya mencionados: la autoridad firme y la ternura o calidez afectiva adecuada. Esa presencia o ausencia incide a su vez en la internalización o en la carencia de autoestima realista en los hijos, en su autocontrol, proactividad y trascendencia, presupuestos de la capacidad humana de amar y, por lo tanto, de la felicidad humana. Tomando estas dos claves podemos esquematizar cuatro estilos educativos materno/paternos que en la realidad no siempre existen en forma pura.

Autoritativo. Es una combinación adecuada de autoridad y ternura. La autoridad enfocada en el bien objetivo del hijo es firme en lo importante, que es lo que tiene que ver con la adquisición (por parte del hijo) de los valores y virtudes humanas y admite flexibilidad en lo que no es fundamental (modas en tanto no afecten su salud física, psíquica y espiritual). Es una autoridad con comunicación bidireccional —del padre al hijo— en la que se dan pautas y normas, y del hijo al padre que pide “razones” de esos criterios y normas paternas, sobre todo a partir de la adolescencia. El proceso de obediencia es libre y esto genera una óptima internalización de los valores paterno/maternos. La expresión de la ternura y el ejercicio de la autoridad de parte de los padres deben adaptarse a las necesidades y características de cada fase de desarrollo del hijo.

¿Cuáles son los frutos del estilo autoritativo respecto de los factores de maduración en los hijos? La autoridad firme promueve la proactividad, la disposición al esfuer-

zo, el sentido de responsabilidad y de compromiso y la empatía. La ternura o calidez afectiva con correcciones de errores en la conducta del hijo genera una autoestima realista.

Autoritario. En este estilo educativo paterno la autoridad es rígida, no firme y no está enfocada en el bien objetivo del hijo sino en lo que el padre supone es el bien del hijo (bien subjetivo). Es una autoridad con comunicación unidireccional (solo del padre al hijo), sin diálogo ni comprensión. Hay déficit de ternura, de ahí que un efecto en los hijos es el déficit de autoestima. La autoridad rígida puede tener ciertos impactos positivos en el sentido de orden y disciplina en la infancia, pero al convertir el proceso de internalización de pautas y valores en sumiso y no libre, este estilo puede generar grandes rebeldías en la adolescencia en cuanto a los factores madurativos de la disposición al esfuerzo, la responsabilidad y la empatía social.

Permisivo. En este estilo la autoridad es débil y tampoco está enfocada en el bien objetivo del hijo, sino en lo que el padre supone es el bien del hijo (bien subjetivo). Su característica podría sintetizarse afirmando que el hijo hace lo que quiere, cuando quiere y donde quiere. No genera déficit de calidez afectiva, pero no promueve una autoestima realista. La falta de correcciones impide el descubrimiento de sus debilidades para trabajarlas en su rectificación y la promoción de la disposición para el esfuerzo, el sentido de compromiso y la empatía. El hábito del hijo es “pedir cosas constantemente” y la respuesta de los padres es “dar” siempre satisfacción a esos pedidos, aunque sean caprichos. Esta actitud no los ayuda a madurar en orden al amar, cuya actitud se conjuga con el verbo “dar” o “darse”.

Indiferente, abandonico. Se caracteriza por un déficit de ternura y de autoridad. No hay un enfoque en el bien del hijo (objetivo o subjetivo) sino en el propio interés del padre. Es el más negativo desde el punto de vista educativo o de maduración de los hijos. Puede sintetizarse con la siguiente actitud de los padres hacia sus hijos: “Que hagan lo que quieran, en tanto no me compliquen mi vida”.

Consiste, en consecuencia, en un estilo educativo familiar que no se centra en el hijo sino en los intereses y en la comodidad de sus padres. Se caracteriza por ausencia de firmeza y de ternura. Todo padre y madre ejercen alguna vez alguna forma de autoridad con el hijo, pero en este caso la razón de ese ejercicio de autoridad es tan solo evitar la propia molestia paterno/materna. Hay frialdad afectiva y no hay comunicación. Los frutos en el hijo que crece bajo este estilo educativo son: falta de autoestima, de proactividad, de autocontrol, de disposición al esfuerzo; no hay sentido de la responsabilidad ni del compromiso, así como tampoco empatía o alegría en el hijo.

El mayor caldo de cultivo para las adicciones a la droga y para otras conductas de riesgo se encuentra en esta práctica educativa familiar.

Ser padres es nuestra identidad más profunda. Solo cada uno de nosotros es padre de cada uno de nuestros hijos. Nos jubilamos en algún momento de la vida de nuestra identidad profesional, pero de nuestra identidad de padres nunca nos jubilaremos. Un médico de enfermos terminales asegura que en la tarde da la vida las personas no se arrepienten de un negocio no concretado o un contrato no celebrado, sino del tiempo que no tuvieron

para un hijo, de lo que dialogaron o no dialogaron con él. No esperemos a la tarde de nuestras vidas para hacer ese balance. ¡Seamos los padres que queremos ser hoy!, por el bien de nuestros hijos y por nuestra felicidad y paz.

Bibliografía esencial

Quintana, J. M. (1993), *Pedagogía Familiar*, España: Narcea, pp. 45 a 58.

Un nuevo lenguaje sobre la fe en la era del posmodernismo

JUTTA BURGGRAF

REFLEXIONARÉ sobre la transmisión de la fe en la familia en estas líneas y me referiré a los niños, a los adolescentes, a otros parientes, a los amigos y vecinos; a todos los que entran en una casa alegre y abierta. Y quiero empezar con una escena que nos presentó el perspicaz filósofo Nietzsche (1887, 1984) hace más de cien años en *La gaya ciencia*, cuando hizo gritar a un hombre loco: “¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!... ¿A dónde se ha ido Dios?... Os lo voy a decir... ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros le hemos matado!... Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos...’. Aquí, el loco calló y volvió a mirar a su auditorio. También ellos callaban y le miraban perplejos. Finalmente arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. ‘Vengo demasiado pronto —dijo entonces—, todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres’”.

Hoy, un siglo más tarde, podemos constatar que este “enorme suceso” sí ha llegado a los oídos de gran parte de nuestros contemporáneos, para los que “Dios” no es nada más que una palabra vacía. Se habla de un actual *analfabetismo religioso*, de una ignorancia incluso de los conceptos más básicos de la fe¹.

Algunos se han preguntado si un niño, que no conoce la palabra “gracias”, puede estar agradecido, porque el lenguaje no solo expresa lo que pienso, también lo detiene. En todo caso lo determina muy profundamente, hecho que puede comprobarse en los diferentes idiomas. Hablar chino o francés no quiere decir simplemente cambiar una palabra por otra, sino tener otros esquemas mentales y percibir el mundo según las circunstancias de cada lugar. Algunas tribus de Siberia, por ejemplo, tienen muchas palabras distintas para la *nieve* (dependiendo de si es blanca o gris, dura o blanda, nueva o antigua), mientras que los pueblos árabes disponen de un sinnúmero de vocablos para *caballo*. Si se tiene esto en cuenta se puede comprender que Carlos V hubiera afirmado: “Cuantos idiomas hablo, tantas veces soy hombre”. Con respecto al tema religioso podemos concluir entonces: si vivo en un mundo secularizado e ignoro el lenguaje de la fe, es humanamente imposible llegar a ser un cristiano.

Para entender mejor todo esto analizaré, en primer lugar, el ambiente actual y la personalidad de quien habla, antes de referirme concretamente a la fe.

1 Cfr. Las estadísticas publicadas por Flynn, J., *Analfabetismo religioso*, 3 de mayo de 2007.

El ambiente actual

Si queremos hablar sobre la fe es preciso tener en cuenta el ambiente en el que nos movemos. Tenemos que conocer el corazón del hombre de hoy, con sus dudas y perplejidades, que es nuestro propio corazón con sus dudas y perplejidades.

La época del posmodernismo. La salud, el “culto al cuerpo”, la belleza, el éxito, el dinero o el deporte se han convertido en ídolos; todos ellos adquieren, en circunstancias, rasgos de una nueva religión. “Cuando se deja de creer en Dios ya no se puede creer en nada, y el problema más grave es que entonces se puede creer en cualquier cosa” (Chesterton). Y, realmente, a veces parece que cualquier cosa es más creíble que una verdad cristiana. Mis alumnos de las facultades civiles por ejemplo (estudiantes de derecho o de químicas) hablan, con muy buena voluntad, de la “reencarnación” de Cristo (que tuvo lugar hace 2000 años). Al parecer “reencarnación” les es mucho más familiar que la palabra “encarnación”, pero lo cierto es que lo que se observa claramente con esto es la influencia del budismo y del hinduismo en Occidente. ¿Por qué ejercen una atracción tan fuerte? Parece como si se deseara lo exótico, lo “liberal”, algo así como una “religión a la carta”. No se busca lo verdadero sino lo apetecible, lo que *me gusta* y *me va bien*: un poco de Buda, un poco de Shiva... un poco de Jesús de Nazaret.

En épocas anteriores la vida era considerada como progreso. Hoy en cambio es considerada como turismo: no hay continuidad sino discontinuidad; caminamos sin una dirección fija. El lema de un motorista lo expresa muy

bien: “No sé adónde voy, pero quiero llegar rápidamente allí”. En la literatura se habla de la “oscuridad moderna”, del “caos actual”. “El hombre moderno es un gitano”, se ha dicho con razón. No tiene hogar; quizá tiene una casa para el cuerpo pero no para el alma. Hay falta de orientación, inseguridad y también mucha soledad. Así, no es de extrañar que se quiera alcanzar la felicidad en el placer inmediato o quizá en el aplauso. Si alguien no es amado, quiere ser al menos alabado.

Tal vez nos hemos acostumbrado a no pensar. Al menos, a no pensar hasta el final. Es el llamado pensamiento débil. Vivimos en una época en la que tenemos medios cada vez más perfectos, pero los fines están completamente perturbados. A la vez podemos descubrir una verdadera “sed de interioridad”, tanto en la literatura como en el arte, en la música y también en el cine. Cada vez más personas buscan una experiencia de silencio y de contemplación; al mismo tiempo están decepcionados del cristianismo que, en muchos ambientes, tiene fama de no ser más que una rígida “institución burocrática” con preceptos y castigos. Otras personas huyen de la Iglesia por motivos opuestos. La predicación cristiana les parece demasiado “superficial”, muy *light*, sin fundamento y sin exigencias rigurosas. No buscan lo “liberal” sino todo lo contrario: buscan lo “seguro”. Quieren que alguien les diga con absoluta certeza cuál es el camino hacia la salvación, y que otro piense y decida por ellos. Ahí tenemos el gran mercado de las sectas.

Vivimos en sociedades multiculturales en las que se pueden observar simultáneamente los fenómenos más contradictorios. Algunos intentan resumir todo lo que nos pasa en una única palabra: posmodernismo. El término indica que

se trata de una situación de cambio: es una época que viene “después” del modernismo y “antes” de una nueva era que todavía no conocemos². El posmodernismo es una era limitada que indica el fracaso del modernismo. Se la puede comparar con la posguerra —el tiempo difícil después de una guerra—, que es la preparación para algo nuevo. Y se la puede relacionar también con el periodo posoperatorio, en el que una persona convalece de una cirugía antes de retomar sus actividades normales. Parece, realmente, que vivimos un cambio de época. Estamos entrando en una nueva etapa de la humanidad y las novedades reclaman un nuevo modo de hablar y de actuar.

Actitud ante los cambios culturales. ¿Cómo conviene hablar sobre la fe en este desconcierto? Antes que nada, nos pueden ayudar unas reflexiones de Romano Guardini que no han perdido actualidad. En sus *Cartas desde el lago de Como* este gran escritor cristiano habla sobre su inquietud con respecto al mundo moderno. Se refiere a lo artificioso de nuestra vida, reflexiona sobre la manipulación a la que diariamente estamos expuestos, trata de la pérdida de los valores tradicionales y de la luz estridente que nos viene del psicoanálisis... Y después de mostrar en ocho largas cartas una panorámica verdaderamente desesperante, cambia repentinamente de actitud. En la novena y última epístola expresa un “sí redondo” a este mundo en el que le ha tocado vivir y explica al sorprendido lector que esto es exactamente lo que Dios pide a cada uno de nosotros. El cambio cultural al que asistimos no puede llevar a los cristianos a una perplejidad generalizada (*Gaudium et Spes*). No puede

2 Los adeptos de la *New Age* se han apropiado del nombre. Según ellos, ya estaríamos en esta nueva época, pero a mi modo de ver se trata de un error: ellos son simplemente posmodernos.

ser que en todas direcciones se vean personas preocupadas y agobiadas que añoran los tiempos pasados, pues es Dios mismo quien actúa en los cambios y tenemos que estar dispuestos a escucharle y a dejarnos formar por Él (Guardini, 1957). Quien quiere influir en el presente tiene que amar el mundo en el que vive. No debe mirar al pasado con nostalgia y resignación, sino que ha de adoptar una actitud positiva ante el momento histórico concreto: debería estar a la altura de los nuevos acontecimientos que marcan sus alegrías y preocupaciones y todo su estilo de vida. En toda la historia del mundo hay una única hora importante que es la presente: Quien huye del presente, huye de la hora de Dios (Bonhoeffer, 1984, pp. 196 a 202).

Hoy en día una persona percibe los diversos acontecimientos del mundo de otra forma que las generaciones anteriores y también reacciona afectivamente de otra manera. Por esta razón es tan importante saber escuchar (Congar, 1970):

“Si la Iglesia quiere acercarse a los verdaderos problemas del mundo actual (...) debe abrir un nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral. En vez de partir solamente del dato de la revelación y de la tradición, como ha hecho generalmente la teología clásica, habrá que partir de hechos y problemas recibidos del mundo y de la historia. Lo cual es mucho menos cómodo; pero no podemos seguir repitiendo lo antiguo, partiendo de ideas y problemas del siglo XIII o del siglo XIV. Tenemos que partir de las ideas y los problemas de hoy, como de un *dato nuevo*, que es preciso ciertamente esclarecer mediante el *dato evangélico* de siempre, pero sin poder aprovecharnos de elaboraciones ya adquiridas en la tranquilidad de una tradición segura” (pp.89 y ss.).

Un buen teólogo lee tanto la Escritura como el periódico, alguna revista o Internet. Muestra cercanía y simpatía hacia nuestro mundo³. Y sabe que es en las mentes y en los corazones de los hombres y mujeres que le rodean en donde puede encontrar a Dios, de un modo mucho más vivo que en teorías y reflexiones. Los cambios de mentalidad invitan a exponer las propias creencias de un modo distinto que antes (*Unitatis Redintegratio*). A este respecto comenta Martín Descalzo (1988):

“No estoy dispuesto a modificar mis ideas (básicas) por mucho que los tiempos cambien. Pero estoy dispuesto a poner todas las formulaciones externas a la altura de mis tiempos, por simple amor a mis ideas y a mis hermanos, ya que si hablo con un lenguaje muerto o un enfoque superado estaré enterrando mis ideas y sin comunicarme con nadie” (p. 42).

La personalidad de quien habla

Para tratar sobre Dios no solo hace falta tener en cuenta el ambiente que nos rodea. Todavía más decisiva es la personalidad de quien habla, porque al hablar no solo comunicamos algo; en primer lugar nos expresamos a noso-

3 El Concilio cambia el modo habitual de la reflexión teológica y comienza a contemplar el mundo de hoy, con sus desequilibrios, temores y esperanzas; se abre a los signos de los tiempos. “El pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios”. GS, 11 y 44; cfr. 4-10. Cfr. Juan XXIII, Bula *Humanae salutis* (25-XII-1961), por la que el Papa convocaba el Concilio Vaticano II. Ídem, Encíclica *Pacem in terris* (11-IV-1963), 39.

tros mismos. El lenguaje es un espejo de nuestro espíritu (Schockenhoff, 2000, p. 73).

Existe también un lenguaje no verbal que sustituye o acompaña nuestras palabras. Es el clima que creamos a nuestro alrededor, ordinariamente a través de cosas muy pequeñas, como son por ejemplo una sonrisa cordial o una mirada de aprecio. Cuando faltan los oligoelementos en el cuerpo humano, aunque sean mínimos, uno puede enfermar gravemente y morir. De un modo análogo podemos hablar de *oligoelementos* en un determinado ambiente: son aquellos detalles, difícilmente demostrables y menos aún exigibles, que hacen que el otro se sienta a gusto, que se sepa querido y valorado.

Ser y parecer. Nos conviene tomar en serio algunas de las modernas teorías de la comunicación, que por cierto expresan verdades de Perogrullo. Estas teorías nos recuerdan que una persona transmite más por lo que es que por lo que dice. Algunos afirman incluso que el ochenta o noventa por ciento de nuestra comunicación ocurre de forma no verbal. Además transmitimos solo una pequeña parte de la información de modo consciente y todo lo demás de modo inconsciente, a través de la mirada y la expresión del rostro, de las manos y los gestos, de la voz y de todo el lenguaje corporal. El cuerpo da a conocer nuestro mundo interior, “traduce” las emociones y aspiraciones, la ilusión y la decepción, la generosidad y la angustia, el odio y la desesperación, el amor, la súplica, la resignación y el triunfo; y difícilmente engaña. San Agustín, en *Confesiones*, habla de un lenguaje natural de todos los pueblos⁴.

4 A la vez, la expresión de los sentimientos está modelada por la cultura. Comprender el valor expresivo de un gesto, de una mirada o de una

Los demás perciben el mensaje, así mismo, solo en parte de modo consciente, y se enteran de muchas cosas inconscientemente. Tengo grabada una situación en la que he comprobado esta verdad de un modo muy claro. Cuando trabajaba en una institución para personas enfermas y solitarias, algún día entró un directivo en la habitación de un enfermo y le habló muy amablemente, haciéndole todo tipo de caricias. Pero cuando salió de la habitación, el enfermo me confesó que sentía mucha antipatía hacia este director. ¿Por qué? Por razones de mi trabajo me había enterado que el visitante, en realidad, despreciaba al enfermo. Quería disimularlo, pero lo expresó de forma inconsciente. Y, como era de temerse, el enfermo lo percibió perfectamente. Esto quiere decir que no basta sonreír y tener una apariencia agradable. Si queremos tocar el corazón de los otros, tenemos que cambiar primero nuestro propio corazón. La enseñanza más importante se imparte por la mera presencia de una persona madura y amante. En la antigua China y en la India el hombre más valorado era el que poseía cualidades espirituales sobresalientes. No solo transmitía conocimientos sino profundas actitudes humanas. Quienes entraban en contacto con él anhelaban cambiar y crecer y perdían el miedo a ser diferentes.

Justamente hoy es muy importante experimentar que la fe es muy humana y muy humanizante; la fe crea un clima en el que todos se sienten a gusto, amablemente interpelados a dar lo mejor de sí. Esta verdad se expresa en la vida de muchos grandes personajes, desde el apóstol San Juan hasta la Madre Teresa de Calcuta.

sonrisa indica que se está dentro de una determinada cultura (San Agustín).

Identidad cristiana y autenticidad. Para hablar con eficacia sobre Dios hace falta una clara identidad cristiana. Quizá nuestro lenguaje parece a veces tan incoloro porque no estamos todavía suficientemente convencidos de la hermosura de la fe y del gran tesoro que tenemos y nos dejamos aplastar por el ambiente con facilidad. Pero la luz es antes que las tinieblas y nuestro Dios es el eternamente Nuevo. No es la “vetustez” del cristianismo originario lo que pesa a los hombres sino el llamado cristianismo burgués. Pero este cristianismo burgués no es el cristianismo, advierte Congar. Es tan solo la encarnación del cristianismo en la civilización burguesa (Daniélou, 1963, pp. 39 y ss.). Este hecho nos permite tener una cierta porción de optimismo y de esperanza a la hora de hablar de Dios.

Un cristiano no tiene que ser perfecto, pero sí auténtico. Los otros notan si una persona está convencida del contenido de su discurso o si no lo está. Las mismas palabras *Dios es Amor* —por ejemplo— pueden ser triviales o extraordinarias según la forma en que se digan. Esa forma depende de la profundidad de la región en el ser de un hombre, de donde proceden, sin que la voluntad pueda hacer nada. Y, por un maravilloso acuerdo, alcanzan la misma región en quien las escucha (Weil, 1952, p. 117). Si alguien habla desde la alegría de haber encontrado a Dios en el fondo de su corazón, puede pasar que conmueva a los demás con la fuerza de su palabra. No hace falta que sea un brillante orador. Habla sencillamente con la autoridad de quien vive o trata de vivir lo que dice; comunica algo desde el centro mismo de su existencia, sin frases hechas ni recetas aburridas.

Una persona asimila como por ósmosis actitudes y comportamientos de quienes le rodean. Así, toda actividad cris-

tiana puede invitar a abrirse a Dios, esté o no en relación explícita con la fe. Pero también puede escandalizar a los demás, de modo que las palabras pierdan valor. Edith Stein cuenta que perdió su fe judía cuando de niña se dio cuenta de que en las ceremonias de la Pascua sus hermanos mayores solo “hacían teatro” y no creían lo que decían.

Serenidad. Un cristiano no es, en primer lugar, una persona “piadosa”, sino una persona feliz, ya que ha encontrado el sentido de su existencia. Precisamente por esto es capaz de transmitir a los otros el amor a la vida, que es tan contagioso como la angustia.

No se trata, ordinariamente, de una felicidad clamorosa, sino de una tranquila serenidad, fruto de haber asimilado el dolor y los llamados “golpes del destino”. Es preciso convencer a los otros, sin ocultar las propias dificultades, de que ninguna experiencia de la vida es en vano. Siempre podemos aprender y madurar, también cuando nos desviamos del camino, cuando nos perdemos en el desierto o cuando nos sorprende una tempestad. Gertrud von Le Fort (1950) afirma por ejemplo que no solo el día soleado sino también la noche oscura tiene sus milagros:

“Hay ciertas flores que solo florecen en el desierto; estrellas que solamente se pueden ver desde el borde del despoblado. Existen algunas experiencias del amor de Dios que solo se viven cuando nos encontramos en el más completo abandono, casi al borde de la desesperación” (pp. 90 y ss.).

¿Cómo puede comprender y consolar quien no ha sido nunca destrozado por la tristeza? Hay personas que des-

pués de sufrir mucho se han vuelto comprensivas, cordiales, acogedoras y sensibles frente al dolor ajeno. En una palabra, han aprendido a amar.

Amor y confianza. El amor estimula lo mejor que hay en el hombre. En un clima de aceptación y cariño se despiertan los grandes ideales. Para un niño por ejemplo es más importante crecer en un ambiente de amor auténtico, sin referencias explícitas a la religión, que en un clima de *piEDAD* meramente formal y, además, sin cariño. Si falta el amor, falta la condición básica para un sano desarrollo. No se puede modelar el hierro frío, pero cuando se lo calienta es posible formarlo con delicadeza.

A través de los padres, los hijos deberían descubrir el amor de Dios (Juan Pablo II). Hace falta el *lenguaje de las obras*; es preciso *vivir* el propio lenguaje. Lo decisivo no son las lecciones y las clases de catecismo, que vendrán más tarde. Antes, mucho antes, conviene preparar la tierra para que acoja la semilla. En sus primeros años de vida cada niño realiza un descubrimiento básico que será de vital importancia en su carácter: “Soy importante, me entienden y me quieren” o: “Estoy de por medio, estorbo”. Cada uno tiene que hacer, de algún modo, esta experiencia de amor que nos transmite Isaías (43): Eres precioso a mis ojos, de gran estima, yo te quiero... en la palma de mis manos te tengo tatuado.

Si falta esta experiencia puede ocurrir que una persona nunca sea capaz de establecer relaciones duraderas ni de trabajar con seriedad. Y, sobre todo, será difícil para ella creer de verdad en el amor de Dios; creer que Dios es un Padre que comprende y perdona y que exige con justi-

cia para el bien del hijo⁵. Bradshaw (1992, p. 66) dice al respecto: “La historia de la decadencia de cada varón y de cada mujer habla de que un niño maravilloso, valioso, singularísimo y con muchas cualidades perdió el sentimiento del propio valor”.

Esto difícilmente se puede arreglar más tarde dando clases sobre el amor de Dios. Alguien dijo con acierto: Lo que haces es tan ruidoso que no oigo lo que dices.

Muchas personas no han podido desarrollar la “confianza originaria”. Y como no la conocen se mueven en un ambiente de “angustia originaria”. No quieren saber nada de Dios; llegan a sentir miedo y hasta terror frente al cristianismo, porque para ellos Dios no es más que un Juez severo que castiga y condena, incluso con arbitrariedad. No han descubierto que Dios es Amor, un Amor que se entrega y que está más interesado en nuestra felicidad que nosotros mismos.

Por eso es tan importante creer en las capacidades de los demás y dárselos a entender. A veces impresiona ver cuánto puede transformarse una persona si se le da confianza; cómo cambia si se le trata según la idea perfeccionada que se tiene de ella. Hay muchos hombres y mujeres que saben animar a los otros a ser mejores, a través de una admiración discreta y silenciosa. Les comunican la seguridad de que hay mucho bueno y bello dentro de

5 En esta línea se explica, en parte, el fenómeno de la teología feminista radical. ¿Por qué hay tantas personas que ya no quieren hablar de “Dios Padre”? No hay pocas a las que es imposible dirigirse a Dios como “Padre”, porque han tenido experiencias desagradables con sus propios padres.

ellos que, con paciencia y constancia, animan y ayudan a desarrollar.

Cuando alguien nota que es querido adquiere una alegre confianza en el otro. Comienza a abrir su intimidad. La transmisión de la fe comienza a todos los niveles con un lenguaje no verbal. Es el lenguaje del cariño, de la comprensión y de la auténtica amistad.

Hablar sobre la fe

Cuando conozco bien a otro conozco también sus experiencias, sus heridas y sus ilusiones. Y si hay reciprocidad en ese conocimiento, el otro sabe lo que yo he vivido, lo que me hace sufrir y lo que me da esperanza. La amistad nunca es una vía unilateral. En un clima de mutuo conocimiento es más fácil hablar de todo, también de la fe.

Una búsqueda común. Hay quienes tienen una fuerte identidad cristiana y a pesar de ella no logran convencer a nadie. Cuando alguien se muestra demasiado seguro, en principio, no se le acepta hoy en día. Hay un rechazo a los “grandes relatos” y también a los “portadores de la suma verdad”, porque tenemos más claro que nunca que nadie puede saberlo todo. Se habla de una pastoral “desde abajo”, no “desde arriba”, no desde la cátedra, que quiere instruir a los “pobres ignorantes”. Este modo de actuar ya no es eficaz y quizá nunca lo fue.

Viene a la memoria lo que se cuenta del papa Juan Pablo II y que ocurrió durante el Concilio Vaticano II. En una de las sesiones plenarias, el entonces joven obispo Wojtyla

pidió la palabra e hizo inesperadamente una aguda crítica al proyecto de uno de los documentos más importantes que se había propuesto. Dio a entender que el proyecto servía para nada, o, mejor, para ser echado a la papelera; y las razones, dado que el modo de exponer la fe no debe convertirse nunca en un obstáculo para los otros, fueron las siguientes (Malinsky y Bujak, 1982):

“En el texto presentado, la Iglesia *enseña* al mundo. Se pone, por así decirlo, por encima del mundo, convencida de su posesión de la verdad, y exige del mundo que le *obedezca*”. Pero esta actitud puede expresar una arrogancia sublime. “La Iglesia no ha de instruir al mundo desde la posición de la autoridad, sino que ha de buscar la verdad y las soluciones auténticas de los problemas difíciles de la vida humana junto al mundo” (p. 106)⁶.

Aprender de todos. Lo que atrae más en nuestros días no es la seguridad sino la sinceridad: conviene contar a los otros las propias razones que me convencen para creer, hablar también de las dudas y de los interrogantes⁷. En definiti-

6 En ciertas situaciones, sin embargo, la Iglesia debe enseñar con autoridad, pero sin “autoritarismo”, es decir, con autoridad y humildad.

7 Cfr. Sudbrack J., *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*, Würzburg, 1999, pp. 3-31. Otros toman ejemplos de la literatura o de la historia para ilustrar cómo Dios actúa en todos los acontecimientos (Cfr. Codina, V., *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, cit., pp. 11-27 y pp. 179-185). La pneumatología narrativa se convierte a veces en hagiografía. El hecho de que algunos grandes santos se convirtieron con la lectura de vidas de otros santos es significativo. Así, por ejemplo, Edith Stein descubrió la fe leyendo la *Autobiografía* de Teresa de Jesús. Hans Urs von Balthasar y René Laurentin han empezado, entre otros, a hacer una teología a partir de los santos que tienen un mensaje muy concreto para sus contemporáneos y las generaciones posteriores (Cfr. Von Balthasar, H. U., *Thérèse de Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Köln, 1950. Laurentin, R.,

va, se trata de ponerse al lado del otro y de buscar juntos la verdad. Ciertamente yo puedo darle mucho, si tengo fe; pero los otros también pueden enseñarme mucho.

Santo Tomás afirma que cualquier persona, por erróneas que sean sus convicciones, participa de alguna manera de la verdad. “Lo bueno puede existir sin mezcla de lo malo, pero no existe lo malo sin mezcla de lo bueno”. Por tanto, no solo debemos transmitir la verdad que (con la gracia divina) hemos alcanzado, sino que estamos también llamados a profundizar continuamente en ella y a buscarla allí donde puede encontrarse, esto es, en todas partes. Es muy enriquecedor por ejemplo conversar con judíos o con musulmanes; siempre se nos abren nuevos horizontes. Y la verdad, dígala quien la diga, solo puede proceder de Dios⁸.

Como los cristianos no tenemos conciencia plena de todas las riquezas de la propia fe, podemos (y debemos) avanzar, con la ayuda de los demás. La verdad nunca se posee entera. En última instancia, no es algo, sino alguien. Es Cristo. No es una doctrina que poseemos, sino una Persona por la que nos dejamos poseer. Es un proceso sin fin, una “conquista” sucesiva.

Tomar en serio las necesidades y los deseos humanos. Podemos preguntarnos, ¿por qué esta o aquella ideología atrae a tanta gente? Ordinariamente muestran los deseos y necesidades más hondos de nuestros contemporáneos, que son nuestros propios deseos y necesidades. La teoría de

Vie de Bernadette, Paris 1978. Ídem, *Vie de Catherine Labouré*, Paris, 1980).

8 “*Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*”. Ibídem.

la reencarnación por ejemplo manifiesta la esperanza en otra vida; la meditación trascendental enseña cómo uno puede apartarse de los ruidos exteriores e interiores; y los grupos *skinhead* o cabezas rapadas, al igual que los *punk* de los años ochentas (y noventas), los góticos de los noventas y de este principio de siglo y los raperos de hoy ofrecen una solidaridad, un sentido de pertenencia que muchos jóvenes no encuentran en sus familias.

Sin embargo, la fe ofrece respuestas mucho más profundas y alentadoras. Nos dice que todos los hombres y en particular los cristianos somos hermanos, llamados a andar juntos por el camino de la vida. Nunca nos encontramos solos. Cuando hablamos con Dios en la oración que podemos hacer en cualquier momento del día no nos distanciamos de los demás, sino que nos unimos con quien más nos quiere en este mundo y quien nos ha preparado a todos una vida eterna de felicidad. Si conseguimos exponer el misterio divino desde la clave del amor será más fácil despertar los intereses del hombre moderno. Hay intentos considerables en este sentido (Benedicto XVI, 2005). El Dios de los cristianos es el Dios del Amor porque no solo es Uno, a la vez es Trino. Como amar consiste en relacionarse con un tú —en dar y recibir—, un Dios “solo” (una única persona) no puede ser Amor. ¿A quién podría amar, desde toda la eternidad? Un Dios solitario que se conoce y se ama a sí mismo puede ser considerado, en el fondo, como un ser muy inquietante.

El Dios Trino es realmente el Dios del Amor. En su interior descubrimos una vida de donación y de entrega mutua. El Padre da todo su amor al Hijo; ha sido llamado el “Gran Amante”. El Hijo recibe este amor y lo devuelve al

Padre; es el que nunca dice “no” al Amor. El Espíritu es el mismo Amor entre ambos; es el *con-dilecto*, según Hugo de San Víctor: muestra que se trata de un amor abierto, donde cabe otro, donde cabemos también nosotros (San Agustín)⁹. Estar en el mundo quiere decir *ser querido por Dios*, afirma Gabriel Marcel. Por esto un creyente puede sentirse protegido y seguro. Puede experimentar que están colmados sus deseos más hondos.

Ir a lo esencial. Cuando hablamos de la fe es importante ir a lo esencial: el gran amor de Dios hacia nosotros, la vida apasionante de Cristo, la actuación misteriosa del Espíritu en nuestra mente y en nuestro corazón... Tenemos que huir de lo que hacen los que quieren quitar fuerza al cristianismo; reducen la fe a la moral y la moral al sexto mandamiento. En todo caso conviene dejar muy claro que la Iglesia dice un sí al amor. Y para salvaguardar el amor dice un no a las deformaciones de la sexualidad.

Benedicto XVI se ha decidido por este mismo modo de actuar. Después del *Encuentro Mundial de las Familias* en Valencia concedió una entrevista a Radio Vaticano (2006) en la que le preguntaron: “Santo Padre, en Valencia usted no habló ni del aborto, ni de la eutanasia, ni del matrimonio *gay*. ¿Correspondió a una intención?”. Y el Papa respondió: “Claro que sí... Teniendo tan poco tiempo no se puede comenzar inmediatamente con lo negativo. Lo primero es saber qué es lo que queremos decir, ¿no es así? Y el cristianismo no es un cúmulo de prohibiciones sino una opción positiva. Es muy importante que esto se vea nuevamente, ya que hoy esta conciencia ha desaparecido

9 Cfr. San Agustín: “He aquí que son tres: el Amante, el Amado y el Amor”. *De Trinitate*, VIII, 10, 14: PL 42, 960.

casi por completo. Se ha hablado mucho de lo que no está permitido y ahora hay que decir: ‘Pero nosotros tenemos una idea positiva que proponer’. Sobre todo, es importante poner de relieve lo que queremos”¹⁰.

Un lenguaje claro y sencillo. Cuando era estudiante en Colonia tuve que preparar en una ocasión un trabajo largo y difícil para un seminario de la universidad. Antes de entregarlo al profesor lo enseñé a un compañero mayor, quien lo leyó con interés y me dio un consejo amistoso que nunca he olvidado: “Está bien —me comentó—. Pero si quieres tener una buena nota, tienes que decir lo mismo de un modo mucho más complicado”.

Así somos. A veces confundimos lo complicado con lo inteligente y olvidamos que Dios, la Suma Verdad, es a la vez la Suma Sencillez. El lenguaje de la fe habla con llaneza sobre realidades inefables. Prefiero decir cinco palabras con sentido para instruir, que diez mil en lenguajes no inteligibles, advierte San Pablo. Se pueden usar imágenes para acercar el misterio trinitario a nuestro espíritu. Una de las más corrientes es la del sol, su luz y su calor; o también la fuente, el río y el mar, comparación muy apreciada por los Padres griegos¹¹. Se pueden buscar también anécdotas, citas de la literatura o escenas de películas. En tiempos del Vaticano II, vale recordarlo, los expertos fueron invitados a hablar en un lenguaje accesible (Philips, 1963):

10 Cfr. Benedicto XVI, entrevista concedida a Radio Vaticano y a cuatro cadenas de televisión alemanas (Castelgandolfo, 5 de agosto de 2006) con motivo de su próximo viaje a Alemania.

11 Se trata evidentemente de imágenes muy imperfectas que reclaman cada vez más explicaciones.

“Que se abandone todo idioma exangüe y árido, la disección cargada de afirmaciones conceptualistas, para entender un lenguaje más vivo y concreto, a semejanza de la Biblia y de los antiguos Padres. Que se abandone la sobrecarga de discusiones secundarias y de ‘cuestiones’ de mera curiosidad... Dirigir a alguien un discurso abstruso, difícilmente inteligible, tiene algo de ultrajante e irrespetuoso, tanto para la verdad como para la persona que tiene derecho a comprender” (p. 236).

Quien no entiende lo que está diciendo otra persona no puede expresar sus dudas, no puede investigar libremente por cuenta propia. Depende del otro, y fácilmente puede ser manipulado por él.

Un lenguaje existencial. Así mismo, el otro tiene derecho a conocer toda la verdad. Si reprimimos una parte de la fe, creamos un ambiente de confusión y no prestamos una ayuda auténtica al otro. Daniélou (1967, p. 123) lo dice claramente: “La condición básica de un diálogo sincero con un no cristiano es decirle: ‘Tengo la obligación de decirte que un día te encontrarás con la Trinidad’”.

Es preciso explicar a los demás la propia fe, tan clara e íntegramente como sea posible¹². Con ello, por otro lado,

12 Llegará el momento en que se puedan introducir —cuidadosamente— algunos términos “técnicos” —como *persona*, *relación* o *naturaleza*—, que se han utilizado a la hora de formular los grandes dogmas. La teología —como cualquier ciencia— tiene una terminología muy precisa de la que no podemos prescindir. Muchas palabras de las fórmulas dogmáticas proceden del ámbito filosófico; tras una larga historia de disputa entre fe y filosofía, llegaron a ser expresión específica de lo que la fe puede decir sobre sí misma. Por lo tanto, esas palabras no son solamente el lenguaje del platonismo, del aristotelismo o de

ganamos en sinceridad en cualquier relación humana: queremos dar a conocer la propia identidad, es decir, en nuestro caso, la identidad cristiana. El otro quiere saber quién soy yo. Si no hablamos cuidadosamente sobre todos los aspectos de la fe, los otros no podrían aceptarnos tal como somos en realidad y nuestra relación se tornaría cada vez más superficial, más decepcionante, hasta que, antes o después, se rompería. Pero no solo queremos dar a conocer el propio proyecto vital. Tenemos el deseo de animar a los otros a dejarse encantar y conquistar por la figura luminosa de Cristo.

Aquí se manifiesta el carácter existencial y dinámico del lenguaje sobre la fe, que invita a los demás a entrar poco a poco en la vida cristiana, que es diálogo e intimidad, correspondencia al amor y, al mismo tiempo, una gran aventura, “la aventura de la fe”.

“Vuelve, ¡mi felicidad!”

Crear en Dios significa caminar con Cristo en medio de todas las luchas que tengamos hacia la casa del Padre (Flp. 3,20). Pero para ello sirven de poco los esfuerzos y menos aún los sermones. Nuestro lenguaje es muy limitado. La fe es un don de Dios y también lo es su desarrollo. Podemos invitar a los otros a pedirla, junto con nosotros, humildemente de lo alto. La meta de nuestro hablar *de* Dios consiste en llevar a todos a hablar *con* Dios. Incluso

cualquier otra filosofía, sino que pertenecen al lenguaje propio de la fe. Ciertamente, la revelación es superior a todas las culturas. Pero al transmitir la Buena Nueva de Cristo se transmite también algo de cultura.

Nietzsche (1940), quien combatió el cristianismo durante largas décadas, hizo al final de su vida este impresionante poema, *Al Dios desconocido*, que puede considerarse una verdadera oración:

“Vuelve a mí,
¡con todos tus mártires!
Vuelve a mí,
¡al último solitario!
Mis lágrimas, a torrentes, discurren en cauce
hacia Ti,
y encienden en mí
el fuego de mi corazón
por Ti.
¡Oh, vuelve, mi Dios desconocido!
Mi dolor, mi última suerte, ¡mi felicidad!”.

Bibliografía esencial

Nietzsche, F. (1984), *La gaya ciencia*, Palma de Mallorca, n.º 255.

Guerra, M. (1980), *Historia de las religiones*, Pamplona, volumen 3.

Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (=GS), n.º 4.

Guardini, R. (1957), *Cartas del lago de Como*, San Sebastián.

Bonhoeffer, D. (1984), *Predigten, Auslegungen, Meditationen* I, pp. 196-202.

Congar, Y. (1970), *Situación y tareas de la teología de hoy*, Salamanca.

Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio*, 6.

Martín, J. L. (1988), *Razones para la alegría*, 8ª ed., Madrid, p. 92.

Schockenhoff, E. (2000), *Zur Lüge verdammt*, Freiburg, p. 73.

San Agustín, *Confesiones* I, 8.

Daniélou, J. (1963), *El misterio de la historia. Un ensayo teológico*, San Sebastián, pp. 39 y ss.

Weil, S. (1952), *Gravity and Grace*, New York, p. 117.

Von Le Fort, G. (1950), *Unser Weg durch die Nacht*, en *Die Krone der Frau*, Zürich, pp. 90 y ss.

Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*.

Bradshaw, J. (1992), *Das Kind in uns*, München, p. 66.

Malinski, M.; Bujak, A. (1982), *Juan Pablo II: historia de un hombre*, Barcelona, p. 106.

Sudbrack, J. (1999), *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*, Würzburg, pp. 3-31.

Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I-II^{ac} q.109, a.1, ad 1.

Benedicto XVI, *Encíclica Deus caritas est* (25-XII-2005).

San Agustín, *De Trinitate*, VIII, 10, 14: PL 42, 960.

Philips, G., *Deux tendances dans la théologie contemporaine*. En *Nouv. Rev. Théol* (1963/3).

Daniélou, J. (1967), *Mitos paganos, misterio cristiano*, Andorra.

Nietzsche, F. (1940). En F. Würzbach (ed.), *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsche*, Salzburg-Leipzig.

De la afectividad al corazón. Un nuevo planteamiento educativo

ÁLVARO SIERRA LONDOÑO*

EN ALGÚN momento de nuestras vidas todos hemos leído un libro, visto una película o escuchado un relato en los que el tema de fondo es lo que significa en función de diferenciación nacer en un hogar rico o en uno pobre, ser el primogénito o el hijo menor, haber estudiado o permanecer ignorante, pertenecer al primer mundo o ser tercermundista, ser blanco, moreno o amarillo, etc. La lista podría prolongarse sin agotar todos aquellos tópicos que, para gusto de cada quien, marcan los límites entre las personas a la hora de determinar la felicidad o el dolor, el éxito o el fracaso, la aceptación o el rechazo.

* Médico cirujano; colombiano. Doctor en Filosofía. Orientador familiar. Especialista en Educación y Asesoría Familiar. Docente Investigador del Instituto de la Familia, Universidad de La Sabana, Chía, Cundinamarca, Colombia.

¿Dónde radica la diferencia entre Abel y Caín? ¿Qué factor o factores dan la ventaja a Jacob sobre Esaú, a pesar de tener en sus manos la primogenitura? ¿Qué distanció a José de sus once hermanos? ¿Qué poseía de más William Wallace sobre los ingleses, como para justificar su triunfo sobre un ejército poderoso, al mando de una turba de campesinos zarrapastrosos? En esa maravillosa semblanza del alma humana plasmada por Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*, ¿cuál es ese factor diferenciador que actúa sobre Iván, Aliosha y Dimitri convirtiéndolos en tres mundos completamente distintos? ¿Por qué un sargento alemán descartado por sus superiores, después de la Primera Guerra Mundial se convierte en el gran caudillo de la Segunda y quienes lo excluyeron no lograron escribir sus nombres en la Historia? Dar satisfactoria respuesta a estas preguntas es el objeto de este escrito, que contiene la esperanza de ir posicionando paulatinamente una nueva respuesta educativa, sobre la cual algunos de los lectores ya habrán oído algo, poco por cierto para la importancia, e insuficiente aún para generar una verdadera revolución educativa, aunque justamente es eso lo que se busca.

Naturaleza humana y persona

En todas las personas existe un trasfondo común que nos identifica, nos hace equiparables y permite hasta cierto punto generalizar. Es lo que se conoce como naturaleza humana. El problema radica en que la persona, cada persona, es mucho más que esa naturaleza humana que a todos nos cobija pero que no alcanza a dar razón de lo que cada uno es. Quizás el gran problema de la educación —y vale la pena puntualizar que en no pocas ocasiones este

problema es dramático— sea, por más que expresemos lo contrario, que lo que tratamos de educar es a la naturaleza humana, no a la persona; esa concreta y real que tiene nombre y apellidos, historia pasada y sueños por realizar, que ríe y llora por motivos que solo ella comprende cabalmente, aunque a veces no pueda expresarlo. En fin, educamos lo que en cada uno ya está certificado en la naturaleza humana, sin pensar en que para la educación debería ser más importante el campo de las posibilidades que el de los hechos cumplidos. Porque la esencia del hombre está signada por la libertad y allí no cuadran el sino trágico ni los horóscopos, y en cambio sí esa esencia abierta que le fue dada al ser humano (campo abonado donde cada quien atiende el parto que da nacimiento a sí mismo), mas no como un evento sino como un proceso que solo se detiene con la muerte.

Por todo esto el educador, quien obviamente debe ser un gran conocedor de la naturaleza humana, debe encauzar su quehacer educativo no en el limitado campo de ésta, que solo muestra lo que el hombre es, sino en el campo de la libertad personal, que es el terreno de lo que puede llegar a ser. La educación así concebida es un diálogo educando/educador, íntimo, estrecho y personal, porque *a la persona solo se la puede conocer personalmente*¹¹. Pero conocer a la persona para educarla y para amarla, que en el fondo es una misma realidad con dos vectores que se complementan, es acceder a su núcleo, a la sede de su subjetividad, a su centro... al corazón. Y el camino más corto y certero es, justamente, el camino de la afectividad.

1 Cfr. Sellés, J. F., “A la persona solo se la puede conocer personalmente”. Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional de Bioética, Bogotá, 1998.

Y, ¿qué cosa es la afectividad? Quizás fue Aristóteles quien primero se ocupó del tema en forma ordenada y expresa. Es posible que otros pensadores se hayan dedicado antes a este asunto, mas no aportaron claridad y consistencia. Pero Aristóteles no habló de afectividad propiamente. Su interés primero fue dilucidar esa interfase que se presenta entre el sentir y el interpretar lo sentido o inteligir y que él denominó *Aísthesis*. Término de difícil traducción al español, que bien puede asimilarse a “sentir en sí”, “sentir para sí” o, incluso, “sentirse”, y que posteriormente se estandarizó como percepción. Después de Aristóteles son los estoicos, Hegel, Husserl y Merleau-Ponty quienes con más finura y acierto han tratado el tema de la percepción.

Vale la pena aclarar que la percepción no es un fenómeno intelectual, sino una síntesis práctica que se hace posible gracias a la existencia en el mundo de lo real de formas diversas de relación entre el sujeto y el objeto de la percepción, y por primera vez en esta exposición se alude a la subjetividad, así sea indirectamente, como una de las características determinantes del actuar humano. Subjetividad a la que un científicismo trasnochado y retrógrado descalificó en detrimento de la dignidad personal, bajo el supuesto de que lo subjetivo era una distorsión caprichosa y equívoca de la realidad, opuesta a la objetividad, que por lo tanto se convierte en una estandarización de lo real con validez universal. No en vano afirma Fromm (1958, p. 16): “Los aspectos objetivos de la sociedad moderna que conforman una realidad social que encoge las potencialidades del hombre, destruyen la vida y la oprimen”.

El sentir y el “sentir que se siente” o percibir son las dos primeras fases de un único proceso de acercamiento sub-

jetivo a la realidad, que es la intelección. El sentir humano no es absoluta pasividad, es un sentir activo, inteligente, que interpela, que reclama una respuesta. Justo a ese sentir inteligente que tiene la potencialidad de ser suscitado e interpelado por la realidad lo llamaremos afectividad, no sin desconocer que esta afirmación puede ser tildada de simplista; sin embargo, la intención no es precisamente elaborar un discurso académico para unos pocos virtuosos del tema; antes bien, pretendo trazar un derrotero para los que construyen la cotidianidad en familia, la sociedad y la *escuela*, sin ínfulas científicas ni rigores filosóficos.

La afectividad no es justamente el reino de los afectos sino el mundo de las afecciones, entendiendo en este contexto la palabra *afección* como “la impresión que hace algo en otra cosa causando en ella alteración o mudanza”. Poseer afectividad es para los seres vivos condición de posibilidad para ser afectados por la realidad que los circunda; para la persona humana es capacidad de ser afectado por la realidad propia y circundante, siendo esta afectación el paso primero hacia el conocimiento de sí mismo y de la realidad en la que se está inmerso y no pudiéndose excluir de esta realidad ningún ser físico ni dotado de inteligencia. Porque tanto lo físico como lo espiritual pueden “afectar” al ser humano y por ello la afectividad del hombre no es mero sentir, en términos físicos, sino también un “sentir” en términos psíquicos y un “sentir” en lo espiritual; porque tan espiritual es mi sangre como física es mi tristeza (Restrepo 2003). Es por esto que no podemos reducir la afectividad a un nivel preconsciente, porque si bien existen afecciones como el hambre, la sed, el sueño o el calor que se ubican en una esfera física, también las hay que se ubiquen en una esfera espiritual y no dejan de ser manifestaciones de

la afectividad. En este orden, justamente, se ubicarían la compasión, la simpatía y la depresión, entre otras; aunque esta última puede tener causas físicas o psíquicas.

La afectividad como condición de posibilidad del conocimiento

Líneas atrás afirmé que afectividad es fundamentalmente sensibilidad. A un sujeto que siente, los objetos le son dados gracias a esa sensibilidad. Entre sujeto y objeto debe establecerse una especie de gradiente, que posibilita al primero ser afectado por el segundo a partir de unas condiciones previas, así:

- Debe existir receptividad o capacidad de recibir representaciones por parte del sujeto al ser afectado por el objeto. En otras palabras, debe ser sensible.
- Esta receptividad o sensibilidad es, en cierta forma, pasiva; algo ajeno a la conciencia irrumpe en la realidad del sujeto, afectándolo. A la sensibilidad, los objetos le son dados. Diferente a lo que ocurre cuando el sujeto piensa. El pensar ocurre cuando uno lo desea, no así el sentir.
- La sensibilidad requiere la presencia de los objetos sentidos. En otras palabras, en la sensibilidad existe una dependencia respecto a algo que es externo al sujeto. Se puede pensar por uno mismo, pero no se puede sentir por uno mismo (De Garay, 2000, p. 2). En el lenguaje corriente, al sentir miedo o tristeza se le denomina con frecuencia como “ser invadido por

la tristeza o el miedo”, en clara alusión a algo externo que irrumpe en la subjetividad, ocupándola.

- Cuando el sentimiento está presente la conciencia pierde autonomía, siendo esta aseveración una prueba más de la pasividad de la esfera afectiva. La cólera, los celos, el enamoramiento, la ansiedad y cualquier otro sentimiento que atraiga la atención del sujeto restan autonomía a la conciencia en forma significativa, aunque en diferente grado según la intensidad de lo sentido. En cada sujeto el grado de afectación estará mediado por la genética, el temperamento, el carácter, la cultura y el proceso educativo que pese sobre él; pero estas son variables que exigen tratamiento aparte.
- Los sentimientos, estados de ánimo y cambios de humor siempre irrumpen en la subjetividad “sorpresivamente”, como quien quiere llamar la atención; siendo esta extrañeza, causada así intempestivamente, proporcional a la sensibilidad del sujeto y a la magnitud del objeto que la desencadena. El pánico que surge ante la evidencia de un mal inminente, la alegría que fluye de quien ha recibido una buena noticia, la rabia que enceguece y hace hervir la sangre irrumpen en la subjetividad como una fuerza extraña que no pide permiso para entrar.
- Los sentimientos son tan conscientes como los pensamientos, los razonamientos o las decisiones voluntarias. Su condición indeterminada y la dificultad casi siempre presente de precisar su origen, no los hace menos reales ni menos conscientes; en cambio sí los hace involuntarios y ésta sí es una real distinción entre

unos y otros. Es precisamente esta involuntariedad del sentimiento el argumento primero para entender que el sentir siempre es revelación de otro. Una mutación en un sujeto imperfecto o incompleto que es capaz de percibir la presencia sensible de un bien que le es propio a su naturaleza, o de un mal que amenaza su integridad. “La tradición platónica ha interpretado esta realidad desde el punto de vista de imperfección y de deseo. El alma, dicen, está rota porque desea una unidad de la que carece. Aspira hacia el bien que no posee, precisamente porque no posee la unidad” (De Garay). Aspirar a la unidad sería tanto como anular los sentimientos y por lo tanto anular las diferencias, negando cualquier posibilidad de receptividad. Sin receptividad no habría capacidad de dar y recibir, por lo mismo el amor y la gracia estarían de más. A algo así aspira la tradición estoica cuando pone como ideal de vida el recobrar la libertad del alma mediante el estricto control de las pasiones; lo que permitiría a este hombre dueño de sí unirse al logos del universo (Dios Padre).

- El descubrimiento consciente de una alteridad a partir de los sentimientos es lo que hace que el hombre se abra a otros hombres, a la naturaleza, al cosmos y, en última instancia, a Dios. De lo contrario, la conciencia de la subjetividad se cerraría sobre sí misma, negándose al conocimiento de lo diferente a sí y por lo tanto al crecimiento o posibilidad de perfección. Sin alteridad, sin una relación dialógica con lo otro en cuanto distinto a sí mismo, el sujeto ni siquiera podría conocerse a sí mismo, por cuanto este conocimiento solo es dable en razón a las diferencias contrastadas. Lo masculino es identificable en referencia a lo fe-

menino; la paternidad reclama la filiación; lo superior es condición de posibilidad de lo inferior; lo racional de lo irracional; lo bueno de lo malo; lo blando de lo duro y así sucesivamente.

- Los sentimientos, como vibración de la subjetividad frente a lo distinto a sí que sorprende, asombra y genera extrañeza son el principio y la condición de posibilidad del saber. Justamente fue Heidegger en su obra *Ser y tiempo* quien afirmó que el hombre no es una conciencia que se desarrolle gracias al dinamismo del espíritu, sino un sujeto situado en un mundo; y ese estar situado en un mundo es encontrarse afectivamente orientado en ese mundo. Esto es tanto como afirmar que antes de que el yo comience a reflexionar, a pensar o a actuar ya posee un ánimo determinado, una disposición sentimental estructurada, unos deseos y unas tendencias definidas; en otras palabras, el conocer de la inteligencia y el querer de la voluntad siguen a una instalación o disposición afectiva determinada. Conocer al otro, conocer la naturaleza o estar dispuestos frente a Dios son siempre eventualidades que van precedidas de una “dotación afectiva” que posibilita el encuentro con el otro.
- Afectividad es vulnerabilidad; sentir es sufrir, es padecer. Poder recibir es justamente exponer el interior a lo que viene de fuera; bueno o malo. Por eso la imperturbabilidad es la tentación del estoico y los cínicos asumían la pasión amorosa como lo más opuesto a la libertad. Pero la invulnerabilidad equivaldría a la insensibilidad, tanto frente a lo bueno como a lo malo y, por lo tanto, detención del conocimiento en un estado de inercia equivalente a la inconciencia. En el caso del

amor, la invulnerabilidad sería tanto como cerrarse a la posibilidad de recibir del otro lo que haría imposible la comunicación de bienes propia de la dinámica amorosa. Quien así actuara no sufriría, pero tampoco podría experimentar la felicidad. De igual forma, la compasión o la simpatía solo son posibles si abrimos nuestra afectividad a los sentimientos del otro. Mantenernos indiferentes nos hace invulnerables y preserva nuestra libertad encerrándonos en la subjetividad; pero entonces seríamos personas sin sentimientos.

Los sentimientos son una forma de conocerse a sí mismo. Es claro, los sentimientos no solo dan información del exterior, también dan una idea bastante precisa de quién es el que siente. Los sentimientos en una misma persona son bastante estables a través del tiempo, de tal forma que cada sujeto puede conocerse a sí mismo a partir de los sentimientos que alberga dentro de sí; y adicionalmente puede ser conocido por los otros a través de sus manifestaciones afectivas. Puede inclusive afirmarse que el *yo siento* es más estable y por lo tanto más determinante de lo que la persona es que el *yo pienso*, no pocas veces veleidoso y altamente influenciado desde fuera. Justamente el éxito de psicólogos, psiquiatras, consejeros y asesores depende más del conocimiento de la persona a quien puede ayudar, que del conocimiento de su forma de pensar (que entre otras cosas puede ser bastante engañoso y aparente). No en vano Max Scheler, en *Esencia y formas de la simpatía*, sostiene la tesis de que conocer al otro desde su intimidad es entrar a su subjetividad tratando de sentir como él siente.

En términos prácticos, esta forma estable de responder a estímulos externos es la primera disposición al hábito

operativo bueno. Las diversas formas de responder al placer o al dolor, a la belleza o al orden, a la verdad o al error, a la injuria o al halago son el sustrato sensible que se instaura desde temprana edad y sirve de soporte a la virtud. Una primera orientación afectiva será, no pocas veces, la clave para un hábito intelectual o una predisposición a determinada ciencia o arte.

Los sentimientos como saber de lo singular. La ciencia pretende ser un saber universal, replicable y sujeto a leyes inamovibles. Pero la realidad es cambiante y, por lo tanto, difícil de aprehender de un solo golpe de vista y para siempre. Quizás sea lo pasajero, lo aparente y lo meramente subjetivo lo que más se ajusta a la realidad de las cosas y de las personas. Las relaciones humanas se viven en el terreno de lo singular, lo subjetivo, lo irrepetible y lo aparente. Lo que vemos hoy no es lo mismo que veremos mañana y lo que yo veo es diferente a lo que ve otro observador, solo porque estamos parados en diferente lugar y por lo tanto observamos desde distinto ángulo.

La biografía o la historia se fundamentan en la memoria y lo recordado está teñido de sentimiento y de subjetividad. Los acontecimientos son relevantes o irrelevantes no en función de un acontecer objetivo, sino en función del impacto afectivo de quienes lo recuerdan. La afectividad es un marcador de memoria. Las personas perciben y recuerdan no como una cámara fotográfica que reproduce en la película los objetos que se encuentran frente a la lente; antes bien, el alcance y la cualidad de estas percepciones y su reproducción por la memoria son determinados por las necesidades, temores e intereses de quien recuerda.

A cada recuerdo van aparejados uno o varios sentimientos como guardianes que salvan del olvido un hecho que para el sujeto encierra un particular interés; de lo contrario, las relaciones con las personas y las cosas estarían marcadas por la fugacidad; o en caso de ser recordadas lo serían en forma estandarizada, irrelevante, sin resonancias afectivas y, para el caso, la memoria sería como un gran baúl de antigüedades, pletórico de trastos viejos que hablan de un pasado desconocido a un presente indiferente.

Los sentimientos como saber de lo relevante. Gracias a los sentimientos podemos distinguir entre lo importante y lo secundario, estableciendo niveles de importancia. En otras palabras, los sentimientos poseen un saber valorativo. El deseo o la repugnancia, las tendencias y los apetitos son, desde la antigüedad, reconocidos como recursos de la afectividad para captar el bien que le es propio a la naturaleza del sujeto, rechazando a sí mismo el mal que pone en riesgo su integridad.

Hoy, cuando el tema de las motivaciones recibe tanta difusión y despierta general interés, debería hacerse énfasis especial en la educación de la esfera afectiva como insuperable motivación intrínseca hacia el bien propuesto, justamente por su capacidad valorativa frente a las diferentes opciones que en un momento dado puede captar el sujeto. Un ejemplo trivial puede ilustrar este tópico. Si alguien tiene que elegir entre una amplia gama de opciones musicales es muy probable que seleccione, de entre todas, la que más resonancias afectivas despierte en su interior. Si constantemente tuviéramos que estar recurriendo a la razón para sopesar lo positivo o lo negativo que encierra cada una de las miles de opciones que tenemos que ha-

cer a diario, con seguridad nuestras energías se agotarían solo en esta selección y al final del día tendríamos que comprobar que el tiempo no nos fue suficiente para decidir sobre todo lo que convocaba nuestra atención. Para solucionar esta eventualidad vienen en nuestra ayuda la afectividad y su conocimiento empírico y soportado en la memoria, aportándonos una *sabiduría de la vida* o experiencia que nos provee de una valoración inicial, nunca suficiente o exhaustiva, pero sí muy oportuna e ilustrativa a la hora de tomar decisiones.

Igualmente, de los miles de estímulos que convocan nuestra atención diaria, la afectividad llama la atención a la inteligencia sobre unos pocos que son catalogados por los sentimientos, las emociones y los afectos como de “especial interés” y justamente a estos se dirigen nuestros razonamientos. Los demás no llegan siquiera al campo de nuestra conciencia. Si un objeto real no es relevante no hay atención sobre él; y si no hay atención no habrá tampoco intención de la voluntad ni conocimiento por parte del intelecto. En el aula de clase, de múltiples realidades que se ofrecen como un gran menú a la inteligencia de los alumnos, estos solo captan en propiedad aquellas que logran despertar su interés; y este interés depende fundamentalmente de la resonancia afectiva despertada por el objeto del saber en la afectividad del sujeto.

A lo que De Garay (2000, p. 13) agrega: “Sin sentimientos que estructuren la atención, la mente se encontraría a la deriva, no sabríamos qué sentir, qué pensar, qué querer”. Quizás sea el enamoramiento el ejemplo más ilustrativo al respecto. Un enamorado concentra con particular intensidad su atención en una franja muy determinada de

la persona que despierta este sentimiento, dando especial énfasis a todo lo que con esta franja se relaciona, dentro y fuera de la persona objeto de este interés. No en vano Ortega y Gasset describió el enamoramiento como una muy notoria patología temporal de la atención.

Otros sentimientos en cambio abren su horizonte de la atención, en lugar de circunscribirlo. Para Filón de Alejandría la esperanza y la piedad son sentimientos básicos que amplían el panorama de la atención (De Garay). Para Heidegger (en *Ser y tiempo*) la angustia es el sentimiento que abre el campo de la atención, aunque más tarde, liberado en este tema de la influencia de Kierkegaard, destacó la importancia de la serenidad como un sentimiento que amplía los límites del interés humano.

En abstracto, no cabe duda de que la mente humana no conoce límites. En concreto, la atención define el ámbito posible del conocimiento, y la atención depende no tanto del deseo como de las posibilidades. Sin posibilidades concretas no habría deseo. Los sentimientos son referencia directa a las posibilidades, siendo justamente los que designan aquello que puede afectarnos. En resumen, los sentimientos poseen una importancia cognoscitiva de primer orden. Ellos son los que determinan el horizonte de la atención, dirigiendo la intencionalidad mediante la formalización de las posibilidades del conocer y del querer. “Los sentimientos determinan lo relevante, lo valioso y lo posible y en consecuencia proporcionan el conocimiento necesario para orientar el comportamiento humano” (De Garay, 2000, p. 15).

¿Qué hacer con la afectividad? Una afectividad de las dimensiones propuesta es magnífica... y peligrosa. Ella

puede tiranizar el intelecto convirtiéndolo en un simple recurso para racionalizar las tendencias, impulsos, deseos y pasiones que buscan la validación de la inteligencia para expresarse libremente. Es, ni más ni menos, una afectividad protagonista que (en expresión de Leonardo Polo) hace de “príncipe regente” sin competencia para ello, siendo como es, pura pasividad, y viniéndole su “cuarto de hora” de un absurdo desdén por el intelecto y la voluntad, a favor del mero sentir.

Una afectividad no asistida por la inteligencia y la voluntad es un timonel que, renunciando a la libertad de quien actúa con base en valores objetivos y con una finalidad prevista, se atiene a reaccionar a estímulos siempre crecientes desde una instancia que posee un sustrato físico que se satura, se cansa y se agota. Querer dar plenitud a la vida humana desde una instancia determinada como la afectividad que se satura, se agota, se estresa y se deprime es entregarla a un campo conocido y cercano, a sabiendas de que existen en la persona instancias infinitas que están reclamando siempre un algo más. Para entonces, la afectividad intenta sustraerse a la evidencia de sus propias limitaciones, recurriendo a los mismos recursos que la técnica utiliza para potenciarse. Es lo que Leonardo Polo en su obra *¿Quién es el hombre?* denomina “el frenesí”. Primero vendrán los excesos y cuando estos agoten las posibilidades propias de la afectividad y se llegue al estrago, vendrán los soportes externos en ayuda de una afectividad exhausta que no da más de sí; es la hora de la pornografía, los afrodisíacos, las drogas psicotrópicas y demás; de esa larga serie de procedimientos que pretenden traer de vuelta una energía inexorablemente perdida. Y llegados a este punto quedan dos salidas. La primera

es “recurso” creciente que va tornándose en epidemia a medida que nuestros centros urbanos van sintiendo ser invadidos por seres de gran pobreza espiritual y que han tocado el límite de sus posibilidades físicas: el suicidio. La segunda lleva implícito un riesgo grande de desilusión cuando no se asume adecuadamente o se recurre a sucedáneos de corte claramente manipulador: es el rescate de lo espiritual, como camino que puede ofrecer nuevos motivos para seguir viviendo.

Pero el rescate de lo espiritual no es vía excluyente que descarte la afectividad previamente agotada o traumatizada. Antes bien, habrá que sosegarla, recomponerla, volverla a su cauce porque no hay perfección humana sin el concierto de la afectividad, y una vez sosegada y recompuesta, integrarla nuevamente en un contexto personal en el que la inteligencia y la voluntad son sus mejores aliados y defensores. En otras palabras, es el corazón, instancia donde convergen inteligencia, voluntad y afectividad, el espacio perfecto de operación de ésta.

Cuando la afectividad actúa sola, desguarnecida, a su propio aire, disparada por su propio impulso y sostenida por su misma dinámica, queda sin matiz, incapaz de distinguir entre lo trivial y lo importante, lo conveniente y lo inoportuno, lo adecuado y lo excesivo. Justo en esta confusión engendra su propia desgracia.

El corazón, una medida exacta de la talla personal. En el lenguaje corriente y aún en muchos ámbitos antropológicos se ha considerado al corazón como el asiento de lo irracional, llegando inclusive a ser un sinónimo de afectividad. Para la sabiduría popular, así se llegue a esta certeza en forma

intuitiva, el corazón es la medida de la calidad de la persona. Una persona vale lo que vale su corazón, se dice con cierta frecuencia. En la literatura universal y sobre todo en la literatura religiosa, muy especialmente en la Sagrada Escritura, el corazón es núcleo, motor y centro de la persona, en referencia al órgano biológico responsable directo del dinamismo corporal y generador del calor, el movimiento y la vida. Hablar del corazón entonces no es solo hacer referencia a los sentimientos, sino a toda la persona que se abre a lo que está fuera de sí, para conocer, querer y amar. El corazón es resumen y fuente, expresión y sentido último de los pensamientos, las palabras y las acciones. Es la persona toda en cuerpo y alma que se dirige, sin trucos ni apariencias, hacia lo que considera su bien. El corazón no solo siente sino que también sabe y entiende. No en vano es la prudencia, el actuar atenido en todo a la realidad de las cosas y las personas, la sabiduría del corazón.

Quien “ama con todo el corazón”, se “duele de corazón” o “lleva la ley en su corazón” es precisamente quien ama o se duele, o cumple la norma como corresponde a personas humanas en una total convergencia de toda su realidad, sin dejar resquicios excluidos, ni zonas mudas, ni partes de sí ajenas a la realidad que convoca y exige una respuesta. El corazón, en suma, es afectividad impregnada de la luz del intelecto y del querer de la voluntad.

El corazón como núcleo personal. De pronto no es difícil encontrar a algunos a favor del corazón como convergencia de lo afectivo y lo intelectual en la persona. En cambio el aceptar que el corazón es el núcleo mismo del ser humano, sí es algo que no se afirma de buenas a primeras. Hildebrand (1996, p. 118), connotado defensor del cora-

zón como núcleo de la persona, afirmó al respecto: “Es en el corazón donde se almacenan los tesoros de la vida más individual de la persona; es en el corazón donde encontramos el secreto de una persona y es aquí donde se pronuncia su palabra más íntima”.

Pero darle estatuto antológico al corazón no es un capricho intelectual que pretende elevar la afectividad a la cúspide de la actuación humana. La razón lógica y práctica para aclarar el tema de la afectividad humana es sobre todo una razón pedagógica en el más alto sentido de la palabra. Nadie podría educar a una persona sin comprender la forma como interactúan cuerpo y alma o intelecto, voluntad y afectividad. Saber que el corazón es el núcleo personal no es un conocimiento finalista; antes bien, es un punto de partida y un camino para seguir en la educación integral del ser humano. El único insoslayable camino hacia la perfección.

Una propuesta para educar el corazón humano. El tema apenas se insinúa. Sus alcances superan los reducidos límites de este sencillo planteamiento; pero la comprobación de estos límites no exonera de la obligación de esbozar unas pautas mínimas en dirección de lo anteriormente planteado:

- Construir una morada apropiada al corazón del hombre. Si el sustrato básico de la afectividad humana es la sensibilidad o capacidad de ser afectado, hemos de pensar en primer lugar en una forma de afectación positiva que favorezca la captación sensible del bien, de la bondad, de la belleza, del orden, de lo grande, de lo noble y lo sublime... En fin, de todo aquello que

favorezca el crecimiento y perfeccionamiento de lo humano. Sensibilizar hacia lo vulgar, lo mezquino, lo malo y lo innoble sería tanto como generar unos sentimientos de signo negativo que atraerían la atención del intelecto en primer lugar, y de la voluntad en segundo lugar, hacia objetivos que bien pueden generar una gratificación inmediata pero unos resultados de mediano y largo plazos opuestos al fin último del hombre, cual es su perfección.

En resumen, es objetivo básico de la educación el generar un hábitat que se compagine con la dignidad del ser humano, que permita en primer lugar un despliegue adecuado de la afectividad, de tal forma que esta afectividad no se distraiga de su fin principal, cual es el llamar la atención de la inteligencia sobre aquello que conviene a la perfección de la naturaleza humana.

- Promover una fina sensibilidad que haga posible una afectividad competente. Es sabido que a mayor sensibilidad, mayor vulnerabilidad. A más fina sensibilidad, mayor probabilidad de sufrir el dolor pero también mayor captación del bien propio y ajeno, y por tanto mejores condiciones para dar y recibir, que no es otra cosa que capacidad para amar; y el amar es condición previa para ser feliz. El insensible se hace más refractario al dolor, pero capta también más tardíamente las consecuencias nocivas del mal en su realidad.
- Validar la subjetividad como una personal forma de acceder al conocimiento del mundo y de las personas. Si partimos del hecho según el cual la verdad no puede agotarse con un solo golpe de vista y el intelecto huma-

no solo puede descubrir ángulos o facetas de esa verdad total, haríamos bien en respetar la subjetividad como una concreta forma de conocer, que no excluye sino que complementa el aporte de otras subjetividades. Un conocimiento que pretende ofrecer una verdad universal es engañoso y arrogante, miope y negado a la posibilidad de nuevas exploraciones y nuevos hallazgos.

Una secuencia lógica en busca de la verdad sería algo así como *sentir-percibir-fantasear* y por último inteligir, siendo todas éstas fases de un solo proceso: el proceso del conocimiento humano; y correspondiendo todas ellas a acciones subjetivas sin las cuales el conocer y el acceder a la verdad serían operaciones muy improbables. Por lo tanto, nunca se deben sacrificar los procesos subjetivos a favor de una mal entendida objetividad o de un cientificismo que limita y esteriliza el conocimiento.

- Facilitar el conocimiento de sí mismo a partir del conocimiento de los propios afectos y sentimientos. No cabe duda, el hombre es mucho más que sus manifestaciones afectivas, pero conocer éstas es verse al desnudo, sin simulaciones ni idealismos, con los recursos básicos con los que se desea en un momento dado construir el futuro. Conocer el corazón de sí mismo es desentrañar la verdad del propio yo, porque en él residen no solo las realidades pasadas y presentes sino también las más recónditas aspiraciones futuras.

Si los griegos clásicos encontraron digno de ser plasmado en piedra aquel aforismo que Sócrates asumió como el culmen de la sabiduría —*conócete a ti mismo*—,

bien podemos decir que familiarizar al educando con lo más medular de su realidad, es decir, su propio corazón, es estar en camino hacia la perfección de la propia persona, superando una condición bastante frecuente en nuestros días, cual es el extrañarse a sí mismos; situación que empuja a muchos a consultar a supuestos especialistas para que les revelen lo que ellos son o están llamados a ser, a partir de técnicas y cuestionarios estandarizados que reducen a la persona a sus manifestaciones accidentales.

- Ofrecer un sustrato a la virtud, a partir del establecimiento de sentimientos valorativos adecuados. Si, como expresé antes, los sentimientos determinan lo relevante, lo valioso y lo posible, forzosamente son estos mismos sentimientos los que orientan la actuación humana en dirección al vicio o a la virtud. Para Polo, el sentimiento posee un carácter estable que impulsa siempre a la consecución de algo frente a lo cual posee condición y posibilidad de afectación. Tomás de Aquino llamó a esta posibilidad de ser afectado condición pasible o pasión; la misma que en la esfera afectiva es absoluta pasividad, pero en el corazón es impulso a la acción y condición de posibilidad para una actuación estable en dirección al bien o a la virtud.

De todo esto es fácil deducir que quien pretende establecer una actuación virtuosa, primero ha de sembrar un sentimiento que llame la atención del intelecto y la voluntad sobre ese bien apetecible. Un sentimiento así concebido no solo es absoluta pasividad, sino que, en opinión de Leonardo Polo (1987, pp. 274-275), supera a la facultad intelectual y a la acción.

En conclusión, educar la afectividad o, en otras palabras, ofrecer a ésta un entorno propicio para su despliegue óptimo, mejoraría notoriamente un proyecto formativo del ser humano, pero no sería suficiente. Educar el corazón, en cambio, sería entender la educación como un proceso personal, integral, dinámico y finalista que se conjuga perfectamente con esa realidad compleja y misteriosa que es el hombre.

Bibliografía esencial

Aristóteles, *Acerca del alma*, II, cap. 5.

Fromm, E. (1958), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.

Diccionario de la Lengua Española, 22^a. ed., Mateu Cromo Editores, Tomo 1, p. 37.

Rodríguez, M. (2003, 10 de agosto). *Nueva noción de riqueza*, entrevista a Álvaro Restrepo, Lecturas Dominicanas, El Tiempo, Bogotá, p. 2.

De Garay, J. (2000), *Los sentimientos, guía del conocimiento*, Promanuscrito, p. 2.

De Garay, J., *Bárbaros e infieles en el pensamiento de Filón de Alejandría*.

Von Hildebrand, D. (1996), *El corazón*, Madrid: Ediciones Palabra, p. 118.

Polo, L. (1987), *Curso de teoría del conocimiento*. Tomo I. Pamplona: Eunsas, pp. 274-275.

| 3

La figura del padre

*Identidad masculina y la figura parental
en la maduración afectiva de la familia*

ABELARDO PITHOD

*Redescubriendo al padre.
Una perspectiva integral sobre su influencia
en el desarrollo infantil*

SONIA CARRILLO

*Recuperar al padre
para reconciliarnos con la vida*

ÁLVARO SIERRA LONDOÑO

Identidad masculina y la figura parental en la maduración afectiva de la familia

ABELARDO PITHOD*

Introducción retórica

LOS RETÓRICOS fueron los primeros maestros de la didáctica. Ellos decían que había que disponer al auditorio para que adoptara una actitud *benévola, atenta y dócil* frente al aprendizaje. La *benevolencia* es sinónimo de estar deseoso, entusiasmado, motivado (diríamos hoy), es decir, anhelando *bien-aprender*. La *atención* se suscita mediante el conocimiento de las dificultades propias del aprendizaje que uno se dispone a realizar. Por último,

* Doctor en Sociología de la Universidad de París-Soborne, Francia; argentino. Licenciado y Profesor de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Especialista en Psicología Social. Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

la *docilidad* se logra ateniéndose al *método* que se debe seguir, que nos hace dóciles a la hoja de ruta. De estas tres disposiciones, la que me interesa más aquí es la atención, pues hay que prestar mucha a lo que es la mayor dificultad actual en el estudio de nuestro tema. Me refiero a lo que parece ser una pérdida generalizada de conciencia de la paternidad.

Tenemos la impresión de que hay una suerte de opacamiento al respecto en la mentalidad colectiva de Occidente. Una muestra empírica de ello puede observarse con el informe que presentó Ivonne Bordelois (2005, p. 212) sobre una encuesta a cien mil chicos de la ciudad de Rosario, Argentina, con la que se pretendía averiguar cuáles eran sus palabras preferidas. Aparte de alguna como *milanesa*¹ (elección bien obvia) los encuestados escogieron *amigo*, *amor*, *mamá*, *jugar*, *abrazos*. Una experiencia similar realizada por el *British Council* arrojó como preferidas *mother* y *passion*, pero, sorprendentemente, no se halló la palabra *father* entre los setenta términos sobresalientes. Aparecía hipopótamo, por ejemplo, pero no padre. ¿Será entonces que esto refleja la apreciación de los chicos respecto del padre y de la paternidad?

Si unimos estos datos estadísticos a las observaciones de psicólogos y pedagogos con relación a la devaluación de la paternidad, no parece aventurado decir que estamos, efectivamente, en presencia de una cierta devaluación. Al respecto, permítaseme citar la reciente obra de Claudio Risé, sociólogo y psicoanalista francés junguiano, *Le père absent*. El autor estudia los estragos sociales causados por la ausencia de los padres y presenta datos bien signifi-

1 Bistec empanado.

cativos: 85% de los jóvenes encarcelados en los Estados Unidos han crecido sin su padre. El 75% de los suicidas, lo mismo. El divorcio, en la mayoría de los casos, aleja al niño de su padre. Risé (2005) escribe: “La desaparición después de medio siglo del rol de padre en la organización de las energías del niño y en su iniciación a la sociedad señala una ruptura antropológica entre el hombre y la cultura masculina precedente”.

Más adelante señala que la autoridad paternal es constitutiva de la personalidad del niño y una condición de su desarrollo. Lamentablemente, hijos de madres solas o padres solos sufren el efecto de la falta de complementariedad entre varón y mujer.

Experiencia originaria de la paternidad

La comprensión del rol de padre se va logrando a partir de la experiencia originaria de la paternidad, la que se tuvo en la relación con el propio padre o con quien hizo de tal. Luego se irá enriqueciendo y se matizará al influjo de experiencias análogas provenientes del mundo escolar y aún del propio ámbito familiar extendido, por influencia de abuelos, tíos, hermanos mayores, etcétera.

La protoexperiencia paternal puede pasar de la admiración al rechazo. Esta labilidad se acentúa en la adolescencia o en momentos de crisis, para irse estabilizando, normalmente, sin alcanzar rupturas o quiebres demasiado traumáticos. La figura parental se va hospedando en el interior hasta que se actualiza cuando nos toca el turno de ser padres. Si se me permite un testimonio personal,

con los años la figura de mi padre ha ido ganando presencia en mí. Hoy capto más nítidamente la casi inadvertida grandeza de su testimonio de padre. Tuve yo la no comprada gracia de una familia cristiana, con mi padre como discreto guardián y mi madre como indefectible motor. ¿Qué transmitió de importante ese hombre que, como tantos padres, hizo de lo más sencillo y cotidiano algo trascendental y más durable que su propia vida, algo perceptible aún en hijos y nietos? Impregnó de valores las cosas de todos los días y manejó con virtuosismo la sutil dialéctica del cariño y la autoridad. En mi vida he conocido personas buenas pero nunca tan buenas como los cristianos buenos o, mejor, los buenos cristianos. Fue su caso. Pero no se crea por eso que entre él y sus hijos se desarrolló todo sin tensiones y algún temporal distanciamiento. El que prometa métodos para evitar todo conflicto no ha entendido la verdadera condición humana, en la que el conflicto —la tensión al menos— es omnipresente y no por ello infecunda... muy por el contrario.

La educación ancestral

Hay algo que suele llamarse *educación ancestral*. Por tal entiendo aquí ese influjo imponderable pero profundo que ejerce el medio familiar, presente y pasado, sobre todos sus miembros, focalmente sobre los hijos. Un influjo que cala hondo en nuestras almas. Existe una cantidad de huellas sensoriales, afectivas, *habitudinales* (de *habitud*, en la traducción de Xavier Xubiri en lugar de hábito), actitudes de todo tipo, conscientes o no-conscientes, que nos van modelando desde pequeños por una suerte de ósmosis familiar. Quedan grabadas en nosotros formas y entonacio-

nes del lenguaje, modos y técnicas expresivas, esquemas posturales y gestuales, ritmos biopsíquicos diversos, aromas entrañables del hábitat familiar, gustos diversos que van desde los culinarios a las valoraciones estéticas, éticas y religiosas, ritos y mitos, narraciones, chistes y humoradas, melodías, canciones, ritmos, rimas, poemas, recuerdos de familia, dichos y sentencias, ideas y juicios asumidos como evidentes, y tantas otras pertenencias y adherencias que nos identifican y en las que nos reconocemos. Santo Tomás de Aquino² y los escolásticos reconocieron este fenómeno lúcidamente y lo llamaron *segunda naturaleza*, por la fuerza y la permanencia que advirtieron que dejan tales improntas. Difícilmente se olvidan y aún cuando parecieran haberse borrado, poco hará falta para reencontrarlas y reconocerlas como hondamente *nuestras*. En la ancianidad, desde los entresijos del olvido, inopinadamente vuelven y tienden a hacerse recurrentes. Para dar un ejemplo (colombiano además) que me produce alegría y añoranza, recordaré unos versos que aprendí en la escuela primaria:

“¡Aserrín!, ¡Aserrán!
los maderos de San Juan,
piden queso, piden pan.
Los de Roque alfandoque,
los de Rique alfeñique,
¡los de triqui, triqui, tran!”.

Pertenecen al inolvidable poema *Los maderos de San Juan* de José Asunción Silva, incluido en su libro *Infancia*. Como

2 En la *Summa Contra Gentes*, I, cap. XI, Santo Tomás afirma: “La costumbre, y sobre todo la que arranca de la niñez, adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas de que estamos imbuidos desde la infancia”.

muestra de la perdurabilidad y la recurrencia de la memoria infantil, después de décadas yo recordaba incluso el nombre del autor. Lo notable fue no recordar muy bien el estribillo (aserrín, aserrán) sino una parte central del poema:

“Y en las rodillas duras y firmes de la abuela
con movimiento rítmico se balancea el niño
y ambos agitados y trémulos están,
la abuela se sonríe con maternal cariño
mas cruza por su espíritu como un temor extraño
por lo que en lo futuro de angustia y desengaño
los días ignorados del nieto guardarán”.

Respecto de la memoria o reminiscencia infantil, el cine nos ha ofrecido una sencilla historia de notable contenido psicológico, urdida en torno a este tema. Me refiero a la película griega *La sal de la vida* (2005), en la que de una manera muy bella se nos muestran vivencias infantiles que se conservan en el protagonista de manera indeleble y van marcando su destino. Son vivencias de alto contenido sensorial, como son las vivencias de los niños, proporcionadas por los sentidos más *existenciales*, es decir por el olfato, el gusto y el tacto. Los llamamos *existenciales* porque son ellos los que nos ponen de la forma más inmediata y primigenia en contacto con las cosas. A diferencia de la vista y el oído ese contacto resulta físicamente más inmediato (Koninck, 1951)³. La

3 Charles de Koninck, en una memorable presentación sobre la tiranía de la vista, *The Tyranny of Sight* (Report of Annual Meeting and Proceedings of the Royal College of Physicians and Surgeons of Canada, 1951) dice del sentido del tacto que es *por excelencia* el sentido de la certeza y de la sustancia, en fin, de la *experiencia*. Es fácil recordar a Tomás Apóstol negándose a creer en la resurrección del Señor, di-

película ha sabido mostrar la ligazón entre las experiencias infantiles y su resistente impronta a lo largo de la vida. Aparece, además, en el filme, un abuelo que guía al niño protagonista, convertido en su íntimo amigo, y que refleja románticamente el papel paternal al modo propio de los abuelos. Abuelos y abuelas ejercían una especie de prolongación de la paternidad y la maternidad cuando aún existían las estructuras familiares extendidas. La fragilidad actual de una y otra experiencia tiene que ver también, probablemente, con el quiebre de la tradición ancestral debido a la difusión de la familia nuclear o restringida.

Con todo esto queremos insistir en la relevancia de los influjos e influencias que recibimos de pequeños, preponderantemente ambientales, y que parecen absorberse incluso por vías no conscientes. Pues bien, la figura del padre, su simbolismo y su carga afectiva, se forja principalmente del mismo modo, es decir, por educación ancestral transmitida ambientalmente. Sobre esta base se irá edificando el edificio moral/racional que esa figura nos transmite o debe transmitirnos. La figura paterna tiene, pues, tanta incidencia en la maduración afectiva de la familia como la figura materna. Redescubrirlo ahora es un inmenso salto adelante. Las presencias paterna, materna y fraterna (sin olvidar los otros lazos entrañables con abuelos, tíos, etc.) van tejiendo la *urdimbre afectivo-axiológica* del interior humano profundo y primigenio, esfera vital de gran relevancia en nuestras vidas. No obstante, como veremos, sería un grave error suponer que este nivel sea el más importante.

ciendo: “Si no meto mis dedos en los agujeros de los clavos y mi mano en su costado, no creeré”.

La identidad masculina y la figura parental

La figura parental depende de la identidad masculina. Si ésta no se logra suficientemente, aquella tampoco se logrará, porque la paternidad es esencialmente función, misión y vocación masculina. Y he aquí que en la coyuntura actual de la civilización, psicólogos, psiquiatras y antropólogos nos advierten de una crisis de identidad masculina, semejante a la que se produjo en los años sesentas con la identidad femenina y que transformó la autoimagen de la mujer y su imagen social. Para rescatar la figura del padre necesitamos previamente profundizar en el tema de la identidad, pues considero que la paternidad está en estrecha dependencia de que el candidato a ella posea una cierta autoidentidad varonil. Vayamos a algunas reflexiones para una mejor comprensión de este tema.

La identidad tiene por lo menos tres niveles de análisis. El metafísico u ontológico (por una parte) y los dos que más me interesa observar aquí: el fenomenológico-existencial y el psicológico. En ellos el tema de la identidad no se presenta con caracteres absolutos o esenciales, como en la consideración ontológica, sino como el de un proceso evolutivo que tiene, según sabemos por experiencia, sus más y sus menos, es decir, va normalmente acompañada de diversas oscilaciones. El sujeto psicológico va adquiriendo conciencia de sí progresivamente. Se trata de una conciencia concomitante al flujo de la vida psíquica, o sea a ese fenómeno fundamental de la vida personal que se llama *autopresencia* o *mismidad*. Es decir: el reconocerme yo como *yo-mismo*. Esta certeza es más o menos luminosa o más o menos penumbrosa según las circunstancias de la vida. En las crisis de crecimiento la persona siente una

honda necesidad de encontrarse a sí misma; así sucede agudamente en la pubertad y en la adolescencia.

La identidad del sujeto se remite, pues, por oposición, a la *alienación*, es decir al no sentirse uno, uno mismo. Esta última es la experiencia del *extrañamiento*, más fuerte en ciertos momentos de la vida. A la inversa, hay momentos de exaltada lucidez del *yo* o *self*. Se dan diversos modos de oscurecimiento, extrañamiento y alienación, según los estados psicológicos y los condicionamientos socioculturales. Por cierto existen causas biopsíquicas que afectan más seriamente la identidad de las personas. Así la psicopatología señala diversos estados, como las disociaciones esquizofrénicas, las amnesias, las neurosis histéricas, las obsesiones y las fobias (Ey, 1967, p. 288). Estas formas biopsíquicas o endógenas de desmedro de la identidad personal se distinguen de las inducidas por circunstancias socioculturales o exógenas, pero suelen estar relacionadas entre sí. En la vida de las grandes personalidades hallamos momentos luminosos de autoconciencia y de conciencia de la vocación o destino al que se sienten llamadas, pero también de oscurecimiento. Ambas experiencias, seguramente atenuadas, puede tenerlas cualquier persona.

Desde Hegel y Marx el concepto de alienación adquirió carta de ciudadanía en la cultura moderna, aunque con sentidos diversos. Recientemente la psicología social ha estudiado de modo empírico las variables que inciden en la autoimagen y la autoidentidad. Estos estudios muestran a la autoimagen como *muy* dependiente de la imagen social, es decir, de cómo nos ven los demás y de cómo percibo yo (o imagino) que me ven. Mi *yo* se ha ido llenan-

do de contenidos provenientes del mundo circundante, del mundo sociocultural en el que está inmerso (Nuttin, 1968). Por ello los cambios en ese mundo afectan la autoimagen y, por ende, la autoidentidad, porque esos cambios se dan también o concomitantemente *dentro* de mí.

Identidad y roles sociales

La autoidentidad psicológica se va formando mediante otro proceso psicosocial: la identificación personal que todos hacemos con los roles más significativos que desempeñamos, tales como ser hombre/mujer, padre/madre, empleado/jefe, etc. La identificación con los roles es extremadamente relevante para la persona. Los papás se identifican normalmente con su rol de tales, pero para que esto suceda con naturalidad debe preexistir una autoidentificación masculina, es decir, con la virilidad.

Como vimos, la asunción madura del rol de padre supone, como base, una autoidentificación previa con la masculinidad. Y aquí nos sale al paso otro fenómeno psicosocial que tiene que ver, y probablemente mucho, con la crisis actual del rol paterno, problema que había alcanzado ya al rol de madre, que se produjo a raíz de un profundo cambio de la identidad femenina. No es de extrañar, entonces, que la familia toda esté afectada por la crisis, sobre todo si consideramos la crisis de los otros roles familiares, como el rol de hijo. A esta altura del proceso no necesitamos demasiadas demostraciones. Somos testigos del fenómeno, sea en nuestros propios hogares, en los círculos de amistades o de trabajo, y qué decir en los consultorios, colegios, escuelas y tribunales.

Pero no se crea que se trata puramente de dificultades o claudicaciones en el nivel moral. No están fallando solo las virtudes que la feminidad y la virilidad suponían. El drama cala más hondo, alcanza los niveles afectivos y motivacionales, hasta diríamos los niveles de las vivencias instintivas (Lersch, 1968)⁴. Aparece una suerte de desvitalización de la masculinidad y la feminidad, y, consecuentemente, de sus respectivas proyecciones paternas y maternas.

Enfoque sistémico-interrelacional de la familia

Para ser comprendida, la vida intrafamiliar debe ser vista como un sistema fuertemente interrelacionado, tanto *ad intra* como *ad extra*. No se puede profundizar en la relación padres/hijos si no se tiene presente la de padre/madre, hijos/hijos, hijos/padres, y a su vez la de este pequeño grupo interactuando con el medio. El hecho familiar aparentemente más autosuficiente es la maternidad; no obstante, ésta está íntimamente relacionada con la paternidad, como señala Antonieta Macciochi (1997, p. 6), quien ha definido la maternidad como una realización femenina en compañía del hombre. Nazareth Echart, comentado este aserto, indica que, si bien así debiera ser, muchas veces el padre está ausente: “De modo incomprensible (los hombres) no han comprendido todavía que a la maternidad le corresponde de forma recíproca la paternidad... Y paternidad significa hacer tan presente la figura del padre como lo está la de la madre...”.

4 El *fondo endotímico* del que hablaba Ph. Lersch (1968). *La estructura de la personalidad*. Barcelona, Scientia.

Echart, preguntándose cómo llegar a esto, responde: “Por una educación que entienda bien algo tan simple como que la maternidad es cosa de dos”.

Es que los roles de padre/madre/hijo/hija, etc. son interdependientes. Forman sistema. Es decir, a la maternidad no la podemos pensar sino en relación a la paternidad y recíprocamente. Lo maternal y lo paternal son orientaciones existenciales, no contrapuestas sino complementarias, y que de alguna manera no solo se remiten sino que se reclaman una a otra. Si Dios nos hizo a su imagen y semejanza y nos hizo varón y mujer, significa que lo femenino y maternal y lo masculino y paternal están en Dios de alguna manera, aunque de otro modo que en nosotros. Existencialmente no resulta fácil distinguir siempre una acción o actitud maternal de una paternal. Ambas se religan a la bondad amorosa de Dios, que tiene modos infinitamente variados. En el ser humano aparecen diferenciados con una prevalencia según género, pero —y es menester no olvidarlo— como cualidades complementarias, sin carácter de exclusividad absoluta de una u otra en el padre o la madre.

En otro aspecto, no debemos pensar la *plasmación afectiva familiar* referida solo a los hijos, de arriba hacia abajo, es decir de padres a hijos, aunque ésta sea la preponderante, sino de todos los miembros respecto de todos los otros, en un perpetuo pasaje de ida y vuelta, con sus “bucles” de retroalimentación. Puede observarse que los hijos influyen en los padres y se influyen entre sí. Un caso patente es la dinámica de la moda. En efecto, debido a que el arquetipo actual de la elegancia es la indumentaria y los modos juveniles, no es raro observar que las madres (y

los padres) suelen asumir maneras y ropas propias de los chicos. A veces es difícil ignorar que madres jóvenes aparecen compitiendo con sus hijas.

La familia, como dijimos, interactúa como grupo y a través de cada uno de sus miembros con su entorno, tanto físico como simbólico; de ahí la importancia del enfoque interrelacional y sistémico, tanto del espacio interno como del ambiente externo.

Causa primaria de la identidad personal

La diferente identidad de hombre y mujer no proviene solo de lo biológico y psíquico sino que alcanza el nivel espiritual. Es decir, se es hombre o mujer (también y sobre todo) porque se tiene un alma femenina o un alma masculina. Esta afirmación exige una fundamentación ontológica. Al respecto es muy sugestiva la posición de la filósofa Maia Lukac de Stier. ¿Cuál es la estructura y la dinámica del ser-mujer y del ser-varón ontológicamente hablando? Maia de Stier señala que nos encontramos aquí frente al problema de si todas las almas humanas son sustancialmente iguales. No se trata de que las almas de los distintos individuos humanos, hombres o mujeres, difieran de modo esencial y específico, pues esto sería inadmisibles. Efectivamente, todos pertenecemos a la especie humana y hay entre todos, hombres y mujeres, una igualdad esencial (Juan Pablo II)⁵. Pero tampoco la diferencia es meramente accidental, como pretenderían las feministas. Sin argüir diversidad de naturaleza (de especie) se

5 Juan Pablo II en la *Mulieris Dignitatem* lo señala con toda claridad, siguiendo, por lo demás, a los Padres de la Iglesia.

puede afirmar, no obstante, una distinción individual que permite considerar a las almas humanas dotadas de perfecciones sustancialmente diversas.

Sigue diciendo nuestra autora que no son los cuerpos la causa eficiente de la masculinidad y la feminidad. Es Dios quien crea las almas de este hombre y de esta mujer concretos, y el cuerpo solo interviene ocasionalmente. El alma masculina y el alma femenina no son, sin embargo, e insisto en ello, dos especies de alma humana, sino dos modos de la misma esencia del alma espiritual en la realidad, que no se diferencian en el orden específico. La argumentación metafísica de esta tesis nos llevaría demasiado lejos (Pithod, 2003, pp. 152 y ss.)⁶. Pero vale la pena volver sobre la existencia de una distinción *natural* entre lo femenino y lo masculino, una diversidad biológica, psíquica, espiritual y *ontológica* entre hombre y mujer, como enseña Maia de Stier. Si ella tiene razón, como lo creo, las dos funciones de maternidad y paternidad, que se fundan y provienen de la feminidad y la masculinidad, tienen también un fundamento ontológico en los dos modos existenciales del ser humano, el ser mujer y el ser hombre. No es puramente accidental y extrínseco al padre ser padre y a la madre ser madre. Brota de su propia sustancia natural.

Epílogo

Hasta aquí no me he detenido en lo más importante para obtener de un hombre un buen padre. Eso de *más impor-*

6 Un resumen de esta posición se hallará en Pithod, A. (2003). *La mujer: Una nueva pedagogía*. Mendoza, Ediciones Dike, pp. 152 y ss.

tante es su condición espiritual. Por ella somos *persona humana*. La plenitud humana no se alcanza solo por lo biológico y lo psíquico, por la salud y la educación u otras perfecciones de esta índole. Hace falta que la persona crezca en los valores fundamentales de la *humanitas*, que son los valores espirituales. Para “rescatar al padre” lo decisivo es el crecimiento interior, porque “es en el interior del hombre donde habita la verdad”. Esta sentencia es de San Agustín, pero lo que expresa ya estaba en Sócrates y en Platón, y está en el Evangelio cuando nos dice que lo bueno y lo malo, lo puro y lo impuro, nacen del corazón, es decir, de nuestro interior espiritual.

Pero, más concretamente, ¿cómo se logra ser un buen padre? Siendo un *padre bueno*. No, por cierto, en el sentido de bonachón. Sino en el sentido también evangélico de que solo Dios es bueno, el absolutamente Bueno. Por eso es Padre. Son los valores de la bondad los que están por encima de cualquier otro valor: Bondad, veracidad, limpidez de alma, humildad, honestidad y amor desinteresado superan todos los otros valores, sea la genialidad intelectual, artística o profesional, la vitalidad, la belleza, la fuerza (Von Hildebrand, D. y A., 1966).

Y con esto volvemos a lo de siempre y nos reencontramos con el bien máspreciado al que podemos aspirar, el supremo bien de la sabiduría. Solo por ella podemos hacer verdad en nosotros la jerarquía de valores que acabamos de enunciar. Ella es el fundamento de nuestra humana existencia y su sentido último. Nuestra sabiduría, la de quienes en este momento tenemos un encuentro a través de estas líneas, tiene sus raíces en Atenas y Jerusalén, en Roma y España, pero nosotros somos de cepa america-

na, somos un trasplante, un injerto nuevo en un continente nuevo. El que Juan Pablo II llamó *Continente de la Esperanza*.

Bibliografía esencial

Bordelois, I. (2005), Informe *El país que nos habla*, Buenos Aires: Sudamericana, p. 212.

Risé, C. (2005), *Le père absent*, Paris: Rémi Perrin.

Santo Tomás, *Summa Contra Gentes*, I, cap. XI.

Ey, H. (1967), *La conciencia*, Madrid: Gredos, p. 288.

Nuttin, J. (1968), *La estructura de la personalidad*, Buenos Aires: Kapelusz, cap. 8.

Macciocchi, A., (1997, febrero-marzo), Nueva Revista: *El padre ausente*, n.º 49, Madrid, p. 6.

Von Hildebrand, D. y Alice (1966), *El arte de vivir*. Buenos Aires: Club de Lectores, cap. I.

Redescubriendo al padre. Una perspectiva integral sobre su influencia en el desarrollo infantil

SONIA CARRILLO*

A UNQUE en las últimas décadas se ha observado un incremento en la inclusión del padre en los estudios de las ciencias sociales, son aún muchos los interrogantes que giran en torno a su papel en la vida familiar y a sus influencias particulares en el desarrollo de los niños. Cuando se habla de familia se tiende a pensar en un tipo particular como modelo único de estructura familiar (mamá, papá, hijos). Igualmente, cuando se piensa en los posibles agentes socializadores dentro de la familia, se tiende a prevalecer a uno de ellos: la madre. Otros agentes importantes dentro del contexto familiar, como los padres y hermanos, han sido relegados.

* Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia; colombiana. Ph.D. en Psicología del Desarrollo de la Universidad de Texas, Austin, Estados Unidos. Se desempeña como docente e investigadora del Departamento de Psicología de la Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia.

Dentro de la línea de investigación que dirijo en el Departamento de Psicología de la Universidad de los Andes nos hemos propuesto, como uno de los objetivos centrales, estudiar las relaciones afectivas y su influencia en el desarrollo de los niños y los adolescentes, a partir del estudio de lo que se ha denominado en la literatura *las figuras subsidiarias o alternativas de cuidado*. En muchos casos la figura principal de cuidado es la madre; en otros casos es el padre. Personas como los abuelos, los hermanos o los maestros se constituyen en figuras subsidiarias de cuidado y son de gran relevancia, en particular dentro de nuestro contexto sociocultural colombiano. Sin embargo, la revisión que hemos hecho hasta el momento nos arroja muy pocos trabajos alrededor de la figura paterna en Colombia y en Latinoamérica. Yo quisiera rescatar la figura del padre como agente independiente y recuperar para él el título de figura principal en la crianza y desarrollo de los niños. Si bien éste no es el caso en todas las estructuras familiares que encontramos actualmente en la sociedad, en aquellas en las que él está presente puede ejercer perfectamente el rol de agente central y jugar un papel crucial en la vida familiar y en el desarrollo social y psicológico de los niños.

Perspectiva Ecológica del Desarrollo Humano

Quisiera empezar presentando un enfoque que guía mi trabajo tanto a nivel teórico como investigativo, y que a mi modo de ver refleja los elementos más importantes que influyen en el desarrollo de los niños y el papel del padre dentro de los diferentes sistemas que rodean el de-

sarrollo del individuo a lo largo de las diferentes etapas del ciclo vital. Este es el enfoque ecológico del desarrollo humano; la Perspectiva Ecológica del Desarrollo Humano fue planteada por Bronfenbrenner, psicólogo y educador de origen ruso que vivió y desarrolló su carrera profesional en los Estados Unidos. Los presupuestos centrales de Bronfenbrenner incluyen los siguientes elementos:

- Sistemas → El individuo y cuatro sistemas concéntricos estrechamente relacionados en forma bidireccional:

Microsistema-Mesosistema-Exosistema-Macrosistema.

- La importancia de la DIADA y de las RELACIONES BIDIRECCIONALES.
- Contextos inmediatos dentro de los que se encuentran la familia y la escuela: comunidad, barrio, iglesia.
- Contextos lejanos que envuelven al individuo y a la familia: país, cultura, valores, tradiciones.

Cuidado parental: aspectos biológicos y culturales

La literatura muestra una diferencia importante en la inversión parental exhibida por machos y hembras de muchas especies. Igualmente hay diferencias significativas en el cuidado parental entre hombres y mujeres dependiendo de la cultura. Trivers (1974) propuso la *teoría de la inversión parental* que enfatiza diferencias tanto en la cantidad como en la calidad de cuidados que madres y padres

proveen a sus crías. Dicho autor sugirió que tal inversión depende de factores individuales, culturales y ecológicos.

Inversión paterna versus inversión materna. El cuidado y la inversión parental varían dependiendo de las especies. Por ejemplo, en aproximadamente el 90% de los mamíferos no se observan cuidados paternos directos hacia las crías. De la misma forma, en diversas culturas se encuentra un mayor cuidado maternal que paternal. En estudios realizados con familias de diferentes culturas (India y México, entre otras) se ha encontrado que los niños pasan en contacto con sus madres alrededor del 40% de su tiempo, mientras que el contacto directo con los padres varía entre 3 y 10%; adicionalmente los niños pasan entre tres y doce veces más tiempo con sus madres que con sus padres; este efecto se ha observado más marcado en las niñas que en los niños.

En otro estudio en Kenia, Guatemala y Perú, entre otros países, se encontró que los padres raramente se involucraban en el cuidado de sus hijos. Este efecto no parece ser el resultado de incapacidad paterna sino de una participación mucho más activa de las madres en el cuidado de los niños.

Una forma de ver la participación paterna, particularmente en la actualidad, es en situaciones de separación. La mayoría de padres sin custodia tienen un contacto mínimo con sus hijos. Por ejemplo, tres de cada cinco niños de padres separados no han visto a su padre en un año, cuatro de cada cinco nunca ha dormido en su casa y solo uno de cada seis ha mantenido contacto regular con su padre biológico.

Involucramiento paterno

Diversos autores han sugerido una serie de factores que han incidido en el cambio dado en el nivel de involucramiento paterno en el desarrollo de los niños, a saber:

- Incremento en la formación educativa de la mujer y en su participación en la fuerza laboral.
- Cambios en la división laboral en los hogares.
- Mayor interés por parte de los padres en el desarrollo de los niños.
- Cambio en la estructura familiar, entre otros.

El cambio en la estructura familiar que se ha observado en las últimas décadas en las distintas culturas ha sido significativo en el viraje que ha tomado el rol del padre en la crianza de los hijos. La concepción de la familia se ha ido apartando de la familia nuclear; distintas composiciones familiares conforman ahora la base de diferentes grupos sociales alrededor del mundo. Es así como es menos predominante la “familia con dos padres, en la cual las madres son amas de casa de tiempo completo y las proveedoras principales de cuidado, mientras que los padres son primordialmente los proveedores económicos con un nivel de involucramiento mínimo sobre el cuidado de los niños” (Lamb, 1999, p.1).

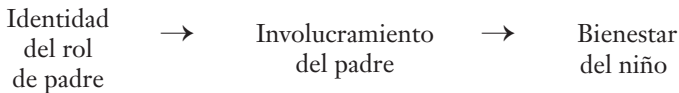
Existe una tendencia a pensar —casi exclusivamente cuando se habla de familia— en la estructura de la familia intacta compuesta por el papá, la mamá y los hermanos;

si bien ésta puede ser la estructura familiar predominante en algunos contextos socioculturales, los distintos cambios que se han presentado, tanto en los ámbitos educativos y laborales como en las distribuciones del trabajo y las funciones del hogar, han llevado a un incremento en la presencia de otras estructuras familiares en las diferentes sociedades; por ejemplo: familias separadas, divorciadas, madres o padres cabeza de familia, familias reconstituidas. Esto ha conducido, igualmente, a un cambio en los roles y actividades desarrolladas dentro de la familia y a un viraje en el tipo de influencia ejercido por cada uno de los padres en la crianza y desarrollo de los niños.

Influencia del padre en el desarrollo infantil

El tema de la influencia del padre en el desarrollo infantil ha sido trabajado por diferentes autores. Psicólogos como R. Parke, M. Lamb, K. Clarke-Stewart y G. Russell, y sociólogos como W. Marisiglio y Ihnger-Tallman sugieren que el estudio de la influencia del padre en la crianza de los hijos involucra dos aproximaciones:

- Las percepciones de los padres sobre la manera como ellos piensan, sienten y actúan en la interacción con la familia y con los niños (esto incluye los estereotipos y la imagen ideal de “padre”).
- La teoría de la identidad paternal que propone que el involucramiento de los padres con los hijos depende de su grado de identificación con el estatus, el rol asociado con ser papá.



Con respecto a las aproximaciones psicológicas, la influencia del padre se ha analizado también desde una perspectiva de desarrollo (Hawkins & Cols., 1995) que incluye la visión de Levinson sobre la estructura de vida y la visión de Erikson sobre las tareas de generatividad como una de las tareas a lograr en la adultez.

Diferencias en los patrones de interacción madre/hijo y padre/hijo

La literatura sobre relaciones padres/hijos le ha dado un papel preponderante a la relación madre/hijo como la más significativa para el desarrollo social y psicológico de los niños. Durante los años sesentas, setentas y gran parte de los ochentas, la mayoría de trabajos —tanto teóricos como empíricos— se centraron en la relación madre/hijo. Fue a mediados de los ochentas que autores como Lamb, Parke y Clark-Stewart empezaron a cuestionar la ausencia del padre en la literatura e iniciaron trabajos que rescataron la figura del padre en el desarrollo familiar y en la crianza de los niños. En este sentido, autores como Levine señalan que “las relaciones entre los niños y sus padres o figuras paternas pueden ser parte integral del sistema de recursos sociales con los que cuentan los niños” (L., 1998, p.229). En el contexto colombiano, Puyana (2003) ha sugerido que en los últimos años ha habido un cambio significativo en la concepción que los padres tienen de su función dentro de la familia y en particular con los hijos, enfatizándose la necesidad de un mayor grado de expresiones afectivas

hacia los niños y un mayor nivel de involucramiento en los aspectos relacionados con su desarrollo integral.

Una de las áreas en las que se observó este cuestionamiento inicial fue el área del desarrollo social y emocional de los niños, y dentro de ésta los estudios sobre las relaciones de apego entre el niño y sus cuidadores. Algunos de los hallazgos de estudios que se centraron en establecer las diferencias en la interacción madre/hijo y padre/hijo y en resaltar paralelamente las influencias particulares del padre en distintas áreas y comportamientos de los niños se resumen en la siguiente tabla.

Madres	Padres
Predominan las relaciones de apego seguras entre la madre y el hijo; en tríadas los niños prefieren a la figura materna.	Predominan las relaciones de apego seguras cuando se estudia solo la díada padre/hijo.
Mayor énfasis en comportamiento verbal.	Mayor énfasis en comportamiento físico.
En tareas: inclinación hacia las fases y el proceso.	En tareas: inclinación hacia la meta.
Creencia: Las madres presentan mayores señales de expresividad emocional que los padres.	
Hallazgos: Los padres muestran menores señales de expresividad emocional; sin embargo, los padres describen sentimientos de felicidad al interactuar con sus hijos bebés, igual que las madres; exploran a sus bebés, están atentos a sus necesidades, juegan y cuidan de sus bebés al igual que ellas.	
Niños bajo la custodia de la madre pero con contacto frecuente con el padre → mejor rendimiento académico y más baja incidencia de problemas de comportamiento.	
Niños de familias biparentales con un nivel alto de involucramiento del padre → mejor adaptación social y menores problemas de conducta.	

Comentarios finales

- El padre es una figura crucial en el desarrollo de los niños.
- Los niños se benefician del amor, el cuidado y el apoyo económico de los padres.
- El involucramiento del padre en la vida del niño es importante para su desarrollo.
- La influencia de la interacción con el padre en el desarrollo del niño es diferente a la influencia de la interacción con la madre, pero igualmente importante.
- La ausencia del padre (más que física, emocional y funcional) puede ser perjudicial para el desarrollo de los niños.
- Es fundamental extender la investigación del rol de los padres en el desarrollo de los niños en Latinoamérica y en particular en nuestro contexto colombiano.
- Un mayor conocimiento del tipo de interacción entre el padre y sus hijos y de las diferentes variables que afectan dicha interacción, permitirá una mejor comprensión de la influencia de los padres en el desarrollo infantil y un desarrollo más acertado de programas de intervención que fortalezcan su rol en la familia.

Bibliografía esencial

- Carrillo, S. (2003), *El rol del padre en el desarrollo social de los niños*, Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Clutton-Brock, T. H. (1991), *The evolution of parental care*, Princeton, NJ., Princeton University Press.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1993), *Biología del comportamiento humano*, Madrid: Alianza.
- Harkness, S. & Super, C. (1995), *Culture and parenting*, En M.H. Bornstein (Ed.), *Handbook of parenting*. Vol. 2. Mahwah, NJ., LEA.
- Lamb, M. (1999), *Parental behavior, family processes and child development in nontraditional and traditionally understudied families*, en M. Lamb (Ed.), *Parenting and child development in "nontraditional" families*, New Jersey, LEA.
- Lamb, M. (1997), *Fathers and children development: An introductory overview and guide*, en M. Lamb (Ed.), *The role of the father in child development*, Nueva York: Wiley & Sons.
- Levine, R. (1998), *Children's socialization experiences and functioning in single-mother households: The importance of fathers and other men*, Child Development, 69, 219-230.
- Puyana, Y., Mosquera, C., Mocolta, A., Maldonado, M. C., Lamus, D., Useche, X., Morad, P., Bonilla, G., Jiménez, B. & de Suremain, M. (2003), Introducción, en R. Puyana (Comp.), *Padres y madres en cinco ciudades colombianas*. Bogotá: Alameda Editores.

Recuperar al padre para reconciliarnos con la vida

ÁLVARO SIERRA LONDOÑO

EN EL DEBATE sobre la nueva realidad familiar y la posible existencia de una gran crisis de esta institución, la figura del padre gravita como una ficha clave para comprender lo que está sucediendo. Esto, sin contar que buena parte de la problemática social tiene en la figura paterna un factor común que reclama atención especial. Dos eventualidades claramente relacionadas: los niveles permanentemente crecientes de divorcio en los últimos cuarenta años y la asignación de la custodia de los hijos a la madre en un porcentaje que supera el 90% en la mayoría de países del mundo, y una tercera sin relación aparente con éstas pero de alguna manera en sinergia por ellas, cual es el proceso de fertilización artificial o fertilización asistida, han actuado negativamente sobre la paternidad, tornándola evanescente, de dudosa utilidad práctica y fácilmente sustituible, por lo menos, a la luz de los acontecimientos citados.

Adicionalmente, la especie humana, desde que se hizo consciente de la paternidad (en los albores mismos de la civilización) hasta hoy, ha asignado al padre una tan pobre caracterización y unas tan escasas funciones en el núcleo familiar, que bien podríamos afirmar que desde las hordas salvajes que habitaban las cavernas y migraban en busca de alimento siguiendo el curso de los ríos, hasta los comienzos del siglo *xxi*, la percepción sobre el tema no ha cambiado gran cosa y, ahora, como entonces, el padre básicamente engendra al hijo y provee medios materiales para el sustento familiar. ¿Por qué escandalizarnos entonces si frente a un cambio real y notorio en el entorno familiar y social, representado en un acceso masivo de la mujer a los medios de producción y consumo y un dominio tecno-científico de la fertilización humana, el padre, como realidad cultural, pierda su razón de ser y se convierta en una condición opcional, validada solo por algún credo religioso y un grupo minoritario de personas que aún dan cabida en sus vidas al amor romántico?

Este fenómeno, que unos perciben como catastrófico y contranatural y otros como signo de los tiempos y fruto de una ineludible evolución cultural, es, como ninguno otro, muestra clarísima de lo que ocurre cuando el ser humano deja de lado el conocimiento de sí mismo y el debate humanizante —que en sana lógica debería ser la punta de lanza del conocimiento—, para engolosinarse con un conocimiento técnico, que, dicho sea de paso, debe continuar hacia delante, pero jamás opacando el humanismo.

La paternidad, pues, es un debate aplazado, como también lo es la maternidad; solo que esta última, por su mayor cercanía con lo natural e ineludible, aún conserva

vigencia, por lo menos hasta que descubramos y perfeccionemos el ya intuido útero mecánico o logremos parasitar con éxito el vientre nutricional de otros mamíferos. No se admire alguien, por tanto, si quienes trajinamos diariamente con la realidad familiar buscamos afanosamente en la figura del padre pautas y fenómenos que vayan más allá de su capacidad fecundante o de sus habilidades para proveer medios de subsistencia a la madre y al hijo; y no precisamente para recuperar la vigencia de una figura que la cultura va tornando obsoleta, sino para ir un poco más adelante de ese conocimiento del hombre de las cavernas, que un día descubrió que eran los hombres quienes fecundaban a las mujeres y no los fenómenos naturales como el rayo, las lluvias o los cambios estacionales. Bien podemos preguntarnos hoy, cuánto avanzaría la civilización humana a partir de un concienzudo proceso de desvelamiento de la figura paterna, si el simple conocimiento del papel fecundante del varón sobre la mujer nos sacó de la horda, casi manada, dando inicio a un proceso progresivo de socialización que llega hasta nuestros días.

El debate de la paternidad como parte del enfrentamiento entre naturaleza y cultura

No es prudente el tratar de introducir un debate sobre la paternidad humana, con la altura y seriedad que el tema amerita, sin hacer siquiera mención de un debate mayor en el que éste estaría incluido. Es el gran tema del enfrentamiento entre los partidarios de una naturaleza humana que moldea, propone y limita, y quienes soportan el peso fundamental de la actuación humana en una realidad cultural abierta, libre, mínimamente propositiva y más de-

pendiente de fenómenos colectivos que de presupuestos individuales.

Esta discusión que abarcó buena parte del siglo xx y amenaza con continuar indefinidamente sin encontrar una síntesis satisfactoria, ha ocupado a los más connotados estudiosos de la conducta humana de los últimos tiempos, siendo Edgard O. Wilson, padre de la sociobiología, el personaje más polarizado entre quienes defienden la preeminencia de una naturaleza humana con soportes genéticos en la determinación de la conducta humana, frente a quienes soportan a ésta en una cultura que evoluciona permanentemente y condiciona el actuar humano en proporciones diferentes. Desde Skinner, fervoroso defensor del conductismo, que no deja prácticamente espacio a la libertad humana, hasta J. P. Sartre, defensor acérrimo de una libertad absoluta a partir de una subjetividad histórica o enmarcada en el tiempo.

En el medio, autores como Roger Trigg, Jacinto Choza o J. Vicente Arregui sustentan una visión del ser humano mucho más integradora y despolarizada a partir de una afirmación que no por simple es menos cierta y misteriosa, cual es la de que en un ser inteligente como lo es la persona humana, la cultura, o más concretamente el hacer cultura, hace parte de su misma naturaleza. Y justamente es en esta última franja de pensamiento donde quiero ubicar la reflexión sobre la paternidad humana, dando por hecho que tan erróneo es plantear una paternidad instintiva y mediada genéticamente, como defender una paternidad de construcción totalmente cultural y desarraigada de una naturaleza que se agota en fenómenos genéticos y fisiológicos.

Paternidad/maternidad: dos facetas de una misma realidad

El movimiento de liberación femenina, con todo y poseer una amplia gama de reivindicaciones justas en todos los espacios de participación de la mujer, ha cargado sobre sí con un efecto siniestro, desafortunadamente muy notorio y corrosivo que en no pocas ocasiones minimiza y anula los buenos logros, haciendo más evidente la escoria lógica y esperada en todos los procesos depurativos. Es el sexismo, una verdadera plaga de nuestra época que busca reivindicación de uno u otro sexo, presentándolo como superior al otro. En este estéril y desgastador enfrentamiento, muy abonado por cierto por el humor popular que posee la dudosa virtud de convertir en presentable y de buen recibo lo que en otros escenarios sería unánimemente descalificado, la familia, la conyugalidad y la figura del padre han llevado la peor parte.

Existen en la naturaleza unas plantas denominadas dicotiledóneas, en las cuales la semilla está formada por dos cotiledones que dan origen y nutren por igual al pequeño germen que al crecer se convertirá en una nueva planta. Ninguno de los dos cotiledones está de más; ninguno puede ser reemplazado por el otro ni sustituido; ambos por igual se gastan en pro del fortalecimiento del embrión primario en su camino hacia plántula y luego espécimen adulto, sin que pueda afirmarse que uno u otro cumple un papel más importante. Separar los cotiledones es tornar estéril la semilla por cuanto se ha malogrado el vigor y la fecundidad de una sinergia natural que es condición de posibilidad del proceso. En otras palabras ambos cotiledones, en orden a cumplir con su misión

propia y específica, cual es la de dar origen a una nueva planta, son realidades *coimplicadas*, cuya eficacia y funcionalidad son resultado directo de su unión sinérgica.

Hombre y mujer en cuanto son miembros fundadores de una familia, también son realidades coimplicadas que derivan su fecundidad biológica, psíquica y espiritual del hecho mismo de permanecer unidos e identificados por igual en el proceso que inició con su libre determinación de hacer una familia. Declarar en la unión matrimonial que las dos realidades coimplicadas (la del varón y la mujer) son indiferenciadas e intercambiables es dar patente de corzo a una verdadera amenaza para la institución matrimonial, cual es el matrimonio de homosexuales.

Dar por hecho que la unión de varón y mujer como realidades coimplicadas puede dar cabida a la sustitución del uno por el otro, es legitimar como normal algo que solo puede permitirse como situación coyuntural, siempre deplorable, cual es la de varón o mujer solo, cabeza de familia.

Aceptar que en la unión de varón y mujer como realidades coimplicadas en orden a constituir familia, el varón tiene que renunciar a sus características básicas, so pena de ser tildado de machista, es, si se me permite el término, “descafeinar” la virilidad y “maternizar”¹ la paternidad, con todos los efectos nocivos que estas tergiversaciones atraen sobre la crianza de los hijos y sobre la misma relación de pareja. Al respecto escribió Minette Marrin (1995, 4 de junio) en *The Sunday Telegraph*:

1 Sobre el tema puede consultarse la publicación del pediatra francés Aldo Naouri: *Les pères et les mères*.

“Hay algo grandioso en los hombres que no se quejan ni se hunden cuando llega la adversidad: este fuerte e implícito estereotipo es masculino, no femenino. Los hombres auténticos se urgen a trabajar, y muy a menudo encuentran el mundo exterior más absorbente que el mundo doméstico. A las mujeres auténticas no les importa: muchas de ellas sienten lo mismo. Y, puesto que los hombres auténticos tienden a ser indóciles y mandones, a las mujeres auténticas no les gustan los hombres que disfrutan cambiando pañales, y tampoco los hombres a los que ellas pueden obligar a cambiar pañales”.

Adicionalmente, afirmar que varón y mujer, esposo/esposa, padre/madre, padres/hijos son realidades que se coimplican, es reconocer que no hay padre sin madre ni madre sin padre, y solo dentro de un proceso continuo y gradual que se vive de cara al hijo se puede conseguir una adecuada caracterización de uno y otra, siendo la persona del hijo, muy al contrario de lo que se creía hasta hace muy poco, la más definida y acabada desde el comienzo, aunque goce de mayor plasticidad y capacidad de adaptación. Tal vez se entienda mejor esta aseveración, aparentemente absurda, cuando nos hacemos cargo de que, para el hijo, madurar es ser cada día menos hijo de sus padres, en cuanto gana en autonomía y autodeterminación, sin dejar de serlo nunca totalmente. Muy al contrario, mamá y papá, entre más tiempo transcurre después de la concepción del hijo, más en propiedad van asumiendo su paternidad. Y para quien todavía abrigue alguna duda al respecto, puede aportársele un argumento más: los hijos ven como lógica y natural la muerte de sus padres, tolerando bastante bien su ausencia. Los padres, en cambio, perciben la muerte del hijo como un suceso antinatural, de

difícil aceptación, por cuanto el hijo que muere arranca a sus padres algo que ellos asumen como una parte muy importante de sus vidas.

De allí que sea interesante y casi urgente para una cabal comprensión de lo que es la paternidad, que nos hagamos una pregunta, insólita para muchos, pero necesaria para comprender a cabalidad el fenómeno de la paternidad, y no de la paternidad genérica sino de la específica paternidad del varón; entre otras razones, porque estas reflexiones aspiran a arrojar luz sobre esa realidad cada día más vaporosa y elusiva a la que denominamos *papá*.

¿Qué gana un varón, a título personal, cuando accede a la paternidad?

Esta pregunta está formulada desde un ángulo de la paternidad casi inédito. La atención al tema está polarizada en la dirección inversa: lo que gana el hijo, e inclusive, lo que gana la madre cuando el padre está presente y actuando como tal; pero, aunque a muchos parezca extraño, el primer beneficiado de la paternidad es el padre mismo, y los beneficios para la madre y el hijo no están derivados del hecho escueto de poder contar con alguien a quien la naturaleza ha convertido en padre por el solo hecho de haber engendrado un hijo, sino de la mejora progresiva que se opera sobre el varón a partir del inicio mismo de la paternidad, y no como algo inexorable sino como resultado del propósito y la lucha por ser un buen padre.

He aquí, en estrecha síntesis, algunos de los beneficios que para el varón reporta la paternidad bien asumida.

La paternidad hace parte del proceso de maduración. Edith Stein, discípula de Husserl y miembro destacado del llamado *Círculo de Gottinga*, asumía dentro de su planteamiento antropológico que para el ser humano solo existen dos vocaciones, ambas muy relacionadas con el amor como destino del hombre. La primera es la vocación a la vida consagrada a Dios, a partir de la cual la existencia se entrega amorosamente a todos, justamente por amor a Dios, fin último de este proyecto vital. La segunda es la vocación a la vida familiar y en ella la vida se orienta por entero al servicio de una específica y propia familia, por el bien de todos y teniendo también a Dios como destinatario final de ese amor. Todo lo demás, que hoy se asume como vocación, son solo trabajos, oficios o desempeños profesionales que ocupan un espacio restringido en la vida de las personas, poseen carácter de medio, sin llegar nunca a constituir un fin dentro del proyecto vital y, por más que sean una parte importante del *modus vivendi*, son circunstanciales, accidentales y no logran imprimir carácter en la persona.

Para quienes eligen la vida familiar como cauce de su proyecto vital, la paternidad y la maternidad hacen parte de su proceso de maduración y son camino de perfección dentro del gran tema de la conyugalidad. Si el amor al cónyuge reclama de entrada un salir de sí y una donación de la propia realidad a alguien que se convierte como en un espejo donde cada miembro de la pareja se mira, descubriendo su verdadera identidad, el sentido (antes intuitivo pero ahora descifrado) de su condición sexuada y el direccionamiento a una actuación que antes era solo reactividad y poco a poco va adquiriendo orientación y significado, es decir, la paternidad derivada de ese amor

conyugal, ya no es solo el descubrimiento del otro y de sí mismo como realidades buenas, compatibles y amables, sino, además, constatación de la fecundidad del amor que suma y multiplica en la presencia del hijo, como producto ganancial que proyecta en el tiempo el amor de sus padres.

Pero además de estos, que bien podríamos denominar aspectos generales del proceso de madurez del padre, frutos del hecho cumplido de engendrar un hijo, existen infinidad de rasgos de madurez personal, derivados de la presencia misma del hijo en un convivir cercano, continuo y armonioso de la triada padre/madre/hijo.

Concretamente, la ternura del padre frente al hijo no es el fruto de desvirtuar la masculinidad con el ánimo de acceder a una cualidad que (se da por hecho) ha sido típicamente femenina. Justamente la ternura del padre es una específica respuesta sensible de éste, suscitada por la persona del hijo y no solamente en forma aislada y solo para su beneficio; antes bien, el hijo es la más eficaz estimulación y suscitación de la ternura del varón, que a partir de esta vivencia se hará sensible a todo lo bello, frágil y desvalido que en el mundo encuentre frente a sus ojos y que de alguna forma le evoque la realidad del hijo previamente contemplada.

De igual forma, la precariedad de la progeñe, causa de tantas eventualidades dolorosas, desde leves hasta severas, es, sin duda alguna, la mejor escuela de compasión que un hombre pueda tener en su vida, sobre todo en una cultura que insensibiliza frente al dolor ajeno, haciendo de éste un producto de consumo masivo que despierta

una morbosa curiosidad o inclusive un franco placer². Es el dolor del hijo amado, ese que ha ido colonizando en una convivencia estrecha y cotidiana las entretelas masculinas del alma de su padre, el mejor detonante de la compasión, como sentimiento espiritual por excelencia que permite sentir en la propia realidad el dolor del otro, porque en este caso el otro no me es ajeno sino que hace parte (y parte entrañable) de mi propia realidad.

No menos importante es que el padre frente al hijo madura con exquisitez el concepto de autoridad, porque solo la realidad del hijo frágil y necesitado continuamente de promoción, apoyo y asistencia, muestra con lucidez al progenitor la autoridad como un servicio, el mejor servicio que puede prestar al débil, al incauto, al ignorante y al inexperto, quien posee la fuerza, la sabiduría, la prudencia y la experiencia de la vida.

Cuánto madura también el padre en cariño, respeto y delicadeza hacia su esposa cuando ha constatado de cerca y con cada hijo lo que expresa en dulzura, bondad, entrega sin restricciones y heroísmo, la maternidad. Los hijos no podrán ser nunca, por más que se lo propongan ellos o sus padres, el cemento que une la relación conyugal; pero, en cambio, sí son el mejor catalizador y estímulo para el crecimiento del amor en sus progenitores, sobre todo cuando su presencia en el hogar es fruto, el más dulce y apetecido, de un amor que ya existía antes de su llegada.

En esta misma dirección, el hijo es para el padre un potenciador, el mejor, de la madurez sexual, porque él,

2 No hay que olvidar que fue nuestra cultura occidental y contemporánea la que sacó al sadomasoquismo de la lista de las patologías sexuales, y no la cultura de la Roma Imperial desgastada y decadente.

como ninguno otro, ubica la sexualidad humana en su justa dimensión, cual es la de ser dentro del matrimonio una donación mutua signada por el amor, que hace crecer a ambos como pareja y a cada uno como persona, siendo la presencia del hijo (fruto de esa sexualidad) una prueba indiscutible de su fraternidad, que saca la sexualidad del contexto trivial y placentero en el que la confirman quienes renuncian a la paternidad.

Masculinidad que en el terreno sexual se despliega al margen o con exclusión de la paternidad, es masculinidad en riesgo real de convertir a la mujer en objeto para el propio placer, sin discriminar siquiera que se trate de la esposa, la amante o la relación ocasional porque, para el caso, todas estas relaciones poseen algo en común: el hijo visto como un intruso que estropea la sexualidad de sus progenitores y, por tanto, debe ser evitado, y la mujer percibida como potenciadora y amplificadora del disfrute sexual masculino. (He de hacer la salvedad de que esta afirmación no debe ser interpretada como que cada relación sexual de los esposos deba estar signada por la voluntad de tener un hijo. En cambio, quiere expresar que la sexualidad con quien es o será la madre de mi o de mis hijos está signada por el amor, el respeto y la admiración frente a quien me puso o me pondrá en el camino de la paternidad).

La paternidad humaniza la testosterona. El título que acompaña este apartado puede parecer altisonante o un poco peyorativo. ¿Están acaso deshumanizados quienes no son padres? La respuesta es, decididamente, negativa; por otras y muy eficaces vías se puede ofrecer al torrente desbordado de dinamismo, audacia y amor a la competen-

cia y la cesta heroica, presentes en el varón que madura sexualmente y siente en sus venas los embates de la testosterona, un cauce seguro, sereno y de probada eficacia que lo ponga a cubierta de excesos, atropellos y conductas temerarias, sin demeritar su natural condición.

Es evidente que varones dedicados al servicio social o con vocación para la vida religiosa consagrada ofrecen a su masculinidad una muy válida opción para desplegarse adecuadamente, destinando su energía sexual y su condición sexuada global a labores bastante humanizantes. En el resto de los varones, la testosterona en estado silvestre, sin cauce ni finalidad que la orienten y domestiquen, no solo es una fuente de riesgos para el sujeto mismo, sino un problema real para la sociedad que lo acoge.

En nuestro medio, Alonso Salazar, prestigioso escritor y periodista, conocedor como pocos del problema casi endémico de violencia en nuestro país, en su libro *No nacimos pa' semilla* llamó la atención sobre fenómenos de sicariato, pandillismo, sociopatía y comportamiento trasgresor en general, en jóvenes de las comunas populares de Medellín que tenían como factor común la pobreza, la marginalidad y la disfunción familiar ocasionada, sobre todo, por la ausencia paterna del núcleo familiar. Para estos muchachos descritos muy acertadamente por Salazar, la vida es una conquista diaria que se defiende con uñas y dientes, la sociedad una jungla saturada de depredadores y la mujer un botín de guerra que da prestigio y ofrece solaz al luchador. Para ellos la paternidad es un dato con poco o ningún sentido, como no sea el de garantizar una cierta vigencia después de la muerte; muerte que asumen como el destino mismo de la vida.

La sociedad norteamericana de los años sesentas llamó cobardes a quienes se negaban a ir a la guerra de Vietnam y constató, sin la menor repugnancia, cómo en dicha confrontación murieron más de 58.000 hombres y 8 mujeres. Los que regresaron con vida fueron con frecuencia “rechazados” por las mujeres que quedaron en casa y por los padres heroicos a quienes fallaron; se les temía porque hubieran podido tornarse brutales o inestables, inseguros, imperfectos y corruptos; fracasaron en ganar la guerra y perpetuar el mito heroico (Kipnis, 1993, p. 63). Esta misma cultura, treinta años después, en las escuelas públicas ofrece clases de costura y culinaria para varones, y les pide que aprendan a expresar sus sentimientos como las mujeres, mientras reinician a sus características masculinas, bajo el supuesto de que éstas perpetúan el machismo y la violencia. Una misma cultura, en un corto lapso, pasa de magnificar el heroísmo del varón guerrero, competitivo y conquistador, a sugerir a los jóvenes que renuncien a sus características masculinas que engendran comportamientos violentos y actitudes machistas, asumiendo usos y costumbres racionalmente femeninos que permitan dar libre curso a sus sentimientos supuestamente reprimidos, al paso que se tornan inofensivos y de suaves modales.

El matrimonio en general y la paternidad específicamente, ofrecen a la masculinidad un cauce profundo en el que todas las características masculinas tienen su significado y su razón de ser; incluso, no solo no se eliminan sino que se potencian, porque, en este contexto, “mucho no es exceso sino mayor rendimiento”.

David Blanckenhorn, fundador y presidente del instituto *For American Values*, publicó en 1995 un libro muy

comentado hasta hoy y tal vez uno de los más realistas al hacer un estado de la cuestión en lo que a la figura paterna se refiere. *Fatherless America* asume que a través de la historia de la paternidad se fusionan la paternidad biológica y la paternidad social en una identidad masculina coherente. Justamente es la desvirtualización de la paternidad, en opinión de Blanckenhorn, la responsable de muchos fenómenos de violencia intra y extrafamiliar, a pesar de que algunos, con criterios indiscriminados y simplistas, hacen recaer la culpa sobre la masculinidad en general.

Una investigación del Departamento de Justicia norteamericano puso en evidencia esta afirmación entre 1979 y 1987:

- 57.000 mujeres fueron maltratadas por sus maridos;
- 200.000 mujeres fueron maltratadas por sus novios;
- 216.000 mujeres fueron maltratadas por sus ex esposos.

No puede entonces decirse que la masculinidad es violenta, misógina y con franca tendencia a la sociopatía. En cambio sí hay evidencias que confirman que la convivencia marital y la paternidad, como realidades que en forma natural y apropiada ofrecen un cauce legítimo a la masculinidad, son el camino más directo hacia la humanización de fuerzas, pasiones y conductas instintivas en directa relación con la testosterona, que en otras circunstancias pueden ser fuente de comportamientos inconvenientes, no atribuidos a la masculinidad en sí misma.

Mejor padre, mejor profesional

Kirsten Stendevad (2005), periodista danesa que durante diez años trabajó en Nueva York, publicó con su esposo un libro sobre las ventajas laborales que posee quien es papá y actúa como tal. De las múltiples entrevistas en las que fundamentó su obra, dedujo que cualidades desarrolladas en el ejercicio de la paternidad son grandemente estimadas en el ámbito laboral. Los buenos padres, dice, saben priorizar sus diferentes actividades, son personas acostumbradas a resolver conflictos y muchos de ellos de gran complejidad; tienden a ser más pacientes que otros varones solteros sin hijos y saben escuchar. En las relaciones interpersonales cuentan con una mayor empatía y logran comunicarse con más claridad y sencillez. Estas cualidades son altamente valoradas hoy en el sector empresarial y del conocimiento, en directa relación con la creatividad, la flexibilidad, la inteligencia emocional y el liderazgo.

La formación profesional es un punto de partida insustituible, pero todo lo que tiene que ver con el trato interpersonal se aprende en casa, con los hijos, y no en la universidad; y aunque los hijos y la esposa no son la única forma de adquirir estas habilidades, sí son sus más importantes facilitadores. Especialmente ilustrativo es el testimonio de muchos empleadores que confirman una mejora significativa de sus trabajadores cuando estos se convierten en padres.

Los padres tienen mejor salud

El estudio de *Marital Status and Health* (Estados Unidos, 1999-2002) solo confirma lo que ya era *vox populi* de

tiempo atrás. Las personas casadas gozan de mejor salud que las solteras, viudas, divorciadas o simples cohabitantes. Esta afirmación se confirmó en todos los grupos de edades, entre los 18 y los 65 años y más, siendo muy llamativo el caso de quienes cohabitan (por su aparente similitud con los casados), ya que en este grupo las enfermedades psicológicas, el alcoholismo, la depresión y los trastornos inespecíficos (cefaleas, lumbagos, etc.) son significativamente más altos que en casados, viudos y divorciados. Más llamativo aún es el dato según el cual lo determinante en salud es el estado civil, por encima del nivel de estudios, la raza o los ingresos salariales.

Igualmente digno de tenerse en cuenta es que hombres casados con hijos son menos proclives a asumir conductas de riesgo o hábitos nocivos para la salud, como el licor, las drogas, el tabaquismo y los excesos alimentarios. El saberse responsables de una familia y observados muy de cerca por hijos que admiran, respetan y están dispuestos a imitarlos, hacen a los padres de familia más prudentes en su actuación, más templados en sus costumbres y siempre —o casi siempre— bien dispuestos a dar ejemplo a la prole, factores todos muy importantes a la hora de proteger la salud. No es casual que sean los solteros jóvenes los varones más afectados por los accidentes graves de todo tipo, muy en relación con su afición a los deportes extremos, las conductas de riesgo y los enfrentamientos violentos en riñas callejeras.

El matrimonio y la paternidad marcan un quiebre significativo en estas tendencias, lo que va ligado a la mayor madurez que estos nuevos roles promueven y a la mayor conciencia respecto a la necesidad de cuidarse y

reservarse para unos seres queridos a los cuales se debe por entero.

Pero no es solo por el alejamiento del riesgo la causa de una mejor salud en los padres. El asumir gozosamente la paternidad, con pleno disfrute de lo que ella conlleva, es también un excelente antídoto contra el estrés, la depresión y el activismo como perversión de la laboriosidad que, juntos o separadamente, hacen estragos en la salud del hombre de hoy. En fin, ser papá es una realidad feliz cuando se vive en toda su plenitud, que eleva la dignidad personal, mejora sustancialmente la calidad de vida y rinde inocultables beneficios en una sociedad que deriva su prosperidad del hecho simple, pero magnífico, de albergar en su seno a personas que son fieles a las responsabilidades libremente asumidas por ellos, siendo la paternidad y la maternidad las dos realidades humanas que más conciencia, responsabilidad y fidelidad reclaman y, por lo tanto, las que mayores alegrías y más rentabilidad ofrecen a la persona, la familia y la sociedad.

Bibliografía esencial

Kipnis, A. R. (1993), *Los príncipes que no son azules*, Buenos Aires: Vergara Editor, S. A., p. 63.

El pensar por excelencia

Antropología de la crisis

CLAUDIA CARBONELL

Sobre el relativismo

JOSÉ RODRÍGUEZ ITURBE

Un día después de la fiesta

ÁLVARO SIERRA LONDOÑO

Aprender a perdonar

JUTTA BURGGRAF

Antropología de la crisis

CLAUDIA CARBONELL*

¿QUÉ SIGNIFICA crisis para el ser humano? Pregunta ésta de una importancia imponderable y que resume el objetivo primero y último de este escrito. Para darle respuesta, en principio, una escena del filme *The Matrix* puede servir como abre-bocas. Así entonces, bienvenido al desierto de lo real...

Partamos de que el éxito de taquilla de esta trilogía no puede atribuirse únicamente a sus excelentes efectos especiales. Hay algo en la trama que no deja al espectador indiferente, algo que toca una fibra de nuestra sensibilidad posmoderna. La vida en la que se ha estado desenvolviendo *Neo* aparece ahora, después de su conversación con *Morfeo*, como lo no real, como aquello que es un simulacro —no por nada en una de las primeras escenas de la película aparece la carátula de un ejemplar de *Simulacra and Simulation*, de Baudrillard—. Podría decirse que

* Licenciada y Doctora en Filosofía de la Universidad de Navarra, España; colombiana. Docente investigadora del Instituto de Humanidades de la Universidad de La Sabana, Chía, Cundinamarca, Colombia.

aquello que capta la atención del espectador va en la línea de reconocer una experiencia que no le es ajena, la experiencia de la sospecha: de si este mundo tal y como lo conocemos es o no es real; de si lo que me han contado mis antecesores es así o no es así; o si más bien no nos movemos en tramas tejidas por el poder de turno, tal como acontece en la vida de estos personajes.

Podemos decir que vivimos una experiencia fragmentada. No se trata solo de que la cultura en la que vivimos sea inestable, como por lo demás es toda cultura, sino que, más aún, nos hemos hecho culturalmente conscientes de ello. Las formas de vida establecidas están en crisis y las formas de vida alternativas se suceden una a otra dejando al sujeto perplejo.

A la conciencia ingenua, la realidad del mundo se presenta como un fundamento sólido. Sin embargo, hace ya mucho tiempo que las ciencias experimentales han erosionado este tipo de certeza que pretende basar el conocimiento en el sentido común. Esa lógica de las ciencias naturales ya ha permeado los demás ámbitos de la cultura, de tal modo que la duda se ha hecho, ya no filosófica, sino culturalmente metódica. El sentido común ya no es una instancia válida para juzgar lo que nos rodea. Por ejemplo, en las lógicas de los nuevos videojuegos y dibujos animados para niños encontramos unas reglas internas que hacen que esas historias sean verosímiles para los niños y no fácilmente para los adultos. Así, es posible encontrarse con una historia que ocurre dentro de un programa de computador (autopista), historias en las que se entremezclan dibujos animados con personajes de carne y hueso..., y pareciera que en esta lógica todo vale y que “el sentido común” ha quedado obsoleto.

Este estado de cosas ya había sido pronosticado magistralmente por Husserl a principios del siglo xx en *La crisis de las ciencias europeas*:

“¿Qué vale, en conjunto y en detalle, la experiencia del orden mundano, de este orden del que tengo una certeza intuitiva de carácter inmediato en cuanto ser espacio-temporal? Es una certeza, pero una certeza puede modalizarse; lo cierto puede llegar a ser dudoso, disiparse en simulacro en el curso de la experiencia. Ningún enunciado sobre la experiencia inmediata me da un ser de acuerdo a lo que es en sí, sino una cosa mentada según el modo de certeza que debe confirmarse en el flujo moviente de mi vida de experiencia. Pero la simple confirmación, constituida por la concordancia de la experiencia real, no basta para prevenir la posibilidad del simulacro”.

Es, pues, en las coordenadas de un panorama como éste en el que quiero adentrarme a considerar qué significa crisis para el ser humano, y dividiré para ello este escrito en dos partes. En primer lugar mostraré el rico campo semántico de este vocablo en el original griego, considerando la crisis como *tarea del pensar por excelencia*. En segundo lugar analizaré cómo —en el caso de las crisis culturales, pero también de las crisis personales— toda crisis acontece como purificación y reconocimiento.

Campo semántico del término crisis

Lo primero que hay que constatar es que el vocablo griego *krisis* aparece como una palabra cuasi equívoca, con múltiples significados (si bien estos guardan alguna relación

entre sí) que pueden distinguirse en dos grupos de sentidos: uno que hace alusión a una acción humana y otro que describe más bien algo que le sucede al hombre (una pasión en sentido clásico). En el primer sentido, *krisis* y el verbo correspondiente *krinein* significan separar, distinguir. El vocablo latino *cernire*, de donde viene nuestro discernir, tiene en su raíz el término griego. Así, *krinein* significa discernir, distinguir, discriminar. En el segundo sentido, tomado de la terminología médica, *krisis* es un cambio brusco y repentino en el curso de la enfermedad, bien sea para mejorar o para empeorar.

Examinando el primer sentido, para Aristóteles *krinein* significa separar, discernir, y es equivalente con conocer. En su tratado *Sobre el alma* enuncia varias facultades que designa como *ta kritika*, esto es, las facultades que disciernen: los sentidos, la imaginación y el mismo intelecto. El término crisis se utiliza, en este caso, para describir lo que alguien hace cuando percibe, imagina o piensa. Queda claro entonces que todo acto de conocimiento es una crisis, es crítica; en él hay un discernimiento: decir que algo es distinto de lo otro, que es una cosa y no la otra. En este sentido, crisis es sinónimo de juicio. De este primer sentido depende también el uso judicial del término *krinein*: crisis es un juicio legal también, y así es usado luego, por ejemplo, en el griego del Nuevo Testamento para hablar del Juicio Final.

Así pues, el término *krisis* nos sitúa en el ámbito de la verdad. Hacer *krisis*, o hacer verdad (dos términos que en la obra de Aristóteles aparecen a veces juntos), es distinguir, separar lo que está separado y unir lo que está unido. Y puede decirse entonces que la operación filosófica por ex-

celencia, la filosofía misma, consiste en discernir, *krinein*, en hacer crisis. En este sentido el pensamiento filosófico es un examen constante sobre sí mismo y sobre la cultura. En palabras de Schelling: *Jede Krisis is eine Ausscheidung* (toda crisis es purificación) y toda purificación es en primer término una discriminación, una separación. Algo parecido quiere decir Platón en la *Apología*, cuando hace a Sócrates afirmar: Una vida sin examen no merece ser vivida por el hombre. O, más propiamente, es una vida que no termina de ser humana. Para serlo, ha de ser ella misma examen, crisis.

La filosofía, y con ella el pensar, se entiende a sí misma como crítica del mundo y del hombre. En nuestra terminología actual podemos decir que como crítica a la cultura. Suele ser ella el huésped molesto, no invitado de la cultura, que pone todo entre paréntesis, que quiere preguntarse una y otra vez por qué las cosas son así y no de otra manera, si resulta que, cuando nos movemos en el ámbito de lo humano, nos movemos en el ámbito de las posibilidades. Se podría sugerir que recurrimos a la filosofía para salir del atolladero que ha organizado la propia cultura, y entonces la filosofía aparecería como la solución a los problemas que afrontamos. Pero la filosofía no es la panacea universal. Ella misma es crisis. Tiene el prurito de plantear preguntas que quizá no llega a resolver, o, por lo menos, a resolver de una manera sencilla y fácil de adaptar culturalmente. Como ha dicho el filósofo J. Arana: “Lo cierto es que en la historia el escepticismo genuino ha sido un aliado natural de los que se oponían al empeño de transmutar la razón en medicina universal”. En este sentido quiero sugerir que el problema de lo que llamamos crisis actuales es que no son suficientemente

filosóficas, si se tiene en cuenta que esas crisis no son suficientemente críticas. Contra lo que solemos pensar estamos en crisis, no por los problemas, sino porque hemos renunciado a seguir planteándonoslos.

Pasando al segundo sentido del término crisis, el que más utilizamos hoy, la pasividad podría destacarse como una de sus características. Crisis es algo que sucede. Un acontecimiento difícil, empleo que deriva como se dijo líneas atrás de la utilización del concepto en la medicina griega. Con el término crisis se hace referencia al momento decisivo de la enfermedad, después del cual sobreviene la mejoría o el empeoramiento del paciente. Se trata de un cambio repentino, para bien o para mal. La crisis misma es peligrosa, pero ella no dice necesariamente nada del desenlace. De aquí se hace extensión también para hablar de crisis, no ya en estricto sentido médico. Las crisis se refieren a cambios importantes en el desarrollo de procesos: periodos de tiempo, circunstancias especiales, momentos decisivos que exigen del ser humano involucrado una elección. No todo el desarrollo es crisis, sino que las crisis son momentos excepcionales entre periodos de relativa calma y normalidad.

Resulta entonces que crisis es, a la vez, acción y pasión: aquello que el hombre hace, pero también aquello en lo que se ve enredado, muchas veces a pesar de él mismo. Para mostrar la relación que estos dos sentidos pueden guardar entre sí, vale la pena considerar el uso que Aristóteles hace de ellos en referencia al arte de persuadir. Para Aristóteles, la crisis es el fin inmediato de la retórica, en el sentido de que lo que ella busca es el discernimiento, el juicio sobre una situación particular. En el ámbito de la retórica judicial por ejemplo, persuadir es hacer que

el jurado discierna, ‘critique’, sobre la culpabilidad o no del acusado, según lo que se quiere; en la retórica política se trata de causar una crítica sobre la conveniencia o no de una determinada medida política. Eso es lo que busca la retórica: el discernimiento, el juicio, la crisis; es decir, convencer o persuadir pasa por hacer crisis en el auditorio. En ese sentido, lo que hay que hacer es fomentar la crisis, o, en palabras de Aristóteles, la crisis está en la percepción; esto es, que el momento de la crisis está esencialmente vinculado a la sensibilidad, a la imaginación, a cómo captemos una situación. De eso depende el juicio que hagamos de ella. Y ya con esto hemos dado el paso decisivo para enlazar el primer sentido con el segundo. En los asuntos humanos el ser humano enjuicia desde su situación personal, hace crisis desde su crisis.

El horizonte de lo posible

Para poder entender el papel que las crisis juegan en la vida personal, hay que considerar que la vida humana acontece en el tiempo, es la vida de un ser en potencia, que excluye de sí misma la identidad. Lo que quiere decir que en cada momento somos y no somos, hemos sido y a la vez estamos en camino para ser. La identidad nunca está plenamente conseguida; está presente como fin y, en ese sentido, la vida es camino hacia lo que ella misma es. El fin que se persigue es el proyecto de hombre que cada uno es. En frase del poeta Píndaro, la máxima antropológica por excelencia es: *llega a ser lo que eres*.

Sin embargo, en la búsqueda de ese fin no se trata nunca de un camino en línea recta. Las crisis, en el sentido de esos

momentos decisivos en los que hay que tomar decisiones, juegan un papel insustituible. Las crisis están intrínsecamente unidas a la perspectiva del tiempo incluido en toda acción humana. El horizonte de la acción humana es precisamente lo contingente, lo posible aquí y ahora, y en ese sentido, lo que puede ser de una manera o de otra (o de muchas). La acción humana sucede siempre en el ámbito de lo cambiante. Y por eso mismo tiene que ser ella misma cambiante. Estos cambios pueden ser paulatinos, pero en muchos otros casos son cambios repentinos que responden a lo que solemos entender con el término crisis.

En otras palabras, en todos los seres abocados a la destrucción hay (metafóricamente) cierta voluntad de futuro, en el sentido de persistir en la vida a pesar del efecto disgregador del mismo instante temporal. Para los vivos, y con ello para el ser humano, mantenerse vivo es mantener la unidad. Esto acontece así en el orden puramente biológico. Ahora bien, en el ámbito biográfico esta necesidad de persistencia en la unidad es lo que denominamos identidad personal, identidad que (como se dijo ya) nunca está del todo conseguida, precisamente porque la identidad de los seres finitos se distiende en el tiempo. El tiempo es, en sí mismo, erosionante. El hombre enfrenta su voluntad de futuro, que en su caso es consciente, con el efecto corrosivo del tiempo; y no es de extrañar que tales choques se vivan como crisis.

La identidad personal tiene que configurarse temporalmente en el sentido de que ha de asumir su pasado y proyectarse en el futuro. Dicho en otros términos, la identidad personal tiene que ser inventada, imaginada por cada uno. Es precisamente una capacidad como la imaginación

la que puede ir configurando temporalmente el sentido de la propia vida. El mal moral tiene más que ver con una falta de imaginación que con otra cosa: con la incapacidad de asumir la propia temporalidad precisamente en cuanto dirigida (direccionada) a un fin.

Como dice el estagirita: “Si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación”. De allí que Aristóteles enumere la *phantasia* como uno de los términos que entran dentro de la categoría del discernimiento (*ta kritika*), esto es, la capacidad de distinguir. Y la imaginación es para él, por tanto, “una de aquellas potencias o hábitos por medio de los cuales discernimos (*krínomen*) y hacemos (nos situamos ante la) verdad o falsedad”.

Hay un sentido de la imaginación que tiene que ver con su carácter interpretativo, con hacer distinciones, con comparar, y que nos sitúa en el ámbito de la verdad y la falsedad. En este sentido, fomentar la imaginación puede ayudar a enfrentar las crisis haciendo crisis.

El horizonte de la acción humana, el horizonte de la vida humana, está determinado como el horizonte de lo posible. Es decir, aquello que ha de ser hecho por nosotros, aquello que inicialmente solo existe en nuestro deseo y nuestra inteligencia práctica y que debe ser realizado (hecho realidad) por nosotros. Las crisis tienen que ver con ese carácter tentativo de la acción humana. Todos sabemos que, para el hombre, es posible acertar y equivocarse. Esto es, no solamente que sea posible acertar o equivocarse respecto de los medios adecuados para conseguir un fin, sino que es posible acertar o equivocarse

radicalmente, respecto del fin mismo. La capacidad de errar de la acción humana es la otra cara de la moneda de la capacidad de acertar.

La distensión temporal de la vida humana, así como la inicial indeterminación del bien en el contexto de ésta, hace que sean intrínsecos al mismo razonamiento práctico y a la persecución del bien, la posibilidad de conflicto y la posibilidad del error. Esta posibilidad guarda relación, según Aristóteles, con la percepción del tiempo. Es decir, no solo que el bien que se persigue pertenece al ámbito de lo posible, es contingente, sino que el agente tiene conciencia de esa contingencia. La conciencia de tal contingencia es, precisamente, percepción del tiempo. El conflicto lo presenta Aristóteles en estos términos: “El intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato (cuando el placer inmediato aparece como el bien sin más, porque se pierde de vista el futuro)”.

Si bien lo que se desea es uno —el bien, y en el caso del ser humano, la felicidad, que, desde una perspectiva funcional es una—, sin embargo se manifiesta de manera múltiple. No a todos se nos aparece el bien de la misma manera.

Es (lo sabe Aristóteles y lo sabemos también nosotros) posible el error y el engaño respecto del fin. Las crisis de sentido suceden precisamente cuando comenzamos a sospechar que quizá nos hemos equivocado respecto del fin, o cuando de manera brusca ese fin que buscábamos nos muestra otra cara. No a todos se nos aparece el bien de la misma manera y, más aún, no siempre se nos aparece en la misma forma. Esto sucede precisamente porque el bien futuro guarda una

relación estrecha con nuestro carácter, esto es, con nuestro pasado, con nuestra historia, con aquello que hemos hecho de nosotros mismos y con aquello con que hemos tropezado muchas veces sin querer. Para Aristóteles, sin embargo, eso no implica que no haya responsabilidad, precisamente porque el hombre es responsable por su carácter. Por lo demás, como es sabido, el círculo de la vida buena aristotélica requiere —para no ser vicioso— de un sistema sociocultural adecuado que incluye a la familia, a la educación, pero no se limita a ellos. Pero esa es otra cuestión.

Para el ser humano, existir significa elegir. Elegir supone discriminar, hacer crisis. Por eso toda elección es, en cierta medida, una crisis. Todos tenemos momentos más o menos críticos. Puntos de inflexión en nuestras vidas, después de los cuales ya no volvemos a ser como antes. Lo mismo pasa en la cultura, donde se dan crisis políticas, económicas, religiosas que cambian su misma fisonomía.

“Las desgracias no suelen venir solas”. Esa gota de sabiduría popular no es baladí. En la vida humana hay momentos especiales que se viven como auténticas crisis existenciales, donde todo parece hacer agua al mismo tiempo: el matrimonio, el trabajo, los hijos... En esos momentos, vale también, y no solo para la filosofía, lo que decía Schelling: *Toda crisis es purificación*. Toda crisis es un tiempo de decisión: para mejor o para peor. Esta cuestión aparece magistralmente retratada en la tragedia griega.

Aristóteles, en la *Poética*, caracteriza el punto culminante de la acción, de la trama, con dos palabras: una de ellas, la peripecia (*peripeteia*), que es el trastrocamiento de la acción en sentido contrario (de la suerte al infortunio de

los personajes, o bien del infortunio a la dicha); y la otra, reconocimiento (*anagnorisis*), que es la transición de la ignorancia al conocimiento. Para ilustrar esto Aristóteles acude como ejemplo a la historia de Edipo. Edipo ha matado a su padre y se ha casado con su madre sin saberlo, cumpliendo sin querer una antigua profecía de los dioses. Es un hombre zarandeado por el destino. Castigado por el rechazo de sus conciudadanos y el suyo propio, que le ha llevado a quitarse los ojos. Con ese gesto Edipo se niega a reconocerse en aquel que ha cometido tales acciones. Esto se nos cuenta en *Edipo Rey*. Y Sófocles ubica la siguiente tragedia de Edipo (*Edipo en Colono*), veinte años después, cuando el protagonista es ya un anciano ciego, despreciado y exiliado.

Este Edipo lamenta su rabia inicial, aquella que le llevó a sacarse los ojos, porque reconoce entonces que no todo lo que le ha sucedido ha sido culpa suya. En este estado de ánimo le dice a su hija Antígona: “Mis actos, que te inspiran este pavor respecto a mí, yo no los realicé voluntariamente, los padecí”. Edipo, en esos veinte años, ha atravesado una crisis que se ha revelado como purificación y le ha permitido volver a reconocerse. Algo ha cambiado en su interior. No es que niegue lo ocurrido, no es que quiera huir ya de sí mismo como al principio, sino que ahora ha sido capaz de integrarlo en el relato de su propia existencia. “Estoy cargado de una desgracia, extranjero; sí, estoy cargado a mi pesar; que la divinidad lo sepa: nada de esto fue querido”; “(...) mis actos los padecí, no los cometí”. Como dice el filósofo contemporáneo B. Williams: “Lo comprendemos porque sabemos que, en la historia de cualquier vida, existe el peso de lo que se hizo, y no solo de lo que hizo intencionalmente”.

No en vano el salmista reza: De mis pecados ocultos, líbrame Señor (*ab occultis munda me*). El orante no le pide a su Dios que lo preserve de las tragedias, sino que le libre de estar en ellas desconociéndolas, que le permita reconocerse en ellas, o más bien reconstruir su historia de tal manera que aquello tenga entonces sentido. Esto es lo que hace San Agustín en sus *Confesiones*, quien, utilizando la clave interpretativa de la misericordia de Dios, cuenta su vida entera. Insiste en recordar hasta sus últimos pecados y momentos de crisis porque en todos ellos ha sido capaz de encontrar ya un sentido. Las *Confesiones* son un ejercicio de purificación de la memoria y a la vez un ejercicio de reconocimiento.

Obviamente la tensión dramática de la vida de San Agustín nos puede parecer algo excepcional. Pero en la vida todos tenemos pequeñas y grandes crisis. Es una experiencia antropológica universal. Pienso, sin embargo, que un elemento propio de nuestro tiempo, y por lo tanto de nuestras crisis, es que rápidamente éstas hacen caer nuestra vida bajo la sospecha del sinsentido. Imbuidos como estamos en los rezagos del espíritu científico dominante, nos hemos convertido —en palabras de Husserl— en *meros hombres de hechos*. No nos atrevemos a plantearnos las cuestiones decisivas. Dejamos que los hechos culturales, históricos, incluso personales, sean meros hechos, y no indagamos por su sentido, no somos capaces de darles un lugar dentro de la unidad que constituyen la Historia y la historia de la propia vida humana.

Los hombres tenemos que transformar nuestras penas y nuestras crisis en relatos. No solo como terapia sino también como el medio que tenemos para descubrir quiénes

somos, para construir y moldear nuestra propia identidad. Como oí decir a alguien hace poco: “En la vida humana parece que las cuentas nunca cierran en cero. Lo vivido y las renunciaciones de todo tipo, a las que nos llevan los amores, cargan tras de sí siempre un remanente. Las vueltas a comenzar humanas traen siempre el peso de lo vivido”.

Lo importante es que las experiencias de nuestras crisis y también de nuestros fracasos, que en últimas son experiencias de nuestra finitud, no nos hagan caer en la desesperanza. La experiencia del fracaso es camino de maduración y de purificación, de discernimiento de nosotros mismos, de quienes somos y queremos *versus* lo que creíamos ser y querer. Cada momento exige siempre una nueva solución. No vale, para salir de las crisis, reponer soluciones del pasado. Y esto, por la misma dinámica de los avatares humanos: nunca dos circunstancias son iguales. Quizá Husserl tenía razón cuando afirmaba: “El peligro más grande que amenaza a Europa (con ella a todo Occidente) es el cansancio”.

En la vida personal lo grave no son las crisis, sino cuando claudicamos ante ellas por cansancio.

Pensar y fortalecer el mundo de la vida

Para concluir, habría dos ideas que pueden sacarse en limpio de estas reflexiones un tanto caóticas. En primer término, la de que una actitud crítica (en el sentido inicialmente expuesto) es la actitud de quien busca la verdad, de quien no se conforma con las formas vigentes culturalmente. De todo lo aprendido con la experiencia de los

últimos decenios hay algo muy positivo: que el mundo es inabarcable, que la cultura es inestable, lo que son grandes pasos para ponernos en el camino del pensar. En el ámbito de la educación, esto significa que tenemos que ayudar a (y antes hacerlo nosotros mismos) aprender a pensar. Este aprender a pensar es casi siempre desaprender: ese es otro sentido de que la crisis sea purificación, de que el pensamiento sea purificación. Pensar siempre es positivo. No así el opinar, que pone todo en un mismo plano, que no presta atención a la esencia de las cosas. Pensar aquí significa saber quedarnos desnudos, pobres, vulnerables, pero agarrados a lo fundamental.

En segundo término propongo fortalecer el mundo de la vida. Esto es, aprender a vivir cada acontecimiento a fondo. No tener miedo a las crisis, con la convicción de que la vida supone siempre novedad y a la vez es riesgo. La vida humana es esencialmente crisis, lo que está magistralmente expresado en la cita del Obispo de Hipona:

“En las cosas adversas deseo las prósperas, en las cosas prósperas temo las adversas. ¿Qué lugar intermedio entre estas cosas en el que la vida humana no sea una tentación? ¡Ay de las prosperidades del mundo una y otra vez, por el temor de la adversidad y la corrupción de la alegría! ¡Ay de las adversidades del mundo una, dos y tres veces, por el deseo de la prosperidad y porque es dura la misma adversidad y no falle la paciencia! ¿Acaso no es tentación sin interrupción la vida del hombre sobre la tierra?”.

En toda crisis se reúne mi pasado y se abre siempre la posibilidad de un nuevo futuro. Un futuro que soy yo mismo.

Sobre el relativismo

JOSÉ RODRÍGUEZ ITURBE*

UNO DE LOS objetivos de este escrito es reflexionar sobre la crisis del mundo contemporáneo. Frente a la modernidad se requiere un diálogo que permita señalar y aceptar sus aspectos positivos y también la percepción clara de sus fallas. El cristiano puede y debe aspirar a informar cristianamente las realidades que se abren ante él como un desafío constructivo a su libertad. Descubrir lo que obstaculiza la función rectora de la recta razón, de la razón moral, como guía de las conductas, individuales y comunitarias, en el inicio del siglo XXI, requiere un esfuerzo de redescubrimiento de la verdad de los principios y un decidido empeño creativo y testimonial para la reafirmación de la dignidad de la persona. Tal reafirmación de la normalidad humana en el orden cultural exige, desde su mismo inicio, un necesario entronque con la familia. La consideración crítica

* Abogado venezolano. Doctor en Derecho especializado en Filosofía del Derecho por la Universidad de Navarra. Director del Instituto de Humanidades de la Universidad de La Sabana, Chía, Cundinamarca, Colombia.

del relativismo que hago a continuación pone el énfasis, quizá, más en lo negativo que en lo positivo. Considero en efecto que, antes que un programa de política familiar (que en cada caso estará condicionado por circunstancias de espacio y tiempo), lo que se necesita, para afirmar valores universales, objetivos y absolutos —hoy a menudo ignorados u olvidados— para alentar el diseño de opciones compatibles con la dignidad de la persona humana, es percibir con claridad la magnitud de la crisis cultural por la cual atravesamos, intentando resaltar críticamente sus causas. Hecho este necesario proemio, entraré en materia.

El tema que centra esta reflexión crítica es el relativismo como rasgo distintivo de la cultura de la modernidad y de la posmodernidad. El subjetivismo desemboca directamente en el relativismo. Del nominalismo al cartesianismo existe un camino en el desvío. El poscartesianismo filosófico pretendió sustituir la verdad por la certeza; o, si se prefiere, en aras de comprensión, entendió *verdad* como *certeza*. Y la certeza, a su vez, fue concebida como resultado de la primacía del pensar sobre el ser. La certeza requería, a su vez, de la imposibilidad de la duda. Valga simplemente recordar que los senderos por los cuales discurrió el pensamiento posterior a Descartes, conducían, sin posibilidad de rectificación segura, a un subjetivismo de tal índole que, en lugar de entender a la persona humana como hecha a imagen y semejanza de Dios, terminaba por convertir al ser humano en hacedor de un Dios *prêt-à-porter*. Por ello quiero concentrarme unas líneas en el subjetivismo que pretende sustituir la metafísica por la estética.

Algunos consideraban (y consideran) la belleza desgajada de sentido metafísico y reducida, fundamentalmente,

a *sentimiento*. Han pretendido, así, una seudorracionalización del sentimiento estético vinculándolo a las fluctuaciones emotivas de la subjetividad ante la realidad externa al sujeto. Así, la sensibilidad, el sentimiento y la subjetividad resultarían ingredientes *sine quibus non* (sin los cuales no) del esteticismo, cuyo núcleo esencial estaría compuesto de reacciones respecto a las cuales no es posible dar criterios o principios universales y objetivos. Cuando ello se une a la negación de la trascendencia, por la afirmación absoluta de la inmanencia humana, surge, en el plano del pensamiento y como criterio para la valoración y la determinación de la acción, un subjetivismo blindado, solo compatible con un relativismo absoluto (*contradictio in terminis*). La Filosofía termina (ya lo anunciaba Maritain en 1922 a comienzos de los años veinte del siglo pasado, en su *Antimoderne*) reducida a Psicología. Y las claves psicológicas pueden dar razón de algunas cosas, pero no de la plenitud de la persona ni de su sed insaciable de trascendencia verdadera.

El relativismo lleva, también, aunque de forma barroca, al falso naturalismo. La persona humana, en cuanto criatura, forma parte, sin duda, de la naturaleza, pero no es ésta (la naturaleza) la causa de su ser, de su participación en el ser. Por el contrario, la persona humana está puesta por el Creador *en* la naturaleza con la finalidad de servirse de ella y dominarla. Por querer del Creador, quien hizo a la persona humana a su imagen y semejanza, el ser humano es *señor de la naturaleza*. De allí el mandato bíblico de *creced y dominad la tierra*. El relativismo encuentra en el falso naturalismo la sublimación de posturas antihumanas. El supuesto *pars in toto* (la parte en el todo) lleva al falso naturalismo, al canto de la alabanza de un desorden:

la oblación de lo humano en una seudosacralización de la naturaleza tomada en su conjunto.

La sociologización de la ética conduce a dar carta de ciudadanía a cualquier exceso, si éste, por desgracia, se ha extendido —como fenómeno— en el contexto social. Ella conduce, a su vez, a la sociologización de la política. Y, cuando eso ocurre, la democracia se transforma en *Demoskopie*: la medición de la opinión ocupa desorbitadamente el lugar referencial de los principios. Se llega, entonces, a las fluctuaciones del utilitarismo, que, por vía de la psicología social, conduce, luego de las experiencias totalitarias del siglo xx, a aquello que, con lenguaje fuerte, Tchakotine (1939) llamó *la violación de las masas*.

Sin razonamiento moral resulta deforme, en la teoría y en la *praxis*, la libertad civil y política. La simple afirmación de la voluntad de poder, así logre ropaje de juridicidad —piénsese en el formalismo neokantiano de Kelsen— solo servirá para cubrir, con indiferencia avalorativa, expresiones normativas arbitrarias de regímenes, tanto liberal-democráticos como totalitarios.

El relativismo, pretendiendo ser la exaltación máxima de la individualidad, resulta, en realidad, la muestra del fracaso de lo humano. No hay auténtica fraternidad ni verdadera filantropía sin amor de Dios. Al prescindir de Dios se cae en reducciones y exclusiones que opacan la comprensión radical y plenaria de la humana dignidad. El hombre sin Dios es el sujeto esclavo de sus miedos y de la angustia. La desconfianza y el desaliento sustituyen la plenitud del don de sí, la plenitud del amor. Dios no necesita del hombre. El hombre sí necesita de Dios. El

Creador ama y pone en el ser, amorosamente, a la criatura humana. La dignidad de ésta encuentra, como hecho frontal, haber sido hecha a imagen y semejanza de Dios (*imago Dei*). Rota la relación con Dios, como destacara Juan Pablo II (1979) en la *Encíclica Redemptor hominis*:

“El ser humano se automutila, se pierde a sí mismo, aniquila el sentido del respeto propio y del respeto al prójimo (a la otredad, al otro, al semejante) siendo necesario recordar la prioridad de la ética sobre la técnica, el primado de la persona sobre las cosas y la superioridad del espíritu sobre la materia”.

Desde una perspectiva teológica, el relativismo supone así un vaciamiento. La fe, la esperanza y la caridad se esfuman porque todo gira alrededor del *ego* de cada quién y de sus intereses. Y las virtudes cardinales, las referidas directamente a la conducta humana (prudencia, fortaleza, templanza y justicia) resultan grotescamente deformadas; es decir, pierden su condición virtuosa, decayendo en hábitos viciosos que solo atienden al yo, a la subjetividad como instancia suprema, colocada como referencia superior y última. Si no hay fe, no hay certeza de la esperanza, lo recordaba Benedicto XVI (2007) en la *Encíclica Spe salvi* (Salvados en la esperanza), ni amor sobrenatural y humano que informe, dignifique y eleve la relación específicamente humana. El relativismo, vaciada la altura y la grandeza del espíritu, recae, a menudo, en una *cosificación materialista*. Pero las cosas, por abundantes y ricas que sean, no colman las ansias de lo humano. Aún sigue resonando, después de tantos siglos (y sabemos por la experiencia personal de cada uno que es verdad), el grito de San Agustín dirigido al Altísimo: “Nos hiciste para Ti,

Señor, y nuestro espíritu está inquieto hasta que descansa en Ti”.

Donde el relativismo tiene un efecto evidentemente devastador, de bulto, es en la vida política. Si no se tiene esa *verdad a la cual servir*, que pedía Jacques Maritain, solo se buscarán *oportunidades en las cuales medrar*; solo quedará constatar la triste vigencia del maquiavelismo en aquella que Hannah Arendt (1972) llamó la *politique mensonge* (la *política mentira*), predominante en aquella que la misma Arendt llamó *sociedad de irresponsabilidad ilimitada*. Si la *verdad a la cual servir* es sustituida por la *oportunidad en la cual medrar*, encontramos que el relativismo consecuente ha procurado, no la corrección, sino la *sacralización del maquiavelismo*.

El reductivismo de la *ética mínima* no produce más que los acertadamente llamados *compromisos blandos*. Es el fruto del llamado *pensiero debole* —pensamiento débil— (Vattimo, 2002, 1986; Vattimo y Rovatti, 1988). Como la existencia resulta la inserción del vivir en un tiempo impreciso, sin finalidad aceptada, la felicidad no será el resultado de la fidelidad a los compromisos, sino del seguir sin mayor trabajo la ley del gusto. No se prescinde del bien y del mal, como intentó el irracionalismo nietzscheano, sino que se subvierte el significado de los términos, concluyendo el subjetivismo relativista por llamar bien al mal y viceversa. Cuando semejante alteración de criterios adquiere entidad de fuerza rectora de la vida, ningún compromiso estable es valedero, ni necesario, ni respetable. Ni en el orden religioso, ni en el plano familiar, ni en la existencia social y política. La fidelidad a Dios está simplemente vaciada de sentido, porque se afir-

ma, de manera exclusiva, la consecuencia en el comportamiento atendiendo a lo menos racional y más animal de la criatura humana. La fidelidad familiar resulta una entelequia sujeta a la volubilidad de las atracciones. La lealtad a la militancia política o los compromisos patrióticos se ubica, desde tal perspectiva, en los linderos del absurdo.

Del subjetivismo y del relativismo de la modernidad resulta casi inevitable el tránsito al escepticismo y al nihilismo de la posmodernidad. Como la racionalidad liberal-democrática, tanto en la modernidad como en la posmodernidad, no parece dispuesta al replanteamiento de la *verdad* (que la llevaría al replanteamiento del *ser personal*) pretende sortear los escollos de no menor cuantía que la voluntad de poder totalitaria ha planteado acudiendo a fórmulas estrictamente procedimentales. Si no hay verdad, no hay valores ni principios; por tanto —dicen—, no centremos el debate en temáticas que intranquilizan y dividen, sino vayamos en búsqueda de la solución pragmática de discutir y elegir pautas de conducta que permitan o posibiliten el coexistir armónico, entendido como no conflictivo.

Se busca así un denominador común, que, en lugar de contribuir a la plenitud de lo humano, muestra, con rudeza, el desgarramiento de sus costuras existenciales. La ética mínima supone la conciencia errónea. La conciencia errónea es el escape a las exigencias de la verdad. Si se toma como conciencia el “cascarón de la subjetividad”, el hombre justifica su fuga de la realidad. Así, esa acomodaticia visión de la conciencia exime de la verdad y justifica la subjetividad. Y justificada la subjetividad se resbala, casi inevitablemente, en el conformismo social (Ratzinger, 2006, p. 23). Como bien señala Ratzinger, no se puede identificar la conciencia

del ser humano con la autoconciencia del yo, con la certidumbre subjetiva de sí mismo, porque la conciencia es la voz de la verdad dentro del sujeto; es el encuentro de la interioridad del hombre y la verdad que procede de Dios; es la superación de la simple subjetividad (Ratzinger, pp. 36 y 38). La renuncia a la verdad supone una recaída en el nominalismo; en el uso formalista de las palabras y conceptos. Si los contenidos no cuentan, la *praxis* adquiere un rango de primacía, y, en ella, la técnica resulta el máximo criterio. Con tal perspectiva, el poder es, de manera aplastante, la meta última, la categoría dominante. Entonces las personas no deben preguntarse sobre el *deber* sino sobre el *poder*, acallando la voz de la verdad y sus exigencias. No hay ya principios rectores, sino, cuando más, *Realpolitik* —política realista— o, si se prefiere, *Machtpolitik* —política de poder— (Ratzinger, pp. 41-42). Por eso “la reducción del hombre a su subjetividad no libera en absoluto sino que esclaviza; nos hace totalmente dependientes de las opiniones dominantes a las que incluso va rebajando de nivel día tras día” (Ratzinger, pp. 36-37).

El relativismo supone, pues, el imperio de la *doxa*, entendida como la apariencia de verdad personal generada por la opinión subjetiva. Si no hay verdad objetiva que conocer, no hay bien que querer. Si la verdad no es reflejo o identidad del *ser*, será el simple resultado del hacer. Así la verdad solo resultará concebida como una posibilidad de la propia *praxis*, algo que depende del propio *in fieri* (hacerse), del irse haciendo, por la *praxis* humana en un marco histórico-temporal. Si la verdad *no es* sino que *será*, Dios *no es* sino que *será hecho* en la praxis histórico-política. Hecho por el propio ser humano, a su imagen y semejanza, *imago hominis* (a imagen del hombre); es decir,

el ser humano será la última razón y medida de la divinidad y no a la inversa. De Hegel a Marx ese es el despeñadero. La dialéctica supone, en Hegel, la reducción de la metafísica a la lógica. Y en Marx, tal reducción adquirirá, con adiciones de Feuerbach, fuerza revolucionaria con la reducción del criterio de veracidad a la *praxis* del militante que no busca interpretar el mundo sino transformarlo.

La ética sin la verdad es norma vacía. La reducción de la ética a la estética se mueve en la órbita del subjetivismo relativista. La poesía sugiere lo inefable. Si la verdad es inefable (no puede cabalmente *decirse* su realidad entitativa) podría, estéticamente, sugerirse. Esa reducción no lleva a la alegría sino a la tristeza. Se busca la felicidad donde solo puede hallarse su antítesis: el encierro en la mismidad de la finitud, consecuencia de haber pretendido el endiosamiento de la criatura humana y el rechazo del reconocimiento de sus límites, lo que conduce solo a una abrumadora limitación sin escape, comprobada en cada acción, cada día. La desesperación es, entonces, la que intenta una liberación por los linderos del absurdo.

El relativismo es la rebelión frente a la finitud. La finitud expresa la limitación; es, por tanto, el amargo rechazo de la limitación al constatar las fronteras de la persona como ser por participación. Cuando el ser humano se niega a considerarse criatura y se autoconsidera Creador, se arroja deliberadamente en la irrealidad. Cuando se niega a considerarse criatura que forma parte del todo de lo creado, rechaza tanto al Creador como a la visión de ella misma como parte de un todo. Más aún, como rechazado el Creador no admite verse como *imago Dei* (imagen de Dios) ni como *capax Dei* (capaz de Dios), la autoexaltación de sí conduce

al sujeto a su autodivinización, a convertirse en ídolo de sí mismo. Así, por la vía del *amor sui* (el amor a sí mismo) considera el todo en función de la parte, o, si se prefiere, convierte a la parte en el único todo por él reconocido. Como, según Hans-Georg Gadamer y otros representantes de la nueva hermenéutica (que consideran que debe retematizarse la relación con la verdad), el ser humano es un *ser hermenéutico* que, al conocer, necesariamente interpreta (Volpi, 2005 y Gadamer, 1988)¹; la visión relativista lleva al subjetivismo de la interpretación al extremo de impedir toda consideración plenaria, objetiva y finalística de la realidad. El relativismo conduce a la ruptura y a la imposibilidad de la unidad del saber, pues la subjetividad plenaria del conocimiento-interpretación genera, necesariamente, una estructura monádica del saber mismo, orientada, no ya a la verdad (que, como trascendental del *ser*, no existe en esa perspectiva), sino pura y simplemente a la subjetividad como instancia justificadora y tranquilizante suprema del sujeto, burguésmenmente satisfecho de su propia mismidad.

John Dewey y el fideísmo democrático

Quiero referirme a John Dewey brevemente. La verdad es para Dewey una idea que surge de la experiencia práctica. Todo, en él, confluye en la educación. Ésta busca despertar una *actitud democrática* frente a los problemas sociales y políticos. Democracia, para Dewey, es el sistema que hace compatible el desarrollo individual en una

1 Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Sígueme, Salamanca, 1988; y la reseña de Volpi, Franco (traducción de Raúl Gabás) en *Enciclopedia de Obras Filosóficas*, Madrid: Herder, 2005, pp. 767-768.

sociedad ordenada inteligentemente con la perenne capacidad innovadora de los individuos.

El suyo es un fideísmo democrático. La fe que reconoce es la fe en la democracia, no solo como forma política sino como forma de vida. La búsqueda de la verdad como un proceso siempre abierto, que nunca culmina en certezas definitivas y absolutas, exige, por principio, un relativismo subjetivista. Paralelamente, si su “religiosidad” se apoya en la democracia como forma de vida, pareciera que el absoluto democrático negara su apertura a la perenne búsqueda de la verdad. La ciencia y la cultura moderna, para Dewey, han llevado a la negación de lo sobrenatural pero no a la irreligiosidad. La experiencia, según él, tiene un aspecto religioso no sobrenatural. Este *aspecto religioso* no conlleva una convicción intelectual, ni una afirmación de la voluntad, ni un compromiso moral. Es, a su modo de ver, una actitud que supone un esfuerzo de armonía existencial con el universo (entendido, a su vez, como totalidad de relaciones con la naturaleza y con los demás hombres).

Su visión antropológica optimista, a pesar de los horrores, conflictos y genocidios de los cuales fue testigo en su muy larga vida, le llevó a reforzar su fe en la democracia, afirmando en *The Public and its Problems* (*Lo público y sus problemas*, Chicago, 1946) que los males de la democracia se curan con más democracia. Así, sustituyendo la religión por la política, se muestra en toda su peligrosa dimensión la relativización de lo absoluto con la necesaria absolutización de lo relativo. En efecto, sustituida la religión por la política, la visión misma de la existencia comunitaria estará regida por una descarnada ambición de poder, que no se aspira a moderar, sino, a lo más, a encauzar por *reglas de*

juego afincadas en el criterio de la mayoría. Ya entonces no hay principios sino procedimientos. Lo sustantivo es postergado, cuando no negado. Lo adjetivo ocupa su lugar. Si la conducta recta ya no deriva del sentido moral sino de las reglas de procedimiento mayoritariamente compartidas, es lógico, hasta cierto punto, que se rechacen los principios como criterios absolutos y universales. Todo dependerá de la opinión pública, cambiante según circunstancias de espacio y tiempo. Lo cual equivale a decir que dependerá de quienes posean los medios para crearla, mantenerla o variarla. Resulta, así, imposible distinguir, desde tal perspectiva, información, formación o deformación.

Richard Rorty y el fundamentalismo secularista

Richard Rorty llevó el planteamiento de Dewey a los extremos de un fundamentalismo secularista. En su obra se encuentra un empeño por vaciar la dimensión relacional de la persona de toda referencia a Dios, de un modo que conduce inevitablemente a un antiteísmo militante, a una intolerancia de base respecto a la creencia en un Ser Supremo (Dios), y a las consecuencias existenciales —de orden personal y comunitario— que implica la aceptación de tal fe. Para Rorty no hay problemas sino vocabularios. Viene a ser, así, una especie de bisnieto del nominalismo. Los *vocabularios* obedecen a *representaciones*. Así, para él, la *teoría del conocimiento* viene a ser, estrictamente, una *teoría general de la representación* (Rorty, 1967, 1979, 1982, 1989)². Cuando se buscan

2 Cfr. La que se considera una de sus obras clave, Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton Univer-

fundamentos, según él, ello obedece a una *decisión ética* disfrazada de epistemología y ontología. Para él, pues, no hay que buscar ninguna fundamentación ética. Bastan las *prácticas sociales* de las *sociedades democráticas*. Esas prácticas, como puede suponerse, son necesariamente contingentes. La afirmación de la *sociedad democrática*, además, exige la crítica de la autoridad, el *antiautoritarismo radical*. El *autoritarismo* encuentra su base, según Rorty, en la *pretensión de la racionalidad epistemológica*. Por eso, elimina la categoría *conocimiento* (que exige, según él, presupuestos morales encubiertos) y la sustituye por la categoría *conversación o diálogo*. En esa *conversación*, todo *vocabulario* es opcional y mudable.

Aunque se dijo ajeno a toda militancia, su planteamiento neopragmatista sirve o puede servir a concepciones políticas ciertamente no liberales ni democráticas. En las *Leciones* de Rorty en la *Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo*, en la Universidad de Girona (Gerona, España), en junio de 1996, señaló que intentaba vislumbrar cómo sería la Filosofía si la cultura estuviera completamente secularizada, “si desapareciese toda obediencia a una autoridad no humana” (Rorty, 2000, p. 7).

sity Press, New Jersey. [*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ed. Cátedra, Madrid, 1983]. Cfr. Rorty, R. (1967), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago; Rorty, R. (1982), *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, [*Consecuencias del Pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996. (Traducción de José Miguel Esteban Cloquell). Según explica el autor en el *Prólogo*, componen este libro los ensayos redactados en el tiempo que escribió *La filosofía y el espejo de la naturaleza*; Rorty, R. (1989), *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, [*Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991].

Rorty descarga allí su agudeza crítica contra la que llama teología cristiana ortodoxa, a la cual considera *el discurso religioso predominante en Occidente* (Rorty, 2000, p. 8). Si es el *discurso predominante*, y lo reconoce así, su visión de la democracia como intento de sustitución/demolición de la creencia supone la exaltación fideísta de un sistema político para una agresión radical de la persona; más aún, de la mayoría de las personas. Si, en efecto, para él la *creencia religiosa* supone un *criterio de exclusión* incompatible con la *democracia de inclusión total* que plantea, la manipulación retórica de Rorty queda a la vista: su democracia de inclusión total exige la *exclusión de aquel que él mismo llama discurso religioso predominante de Occidente*.

Rorty evade, con exasperada desesperación, todo limitante material o espiritual de la persona humana. El ser humano solo debe ser visto en la pura horizontalidad de la inmanencia, en los confines de lo natural. Es un elemento más de la naturaleza, uno de sus componentes. Su naturalismo absoluto, teniendo nexos evidentes con el planteado por Nietzsche, no alcanza, sin embargo, ni el rango trágico ni la dimensión plenaria que puede hallarse en el irracionalismo nihilista del filósofo alemán. Para Rorty, el ser humano resulta, en sí mismo, una *totalidad autorreferente*. Parece buscar en la *secularización absoluta* un goce burgués consistente en la eliminación de la conflictividad. Si todo principio o valor es causa de conflicto, la tranquilidad, la comodidad, el disfrute que él parece considerar como *felicidad* encuentra su clave en la *armonía procesal*, sedicentemente democrática, como evocación adjetiva, transitoria y dinámica de la paz.

El énfasis de Rorty en considerar *cosa del pasado* la relación del hombre con Dios resulta abiertamente fanatismo

antiteísta. Se considera nada menos y nada más que el nuncio autorizado de la edad que vendrá (*en la cultura completamente secularizada que anticipo*), en la cual, según su posmoderno criterio, no habrá espacio para Dios. No indica si su tolerancia “democrática” avanzará tal extirpación mediante la persecución de los creyentes o simplemente *excluyendo* (por otras vías), de la *sociedad de la plena inclusión* que se goza en proclamar, a quienes contradigan su credo inmanentista, y, a pesar de su *diktat* (más de voluntarista opresivo que de filósofo), deseen seguir adhiriendo con su acto de fe y su vida entera al Dios que se autorrevela. En la utopía tecnológica secularizada radicalmente no hay ni habrá, según él, margen para creyentes. Extrañamente, quien se postula como heraldo de una democracia de ciudadanos maduros, postula tesis que, en sí mismas, entrañan la muerte de la ciudadanía. La “democracia” de Rorty postula deshacer el camino andado por la modernidad, desde el xvii hasta el xx, en el lento y progresivo *tránsito del súbdito al ciudadano*, para plantear, como regresionismo histórico, la *sustitución del ciudadano verdadero* por un *nuevo súbdito*, al cual habrá que llamar, decretalmente, *ciudadano de la secularidad plena*, un “ciudadano” *sui generis*, sin duda, pues de *ciudadano* no tendrá casi nada y de *súbdito* tendrá casi todo. El enemigo de todo dogma resulta, así, el enemigo de aquellos dogmas que no sean los suyos. La apariencia de tolerancia disfrazando la intolerancia; la negación de la creencia en Dios sustituida por la impuesta creencia en sus propios dictados; la fantasía propia como mercancía averiada que se ofrece a cambio de la Verdad revelada. Su antiautoritarismo debe, pues, entenderse con criterio reductivo: niéguese, en efecto, todo criterio de autoridad que soporte cualquier tipo de orden normativo (religioso, moral o jurídico) que

no vaya refrendado por la autoridad de la propia doctrina (de Rorty) del pragmatismo utilitarista.

Por la vía de la participación formal y procedimental, Rorty plantea la sustitución del *fideísmo religioso* (no alcanza a más en su visión de la religión) por el *fideísmo político* “*democrático*”. Es cuestión, sin embargo, para él, de *funciones*, no de creencias o de principios. En el caso planteado, de función espiritual. En los tiempos históricos previos al secularismo plenario, el culto religioso, la participación en él, otorgaba conciencia de la propia dignidad en el marco del existir comunitario. En el tiempo signado por el fundamentalismo secularista, la propia dignidad derivará solo y exclusivamente de la *participación en la política democrática*. Pero que nadie se engañe: ella no surgirá por canales distintos a los ya previstos o que previere el pragmatismo utilitarista. La única vía democrática valedera, es decir, aceptable y (*a priori*) exitosa es la que excluye (por inútil y, en su consideración singular, no exitoso) el culto religioso, no solo porque (a su entender) no contribuye a la dignidad de la persona humana, sino, más aún, porque él mismo supone (desde su óptica) la celebración de su indignidad.

Rorty se refiere a un “cristianismo meramente ético”, al estilo abstracto de gente como Jefferson, que podía (ese “cristianismo” *prêt-à-porter*), a su entender, haberse deslastrado de la unión de lo humano y lo divino presente en la fe judeocristiana (Rorty, 2000, p. 56). Así, pues, Rorty proclama un seudocristianismo a la medida de sus cálculos u objetivos ideológicos. Su *cristianismo meramente humano* resulta, en el mejor de los casos, un remedo de aquel *cristianismo en los límites de la mera razón* o del *cristianismo sin misterios* que, tristemente, caracterizó

algunas de las expresiones del deísmo inglés, de fines del xvii e inicios del xviii, antecesoras de las manifestaciones de abierto ateísmo posteriores. La ruptura de cualquier unión entre lo humano y lo divino señala, así, el empeño de Rorty. Para lograrlo, aunque pretenda calificarlo, no sin dejo caprichoso, como *cristianismo meramente ético*, en realidad trata de eliminar el cristianismo por un sucedáneo, de acuerdo a exigencias sociales de tipo coyuntural.

Como Rorty no aspira, en realidad, a nada en positivo, su meta pragmática se resume más en *destruir* que en *construir*. Ideológica y sociológicamente (porque si algún planteamiento está bastante alejado de una aspiración formalista purista es el de Richard Rorty) pretende la conciliación imposible de fascismo y anarquismo. Quisiera ser, en su “libertad” entendida en sentido libertario, un anarquista sin referencia o vínculo de respeto a cualquier autoridad, pero carece de la “sinceridad” del individualismo extremo de un Robert Nozick (2007, 1992) y, por ello, su antiautoritarismo resulta, paradójicamente, un fundamentalismo autoritario secularista. En sus desarrollos se encuentran, uno tras otro, los disfraces de la paradoja o, mejor dicho, las paradojas de vocabulario que llevan a nombrar caprichosamente a algo por su antítesis. De tal manera, pues, su *fascismo* lo denomina *democracia*; y su *intento tiránico* lo califica de *antiautoritarismo*. ¡Tinglado semántico de oportunismo nominalista!

Rorty y los Derechos Humanos

Resulta muy discutible la calificación del pensamiento de Rorty como *democrático*. Véase, a continuación, su singu-

lar visión de los Derechos Humanos. Para todo aquel que no considere la temática de los Derechos Humanos *flatius vocis*, como al parecer la considera Rorty (2000), sus conceptos solo sirven para vaciar de toda dimensión propiamente humana a tal temática.

“Desde un punto de vista pragmatista —dice con toda crudeza—, la noción de ‘derechos humanos inalienables’ es un eslogan no mejor ni peor que aquel otro de ‘obediencia a la voluntad de Dios’. Lo que hacemos al invocarlos como motores inmóviles es expresar, en otras palabras, que hemos tocado fondo, que hemos agotado todos los recursos argumentativos a nuestra disposición. Estos discursos sobre la voluntad de Dios o los derechos del hombre, al igual que esos otros sobre ‘el honor de la familia’ o ‘la patria está en peligro’, no son objetivos demasiado adecuados para el análisis y la crítica filosófica. El intento de ir a ver qué hay detrás de ellos no dará ningún fruto. Ninguna de esas nociones debería ser analizada, pues todas terminan por decir lo mismo: ‘Aquí me detengo: no puedo hacerle nada’. Son menos razones para la acción que anuncios del hecho de que se ha estado meditando a fondo sobre el asunto y tomado una decisión” (p. 216).

Palabras tan asombrosas como decepcionantes. ¿Es, acaso, adecuado “para el análisis y la crítica filosófica” el reiterado apriorismo de Rorty, quien no se detiene a fundamentar realmente ninguna de las tesis sobre las cuales, simplemente, borra de su horizonte intelectual (y pide que todos hagan como él) nada menos que la creencia en Dios y la afirmación, teórica y práctica, (en filosofía, en política, en derecho) de la plenaria digni-

dad de la persona humana? ¿Por qué no hay que ver cuáles principios, valores o *Weltanschauung* (concepción del mundo y de la vida) subyacen en toda perspectiva relativa a la persona y a la sociedad? ¿Por qué el hacerlo “no dará ningún fruto”? ¿De dónde saca Rorty su jactanciosa sentencia de tautología? Si se analizan aquellas que él reduce a la sola condición de nociones, posiblemente se verá, de manera rotunda, el débil sustento de sus posiciones. Las preguntas que Rorty (2000, p. 218) evita hacerse no son útiles para el utilitarismo del cual él se pretende destacado profeta. Pero sí lo son para la comprensión, afirmación y defensa de la dignidad de la persona humana, de toda persona humana. Su visión de los Derechos Humanos (de todo el hombre y de todos los hombres) solo puede ser calificada, benigneamente, de deplorable. “Hablar de Derechos Humanos —agrega— es explicar nuestra actuación identificándonos con una comunidad de personas que piensan como nosotros: aquellos que hallan natural actuar de un modo determinado”.

Es decir, que el pragmatista, según Rorty, es, por principio, autorreferente. Es difícil encontrar un modo más vacuo y banalizante de referirse a los Derechos Humanos. Y para que se vea que no es un juicio gratuito, léase la continuación de sus propias palabras:

“(...) en el tema de los Derechos Humanos, el pragmatista piensa que no deberíamos debatir la cuestión de si estos existieron siempre, aunque nadie los reconociese, o si son tan solo unas construcciones sociales de una civilización influida por las doctrinas cristianas de la fraternidad humana y los ideales de la Revolución Francesa” (p. 219).

Y añade: “Está claro que en un sentido de ‘construcción social’ los Derechos Humanos son construcciones sociales, pero en ese mismo sentido también lo son los neutrones y las jirafas”.

No debe debatirse, porque una discusión sobre su fundamentación (de los Derechos Humanos) llevaría a una revalorización filosófica y política de la persona que el pragmatismo —aherrojado voluntariamente en su secularismo absoluto— no contempla, y le plantearía problemas, desde su óptica, insolubles. Hablar de los Derechos Humanos como construcciones sociales semejantes a las jirafas, es, para decirlo con claridad y brevedad, ignorar en realidad el tema. El utilitarismo de Rorty realiza, pues, en este tema, una grosera actitud de desprecio y abandono. Y más adelante, para no entrar nunca en una justificación de fondo de sus *a priori*, dice:

“En cuanto abandonemos la idea de que la finalidad del discurso es representar con precisión la realidad, dejaremos de interesarnos por distinguir las construcciones sociales de las demás cosas y nos limitaremos a discutir acerca de la utilidad de los constructos sociales alternativos” (p. 219).

Y llega al extremo de su posición avalórica (sin la cual carece de sentido hablar de los Derechos Humanos) diciendo:

“Discutir la utilidad de un conjunto de constructos sociales llamados ‘Derechos Humanos’ es debatir la cuestión de si los juegos de lenguaje que las sociedades inclusivistas po-

nen en juego son mejores o peores que aquellos que ponen en juego las sociedades exclusivistas” (pp. 219-220).

Así, pues, para Rorty, un juicio acerca de esos juegos de lenguaje equivale a un juicio acerca de la sociedad en general. Y, para que no quepa la menor duda del alcance de sus afirmaciones, añade:

“En vez de debatir el estatuto ontológico de los Derechos Humanos, lo que uno debería hacer es debatir la cuestión de si las comunidades que fomentan la tolerancia de pequeñas e inofensivas desviaciones respecto a la normalidad, son preferibles o no a aquellas otras comunidades cuya cohesión social depende de la conformidad con lo que es normal, de mantener a distancia a los extraños y de eliminar a los que tratan de pervertir a la juventud” (p. 220).

Aquí Rorty pone de manifiesto su manipulación pseudo-dialéctica de índole ideológica. Su concepción de la sociedad inclusivista no deja de ser una falacia, igual que su concepción de la democracia. Ni su paradigma social es en realidad inclusivista ni su paradigma político es, en realidad, democrático.

Para su utilitarismo todo se reduce a un oportunista uso de vocabularios. Más aún, lleva su fundamentalismo ideológico a la negación de una posibilidad real de afirmación y defensa de los Derechos Humanos como criterio universal y absoluto del respeto a la persona humana, al agregar a las palabras citadas las siguientes:

“Tal vez el mejor signo del progreso hacia una verdadera cultura de respeto a los Derechos Humanos sea el dejar de

interferir en los planes de matrimonio de nuestros hijos por culpa de la nacionalidad, religión, raza o fortuna de la persona elegida, o porque ese matrimonio sea homosexual en lugar de ser heterosexual” (p. 220).

El pragmatismo utilitarista no resulta el mejor ejemplo de tolerancia, al menos respecto a la creencia religiosa de cualquier tipo. En relación a la distinción entre matrimonio heterosexual y homosexual, prefiero considerar como válida la definición de matrimonio del *Digesto* (*consorcio de un hombre y una mujer para toda la vida*)³. La unión homosexual será unión de hecho entre personas del mismo sexo, pero nunca matrimonio, si por tal se entiende, como siempre se ha entendido, el *consorcio* aludido por el *Digesto* en función de la formación de la sociedad familiar, uno de cuyos fines resulta la procreación y educación de los hijos. Aludo solo al *Digesto*, para no mencionar consideraciones teológicas o canónicas que, posiblemente, provocarían una urticaria degenerativa a alguien como Rorty. Si bien para Rorty *no hay problemas sino vocabularios*, tendrá que

3 *Digesto*, 23.2.1. Allí se recoge la definición de matrimonio de Modestino: “Unión del hombre y la mujer, consorcio de toda la vida, comunicación de los derechos divino y humano (*Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae, divini et humani iuris communicatio*)”. Las *Instituta* (Instituciones), 1.9.1, de Justiniano recoge una definición que suele atribuirse a Ulpiano: “Las nupcias o matrimonio consisten en la unión del hombre y la mujer, comercio indivisible de la vida”. La definición de Ulpiano que figura en el *Digesto*, 1.1.1.3, es “*Maris et feminae coniunctio*”. Modestino, discípulo de Ulpiano, pudo tomar la definición de su maestro. Debe recordarse que Papiniano, Ulpiano, Paulo, Gayo y Modestino fueron los integrantes del llamado *Tribunal de los Muertos*, así llamado porque la *Ley de Citas*, del Bajo Imperio, indicaba que en caso de controversia de criterios debería prevalecer la opinión de esos juristas.

admitir que la diferencia entre un matrimonio verdadero (heterosexual) y una unión de hecho homosexual no es una simple cuestión de vocabulario.

El problema que se deriva de secularismos tan forzados y ultraístas como el de Rorty es que, pretendiendo ser el no-va-más-práctico de lo humano reducido a *utilidad*, termina por fagocitarse —de manera jactanciosa, irónica, con insaciable glotonería— la *persona*. La pretendida racionalidad neokantiana resulta, a la postre, un voluntarismo al servicio de lo pasional e instintivo, y de lo desordenado en esos campos. Y eso difícilmente puede ser comprendido, desde las luces de la racionalidad distintiva de lo humano, como auténtica *utilidad*. El extremo secularismo de Rorty combina *apriorismo* con *sectarismo*. El uso del vocabulario, su afán innovador, en realidad resulta un *camouflage* de la antítesis de lo que aparentemente proclama. Así, su modelo de *sociedad inclusiva* como la máxima expresión de una *democracia procesalista y formalista*, resulta, desenvueltamente, el prototipo fundamentalista de *sociedad excluyente*. De hecho Rorty *excluye*, con no oculto desprecio, *como excluyentes*, a *todos* aquellos (que son la mayoría) que no compartan su *criterio de inclusión*.

No se trata de *reconocimiento de derechos*. Como evita, con una deliberada y reiterada actitud sofista, plantearse *desde la persona* la *radicalidad de los derechos*, su peculiar inclusión termina por ser, en alarde barroco, la imposición a las mayorías de los prejuicios secularistas de una (numéricamente) relevante minoría, de una *seudoeélite*, de una oligarquía intelectual aliada con el poder económico y político (o que busca dicha alianza, en cuanto útil para sus fines). Así, pretendiendo exaltar los supuestos derechos de mi-

norías reales, termina por negar los auténticos y naturales derechos, los principios y valores de las mayorías reales, simplemente porque, para el secularismo radical que proclama, tales derechos, principios y valores, en verdad, no existen. Extraña concepción de la democracia que permite, justifica y auspicia auténticos atropellos contra la dignidad de la persona, violaciones reiteradas contra sus más primarios derechos naturales y sus lógicas derivaciones y consecuencias.

La cultura dominante, al pretender unir el concepto de democracia al relativismo y postular dogmáticamente (¡oh paradoja!) ese relativismo como precondition de la libertad y de la convivencia armónica en un ámbito social signado por el pluralismo, realiza, por la vía del vaciamiento de los valores morales, la erosión de la salud de la democracia: esos valores garantizan la sana vitalidad de la democracia, haciéndola un sistema político capaz de alcanzar la dimensión ética del sistema de vida, en cuanto garante pleno del respeto a la persona y de las variadas manifestaciones de su pluralidad.

Una democracia sin valores no es otra cosa que un sistema que expresa y postula un nihilismo moral. Y cuando el nihilismo moral se hace sistema, cualquier maximalismo nietzscheano (como ya ha ocurrido en los totalitarismos del siglo xx) puede hacer alarde de su capacidad destructora de la persona y de su dignidad. El nihilismo moral considera todo valor ético como un dogmatismo *contra natura*, porque, ciertamente, la negación del *vacuum* (vacío) moral supone la negación del falso dogmatismo que proclama, con el recurso al formalismo o sin él, el necesario vacío de la libertad.

Joseph Ratzinger y la crítica a la *democracia vacía*

Joseph Ratzinger (1998, pp. 87-88) se ha ocupado de responder a dos de los teóricos de la *democracia vacía*: Hans Kelsen (1993, 1974)⁴ y Richard Rorty.

Respecto a Kelsen (1993), comienza recordando la reflexión del jurista nacido en Praga y máxima figura de la llamada Escuela de Viena, en referencia a la pregunta que Pilatos hace al Redentor en el proceso de Jesús⁵: *¿Qué es la verdad?* (Io, 18, 38).

Ratzinger aclara que “la pregunta de Pilatos es, a juicio de Kelsen, expresión del necesario escepticismo político. De ahí que sea de algún modo también una respuesta: la verdad es inalcanzable. Para percibir que Pilatos la entiende así, basta con reparar que no espera respuesta. En lugar de eso se dirige a la multitud. Así quedaría sometida, según Kelsen, la decisión del asunto en litigio al voto popular. Kelsen opina que Pilatos obra como perfecto demócrata. Como no sabe lo que es justo, confía el problema a la mayoría para que decida con su voto. De ese modo se convierte, según la explicación del científico austriaco, en figura emblemática de la democracia relativista y escéptica, la cual no se apoya ni en los valores ni en la verdad, sino en los procedimientos. Que en el caso de Jesús fuera condenado un hombre justo e inocente no parece inquietar a Kelsen. No hay más verdad que la de la mayoría. Carece de senti-

4 Cfr. especialmente Kelsen, H. (1939), *¿Qué es la Justicia?*, Buenos Aires: Planeta y *Esencia y Valor de la Democracia*, México: Editora Nacional, 1974.

5 Se encuentra en la Introducción a Kelsen, H., *¿Qué es la Justicia?*

do, pues, seguir preguntando por alguna otra distinta de ella. En cierto momento Kelsen llegó a decir que habría que imponer esta certeza relativista con sangre y lágrimas si fuera preciso. Tendríamos que estar tan seguros de ella como Jesús lo estaba de su verdad” (pp. 87-88).

Kelsen sostiene que la relación entre religión y democracia es necesariamente negativa. Y continúa Ratzinger:

“El cristianismo, que enseña verdades y valores absolutos, se hallaría de modo muy especial en oposición frontal al necesario escepticismo de la democracia relativista. La religión significa, para Kelsen, heteronomía de la persona, mientras que la democracia significa autonomía. Esto significa, además, que el punto esencial de la democracia es la libertad, no el bien, el cual aparece como una amenaza para la libertad”.

Richard Rorty, como quedó expuesto, expresa el criterio relativista de la cultura dominante sobre el punto que nos ocupa. Ratzinger dice sobre sus tesis lo siguiente:

“La convicción mayoritaria difundida entre los ciudadanos es para Rorty el único criterio que se ha de seguir para crear el derecho. La democracia no posee otra filosofía ni otra fuente del derecho. Rorty es consciente de algún modo, sin duda, de la insatisfacción del puro principio mayoritario como fuente de la verdad, pero opina que la razón pragmática, orientada por la mayoría, incluye siempre ciertas ideas intuitivas, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud. En esto se engaña. Durante siglos, e incluso durante milenios, el sentir mayoritario no ha incluido esa intuición y nadie sabe durante cuánto tiempo la seguirá conservando.

En Rorty opera un concepto vacío de libertad, que llega al extremo de considerar necesaria la disolución y transformación del yo en un fenómeno sin centro y sin naturaleza para poder formar concretamente nuestra intuición sobre la preeminencia de la libertad. Pero, ¿cómo se podrá hacer si desaparece esa intuición? ¿De qué forma lo conseguirá si se forma una mayoría contra la libertad que nos dice que el hombre no está preparado para la libertad, que quiere y debe ser guiado?” (pp. 93-94).

Ratzinger advierte con claridad contra el riesgo evidente de la manipulación del procesalismo democrático como herramienta de un poder político. Su razonamiento luce coherente y sólido:

“La idea de que en la democracia lo único decisivo es la mayoría y que la fuente del derecho no puede ser otra cosa que las convicciones mayoritarias de los ciudadanos, tiene, sin duda, algo cautivador. Siempre que se impone obligatoriamente a la mayoría algo no querido ni decidido por ella, parece como si impugnáramos su libertad y negáramos la esencia de la democracia. Cualquier otra teoría supone, al parecer, un dogmatismo que socava la autodeterminación e inhabilita a los ciudadanos, convirtiéndose en imperio de la esclavitud. Mas, por otro lado, es indiscutible que la mayoría no es infalible y que sus errores no afectan solo a asuntos periféricos, sino que ponen en cuestión bienes fundamentales que dejan sin garantía la dignidad humana y los derechos del hombre, es decir, se derrumba la finalidad de la libertad, pues ni la esencia de los Derechos Humanos ni la de la libertad es evidente siempre para la mayoría. La historia de nuestro siglo (se refiere al siglo xx) ha demostrado dramáticamente que la mayoría es manipulable y fácil de

seducir y que la libertad puede ser destruida en nombre de la libertad. En Kelsen hemos visto, además, que el relativismo encierra su propio dogmatismo: está tan seguro de sí mismo que debe ser impuesto a los que no lo comparten. Con una actitud así, al final resulta inevitable el cinismo, que en Kelsen y en Rorty se percibe ya de forma clara. Si la mayoría tiene siempre razón —como ocurre en el caso de Pilatos—, el derecho tendrá que ser pisoteado. Entonces lo único que cuenta, a fin de cuentas, es el poder del más fuerte, que la mayoría sabe disponer a su favor” (pp. 94-95).

Cuando solo la ley del dominio y la utilidad imperan socialmente, estamos en presencia de una decadencia marcada por el cinismo moral y metafísico. No se trata, entonces, del clásico escepticismo que consideraba inaccesible la verdad. En este caso la verdad es accesible, pero se la rechaza, por la molestia de las condiciones que la misma reclama. En última instancia, se rechaza la verdad porque ella reclama el reconocimiento, la alabanza y el agradecimiento a Dios.

Ratzinger (2005) ha señalado que “cuando el hombre coloca su voluntad, su soberbia y su comodidad por encima de la pretensión de verdad, al final todo queda transformado”. Y agrega, explicitando: “Ya no se adora a Dios, a quien le pertenece la adoración; se adoran las imágenes, la apariencia, la opinión que se impone, que adquiere dominio sobre el hombre” (pp. 28-29).

Y más aún:

“Esta inversión general se extiende a todos los campos de la vida. Lo antinatural se convierte en lo normal; el hombre

que vive en contra de la verdad, vive también en contra de la naturaleza. Su capacidad de inventiva ya no sirve para el bien, se convierte en genialidad y figura para el mal. La relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos se desvanece, y así se cierran las fuentes de la vida. Ya no domina la vida sino la muerte, restablece una civilización de la muerte (Rom., 1, 21-32)", (p. 29).

El drama del relativismo

La cultura dominante está en crisis. Es la crisis final de la modernidad y la posmodernidad. Esa crisis se expresa en el escepticismo y en el relativismo actual, porque ambos suponen una crisis de confianza en el Prometeo desencadenado, en el cual, desde el iluminismo, se colocó el paradigma de la humanidad. El miedo al futuro y el anonadamiento en la intrascendencia es la crisis de la esperanza en la capacidad de la razón. Con el cuestionamiento del optimismo antropológico basado en la absoluta inmanencia (porque es radicalmente diferente el optimismo antropológico cristiano, de fundamentación bíblica: el ser humano hecho por Dios a su imagen y semejanza; aquel: *y vio Dios todo lo que había hecho; y he aquí que era muy bueno*, del relato del Génesis (1,31), resultan igualmente cuestionados sus supuestos y consecuencias: la divinización del individuo humano y el mito del progreso necesario. La divinización del individuo no produjo la auténtica exaltación del hombre, sino el olvido y la pérdida de la persona. Por eso, la noción de progreso, de avance, de conquista de estadios superiores de desarrollo difuminada por la cultura dominante, resulta perfectamente compatible con las

manifestaciones aberrantes de la cultura de la muerte. Es una noción de progreso que prescinde del sujeto y fin del desarrollo: prescinde del hombre. Así, paradójicamente, se proclama la necesidad del comportamiento *contra natura* o intrínsecamente inmoral como requisito y condición del desarrollo. Progreso sin dignidad humana, lo que la recta razón reconoce como *contradictio in terminis*, es moneda de uso corriente para la cultura dominante.

Como reacción pendular al vacío de valores de la democracia puramente procesalista y consensual de los epígonos de la modernidad y posmodernidad, el humanismo cristiano plantea una democracia con valores, sin la fusión dogmática y exclusivista entre creencia religiosa y creencia política. Los totalitarismos del siglo xx tuvieron como base teórica un antropocentrismo radical. No fueron solo *errores contra la cultura*. Fueron *errores de la cultura*, como bien dijo Augusto Del Noce (1978, pp. 121-198), hablando del horizonte cultural común, tanto del fascismo como del luego predominante antifascismo italiano.

Más allá de las cuestiones propiamente atinentes a una forma de gobierno, como el orden político deriva de la concepción del hombre y de la sociedad, resulta adecuado decir, como hace Rocco Buttiglione, que la idea de democracia está ligada a la idea de una verdad respecto al hombre. Si se aspira a descubrir en el sistema democrático las bondades que facilitan el desarrollo perfectivo de la persona y la búsqueda eficaz del bien común social, no puede desconocerse el intento posmodernista de realizar una democracia fundándola en el relativismo absoluto.

Según Buttiglionne (1993), “se ha dicho que la convicción de conocer y poseer una verdad induce al hombre naturalmente a la intolerancia, y que solo la convicción de que la verdad no existe, o si existe no puede ser conocida, hace posible la tolerancia. Esta alianza entre *democracia* y *relativismo* desemboca necesariamente en libertinismo, es decir, en el primado de los valores morales que se imponen por sí mismos, en virtud de su potencia instintiva, sin necesidad de la mediación de la razón” (p. 148).

En la *Encíclica Centesimus annus*, publicada por Juan Pablo II (1991) con ocasión del centenario de la *Rerum novarum* de León XIII, se indica que una auténtica democracia solo es posible en un Estado de Derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona.

“Hoy se tiende a afirmar —dice— que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos”.

Y añade:

“A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”.

Precisa Juan Pablo II que la verdad cristiana no puede homologarse a fanatismos o fundamentalismos, ideologías con pretensiones científicas o religiosas, que consideren que pueden imponer su concepción de la verdad y del bien.

“No es de esta índole —explica— la *verdad cristiana*. Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas”.

El respeto a la libertad expresa el reconocimiento a la trascendente dignidad de la persona. Pero la libertad es solo plenamente valorizada por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad, la libertad resulta inconsistente. En diálogo de coexistencia con sus semejantes, el cristiano puede y debe afirmar lo que conoce por la fe y por la razón (iluminada por la fe). El conjunto de relaciones político-sociales que se requiere para revitalizar la democracia en los retos cultural-políticos de la posmodernidad, está aún por definirse. No surgirá por generación espontánea. Supone la honesta *confrontación con la realidad*, la cual es imposible sin la honesta *confrontación con la verdad*. Supone formulación de opciones y el libre debate sobre sus bondades y defectos, sobre sus posibilidades y limitaciones. Supone, pues, hacer del trabajo político, trabajo cultural. Porque la decisión de *vivir dentro de la verdad* y de *servir a la verdad* es requisito fundamental y necesario del servicio al bien común.

La sociologización de la ética, característica de algunas disidencias de la posmodernidad, sigue postulando un *in-*

dividuo cerrado a la trascendencia mientras paralelamente olvida y niega a la *persona*. El pragmatismo, el utilitarismo y el totalitarismo han terminado por vaciar a la democracia occidental, en su versión de las sociedades culturalmente más avanzadas de Europa y América del Norte, de su alma política. En la metamorfosis moderna y posmoderna, el individualismo no supuso la revalorización de la persona, sino la degradación práctica de la misma, de *sujeto político* a *objeto político*, en una primera etapa; y, luego, de *objeto político* a *objeto económico*. La superación de la dicotomía *amigo-enemigo* de Carl Schmitt (1991) no se obtuvo, pues, en el pensamiento posmoderno por una antropología filosófica que devolviera su rango ético-pedagógico al existir social (la *areté* ciudadana del pensamiento clásico), sino por un intento de despolitización radical que junto a la *demonización del Estado* proclamaba la *demonización de la política*, pretendiendo no captar que semejante posición suponía un intento *contra natura*; es decir, un intento de desconocimiento de la naturaleza social y política de la persona. Todo un largo tiempo de convulsión generado por los planteamientos de la modernidad llegaron a su fin en el epílogo del siglo xx. El *tiempo de la política*, como algunos no vacilan en llamarlo, debía (o debe) ser superado por el *tiempo de la economía*. El *tiempo de la política* es visto, desde la posmodernidad, como un tiempo eurocéntrico marcado por la *revolución*. Así, el fenómeno que, según la aguda precisión de José Ortega y Gasset (1958, p. 130) se produce *contra el uso, no contra el abuso* (contra el abuso se producen las rebeliones, no las revoluciones)⁶, se extiende por un amplio arco que cada quien limita como quiere.

6 Cfr. Ortega y Gasset, J. (1958), *El tema de nuestro tiempo* (en el apéndice titulado *El ocaso de las revoluciones*), Madrid: Revista de Occidente, p. 130.

No hay sociedad abierta sin política. No hay política sin ciudadanía. No hay ciudadanía sin afirmación de la plenaria dignidad de la persona. No hay plenaria afirmación de la dignidad de la persona sin reconocimiento de su apertura a la trascendencia y de su naturaleza social. No hay reconocimiento de su naturaleza social sin la afirmación del fin social o bien común que constituye a la comunidad humana en sociedad que reclama la institucionalidad política y jurídica. No hay posibilidad de auténtica institucionalidad política y jurídica sin el reconocimiento del Estado y de la legítima dedicación a lo público, al servicio del bien común, por parte de los ciudadanos. Lo anterior, en el *tiempo de la economía* de los posmodernos, no parece estar tan claro ni ser universalmente compartido. Si ha concluido el tiempo de las revoluciones y las totalizaciones ideológicas, el marco crítico de la democracia de inicios del siglo xxi, en medio del fenómeno de la globalización económica y cultural, parece signado por el riesgo del desaliento, por el vacío impuesto en el orden de los valores por un relativismo moral que aspira a seguir asfixiando todo empeño de rescate de la persona en el plano filosófico y político.

La mayoría, como principio democrático, es el criterio práctico que permite la dinámica de la participación social y política de los ciudadanos en la búsqueda de la armonización de sus intereses particulares con el bien común o fin social. Las confrontaciones de intereses deben resolverse mediante la expresión de la voluntad de la mayoría, en el entendido de la igualdad de las personas que participan, sin privilegios (*privata lex*)⁷ de estamento,

7 Conviene precisar que, a diferencia del uso común, en lenguaje técnico-jurídico el *privilegio* no tiene un sentido negativo. Supone una

grupo o casta. Cuando no se trata de armonizar intereses de manera práctica buscando el bien común, sino cuando se trata de decidir sobre la verdad, el sistema de mayoría no resulta el adecuado. Rocco Buttiglione ha destacado que no funciona ni en la *ciencia* (no se decide por mayoría, en una votación, la redondez de la tierra o el principio de la relatividad de Einstein) ni en el *derecho* (la inocencia o culpabilidad de un acusado no depende de una votación pública, sino la decisión ajustada a derecho de un juez, basada exclusivamente en los hechos conocidos, alegados y probados). La razón es clara: “Los intereses son disponibles, los valores son indisponibles”.

“De mi dinero —dice Buttiglione— decido yo y hago con él lo que quiero. Si debo emplearlo en una empresa común junto con otras personas, entonces decidiremos conjuntamente qué hacer, siguiendo la regla de la mayoría. La verdad, por el contrario, o en general los valores, no es mía ni puedo hacer con ella lo que quiero. Sobre este principio se fundamenta la independencia de la cultura y de la Magistratura. El poder político no puede disponer ni de la justicia ni de la cultura. Aquellos que desarrollan una actividad de investigación (las universidades) y aquellos que administran la justicia (el poder judicial) deben ser tutelados de manera particular para impedir que el poder político los chantajee para manipular la verdad. Naturalmente, el Estado no puede dejar de interesarse por la cultura y por la justicia, pero al hacerlo debe respetar su *autonomía*. Esta autonomía está fundada sobre la indisponibilidad del bien de la verdad, que está en el centro de estas esferas” (p. 139).

privata lex, pues está consagrado en una ley que ya no es general, sino particular; que no es para todos, sino, por causa justa, para alguno o algunos.

No se trata ya de racionalizar nada. El falso naturalismo busca imponer, si es necesario por la fuerza, de modo coactivo, el cercenamiento de lo humano en beneficio de un bienestar concebido en clave egoísta, que logra imponer sus criterios, tanto en el orden nacional como en el internacional, envolviéndolos en sofismas, que, por su misma presentación, evaden el filtro crítico sobre su veracidad; y, por supuesto, la valoración crítica sobre la *praxis* que sus postulados exigen. El vacío axiológico del relativismo resulta, así, una especie de palanca justificadora de viejas y nuevas aberraciones.

Los principios, como se indicó al inicio, son remplazados por las modas, dando lugar a aquel que Lipovestky (1996) llamó *el imperio de lo efímero*. Si todo depende del gusto subjetivo, los que imponen la moda imponen el gusto. Una moda posee vigencia hasta que resulta sustituida por una moda diferente. El relativismo expresa, por tanto, un cambio en el cual no se distingue lo accesorio de lo principal. *Accesio cedit principali*, decían los clásicos. Lo accesorio sigue a lo principal. Semejante sentencia carece de sentido en el imaginario del relativismo. Jamás pensó Heráclito que su *todo fluye* tendría semejante derivación modernista, sin referencia alguna de rango entitativo. Si es el cambio por el cambio mismo, la mutación no reclama averiguación de causas sino que se autojustifica a sí misma. Al no existir razón de finalidad, de motivación última de los cambios, podrá aparecer de modo sublimado el avance tecno-científico que ha supuesto, sin duda, un cambio gigantesco en lo que a medios se refiere. Pero un mundo sin principios, dominado por el relativismo, considera a esos medios no como medios, sino como fines. Fines en sí y por sí. Fines autorreferentes en función

de su proyección pragmático-utilitaria, que se traduce en una valoración económica, es decir, de producción de riqueza, considerada (deformadamente) como la más alta meta existencial. Si lo que cuenta es la opinión, y ella, en su variación, se convierte en un *sui generis dogma variable*, la magnificación reverencial o la sacralización reverencial de las formas procedimentales logra ocupar, por sí misma, la posición del contenido de las relaciones societarias. La tecnoestructura es un medio, un instrumento. Si se le da la función rectora que supone su consideración como fin, no solo se está colocando al revés el orden de las cosas, sino que la propia conducta pierde todo norte. Y, si esto ocurre, la alteración de la vida personal, familiar, social y política resulta marcada por patológicos reflejos.

Ratzinger (2000, p. 71) sostiene que la dignidad de la persona humana es y debe ser el soporte de los ordenamientos éticos. Esa dignidad supone la afirmación de la verdad. Ni siquiera el encuentro entre las religiones puede hacerse con la renuncia a la verdad. Ni el escepticismo ni el pragmatismo unen. Ambos abren solo la puerta a las ideologías. La renuncia a la persona no contribuye a la dignidad de la persona, al realce del ser humano. Por el contrario, encierra al hombre en los límites de lo útil, privándolo de su grandeza.

Para la superación del relativismo hace falta, pues, volver a los principios; a reafirmar, para la existencia digna, la necesidad de la verdad. Principios teológicos y filosóficos. Principios de racionalidad moral. Hace falta la superación de la banalidad. Se hace necesaria la recuperación de la persona, con una decisión original (la originalidad está —decía Gaudí— en volver al origen): la decisión de

vivir en la verdad. Esto que hoy puede lucir, en el ámbito intelectual, como *la disidencia* en la agonía de la modernidad, resulta, en realidad, el crítico anuncio del vencimiento de las sombras mediante la valerosa proclamación de la verdad.

La crisis de la modernidad, con su secuela de amargo escepticismo, será superada con el esfuerzo de la *recta ratio*, con el esfuerzo de la razón iluminada por la fe e informada por la caridad, buscando la verdad. El diálogo intercultural, nutrido de honradez intelectual y de afán de verdad, ayudará al mantenimiento de la identidad de las culturas de los diversos pueblos y generará entre ellos vínculos reales de comprensión y de armonía. La sana secularidad, abierta a la trascendencia y a los valores del espíritu sustituirá, entonces, los sectarismos del secularismo moderno. Sin fundamentalismos intolerantes. Sin alardes prometeicos de odio a Dios. Como dijera el inspirador de la Universidad de La Sabana, San Josemaría Escrivá (2003, n.º 95):

“Salvarán este mundo nuestro de hoy, no los que pretenden narcotizar la vida del espíritu y reducirlo todo a cuestiones económicas o de bienestar material, sino los que saben que la norma moral está en función del destino eterno del hombre: los que tienen fe en Dios y arrostran generosamente las exigencias de esa fe, difundiendo en quienes les rodean un sentido trascendente de nuestra vida en la tierra”.

Bibliografía esencial

Maritain, J. (1922), *Antimoderne*, en Maritain, Jacques et Raïsa, *Oeuvres Complètes*, vol. II (1920-1923), Ed. Universitaires-Ed. Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1987.

Tchakotine, S. (1939), *Le viol des foules pour la propagande politique*, París: Gallimard.

Juan Pablo II, *Encíclica Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979.

Benedicto XVI, *Encíclica Spe salvi*, 30 de noviembre de 2007.

San Agustín, *Confesiones*, I, 1.

Arendt, H. (1972), *Du mensonge à la violence: essais du politique contemporaine*, París: Calmann-Lévy.

Vattimo, G. (1986), *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Península.

Vattimo, G. y Rovatti, P. (edit.) (1988), *El pensamiento débil*, Madrid: Ed. Cátedra.

Vattimo, G. (Comp.), (1998), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G. (2002), *Diálogos con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona: Paidós.

- Ratzinger, J. (2006), *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid: Encuentro.
- Rorty, R. (2000), *El pragmatismo, una versión. (Antiautoritarismo en epistemología y ética)*, Barcelona: Ariel.
- Nozick, R. (2007), *Anarquía, Estado y Utopía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Nozick, R. (1992), *Meditaciones sobre la vida*, Barcelona: Gedisa.
- Ratzinger, J. (1998), *Verdad, valores, poder*, Madrid: Rialp, pp. 87-88.
- Ratzinger, J. (2005), *Mirar a Cristo*, Valencia: Edicep, pp. 28-29.
- Del Noce, A. (1978), *Il suicidio della rivoluzione*, Milano: Rusconi, pp. 121-198.
- Buttiglione, R. (1993), *Il problema politico dei cattolici*, Roma: Dehoniane, p. 148.
- Juan Pablo II, *Carta Encíclica Centesimus annus*, 1 de mayo de 1991.
- Schmitt, C. (1991), *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza.
- Lipovetsky, G. (1996), *El imperio de lo efímero. (La moda y su destino en las sociedades modernas)*, Barcelona: Anagrama.

Ratzinger, J. (2000), *La Chiesa, Israele e le religioni nel mondo*, Milano: Ed. San Paolo, p. 71.

Escrivá de Balaguer, San Josemaría (2003), *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid: Rialp, n.º 95.

Un día después de la fiesta

ÁLVARO SIERRA LONDOÑO

“Que no sabemos lo que nos pasa;
eso es lo que nos pasa”.
Ortega y Gasset

NO SABEMOS exactamente cuándo comenzó la fiesta. En cambio, sí sabemos que su inicio coincide con los orígenes mismos de la humanidad. El relato del Génesis, primer libro de la Sagrada Escritura, nos habla de dos criaturas perfectas —porque perfecto es todo lo que sale de las manos de Dios creador— que ante la posibilidad que se da de “ser como Dios” y, por tanto, de “conocer lo que es bueno y lo que es malo” (Génesis, 3,5), desconocen su condición de criaturas, renuncian a ser “imagen y semejanza de Dios”; y a partir de una decisión aparentemente libre (porque no parte de ellas ni consulta su condición de criaturas dependientes y limitadas), renuncian a su condición de hijos, absolutizan su propia realidad y se erigen en directos y únicos responsables en la determinación de lo que es bueno y lo que es malo.

Este relato simple, casi infantil, que para muchos es fábula y fruto de una cosmovisión ingenua, originado en una cultura primitiva, mágica y teísta que desconocía las leyes de la evolución y poseía una clara intención moralizante, ofrece a creyentes y no creyentes la clave fundamental para la comprensión de la condición humana. Esa absolutización de quien a todas luces es limitado, frágil y contingente, y esa pretensión de relativizar el bien y el mal sometiéndolos al arbitrio de cada cual, no es solo la tentación consentida de un primer hombre y una primera mujer, sino el espejismo de cada hombre y cada mujer desde el principio del tiempo hasta hoy. De este espejismo, responsable de un franco oscurecimiento de la realidad, surgen todas las crisis del hombre contemporáneo; expresiones todas ellas de un mismo fenómeno: el ser humano (el de hoy y el de siempre) cuando renuncia a Dios y a su condición de criatura es un extraño para sí mismo, equivoca las claves de interpretación de su papel en el mundo y se siente desnudo, en cuanto incómodo y desvalido frente a una realidad que ya no le pertenece. Romano Guardini (1995) lo expresó de forma simple y contundente cuando dijo: solo quien conoce a Dios, conoce al hombre.

Más que fiesta, carnaval

En el mundo cristiano los carnavales son celebraciones que proceden al tiempo de cuaresma, en las cuales “el pueblo de Dios”, antes de sumergirse en una prolongada reflexión de cuarenta días sobre la vida y la muerte, el sentido último de la existencia, el pecado y la reconciliación a partir de la expiación de la culpa, por medio del ayuno y la mortificación del cuerpo, trata de agotar todos los recursos a su alcance, en orden a gratificar los sentidos, disfrutar de la

vida sin que nada ni nadie ensombrezca este goce, olvidar los problemas cotidianos y, por lo menos temporalmente, renunciar a una conciencia personal controladora, mientras la propia identidad se diluye en el anonimato del éxtasis colectivo, con la complicidad del antifaz, la máscara o el disfraz.

En el mundo altamente secularizado, la tentación básica es hacer de toda la existencia un carnaval. La renuncia a la propia identidad, la progresiva despersonalización y un franco deseo de camuflarse en un colectivo amorfo que no piensa, ni reflexiona, ni valora; que tampoco posee pasado ni futuro y en cambio magnifica el “aquí y ahora” como única posibilidad de vivir intensamente se convierten en la más fiel expresión de un hombre contemporáneo que al hacer de su existencia una fiesta, necesariamente ha de sufrir la resaca; lo que en buen romance denominamos “guayabo”, que no es nada diferente a constatar, con dolor del cuerpo y del alma, que esa felicidad que con ahínco buscamos, no se conjugaba con la realidad de lo que somos ni con el bien que requerimos.

Las crisis de hoy y de siempre son, ni más ni menos, objetivaciones puntuales de esta “resaca”; manifestación evidente de que el camino recorrido no lleva a la meta propuesta; y lo que es más importante aún, señal inequívoca de que hemos de enmendar el rumbo, si no queremos enfrentar el abismo.

Un muestrario representativo de lo que tenemos en bodega

Las crisis del hombre contemporáneo son muchas. Sin temor a equivocarnos podemos afirmar que no existe un

tópico de la realidad humana exento de crisis, justamente porque no existe en la condición humana faceta o segmento que no haya sufrido los efectos, y que por lo tanto no posea los estigmas de la caída original. Es por esto que las que a continuación se enuncian, con apenas algún comentario o reflexión ilustrativa, no son las únicas ni poseen un orden valorativo, pero sí puede decirse que son características de aquello que hemos dado en llamar la posmodernidad.

Cuando no sabemos cuál es la felicidad que queremos, parasitamos las felicidades ajenas. René Girard en su obra *Mentira romántica y verdad novelesca* (1967), afirma que la pasión radical de la condición humana es no poder ir del sujeto al objeto sin pasar por el otro. El prójimo es modelo y rival que genera celos, envidia, resentimiento, deseo de imitación, competitividad, frustración, odio. A este impulso vital, Girard le llamó “el deseo mimético” o la “triangulación del deseo”. No construimos nuestra propia felicidad, no elaboramos nuestros deseos, sino que asaltamos lo que otros han logrado, parasitando así la felicidad ajena.

Kant habla de un “mal radical”; Heidegger, en *Ser y Tiempo*, habla de “la Caída” como un hito insoslayable; Freud y los pensadores de la sospecha piensan que los deseos humanos básicos son egoístas y llevan la semilla de la violencia. Todos a una y cada quien por separado, dan por hecho que el hombre de hoy y el de todos los tiempos comparte con Caín la envidia del bien ajeno y un malsano deseo de arrebatarse su felicidad, eliminando a quien —por sus logros— es percibido como un oponente. Desde el niño que en la escuela acosa, subyuga y violenta a su compañero porque es esforzado, notable y exitoso, hasta el

hombre o la mujer que irrumpen como piratas en la calma íntima de un hogar para usurpar a un esposo y a unos hijos a aquel que es para ellos sustento de su felicidad, como si el gozo del otro fuera la causa de sus desdichas y, como tal, delito que hubiera de castigar.

Pero si la envidia del bien ajeno resulta ser un sentimiento mezquino y repudiable, más aún lo es, y además preocupante, el querer usurpar la felicidad de otro por incapacidad para soñar y construir la propia felicidad. No cabe duda de que ésta es, por lo menos, una de las razones para visualizar la lucha de quienes quieren ser mejores como un estilo de vida intolerable, casi obsceno, para aquellos que por sí mismos son incapaces de soñar mundos mejores que los que dan soporte a irrelevantes existencias.

Dosis menores del mismo mal están representadas en los fanáticos; esa anónima muchedumbre de admiradores e imitadores que rinden culto a quien ha triunfado, sobre todo cuando el triunfo ha sido deslumbrante, meteórico y en apariencia gratuito. Estos *fans*, como las moscas, quieren libar las mieles del éxito sin sufrir las penurias del proceso total. Cuando las luces de bengala de su ídolo se extingan, ellos irán presurosos en busca de otro “iluminado”, sin sufrir tampoco el trago amargo de la decadencia.

No cabe duda: ésta es una crisis de identidad; un déficit de personidad; una impotencia para vivir la propia vida y gozar con los propios logros, pocos o muchos, con la certeza de que la felicidad no es un golpe de suerte, sino el resultado lógico de actuar, dentro de nuestras posibilidades, de acuerdo a la propia condición.

El mito como atenuación de la realidad. T. S. Eliot afirmó en alguna ocasión que los hombres no pueden soportar demasiada realidad. Es por esto que recurren al mito como una forma de restarle contundencia a una realidad que se percibe como compleja, inabarcable, no susceptible de ser completamente dominada.

La posmodernidad es fecunda en mitos que generan crisis, en la medida en que nos alejan del mundo real para sumergirnos en un espejismo, tanto más peligroso cuanto más sugestivo y capaz de alejarnos de la verdad del mundo y de nosotros mismos; porque esta verdad sustituida no puede ser suprimida; solo será aplazada, camuflada o parcialmente asumida hasta el momento en que nos estrellamos contra ella, con mucho sufrimiento y poco o ningún espacio de maniobra. Habermas ya había advertido que una vez seco el oasis de las utopías, aparecía la desertización con cara de desorientación, inmediatez y banalidad. Todo aquel que pierde visión panorámica de la realidad, estrecha su horizonte visual y cae en el “aquí y ahora” o el disfrute del instante presente; situación en la que no se piensa sino que se siente y en la que la fugacidad es la pauta dominante. La vida se percibe con la misma sensación de quien va en coche por una autopista rápida, experimentando el paisaje como la sucesión veloz de imágenes descontextualizadas y sin relación con el espectador, que pasan como si de un telón de fondo se tratara, mientras el transeúnte permanece quieto, impassible, “disfrutando” del panorama. Para este tipo de mirones de la vida, espiar las vidas ajenas en una pantalla de cine o cómodamente sentados frente a su televisor posee más encanto que vivir la propia.

En estas existencias disfrutadas, no reflexionadas, muy propias de insolidarios-dependientes, la felicidad es algo que se merece por el solo hecho de existir, y entonces la sociedad o el Estado deben proveerla sin que medie ningún esfuerzo del sujeto. Justamente es esta aspiración a una felicidad gratuita la que explica la existencia de los gobiernos demagógicos que prometen ríos de leche y miel a ingenuos electores incapaces de soñar y construir su propia felicidad.

Por otro lado, la magnificación de la juventud hace parte de las crisis del hombre contemporáneo y es uno de los mitos más privilegiados por la cultura del sentir. El asunto no es nuevo. La búsqueda de la piedra filosofal y la fuente de la eterna juventud han sido una quimera que ha seducido a hombres de todos los tiempos. La fábula de *Peter Pan* atrae más a los adultos que a los niños. Sin embargo, creer que la juventud *per se* es la máxima y óptima etapa del desarrollo humano es una trampa mortal, en cuanto niega a los jóvenes la posibilidad de soñar con cotas de madurez superiores a las alcanzadas por ellos en su corta experiencia, mientras convierte a la edad adulta (y sobre todo a la vejez) en periodo gris y tiempo vacío, solo apto para la nostalgia y la decadencia. Y haciendo parte del mito de la juventud como valor máximo en el ciclo vital de la persona, se encuentran dos sofismas que lo sustentan y complementan. El de la *calidad de vida* y el de *vivir de espaldas a la muerte*.

La calidad de vida es un concepto ambiguo como el que más, pero altamente socorrido hoy. Promueve la salud física, la belleza del cuerpo, el vigor y la capacidad de disfrutar placeres sensibles como la máxima expresión

de la vida humana, y su ausencia como un deterioro tan significativo de la existencia que en algunos casos podría justificar el recurso de la eutanasia o eliminación “misericordiosa” de la vida, que sustraiga al sujeto de un vivir indigno e insostenible.

El segundo sofisma consiste en *vivir de espaldas a la muerte*, como si ésta no hiciera parte de la realidad de la vida. Evadir la muerte mitificando la juventud y queriendo desconocer la decadencia física, el dolor y la enfermedad, hace parte de la soberbia de la vida y expresa el deseo de muchos de soslayar una realidad que, por más opresiva que se interprete, no puede ser eliminada: cada paso que damos, cada día que pasa, nos acerca más al Creador de la vida, infinitamente misericordioso, pero también infinitamente justo.

Disfrutar del “aquí y ahora” y convertir la juventud (que dura un instante) en razón de ser de la vida humana, hacen parte de la fiesta y la mascarada carnalesca, con todo lo que ésta tiene de ilusión y euforia efímera, responsables en buena parte de la resaca del día después.

Ciencia, tecnología y estructuras sociales que no consultan la realidad

Para Husserl, una ciencia, una técnica y unas estructuras sociales que no se compaginan con la realidad del mundo y del hombre poseen déficit de sentido. No en vano el hombre actual se siente fuera de su hogar en un mundo que se ha construido pero que cada vez se corresponde menos con lo que busca y necesita. Es la nostalgia de sen-

tirse en casa, a gusto consigo mismo y con su entorno (Llano, p. 53). No todo se podía cambiar, no todo era caduco, no todo era relativo. Hemos pagado un costo muy alto en nuestro afán de renovarlo todo.

De nuevo Husserl viene en nuestra ayuda para confirmarnos que la crisis de la modernidad no se debe precisamente a la racionalidad —el pensar nunca fue ni será perjudicial—, sino a su reducción a un cientificismo objetivista. No hemos de volver a la irracionalidad; muy al contrario, hemos de descubrir una nueva racionalidad que se conjugue con la infinita variedad de realidades propias de la complejidad humana.

Noticias tan asombrosas por su simplismo, como las que se leen en la prensa, relativas a temas tan complejos como Dios, el amor y la religiosidad, según las cuales una tomografía computarizada nos demuestra cómo estas realidades son solo manifestaciones de la materia ubicadas en un específico segmento del cerebro que pueden ser puestas en evidencia con un estímulo adecuado, cuya respuesta es leída por la tecnología de marras, son señales inequívocas de lo que puede ocurrir cuando una ciencia y una tecnología lineales y miopes tratan de interpretar realidades de nivel superior.

Una realidad peligrosamente simplificada, reducida y vulgarizada por medios masivos de comunicación que recurren con tanta frecuencia a expresiones como: *se trataba solo de...*, *no era más que...* o *simplemente se reduce a...*, para hablar de temas complejos y misteriosos, es la responsable de que estas verdades, parcialmente asumidas, sin sentido real y mencionadas con extrema ligereza, obli-

guen, sobre todo a los jóvenes ante el desconcierto que les causan, a recurrir cada vez más al pensamiento mágico en lo religioso, en lo social y en lo familiar. Si una ciencia irresponsable afirma que el amor no es más que una respuesta del sistema limbico cerebral a un estímulo sexual de suficiente intensidad como para superar un umbral de tolerancia a las informaciones que nos vienen de afuera, ¿por qué nos hemos de sentir estafados cuando al acto genital se le denomina “hacer el amor” o cuando los jóvenes buscan (con afán digno de la mejor causa) el sexo como la fuente misma de la felicidad?

Buscar una nueva racionalidad, renunciando a la velocidad, al ruido y a la gratuidad en el conocimiento; detenerse y tomar partido después de una apropiada reflexión es entender al ser humano como una unidad que posee una sensibilidad inteligente que siente, percibe y comprende, o simplemente se indigesta al asumir una realidad sólo desde su sensibilidad, que irrumpe en su interior con velocidad vertiginosa que nubla la razón y produce la náusea propia del exceso alimentario de imposible asimilación.

La educación como tecnicismo cientificista

La educación como transmisión de saber técnico o científico es la responsable de la ignorancia del hombre posmoderno sobre su propia condición, su dignidad, sus derechos básicos, su origen y su destino. Sacrificar el humanismo a una ciencia y una tecnología altamente despersonalizantes y homogeneizadoras es la tarea fundamental de quienes defienden, en provecho propio, un *statu quo* inmoral, opresivo y denigrante. Cuando ciencia

y tecnología no están al servicio del desarrollo humano sino que lo sustituyen, pierden su razón de ser y se erigen en la meta misma de la actuación humana, mientras el protagonista —la persona— pierde su carácter finalista y se convierte en medio; apenas una pieza secundaria de un complejo engranaje. Este planteamiento educativo fue el que hizo exclamar a Ortega y Gasset que vivimos en una democracia morbosa que no consulta la realidad del ser humano, sino que parte de un planteamiento teórico alejado de la realidad, aunque, en apariencia, pulcro.

Alguna vez Unamuno, con ese estilo cáustico y corrosivo que le era característico, dijo de don Salvador de Madariaga que era un ignorante capaz de decir tonterías en cinco idiomas. Guardando las debidas proporciones y haciendo la salvedad de que don Salvador era —a mi juicio— realmente un hombre culto y letrado, podemos decir que a los educandos de hoy les ocurre otro tanto o algo peor. Alejandro Llano en *La nueva sensibilidad* habla de la educación actual como la educación de las tres ies: informática, Internet e inglés. Y a éstas puede añadirse, como consecuencia lógica, una cuarta de fácil constatación: ignorancia. Saber manejar un computador o poder bajar archivos de Internet no hace a alguien más sabio ni más feliz.

Al lado de esta educación deshumanizada, fría y orientada a la producción de bienes y servicios, altamente competitiva y vendida al éxito como máximo logro de la persona, nos topamos con una autoridad en retirada, que ni sanciona ni sustenta, soporte vergonzante del poder como opresión de superiores sobre inferiores, no apta para el accionar amoroso de padres y educadores que solo busquen la promoción del educando hacia cotas de liber-

tad cada vez más perfectas. No faltó razón a Corts Grau cuando afirmó que a la juventud hoy “se la adula, se la imita, se la seduce, se la tolera... Pero no se le exige, no se le ayuda de verdad, no se le responsabiliza, porque —en el fondo— no se le ama. Y esto es, en definitiva, lo que los jóvenes sospechan; y aunque no se atreven a declararlo, proceden en consecuencia”.

Es por eso que, como afirmó Lustiger, los jóvenes acampan fuera de la ciudad, dando a entender con ello que la juventud, con todo y parecer en ocasiones hueca e irreflexiva, posee el suficiente instinto como para marginarse de una cultura que va dando señales inequívocas de caducidad y decadencia. Resultado de esta educación deficitaria, que más que educación es adiestramiento orientado a la producción y motivación que induce al consumo, enfrentamos hoy una muy preocupante anorexia espiritual que alterna con una bulimia consumista compensatoria.

La tiranía de las matemáticas

Estamos, como nunca antes, sometidos al rigor de la geometría. La vida humana, multiforme, compleja y misteriosa es despojada de su natural riqueza y pasa a ser vista como algo lineal, simple, cuantificable... predecible. La actuación de la persona deja de ser acto libre, susceptible de calificación moral, para convertirse en cifra estadística, fruto de un condicionamiento extrínseco que descarta de antemano cualquier valoración ética.

Así como la belleza responde a una métrica simplista y estandarizada, el *amor donal* de los esposos se reduce a una

pantomima racionalizada a partir de tácticas, estrategias, posiciones previamente estudiadas y reflejos condicionados que hacen del hecho un espectáculo circense, más apto para ser visto que para ser vivido en la intimidad de los que se aman. Y todo porque lo natural, lo espontáneo y lo propio se sacrifican en el altar de la moda, donde el ser es sustituido por el perecer y la masificación sigue pautas matemáticas refrendadas por la estadística que, igual, sirve tanto para desprestigiar el bien obrar como para hacer presentable lo impresentable.

Las mismas matemáticas, que aplicadas a fenómenos simples, predecibles o sometidos a una causalidad azarosa, son de particular utilidad y poseen una confiabilidad cercana a la certeza, con márgenes de error también calculables, en el terreno de lo humano son apenas una intención valorativa que puede dar fe de lo que el ser humano hace, pero jamás de lo que el ser humano es y, menos, de lo que está llamado a ser.

El mito de la complejidad creciente e inabarcable

Los seres y las cosas que acompañan la existencia humana no poseen sentido en sí mismos. Su sentido y su realidad les vienen dados por su relación con el ser humano. En términos prácticos, algo que no es conocido por éste es algo inexistente. Pero al lado de esta afirmación debe ponerse otra, aún más importante si se quiere, a saber que el mundo y la realidad que rodean a la persona poseen un sentido que depende directamente del que ésta se atribuya a sí misma. No es lo mismo un hombre que se ve a sí

mismo como criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, puesta por Éste como responsable y razón de ser de todo lo creado, que aquel que se ve a sí mismo como uno más entre las realidades existentes y parte de una cadena alimenticia que lo convierte en el mayor depredador de especies vivas y responsable como el que más del agotamiento de los recursos naturales no renovables. El primero es un además con relación al cosmos, como alguna vez lo afirmó Leonardo Polo en su *Antropología Trascendental*, dando por hecho que la persona humana no solamente se sabe diferente al resto de las demás realidades existentes, sino también que puede conocer estas realidades dándoles un sentido como útiles, apropiadas o capaces de revelar indirectamente la existencia de un poder creador. El segundo, que no hace diferenciación entre él y el resto de los existentes, es apenas una modalidad más de la materia viva, mínimamente diferenciable de las otras modalidades por poseer algunas pautas evolutivas más avanzadas.

Cuando la inteligencia es solo el resultado de una mayor profundidad en las circunvoluciones cerebrales por proliferación de la materia gris a causa de la bipedestación, la percepción de sí mismo se empobrece y la complejidad de lo circundante se agiganta. Esta inteligencia expósita, que desconoce su origen y su destino, vaga por la existencia terrena con total extrañamiento de sí misma; tanto más confusa, cuando más aumenta en el conocimiento de una realidad que no aporta sentido sino complejidad y perplejidad. La misma perplejidad incómoda e inquietante que motivó a un joven en París a gritar al papa Juan Pablo II, cuando éste salía del estadio del Parque de los Príncipes después de un encuentro con la juventud: “Soy ateo, ¡ayúdeme!”.

Para Alejandro Llano (2001, pp. 160 y ss.), las causas de esta complejidad serían:

- La segmentación. Como fragmentación o fraccionamiento de la realidad, que convierte a ésta en una especie de mosaico que, visto muy de cerca, no obedece a un lógico ordenamiento.
- Los efectos perversos. El factor anterior multiplica en tal forma las situaciones equívocas o no pretendidas, que su resolución pasa a ser más importante que aquello que inicialmente se buscaba. Es, guardadas las debidas proporciones, similar a lo que ocurre en la terapéutica médica con algunos tratamientos, tan plagados de efectos indeseables que su solución distrae gravemente del efecto benéfico inicialmente propuesto.
- La anomia, como carencia de reglas y normas aceptadas por todos. A una (aparente) libertad de gestión, sucede una muy grave ausencia de confiabilidad. Al respecto, R. M. Mac Iver escribió en 1950: “Anomia implica el estado de ánimo del que ha perdido sus raíces morales, de quien ya no tiene pautas sino solamente unos estímulos sin conexión alguna, de quien carece de todo sentido de la continuidad de los grupos propios y de las obligaciones. El hombre anómico es espiritualmente estéril, concentrado sobre sí mismo, no responsable ante nadie. Se burla de los valores de otras personas. Su única fe es la filosofía de la negación. Vive sobre la tenue línea de la sensibilidad, entre un pasado que falta y un futuro que también falta (...)”.

- La implosión. Término prestado de la ingeniería naval, es explosión seca, producida por el vaciamiento interior, por la pérdida de la esencia propia y de los proyectos genuinos; siendo las instituciones más cercanas a la vida, las más primitivas y originarias —como la familia— las más proclives a este fenómeno.

En el fondo, la información no nos confunde tanto por excesiva y compleja, cuanto por nuestra carencia de un *ethos* o criterio de valoración que nos permita juzgar lo que es importante o secundario, real o ficticio, verídico o engañoso. La perplejidad y el desconcierto son entonces el fruto de una gran ignorancia respecto a lo que realmente interesa al ser humano.

Las virtudes, como hábitos intelectuales y prácticos, serían no solo un maravilloso recurso que nos evitaría la divagación y la dispersión y, por tanto formas específicas de ganar tiempo como alguna vez afirmó Polo, sino también un antídoto contra la complejidad, en tanto que perfeccionantes del sujeto cognoscente y estructuradoras de un *ordo amoris* (Scheller) que aclara, orienta y dimensiona todo lo conocido.

La mala entonces no es la complejidad, que en el mundo real significa riqueza. Lo realmente malo es que frente a esa complejidad, que expande el horizonte de la libertad, nos sintamos desconcertados, incompetentes, perplejos; porque esto pone de manifiesto nuestra ignorancia y nuestra falta de criterio, nuestra rigidez matemática y una muy evidente falta de pluralismo metodológico. A la racionalidad matemática habría que añadir una racionalidad práctica, que es con mucho la más conveniente a los fenómenos humanos y sociales, fruto de una experiencia sabiamente

ponderada y de una prudencia que crece con la edad y el bien obrar. No en vano se afirma que la familia, donde conviven sin solución de continuidad varias generaciones, es el esquema por excelencia de una sabiduría transgeneracional que, en su ausencia, se perdería irremediablemente.

La estructura de la modernidad poseía bases falsas

“Un edificio sólo muestra su interna estructura después de un incendio”. Esta afirmación de Kafka describe bastante bien la debilidad del montaje modernista. Las dos conflagraciones mundiales de la primera mitad del siglo xx pusieron de presente cuán frágil era la estructura de un mundo que parecía estar en la ruta de un progreso incuestionable. La *estructura de la modernidad*, para Schumacher, se resume por tanto en 6 puntos:

- Todo es producto de la *evolución*.
- El desarrollo se desencadena por el mecanismo de la *competencia*.
- El hombre es movido fundamentalmente por *intereses*.
- La afectividad humana está dominada por el principio subconsciente del *placer*.
- El conocimiento humano debe aceptar su *relativismo*.
- El conocimiento humano está sustentado en experiencias *cuantificables*.

Éste, que antes del incendio era un bello edificio, en la posmodernidad se convierte en economicismo y burocratización, como muy bien lo explica Alejandro Llano. Todas las soluciones propuestas a todos los problemas surgidos oscilan entre mayores dosis de mercado y Estado, en donde se compra o se vende y se regula o se gobierna. Uno sustenta el economicismo y el otro la burocratización. Cuando el uno baja, el otro sube y viceversa. Lo simpático del cuento es que cuando parece subir el mercado y bajar el Estado, las personas creen estar disfrutando de mayores libertades. Lo que no entienden es que siempre es el Estado el dueño mayoritario del mercado. Total, los problemas sociales y, más concretamente, los problemas de las personas, se reparten en dos instancias básicas: el poder y la riqueza, las dos motivaciones fundamentales del hombre moderno. En el posmodernismo surgen, por lo tanto, dos tendencias:

1. Estado y mercado colonizan la vida primaria y el *ethos* personal a través de los medios de comunicación. Es la capilarización de la burocracia y el economicismo en la vida cotidiana.
2. La emergencia: la persona y sus relaciones originarias (familia, amistad, relaciones laborales) aportan sentido a la estructura político-económica y a los medios de comunicación. Es la libertad creadora, la responsabilidad cívica, la personalización de lo social (que en Colombia intentó materializar el ex alcalde de Bogotá, Anthanas Mockus). Pero, con más sustrato antropológico, es el humanismo de Juan Pablo II, que reafirma la primacía de las personas sobre las cosas, de la ética sobre la técnica, del espíritu sobre la materia.

Es el paso del Estado-mercado a la sociedad de personas; del concepto de bienestar al concepto integral de calidad de vida.

Por una nueva era...

La posmodernidad no es, pues, una nueva era de la humanidad; es un punto crítico o un punto de inflexión en el que *lo que va a morir no ha muerto y lo que va a nacer no ha nacido*. Una nueva era, ya en proceso de gestación, será la que devuelva a la persona, no el producto de su trabajo como quería Marx, sino el sentido de éste, en cuanto perfeccionante del sujeto que lo realiza, del beneficiario que se lucra de él y de la creación entera, que espera ser redimida por el esfuerzo humano. Desconocer esto es mucho peor que asaltar el bolsillo del operario; es atacar su humanidad, usurpándole su dignidad. Esta nueva era será la que ponga en su sitio a la ciencia y a la tecnología, de tal forma que retorne el ocio a un mundo complejo y absorbente que acaparó manos, inteligencia y corazón en actividades productivas (mas no humanas) que hicieron imposible el desarrollo de la verdadera sabiduría.

Que retorne el ocio como tiempo para la libertad, mientras la informática se convierte en procedimiento de descarga para un ser humano saturado de operaciones automatizadas y rutinarias. A esta nueva era corresponderá:

- Derrotar el darwinismo social, que es dominio de los fuertes sobre los débiles; al paso que surge la solidaridad basada en la interdependencia.

- Lograr que emerja un nuevo mundo, como hogar al que hay que habitar con sabiduría y respeto; desterrando así la percepción del mundo como fuente de materias primas, que paulatinamente se convierte en basurero y posteriormente en cementerio.
- Desterrar de la mente de las personas la idea de sociedad como pirámide, para dar paso a la sociedad como reticulado de relaciones complementarias en el que cada cual ocupa su lugar.
- Hacer de la familia el centro mismo de la humanización, preservando su unidad, que es garantía de eficacia en una institución que sustenta todos los procesos educativos capaces de personalizar y perfeccionar al ser humano.

Bibliografía esencial

Guardini, R., pronunciada en Berlín, en el 75, “Día de los católicos alemanes, año 1952”. Edición española bajo el título “Quien sabe de Dios conoce al hombre”, PPC, Madrid, 1955.

Llano, A., *La nueva sensibilidad*, p. 53.

Llano, A. (2001), *El diablo es conservador*, Pamplona: Eunsa, 2001, pp. 160 y ss.

Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II-II, q. 68, a.4 ad. 1.

Aprender a perdonar

JUTTA BURGGRAF

CUANDO alguien nos da un pisotón en un autobús muy lleno y amablemente nos pide perdón, nosotros no tenemos, ordinariamente, grandes dificultades en asentir sonrientes, aunque nos duela el pie. Somos conscientes de que el otro no nos ha causado la molestia con intención, sino por descuido o movido por la fuerza de la gravedad. No es responsable de su acción. Falta, sencillamente, una razón necesaria para que se pueda ejercer el *perdón* en sentido propio. Éste se refiere a un mal que alguien nos ha ocasionado voluntariamente (S. Tomás de Aquino).

Una reflexión previa

Cuando hablamos del auténtico perdón, nos movemos en un terreno mucho más profundo. No consideramos un pie pisado por ligereza, sino una herida en el corazón humano, causada por la libre actuación de otro. Todos sufrimos, de vez en cuando, injusticias, humillaciones y

rechazos; algunos tienen que soportar diariamente torturas, no solo en una cárcel, sino también en un puesto de trabajo o en la propia familia. Es cierto que nadie puede hacernos tanto daño como los que debieran amarnos. “El único dolor que destruye más que el hierro es la injusticia que procede de nuestros familiares”, dicen los árabes.

No solo existe la ruptura tajante de las relaciones humanas. Hay muchas formas distintas de infidelidad y corrupción. El amor se puede enfriar por el desgaste diario, por desatención y estrés, puede desaparecer oculta y silenciosamente. Hasta matrimonios aparentemente muy unidos pueden sufrir “divorcios interiores”; viven exteriormente juntos, sin estar unidos interiormente, en la mente y en el corazón; conviven soportándose.

Frente a las heridas que podamos recibir en el trato con los demás, es posible reaccionar de formas diferentes. Podemos pegar a los que nos han pegado o hablar mal de los que han hablado mal de nosotros. Es una pena gastar las energías en enfados, recelos, rencores o desesperación; y quizá es más triste aún cuando una persona se endurece para no sufrir más. Solo en el perdón brota nueva vida.

El perdón consiste en renunciar a la venganza y querer, a pesar de todo, lo mejor para el otro. La tradición cristiana nos ofrece testimonios impresionantes de esta actitud. No solo tenemos el ejemplo famoso de San Esteban, el primer mártir, que murió rezando por los que le apedreaban. En nuestros días hay también muchos ejemplos. En 1994 un monje trapense llamado Christian fue matado en

Argelia junto a otros monjes que habían permanecido en su monasterio, pese a estar situado en una región peligrosa. De Chergé (1994) dejó una carta a su familia para que la leyera después de su muerte. En ella daba gracias a todos los que había conocido y señalaba:

“En este *gracias* por supuesto os incluyo a vosotros, amigos de ayer y de hoy... Y también a ti, amigo de última hora, que no habrás sabido lo que hiciste. Sí, también por ti digo ese *gracias* y ese *adiós* cara a cara contigo. Que se nos conceda volvernos a ver, ladrones felices, en el paraíso, si le place a Dios nuestro Padre” (p. 221).

Pensamos, quizá, que estos son casos límites, reservados para algunos héroes; son ideales bellos, más admirables que imitables, que se encuentran muy lejos de nuestras experiencias personales. ¿Puede una madre perdonar algún día al asesino de su hijo? ¿Podemos perdonar, por lo menos, a una persona que nos ha dejado completamente en ridículo ante los demás, que nos ha quitado la libertad o la dignidad, que nos ha engañado, difamado o destruido algo que para nosotros era muy importante? Éstas son algunas de las situaciones existenciales en las que conviene plantearse la cuestión.

¿Qué quiere decir “perdonar”?

¿Qué es el perdón? ¿Qué hago cuando digo a una persona: “Te perdono”? Es evidente que reacciono ante un mal que alguien me ha hecho; actúo, además, con libertad; no olvido simplemente la injusticia, sino que rechazo la venganza y los rencores, y me dispongo a ver al agresor

como una persona digna de compasión. Consideremos estos elementos con más detenimiento.

Reaccionar ante un mal. En primer lugar, ha de tratarse realmente de un *mal* para el conjunto de mi vida. Si un cirujano me quita un brazo que está peligrosamente infectado, puedo sentir dolor y tristeza, incluso puedo montar en cólera contra el médico. Pero no tengo que perdonarle nada, porque me ha hecho un gran bien: me ha salvado la vida. Situaciones semejantes pueden darse en la educación. No todo lo que parece mal a un niño es nocivo para él, ni mucho menos. Buenos padres no conceden a sus hijos todos los caprichos que ellos piden; los forman en la fortaleza. Una maestra me dijo en una ocasión: “No me importa lo que mis alumnos piensan *hoy* sobre mí. Lo importante es lo que piensen dentro de *treinta años*”. El perdón solo tiene sentido cuando alguien ha recibido un daño objetivo de otro.

Por otro lado, perdonar no consiste, de ninguna manera, en no querer ver este daño, en colorearlo o disimularlo. Algunos pasan de largo las injurias con las que les tratan sus colegas o sus cónyuges, porque intentan eludir todo conflicto; buscan la paz a cualquier precio y pretenden vivir continuamente en un ambiente armonioso. Parece que todo les diera lo mismo. “No importa” si los otros no les dicen la verdad; “no importa” cuando los utilizan como meros objetos para conseguir unos fines egoístas; “no importan” tampoco el fraude o el adulterio. Esta actitud es peligrosa, porque puede llevar a una completa ceguera ante los valores. La indignación, e incluso la ira, son reacciones normales y hasta necesarias en ciertas situaciones. Quien perdona, no cierra los ojos ante el mal;

no niega que existe objetivamente una injusticia. Si lo negara, no tendría nada que perdonar (Juan Pablo II, 1997)¹.

Si uno se acostumbra a callarlo todo, tal vez pueda gozar durante un tiempo de una aparente paz; pero pagará finalmente un precio muy alto por ella, pues renuncia a la libertad de ser él mismo. Esconde y sepulta sus frustraciones en lo más profundo de su corazón, detrás de una muralla gruesa, que levanta para protegerse. Y ni siquiera se da cuenta de su falta de autenticidad. Es normal que una injusticia nos duela y deje una herida. Si no queremos verla, no podemos sanarla. Entonces estamos permanentemente huyendo de la propia intimidad (es decir, de nosotros mismos); y el dolor nos carcome lenta e irremediablemente. Algunos realizan un viaje alrededor del mundo, otros se mudan de ciudad. Pero no pueden huir del sufrimiento. Todo dolor negado retorna por la puerta trasera, permanece largo tiempo como una experiencia traumática y puede ser la causa de heridas perdurables. Un dolor oculto puede conducir, en ciertos casos, a que una persona se vuelva agria, obsesiva, medrosa, nerviosa o insensible, o que rechace la amistad o que tenga pesadillas. Sin que uno lo quiera, tarde o temprano, reaparecen los recuerdos. Al final, muchos se dan cuenta de que, tal vez, habría sido mejor hacer frente directa y conscientemente a la experiencia del dolor. Afrontar un sufrimiento de manera adecuada es la clave para conseguir la paz interior.

Actuar con libertad. El acto de perdonar es un asunto libre. Es la única *reacción que no re-actúa* simplemente, según el

1 Se ha destacado que la justicia, junto con la verdad, son los presupuestos del perdón. Cfr. Juan Pablo II, Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, *Ofrece el perdón, recibe la paz*, 1-I-1997.

conocido principio “ojo por ojo, diente por diente” (Mt 5,38). El odio provoca la violencia y la violencia justifica el odio. Cuando perdono, pongo fin a este círculo vicioso; impido que la reacción en cadena siga su curso. Entonces libero al otro, que ya no está sujeto al proceso iniciado. Pero, en primer lugar, me libero a mí mismo. Estoy dispuesto a desatarme de los enfados y rencores. No estoy *re-accionando*, de modo automático, sino que pongo un nuevo comienzo, también en mí.

Superar las ofensas es una tarea sumamente importante, porque el odio y la venganza envenenan la vida. El filósofo Max Scheler (1972, pp. 36 y s.) afirma que una persona resentida se intoxica a sí misma. El otro le ha herido; de ahí no se mueve. Ahí se recluye, se instala y se encapsula. Queda atrapada en el pasado. Da pábulo a su rencor con repeticiones y más repeticiones del mismo acontecimiento. De este modo arruina su vida.

Los resentimientos hacen que las heridas se infecten en nuestro interior y ejerzan su influjo pesado y devastador, creando una especie de malestar y de insatisfacción generales. En consecuencia, uno no se siente a gusto en su propia piel. Y si no se encuentra a gusto consigo mismo, entonces no se encuentra a gusto en ningún lugar. Los recuerdos amargos pueden encender siempre de nuevo la cólera y la tristeza, pueden llevar a depresiones. Un refrán chino dice: “El que busca venganza debe cavar dos fosas”.

En su libro *Mi primera amiga blanca*, una periodista norteamericana describe cómo la opresión que su pueblo había sufrido en los Estados Unidos le llevó en su juventud a odiar a los blancos (Raybon, 1996, pp. 4 y ss.): “(...)

porque han linchado y mentido, nos han cogido prisioneros, envenenado y eliminado”. La autora confiesa que, después de algún tiempo, llegó a reconocer que su odio, por muy comprensible que fuera, estaba destruyendo su identidad y su dignidad. Le cegaba, por ejemplo, ante los gestos de amistad que una chica blanca le mostraba en el colegio. Poco a poco descubrió que, en vez de esperar que los blancos pidieran perdón por sus injusticias, ella tenía que pedir perdón por su propio odio y por su incapacidad de mirar a un blanco como a una *persona*, en vez de hacerlo como a un miembro de una raza de opresores. Encontró el enemigo en su propio interior, formado por los prejuicios y rencores que le impedían ser feliz.

Las heridas no curadas pueden reducir enormemente nuestra libertad. Pueden dar origen a reacciones desproporcionadas y violentas, que nos sorprendan a nosotros mismos. Una persona herida, hiere a los demás. Y, como muchas veces oculta su corazón detrás de una coraza, puede parecer dura, inaccesible e intratable. En realidad, no es así. Solo necesita defenderse. Parece dura, pero es insegura; está atormentada por malas experiencias.

Hace falta descubrir las llagas para poder limpiarlas y curarlas. Poner orden en el propio interior puede ser un paso para hacer posible el perdón. Pero este paso es sumamente difícil y, en ocasiones, no conseguimos darlo. Podemos renunciar a la venganza, pero no al dolor. Aquí se ve claramente que el perdón, aunque está estrechamente unido a vivencias afectivas, no es un sentimiento. Es un acto de la voluntad que no se reduce a nuestro estado psíquico (Von Hildebrand, 1980, p. 338). Se puede perdonar llorando.

Cuando una persona ha realizado este acto eminentemente libre, el sufrimiento pierde ordinariamente su amargura y puede ser que desaparezca con el tiempo. Las heridas se cambian en perlas, dice Santa Hildegarda de Bingen.

Recordar el pasado. Es una ley natural que el tiempo cura algunas heridas. No las cierra de verdad, pero las hace olvidar. Algunos hablan de la *caducidad de nuestras emociones* (Kolnai, 1978, p. 95). Llegará un momento en que una persona no pueda llorar más ni sentirse ya herida. Esto no es una señal de que haya perdonado a su agresor, sino que tiene ciertas “ganas de vivir”. Un determinado estado psíquico —por intenso que sea— de ordinario no puede convertirse en permanente. A este estado sigue un lento proceso de desprendimiento, pues la vida continúa. No podemos quedarnos siempre ahí, como pegados al pasado, perpetuando en nosotros el daño sufrido. Si permanecemos en el dolor, bloqueamos el ritmo de la naturaleza.

La memoria puede ser un cultivo de frustraciones. La capacidad de desatarse y de olvidar, por lo tanto, es importante para el ser humano, pero no tiene nada que ver con la actitud de perdonar. Ésta no consiste simplemente en “borrón y cuenta nueva”. Exige recuperar la verdad de la ofensa y de la justicia, que muchas veces pretende camuflarse o distorsionarse. El mal hecho debe ser reconocido y, en lo posible, reparado.

Hace falta “purificar la memoria”. Una memoria sana puede convertirse en maestra de vida. Si vivo en paz con mi pasado puedo aprender mucho de los acontecimientos que he vivido. Recuerdo las injusticias pasadas para que no se repitan, y las recuerdo como perdonadas.

Renunciar a la venganza. Como el perdón expresa nuestra libertad, también es posible negar al otro este don. El judío Simon Wiesenthal (1998) cuenta en uno de sus libros sus experiencias en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial:

Un día, una enfermera se acercó a él y le pidió seguirle. Le llevó a una habitación en la que se encontraba un joven oficial de la SS que estaba muriéndose. Este oficial contó su vida al preso judío: habló de su familia, de su formación y de cómo llegó a ser un colaborador de Hitler. Le pesaba sobre todo un crimen en el que había participado. En una ocasión, los soldados a su mando habían encerrado a trescientos judíos en una casa y luego habían quemado la vivienda. Todos murieron. “Sé que es horrible —dijo el oficial—. Durante las largas noches en las que estoy esperando mi muerte, siento la gran urgencia de hablar con un judío sobre esto y pedirle perdón de todo corazón”.

Wiesenthal concluye su relato diciendo: “De pronto comprendí, y sin decir ni una sola palabra, salí de la habitación”². Otro judío añade (Levi, 1987, p. 186; 1995, p. 117): “No, no he perdonado a los culpables y no estoy dispuesto, ni ahora ni nunca, a perdonar a alguno”.

Perdonar significa renunciar a la venganza y al odio. Existen, por otro lado, personas que no se sienten nunca heridas. No es que no quieran ver el mal y repriman el dolor, sino todo lo contrario: perciben las injusticias objetivamen-

2 Cfr. Wiesenthal, S., *The Sunflower. On the Possibilities and Limits of Forgiveness*, New York, 1998. Sin embargo, la cuestión del perdón se presenta abierta para este autor. Cfr. Ídem, *Los límites del perdón*, Barcelona, 1998.

te, con suma claridad, pero no dejan que ellas les molesten. “Aunque nos maten, no pueden hacernos ningún daño”, es uno de sus lemas³. Han logrado un férreo dominio de sí mismos, parecen de una ironía insensible. Se sienten superiores a los demás hombres y mantienen interiormente una distancia tan grande hacia ellos que nadie puede tocar su corazón. Como nada les afecta, no reprochan nada a sus opresores. ¿Qué le importa a la Luna que un perro le ladre? Es la actitud de los estoicos y quizá también la de algunos gurús asiáticos que viven solitarios en su “magnanimidad”. No se dignan mirar siquiera a quienes “absuelven” sin ningún esfuerzo. No perciben la existencia del “pulgón”.

El problema consiste en que, en este caso, no hay ninguna relación interpersonal. No se quiere sufrir y, por lo tanto, se renuncia al amor. Una persona que ama, siempre se hace pequeña y vulnerable. Se encuentra cerca a los demás. Es más humano amar y sufrir mucho a lo largo de la vida, que adoptar una actitud distante y superior a los otros. Cuando a alguien nunca le duele la actuación de otro, es superfluo el perdón. Falta la ofensa, y falta el ofendido.

Mirar al agresor en su dignidad personal. El perdón comienza cuando, gracias a una fuerza nueva, una persona rechaza todo tipo de venganza. No habla de los demás desde sus experiencias dolorosas, evita juzgarlos y desvalorizarlos y está dispuesta a escucharles con un corazón abierto. El secreto consiste en no identificar al agresor con su obra⁴. Todo ser humano es más grande que su culpa. Un ejem-

3 Se suele atribuir esta frase al filósofo estoico Epicteto, quien era un esclavo. Cfr. Epicteto, *Handbüchlein der Moral*, ed. por H. Schmidt, Stuttgart, 1984, p. 31.

4 El odio no se dirige a las personas, sino a las obras. Cfr. *Rm* 12,9. *Apoc* 2,6.

plo elocuente nos da Albert Camus (1995, p. 58), quien se dirige en una carta pública a los nazis y habla de los crímenes cometidos en Francia: “Y a pesar de ustedes, les seguiré llamando hombres... Nos esforzamos en respetar en ustedes lo que ustedes no respetaban en los demás”. Cada persona está por encima de sus peores errores.

Hace pensar una anécdota que se cuenta de un general del siglo xix. Cuando éste se encontraba en su lecho de muerte, un sacerdote le preguntó si perdonaba a sus enemigos: “No es posible —respondió el general—. Les he mandado ejecutar a todos” (Crespo, 2002, p. 96).

El perdón del que hablamos aquí no consiste en saldar un castigo, sino que es, ante todo, una actitud interior. Significa vivir en paz con los recuerdos y no perder el aprecio a ninguna persona. Se puede considerar también a un difunto en su dignidad personal. Nadie está totalmente corrompido; en cada uno brilla una luz. Al perdonar, decimos a alguien: “No, tú no eres así. ¡Sé quién eres! En realidad eres mucho mejor”. Queremos todo el bien posible para el otro, su pleno desarrollo, su dicha profunda, y nos esforzamos por quererlo desde el fondo del corazón, con gran sinceridad.

¿Qué actitudes nos disponen a perdonar?

Después de aclarar, en grandes líneas, en qué consiste el perdón, vamos a considerar algunas actitudes que nos disponen a realizar este acto que nos libera a nosotros y también a los demás.

Amor. Perdonar es amar intensamente. El verbo latín *per-donare* lo expresa con mucha claridad: el prefijo *per* intensifica el verbo que acompaña: *donare*. Es dar abundantemente, entregarse hasta el extremo. El poeta Werner Bergengruen ha dicho que el amor se *prueba* en la fidelidad y se *completa* en el perdón. Sin embargo, cuando alguien nos ha ofendido gravemente, el amor apenas es posible. Es necesario, en un primer paso, separarnos de algún modo del agresor, aunque sea solo interiormente. Mientras el cuchillo está en la herida, la herida nunca se cerrará. Hace falta retirar el cuchillo, adquirir distancia del otro; solo entonces podemos ver su rostro. Un cierto desprendimiento es condición previa para poder perdonar de todo corazón y dar al otro el amor que necesita.

Una persona solo puede vivir y desarrollarse sanamente cuando es aceptada tal como es, cuando alguien la quiere verdaderamente y le dice: “Es bueno que existas” (Pieper, 1972, p. 38). Hace falta no solo “estar aquí”, en la Tierra, sino que hace falta la confirmación en el ser para sentirse a gusto en el mundo, para que sea posible adquirir una cierta estimación propia y ser capaz de relacionarse con otros en amistad. En este sentido se ha dicho que el amor continúa y perfecciona la obra de la creación (Pieper, p. 47).

Amar a una persona quiere decir hacerle consciente de su propio valor, de su propia belleza. Una persona amada es una persona aprobada, que puede responder al otro con toda verdad: “Te necesito para ser yo mismo”.

Si no perdono al otro, de alguna manera le quito el espacio para vivir y desarrollarse sanamente. Éste se aleja, en

consecuencia, cada vez más de su ideal y de su autorrealización. En otras palabras, le mato, en sentido espiritual. Se puede matar, realmente, a una persona con palabras injustas y duras, con pensamientos malos o, sencillamente, negando el perdón. El otro puede ponerse entonces triste, pasivo y amargo. Kierkegaard (1976, p. 99) habla de la “desesperación de aquel que, desesperadamente, quiere ser él mismo”, y no llega a serlo, porque los otros lo impiden.

Cuando, en cambio, concedemos el perdón, ayudamos al otro a volver a la propia identidad, a vivir con una nueva libertad y con una felicidad más honda.

Comprensión. Es preciso comprender que cada uno necesita más amor del que “merece”; cada uno es más vulnerable de lo que parece; y todos somos débiles y podemos cansarnos. Perdonar es tener la firme convicción de que en cada persona, detrás de todo el mal, hay un ser humano vulnerable y capaz de cambiar. Significa creer en la posibilidad de transformación y de evolución de los demás.

Si una persona no perdona, puede ser que tome a los demás demasiado en serio, que exija demasiado de ellos. Pero “tomar a un hombre perfectamente en serio, significa destruirle”, advierte el filósofo Robert Spaemann (1991, p. 273). Todos somos débiles y fallamos con frecuencia. Y, muchas veces, no somos conscientes de las consecuencias de nuestros actos: “No sabemos lo que hacemos”⁵ (Von Hildebrand, 1982, p. 49). Cuando, por ejemplo, una persona está enfadada, grita cosas que en el

5 Pero también existe un no querer ver, una ceguera voluntaria. Cfr. Von Hildebrand, D., *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, Vallendar, 1982, p. 49.

fondo no piensa ni quiere decir. Si la tomo completamente en serio, cada minuto del día, y me pongo a “analizar” lo que ha dicho cuando estaba rabiosa, puedo causar conflictos sin fin. Si lleváramos la cuenta de todos los fallos de una persona, acabaríamos transformando en un monstruo hasta al ser más encantador.

Tenemos que creer en las capacidades del otro y dárselo a entender. A veces impresiona ver cuánto puede transformarse una persona, si se le da confianza; cómo cambia, si se le trata según la idea perfeccionada que se tiene de ella. Hay muchas personas que saben animar a los otros a ser mejores. Les comunican la seguridad de que hay mucho bueno y bello dentro de ellos, a pesar de todos sus errores y caídas. Actúan según lo que dice la sabiduría popular: “Si quieres que el otro sea bueno, trátale como si ya lo fuese”.

Generosidad. Perdonar exige un corazón misericordioso y generoso. Significa ir más allá de la justicia. Hay situaciones tan complejas en las que la mera justicia es imposible. Si se ha robado, se devuelve; si se ha roto, se arregla o sustituye. Pero, ¿si alguien pierde un órgano, un familiar o un buen amigo? Es imposible restituirlo con la justicia. Precisamente ahí, donde el castigo no cubre nunca la pérdida, es donde tiene espacio el perdón.

El perdón no anula el derecho pero lo excede infinitamente. A veces no hay soluciones en el mundo exterior. Pero, al menos, se puede mitigar el daño interior con cariño, aliento y consuelo. “Convenceos que únicamente con la justicia no resolveréis nunca los grandes problemas de la humanidad —afirma San Josemaría Escrivá— ... La caridad ha de ir dentro y al lado, porque lo dulcifica todo”

(n.º 172). Y Santo Tomás resume escuetamente: La justicia sin la misericordia es crueldad.

El perdón trata de vencer el mal por la abundancia del bien (Rm., 12,21). Es por naturaleza incondicional, ya que es un don gratuito del amor, un don siempre inmerecido. Esto significa que el que perdona no exige nada a su agresor, ni siquiera que le duela lo que ha hecho. Antes, mucho antes que el agresor busca la reconciliación, el que ama ya le ha perdonado.

El arrepentimiento del otro no es una condición necesaria para el perdón, aunque sí es conveniente. Es, ciertamente, mucho más fácil perdonar cuando el otro pide perdón. Pero a veces hace falta comprender que en los que obran mal hay bloqueos que les impiden admitir su culpabilidad.

Hay un modo “impuro” de perdonar (Jankélévitch, 1999, p. 144). Cuando se hace con cálculos, especulaciones y metas: “Te perdono *para que* te des cuenta de la barbaridad que has hecho; te perdono *para que* mejores”. Pueden ser fines educativos loables, pero en este caso no se trata del perdón verdadero que se concede sin ninguna condición, al igual que el amor auténtico: “Te perdono porque te quiero, a pesar de todo”.

Puedo perdonar al otro incluso sin dárselo a entender, en el caso de que no entendería nada. Es un regalo que le hago, aunque no se entera, o aunque no sabe por qué.

Humildad. Hace falta prudencia y delicadeza para ver cómo mostrar al otro el perdón. En ocasiones, no es

aconsejable hacerlo enseguida, cuando la otra persona está todavía agitada. Puede parecerle como una venganza sublime, puede humillarla y enfadarla aún más. En efecto, la oferta de la reconciliación puede tener carácter de una acusación. Puede ocultar una actitud farisaica: quiero demostrar que tengo razón y que soy generoso. Lo que impide entonces llegar a la paz no es la obstinación del otro, sino mi propia arrogancia.

Por otro lado, es siempre un riesgo ofrecer el perdón, pues este gesto no asegura su recepción y puede molestar al agresor en cualquier momento. Cencini (1997, p. 96) dirá: “Cuando uno perdona, se abandona al otro, a su poder, se expone a lo que imprevisiblemente puede hacer y se le da libertad de ofender y herir (de nuevo)”.

Cuando se den las circunstancias —quizá después de un largo tiempo— conviene tener una conversación con el otro. En ella se pueden dar a conocer los propios motivos y razones, el propio punto de vista; y se debe oír atentamente los argumentos del otro. Es importante escuchar hasta el final y esforzarse por captar también las “palabras” que el otro no dice. De vez en cuando es necesario “cambiar la silla”, al menos mentalmente, y tratar de ver el mundo desde la perspectiva del otro.

El perdón es un acto de fuerza interior pero no de voluntad de poder. Es humilde y respetuoso con el otro. No quiere dominar o humillarle. Para que sea verdadero y “puro”, la víctima debe evitar hasta la menor señal de una “superioridad moral” que, en principio, no existe; al menos no somos nosotros los que podemos ni debemos juzgar acerca de lo que se esconde en el corazón de los

otros. Hay que rehusar que en las conversaciones se acuse al agresor siempre de nuevo. Quien demuestra la propia irreprochabilidad, no ofrece realmente el perdón. Enfurecerse por la culpa de otro puede conducir con gran facilidad a la represión de la culpa de uno mismo. Debemos perdonar como pecadores que somos, no como justos, por lo que el perdón es más para *compartir* que para *conceder*.

Todos necesitamos el perdón porque todos hacemos daño a los demás, aunque algunas veces quizá no nos demos cuenta. Necesitamos el perdón para deshacer los nudos del pasado y comenzar de nuevo. Es importante que cada uno reconozca la propia flaqueza, los propios fallos —que, a lo mejor, han llevado al otro a un comportamiento desviado—, y no dude en pedir, a su vez, perdón al otro.

Abrirse a la gracia de Dios. No podemos negar que la exigencia del perdón llega en ciertos casos al límite de nuestras fuerzas. ¿Se puede perdonar cuando el opresor no se arrepiente en absoluto, sino que incluso insulta a su víctima y cree haber obrado correctamente? Quizá nunca será posible perdonar de todo corazón, al menos si contamos solo con nuestra propia capacidad. Pero un cristiano nunca está solo. Puede contar en cada momento con la ayuda todopoderosa de Dios y experimentar la alegría de ser amado. El mismo Dios le declara su gran amor: “No temas, que yo... te he llamado por tu nombre. Tú eres mío. Si pasas por las aguas, yo estoy contigo, si por los ríos, no te anegarán... Eres precioso a mis ojos, de gran estima, yo te quiero” (Is 43, 1-4).

Un cristiano puede experimentar también la alegría de ser perdonado. La verdadera culpabilidad va a la raíz

de nuestro ser: afecta nuestra relación con Dios. Mientras en los estados totalitarios las personas que se han “desviado” —según la opinión de las autoridades— son medidas en cárceles o internadas en clínicas psiquiátricas, en el Evangelio de Jesucristo, en cambio, se les invita a una fiesta: la fiesta del perdón. Dios siempre acepta nuestro arrepentimiento y nos invita a cambiar (Jn 8,11)⁶. Su gracia obra una profunda transformación en nosotros: nos libera del caos interior y sana las heridas.

Siempre es Dios quien ama primero y es Dios quien perdona primero (Mt 18,12-14. Lc 19,1-10. Ef 4, 32-5, 2. Col 3,13)⁷.

Es Él quien nos da fuerzas para cumplir con este mandamiento cristiano que es, probablemente, el más difícil de todos: amar a los enemigos (Mt 5,43-48)⁸. Perdonar a los que nos han hecho daño (Mt 5,23-24; 6, 12. Mc 11,25. Lc 11,4). Pero, en el fondo, no se trata tanto de una exigencia moral —como Dios te ha perdonado a ti, tú tienes que perdonar al prójimo— cuanto de un imperativo existencial: si comprendes realmente lo que te ha ocurrido a ti, no puedes por menos que perdonar al otro. Si no lo haces, no sabes lo que Dios te ha dado.

El perdón forma parte de la identidad de los cristianos; su ausencia significaría, por lo tanto, la pérdida del carácter de cristiano. Por eso, los seguidores de Cristo de todos los siglos han mirado a su Maestro que perdonó a sus propios verdugos (Lc 23,34). Han sabido transformar las

6 “No peques más”.

7 Nuestro perdón es una consecuencia del perdón que hemos recibido.

8 En cambio, Lev 19,18: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”.

tragedias en victorias. También nosotros podemos, con la gracia de Dios, encontrar el sentido de las ofensas e injusticias en la propia vida. Ninguna experiencia que adquirimos es en vano. Muy por el contrario, siempre podemos aprender algo. También cuando nos sorprende una tempestad o debemos soportar el frío o el calor. Siempre podemos aprender algo que nos ayude a comprender mejor el mundo, a los demás y a nosotros mismos. Gertrud von Le Fort (1950) dice que no solo el claro día, sino también la noche oscura tiene sus milagros:

“Hay ciertas flores que solo florecen en el desierto; estrellas que solamente se pueden ver al borde del despoblado. Existen algunas experiencias del amor de Dios que solo se viven cuando nos encontramos en el más completo abandono, casi al borde de la desesperación” (pp. 90 y ss.).

Reflexión final

Perdonar es un acto de fortaleza espiritual, un acto liberador. Es un mandamiento cristiano y además un gran alivio. Significa optar por la vida y actuar con creatividad. Sin embargo, no parece adecuado dictar comportamientos a las víctimas. Es comprensible que una madre no pueda perdonar enseguida al asesino de su hijo. Hay que dejarle todo el tiempo que necesite para llegar al perdón. Si alguien le acusara de rencorosa o vengativa, engrandecería su herida. Santo Tomás de Aquino, el gran teólogo de la Edad Media, aconseja a quienes sufren, entre otras cosas, que no se rompan la cabeza con argumentos, ni leer, ni escribir; antes que nada deben tomar un baño, dormir y hablar con un amigo. En un primer momento,

generalmente no somos capaces de aceptar un gran dolor. Necesitamos tranquilizarnos; seguir el ritmo de nuestra naturaleza nos puede ayudar mucho. Solo una persona de alma muy pequeña puede escandalizarse por ello.

Perdonar puede ser una labor interior auténtica y dura. Pero con la ayuda de buenos amigos y, sobre todo, con la ayuda de la gracia divina, es posible realizarla. *Con mi Dios salto los muros*, canta el salmista. Podemos referirlo también a los muros que están en nuestro corazón. Si conseguimos crear una cultura del perdón, podremos construir juntos un mundo habitable, donde habrá más vitalidad y fecundidad; podremos proyectar juntos un futuro realmente nuevo.

Para terminar, nos pueden ayudar unas sabias palabras: “¿Quieres ser feliz un momento? Véngate. ¿Quieres ser feliz siempre? Perdona”.

Bibliografía esencial

Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I-II, q. 22.

Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II-II, q. 68, a.4 ad. 1.

De Chergé, Ch. (1994), *Testament spirituel*, en Chenu, B., *L'invincible espérance*, Paris 1997, p. 221.

Scheller, M., (1972), *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, en *Vom Umsturz der Werte*, Bern, pp. 36 y ss.

Raybon, P. (1996), *My First White Friend*, New York, p. 4 y ss.

Von Hildebrand, D. (1980), *Moralia, Werke* IX, Regensburg, p. 338.

Kolnai, A. (1978), *Forgiveness*, en B.; Wiggins, D., (eds.), *Ethics, Value and Reality*. Selected Papers of Aurel Kolnai, Indianápolis, p. 95.

Levi, P. (1987), *Sí, esto es un hombre*, Barcelona, 1987, p. 186.

Levi, P. (1995), *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, p. 117.

Camus, A. (1995), *Carta a un amigo alemán*, Barcelona, p. 58.

Crespo, M. (2002), *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung*, Heidelberg, p. 96.

Pieper, J. (1972), *Über die Liebe*, München, p. 38.

Kierkegaard, S. (1976), *Die Krankheit zum Tode*, München, p. 99.

Spaemann, R. (1991), *Felicidad y benevolencia*, Madrid, p. 273.

Escrivá de Balaguer, Josemaría, *Amigos de Dios*, n.º 172.

Tomás de Aquino, *In Matth.*, 5,2.

Jankélévitch, V. (1999) *El perdón*, Barcelona, p. 144.

Cencini, A. (1997), *Vivir en paz*, Bilbao, p. 96.

Von Le Fort, G. (1950), *Unser Weg durch die Nacht*, en *Die Krone der Frau*, Zürich, pp. 90 y ss.

|5

Amor y matrimonio

La esencia del amor

TOMÁS MELENDO GRANADOS

La fidelidad conyugal

JORGE PEÑA VIAL

La esencia del amor

TOMÁS MELENDO GRANADOS

"ENGAÑARSE respecto al amor es la pérdida más espantosa, es una pérdida eterna para la que no existe compensación ni en el tiempo ni en la eternidad: la privación más horrorosa, que no puede resarcirse ni en esta vida... ¡ni en la eterna!". Estas palabras de Kierkegaard, redactadas hace ya más de siglo y medio, no han perdido nada de su vigencia hoy. Al contrario, resultan más cercanas y sugerentes que cuando fueron escritas, pues es más que obvio que en la actualidad no solo sobreabundan los que cabría denominar engaños y fracasos en el amor (infidelidades o falta de lealtad entre esposos, novios, amigos, colegas, vecinos, compañeros...; indiferencia, mutuo soportarse, divorcios, separaciones; abandono de los abuelos en lugares donde "se les cuidará mejor que en la familia", desapego de los hijos hacia los padres y de estos hacia aquellos...), sino que, además, y esto resulta más determinante, en nuestros días parece haberse perdido el sentido mismo del amor, lo que significa en su acepción más alta. No se sabe lo que es amar. El propio término ha sido prostituido.

Hoy, aquello que se designa con el vocablo “amor” tiene por lo común, como punto de referencia, una suerte de sentimentalismo o emotivismo difuso y blando, incapaz de colmar siquiera las nobles ansias de un adolescente, o la pura biología, como en la degradada y desgraciada frase de “hacer el amor” (tan lejana de su significado primitivo de conquistar a una persona o hacerle noblemente la corte). Este olvido de lo que significa amar compone sin duda uno de los males de fondo de nuestra cultura. Por eso, si aspiramos a construir la civilización del amor, a la que se nos impele desde las instancias más autorizadas, hemos de empezar por elevar la categoría humana del conjunto de la sociedad, aprendiendo nosotros mismos y cada uno de los restantes miembros, en la teoría y en la práctica, lo que significa amar. Todos habremos de tener claro que, lejos de difuminarse en esos efluvios sentimentaloides a los que antes me refería, lejos de constituir tan solo una función de pura fisiología o incluso de mera “química”, el amor está esencialmente constituido por un acto de la voluntad, recio y estable, que pone en fecunda tensión a la persona entera y gracias al cual se descubre, elige y realiza el bien del ser querido.

Querer el bien para otro

Para iniciar el esclarecimiento del magno y asombroso misterio del amor acudiré a la escueta descripción que Aristóteles estampó en su *Retórica*. Nos dice allí el filósofo griego que *amar es querer el bien para otro en cuanto otro*. Tres elementos compondrían, pues, la realidad que andamos buscando: querer; el bien; para otro (en cuanto otro). Un ligero comentario de cada uno de estos compo-

nentes nos situará en la vía adecuada para penetrar en la naturaleza del amor.

Querer. Cuando Aristóteles describe el amor como “querer” está intentando dejar claro que el nervio o columna vertebral de la actividad amorosa se asienta en la voluntad. Nosotros sabemos que el amor no se agota ahí: que, en sentido fuerte y hondo, se ama con toda nuestra persona, desde los actos más trascendentales, como la oración y el sacrificio por el ser querido o el diseño conjunto y progresivo de lo que va a ser un proyecto de vida conyugal y familiar, hasta las cuestiones más menudas y en apariencia intrascendentes, como el empeño por mostrarse elegantes y atractivos (él y ella), el esfuerzo de la sonrisa obsequiosa, aún en los momentos de cansancio o nerviosismo o desaliento, o los pequeños detalles que hacen más jugosos y entrañables el retorno y descanso en el hogar, iluminan la vida cotidiana con destellos fulgurantes de entrega, encarnan y dan vida a la íntima y escondida dedicación de los padres a cada hijo o de los hermanos entre sí. Amamos con todo lo que somos, sabemos, podemos, hacemos y tenemos. Absolutamente con todo. En semejante sentido, amar consiste en volcar nuestro entero ser en apoyo y promoción del ser querido.

Pero, siendo tal y tan inabarcable la amplitud del amor, no es menos cierto que ese repertorio cuasi infinito de actividades —la palabra o el silencio comprensivos, el trabajo arriscado o calmo, la puesta a punto de la propia imagen o la de la casa, con minucias a menudo casi inadvertidas pero siempre indispensables...—, solo se transforma en amor cabal, sincero y probado en la medida en que todas ellas se encuentran pilotadas y como sumergi-

das en una operación de la voluntad (el querer) que busca de manera noble, franca y resuelta el bien de la persona a quien se estima.

Amar, querer... El amor no se identifica con esos “me gusta”, “me atrae”, “me apetece”, “me interesa”, “me apasiona” con los que tantos de nuestros contemporáneos, jóvenes y no tan jóvenes, pretenden justificar su comportamiento, y que en fin de cuentas, si se los considera aislados, resultan más propios de los animales que del hombre. Los animales se mueven, efectivamente, por atracción-repulsión, por instintos; buscan su bien, angosto, puntiforme y exclusivo, de una manera cuasi automática, que refleja, mediante el gusto o el rechazo, el hecho de que aquello de que se trata les es por naturaleza (a ellos o a su especie en cuanto suya) beneficioso o dañino. Más que moverse, son movidos, más que hacer, son *hechos hacer*.

El hombre no. El hombre trasciende las simples necesidades biológicas y es capaz de realizar acciones que no resultan en absoluto explicable desde el punto de vista de su propia conservación. El hombre, por expresarlo de algún modo, puede poner entre paréntesis sus instintos (mejor sería decir sus tendencias), y querer y realizar una acción en sí misma buena, por más que a él no le atraiga, le apetezca o le interese; o, al contrario, no quererla ni llevarla a cabo aunque se esté muriendo de ganas por realizarla, si advierte que ese acto no contribuye al bien de los otros. Uno de los hechos que mejor pone de manifiesto la superioridad de la persona humana sobre los animales —distancia infinitamente infinita, según Pascal— es que, dejando aparte sus gustos y apetencias cuando las circunstancias lo exigen, puede

conjugar en primera persona el yo quiero o, en su caso, el no quiero, dotado a veces de mucha mayor enjundia antropológica y ética.

El hombre rebasa infinitamente al animal, justo mediante el querer con que, reforzándolos o contrariándolos, según convenga, supera y excede los meros deseos. Querer es, pues, un acto exquisitamente humano, tal vez el más humano que quepa llevar a término. Es un acto libre y, por lo tanto, inteligente: sapientísimo; decidido, rompedor y vibrante, fuente de iniciativas creadoras y por eso liberador y sorprendente, muchas veces esforzado, y siempre desprendido, generoso, altruista, liberal...

Querer el bien. Así expresado, parecería que este segundo momento es el más evidente y el que menos problemas teóricos plantea: nadie dudaría en principio que una madre o un padre de familia normales quieran lo mejor para sus hijos. No obstante, en concreto, cuando esos padres intentan determinar lo que conviene a ese chico en unas circunstancias particulares, la solución se torna ya más complicada. ¿Qué es realmente lo bueno, en este caso, para él? Muy pronto estudiaremos con detenimiento la cuestión. Apunto por ahora dos requisitos concatenados en la búsqueda y oferta del auténtico bien.

En primer término, que semejante bien lo sea para la persona a quien se le brinda, y no, a través de un autoengaño más o menos consciente y hoy bastante difundido, para el padre o la madre de nuestro ejemplo, que, más que favorecer al muchacho, persiguen en realidad que los deje en paz, evitar un enfrentamiento, ahorrarse un disgusto, proyectar su propia vida sobre el chico o beneficios por el estilo.

En segundo lugar, y casi como corolario del anterior, lo que se exige a la hora de querer a alguien es que el bien que se le ofrece resulte un bien real, objetivo, es decir, algo que lo mejore, que haga del ser amado una persona más cabal, más cumplida, más plena y enteriza; algo que lo acerque, de una u otra manera, a su destino terminal de amor en los demás y en Dios. Por lo tanto, en última y definitiva instancia, lo que debe procurarse para aquel a quien se ama es que, a través y por medio de nuestras intervenciones y dádivas, entre las que ocupa un puesto principal el ejercicio del propio entendimiento para conocerlo a fondo, aprenda a querer de manera más sincera, profunda, intensa y eficaz. Se establece así una suerte de “círculo virtuoso”, merced al cual, cuando alguien quiere de verdad a otra persona, lo que tiene que procurar en todos los casos es que ésta, a su vez, vaya queriendo más y mejor. Curiosamente, y en fin de cuentas, amar equivale a enseñar a amar y a facilitar el amor.

Por eso el mejor modo de querer al propio marido o a la propia esposa es ser uno muy amable, en el sentido más certero y penetrante de esta palabra: o, lo que es lo mismo, facilitar el amor al otro cónyuge. Hacer sencillo y agradable el que pueda quererme. Recibir sin trabas su cariño, no poner barreras que impidan que su entrega, sus definitivos deseos de unirse a mí, alcancen su meta. Por ejemplo, a la hora de la reconciliación después de una pequeña trifulca, no enquistarse en la propia posición, sino salir abiertamente al encuentro del otro, tornarse accesible y dispuesto a que deposite en uno su afecto, y corresponder con la misma delicadeza. Lo mismo en las condiciones más normales del trato cotidiano con el cónyuge y entre los restantes componentes de la familia y

demás amigos y conocidos. En todas esas circunstancias facilitamos el amor cuando nos mostramos asequibles, lo cual suele equivaler a no resultar hoscos, esquivos, distantes, por encontrarnos encerrados en los propios problemas y ocupaciones o enrocados en los presuntos derechos del yo.

Con palabras un tanto complicadas, pero muy sugerentes en cuanto se las lea con detenimiento, lo expone Jean Guilton: “Lo que el amor tiene de admirable es que el servicio que nos hacemos nosotros mismos al amar, se lo hacemos también al otro, amándolo; más aún, se lo hacemos por segunda vez dejándonos amar”.

Facilitar el amor como modo sublime de amar: he aquí una conclusión verdaderamente reveladora. A la que cabe añadir otra, de no menos relieve, afirmando sin peligro y sin temor a ser declarados unos ingenuos que el fin de toda educación consiste en enseñar a querer a la persona a la que se forma: hacer de ella alguien más enérgicamente interesado por el bien de los demás que por el suyo propio. Por eso, en cada circunstancia educativa o de orientación, a la hora de tomar o insinuar una decisión más o menos complicada, la pregunta que debe hacerse el educador será siempre: “Esto que le sugiero o prohíbo, el modo como lo hago, el grado de libertad que le concedo para oponerse a mi opinión, ¿propiciará que esa persona quiera más y mejor a los otros, o, por el contrario, la incitará a encerrarse en sí misma, en su bien abreviado y egoísta?”. La respuesta a estos interrogantes —que nunca podrá alcanzarse sin una intervención perspicaz y comprometida de todos los recursos de nuestro conocimiento teórico y nuestra experiencia de vida—, in-

dicará, la práctica totalidad de las veces, cuál ha de ser el tenor de nuestras intervenciones.

Unos padres, pongo por caso, pueden albergar serias dudas sobre la conveniencia de enviar o no a la hija adolescente a Inglaterra o a Estados Unidos para que perfeccione sus conocimientos de inglés. Les anima, por un lado, la imperiosa necesidad, hoy en día, de conocer este idioma. Pero temen los peligros de soledad, de desadaptación y desorientación, incluso notables, que una estancia fuera de casa podría provocar, y más a esas edades. La cuestión, sin embargo, es otra. Por un lado, superando ciertos tics impuestos subrepticamente en nuestros tiempos, deben tener muy claro que casi cualquier idioma extranjero puede hoy aprenderse en el propio territorio, sin necesidad de trasladarse a alguno de los que hablan esa lengua; y que el hecho de visitar el país nativo, moda casi irresistible, no asegura sin más ese aprendizaje, sobre todo a determinadas edades. Por otro y más esencial, han de formularse el interrogante clave: en la situación anímica y de madurez en que se encuentra mi hijo o mi hija, ¿la estancia por un cierto tiempo en el extranjero le ayudará a sazonar, a crecer en su capacidad de amar o, por el contrario, puede introducir en su desarrollo una contrahechura que retrase en muchos años su adelantamiento como persona? Es esa la pregunta del millón y la que los padres, acudiendo a todos los resortes de su propia inteligencia acrecentados por el amor y pidiendo consejo a quienes sepan sensatos y expertos en el asunto, deben resolver antes de tomar una decisión al respecto.

Querer el bien para otro en cuanto otro. En esta reduplicación, *en cuanto otro*, reposa la clave del genuino amor. En efecto, amar, en su concepción más preclara y certera, es perseguir

el bien del otro, no por mí, sino por él. Esto es: no por el beneficio más o menos material que esa amistad pudiera proporcionarme, desde una subida en el escalafón hasta el introducirme en un ámbito social que favorece mi propio progreso, o la oportunidad de conseguir para un hijo o un conocido un buen puesto de trabajo...; ni tampoco por la satisfacción, de armónicos sabrosísimos y hoy poco experimentados, que el trato con los auténticos amigos reporta; ni siquiera porque así y solo así, aquilatando la calidad de mis amores, me torno yo mejor persona, acrisolo mi propia calidad humana y me acerco a la perfección y dicha... Ni siquiera por eso (aunque no deba rechazarse, pues resultaría inhumano, pero tampoco proponerlo como fin expreso y primordial). Únicamente por él, por aquel a quien se quiere, y por una razón muy clara: porque es persona y, solo por tal motivo, merecedora de amor o, si se prefiere, pues viene a ser lo mismo, porque Dios lo ha destinado a mantener con Él un coloquio de amor por toda la eternidad, entregándole, justo a través del amor recíproco e inteligente, el más inmenso de los bienes: Él mismo. Y, ¿quién soy yo para enmendar la plana al propio Dios?

Corroborar en el ser

Sugería antes que el núcleo de esta sección inicial consistiría en esclarecer las siguientes preguntas: ¿cuál debe ser el bien querido y perseguido para el amado? y ¿cómo se concreta, en definitiva, el amor a los demás?

A la hora de iniciar una respuesta, dos caminos se abren ante nosotros: el del análisis y el de la síntesis. Si nos introducimos por el primero, el de la descripción foto-

gráfica y pormenorizada de los beneficios que hemos de proporcionar a los seres queridos, el sendero se tornará infinito; pues, en efecto, para las personas que estimo, y en la medida en que estén a mi alcance, debo procurar todos los bienes que les aprovechen. Aunque con una condición: que se trate de bienes reales, objetivos, capaces de perfeccionar de veras a aquellos a quienes los entrego. Pero, entonces, nuestra tarea deviene inacabable: el número de esos bienes no tiene límite. Pues, ¿por qué razón habría yo de abstenerme de facilitar una ventaja a mi mujer, a mis hijos, a mis amigos más íntimos, incluso a mis simples conocidos, siempre que ese bien esté en mi mano y contribuya de alguna manera a su mejora o perfeccionamiento? De suerte, como decía, que embocar esta vereda nos introduce en un callejón, no sin salida, sino sin término.

Probemos, pues, la otra vía, la de la síntesis. Y entonces la cuestión se simplifica. Podremos afirmar que todos los bienes del ser querido se reducen, en fin de cuentas, a dos: que esa persona sea, que exista y que sea buena, que vaya alcanzando su plenitud como persona, su perfección (y, con ella, lo que llamamos felicidad o dicha). Si lo pensamos despacio, todo lo que de auténticamente beneficioso podríamos anhelar para alguien se engloba en estos dos propósitos capitales: ser y ser bueno.

Que exista. Como ya he apuntado, amar a una persona es, en su substancia más íntima, confirmarla, decirle que sí, no tanto con palabras, cuanto con la vida entera. Amar es apuntalar con todo nuestro ser —entendimiento, voluntad, afectividad, actitudes, habilidades, posesiones, capacidad de entrega y servicio—, el ser de la persona a la

que queremos: derramar, volcar cuanto somos, podemos, anhelamos y tenemos en apoyo de quien amamos, con el fin de que éste se despliegue y desarrolle hasta su culmen perfecto.

La cuestión viene de antiguo, al menos desde la época de Aristóteles. Pero quizás sea en nuestro siglo Josef Pieper el que con más determinación ha puesto de relieve lo siguiente: cuando nos enamoramos —o seguimos más y más enamorados, que ese es el destino del matrimonio—, lo primero que surge en nosotros son sentimientos de este estilo: ¡Es maravilloso que existas!, ¡yo quiero, con todas las veras de mi alma, que tú existas!, ¡qué maravilla, qué gozada, qué acierto, el que hayas sido creado o creada!

Así enfocada la cosa, amar vendría a consistir, en última instancia, se sepa o no, en “aplaudir a Dios”. Decirle: “Con éste, o con ésta, sí que te has lucido”; “ahora sí que has demostrado lo que vales”; “¡bien, enhorabuena, *chapeaux!*”. Lo que, con expresión más culta, eternizó Bécquer con su “hoy la he visto, la he visto y me ha mirado, ¡hoy creo en Dios!”. (Y por eso el amor, cuando es de ley, acerca siempre a Dios, incluso cuando uno no tenga conciencia de ello y ni siquiera de la existencia del Amor infinito: Dios siempre alienta, aun cuando yo lo desconozca).

Por otra parte, esa confirmación en el ser, producto del amor, no se configura como una veleidad, una suerte de deseo inconsistente: muy al contrario, de manera similar a lo que sucede en el acto creador, el amor entre seres humanos tiene como principal efecto hacer auténticamente real (para el que ama) a la persona querida; conseguir que, para mí, exista de veras. No es difícil de ilustrar

mediante un ejemplo: la mayoría de nosotros, cuando damos un paseo o hacemos un viaje, cuando nos trasladamos de un lugar a otro o acudimos a un espectáculo o a una reunión, nos cruzamos con cientos e incluso miles de personas de las que no podremos decir nada en absoluto, a las que ni siquiera seríamos capaces de reconocer más tarde, y que en nada han influido ni influirán en nuestro comportamiento: ninguna de ellas existe para nosotros. Por el contrario, cuando entro en casa o en mi lugar de trabajo, cuando me reúno con el grupo de amigos a los que sí aprecio, todos existen para mí, despiertan sentimientos y reflexiones, me instan a ocuparme de ellos, modifican mi conducta... En otras palabras, me llevan a estar en los detalles materiales y espirituales que hagan más gozosas y fecundas sus vidas, porque sí que los advierto como reales.

La idea ha sido egregiamente expresada por Juan Ramón Jiménez, con algunos acentos que no solo componen un canto a la dignidad de cualquier existencia humana, sino toda una grandiosa exaltación de la maternidad: “Siempre que volvíamos por la calle de San José —se lee en *Platero y yo*— estaba el niño tonto a la puerta de su casa, sentado en su sillita, mirando el pasar de los otros. Era uno de esos pobres niños a quienes no llega nunca el don de la palabra ni el regalo de la gracia; niño alegre él y triste de ver; todo para su madre, nada para los demás”. Estas últimas palabras subrayan la colosal realidad de que para una madre, como para cualquiera que ama de veras, el hijo, hermano o amigo constituye en efecto su todo, lo que avalora y hace ser al resto del universo. Y que ese todo no es exclusivo de uno solo de los hijos o del marido, sino que cada uno de los seres a quienes íntimamente se estima,

en fuerza del afecto y sin que en ello haya contradicción, compone el todo para la esposa y madre enamoradas.

Confirmar en el ser, por lo tanto, hacer del sujeto querido alguien auténticamente real. La cuestión se tornará más evidente en cuanto volvamos la oración por pasiva. Lo contrario del amor, al que se encuentra aparejada la vida, son la indiferencia y el odio —en su sentido más sobrio y menos emotivo y visceral—, con el que va unida la muerte. Pues bien, cuando alguien no solo no ama, sino que odia, y odia en serio, lo que pretende en última instancia, y con más o menos conciencia, es eliminar el ser de lo no querido. Primero, suprimiéndolo en cuanto otro, valorándolo solo en la medida en que sirve a mis propios gustos, pasiones o intereses, configurándolo, en certera expresión de Delibes, como un apéndice de nuestro egoísmo, una prótesis del propio yo; y segundo, anulándolo de forma radical, arrojándolo fuera del conjunto de los existentes o impidiendo que llegue a entrar en el festín de la vida (eutanasia, aborto, contraceptivos, terrorismo, violencia en general...). Y cuando es toda una civilización la que, por una excesiva y a veces neurótica atención de cada uno de sus miembros a sí mismo, se encuentra de algún modo dominada por el desamor, no debe extrañarnos que dé a luz a una auténtica cultura del desinterés, del egoísmo, y, si se me apura, incluso de la muerte.

Pero, volviendo a las dimensiones afirmativas, el amor intachable, acreditado, no solo confirma o corrobora en el ser a quien ama, sino que lo hace con tal franqueza y radicalidad, que aquel que nos enamora nos resulta imprescindible para todo: desde lo más menudo y en apariencia intrascendente hasta el conjunto del universo (y también

en este sentido se configura como nuestro todo). Esta vez ha sido Ortega quien lo ha expuesto con maestría en sus *Estudios sobre el amor*: “Amar a una persona es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquella persona esté ausente”.

A raíz de lo cual cabría formularse un interrogante práctico, de enorme calado existencial. Sobre todo a los esposos (y a su manera a los novios) podría preguntárseles: ¿Eres capaz de concebir la vida sin tu cónyuge?; ¿te ves a ti mismo funcionando con relativa normalidad si él o ella faltan? No se trata de que si por desgracia tiene lugar el tránsito del marido o la mujer, uno no se rehaga, con la ayuda de Dios y de las restantes personas que le quieren y arropan; sino si ahora mismo, en este preciso instante, te sientes capaz de seguir viviendo eliminado de tu entorno aquel a quien amas con locura, si te imaginas sin él. Porque si la respuesta fuere afirmativa, cabría intuir que ese amor no ha madurado todo lo que sería de desear. (A este respecto, me contaba emocionado un amigo de más que mediana edad: “Después de muchos años de matrimonio y de trabajo esforzado para sacar adelante sin suficientes recursos a una familia numerosa, mi madre se puso enferma de cierta gravedad; tuvimos que trasladarla desde donde vivíamos a una ciudad lejana pero importante, donde fue intervenida; durante la operación, sentado en una banqueta en medio del pasillo, vi por primera y última vez en mi vida a mi padre —un metro noventa y más de cien kilos de peso— llorando, desconsolado, a lágrima viva; intenté mitigar su dolor y solo logré escuchar una y otra vez de sus labios temblorosos: ‘Pero yo, ¿qué voy a hacer sin tu madre?, ¿qué va a ser de mí si se me mue-

re?”). No es un hecho infrecuente. Pero la emoción de mi amigo, bastantes lustros después de que ocurriera el suceso, me trasmitía con fuerza incomparablemente más viva de lo que puedo exponer, la realidad que con la anécdota intento iluminar).

Comprobación positiva. Cuanto vengo exponiendo presenta dos claras corroboraciones: una afirmativa y otra negativa. Vayamos con la primera, con la comprobación gozosa. Se da, de una forma paladina, en el enamoramiento; cuando uno se enamora o cuando después de veinticinco, treinta o más años de unión matrimonial sigue incrementando su pasión, no solo es que el ser querido resulte maravilloso, excepcional, sino que el conjunto todo de cuanto nos rodea y existe resplandece con una luz nueva, con un esplendor, con unos armónicos que nos resultan absolutamente desconocidos fuera de la condición de enamorado. Y aquí podrían recordarse un sinnúmero de poemas y canciones que manifiestan intuitivamente el brillo particular de la entera naturaleza como consecuencia de la transformación que el enamorado experimenta al hilo de su amor. Como, por citar tan solo una, la siguiente afirmación de Lucrecio: “Sin ti nada nace a la clara luz del día ni hay cosa alguna jocunda ni amable”. Pero también cabe reflexionar sobre el hecho.

No hace demasiado tiempo, en un trabajo especializado cuyo tema era la belleza, llegué a la conclusión de que ésta podía definirse como *el ser llevado a plenitud y hecho presencia*. Y hacía ver, de acuerdo con la tesis más clásica de la historia de Occidente, que semejante plenitud requiere la integridad; que una obra inacabada difícilmente es bella; y que, por el contrario, lo que conocemos

como toque maestro, ese detalle final propio del genio, es capaz de transformar un trabajo, incluso mediocre por inconcluso, en un prodigio de hermosura. Pues bien, el ser querido es como el toque genial del propio cosmos, el que lo completa, me lo acerca y hace que todo él reverbera con un vigor y una intensidad, con unos resplandores y centelleos que unos momentos antes de enamorarnos resultaban imposibles de atisbar. Cuando el amor hace presa en nosotros, todo se transfigura, incrementa su categoría, manifiesta su radiante brillantez. En relación con la vida matrimonial, lo ha expresado certeramente Rafael Morales:

“Yo estaba junto a ti. Calladamente
se abrasaba el paisaje en el ocaso
y era de fuego el corazón del mundo
en el silencio cálido del campo.
Un no sé qué secreto, sordo, ciego,
me colmaba de amor; yo ensimismado,
estaba fijo en ti, no comprendiendo
el profundo misterio de tus labios.
Puse mi boca en su insistencia pura
con un temblor casi de luz, de pájaro,
y vi el paisaje convertirse en ala
y arder mi frente contra el cielo alto.
¡Ay, locura de amor!, ya todo estaba
en vuelo y en caricia transformado...
Todo era bello, venturoso, abierto...
y el aire ya tornóse casi humano”.

También resultan reveladoras estas palabras de Francesco Alberoni, en un libro un tanto desigual, como casi todos los suyos, pero con pasajes en extremo logrados:

“Cuando el amor se aposenta en nosotros —viene a decir—, toda nuestra vida física y sensorial se dilata, se hace más intensa; sentimos olores que no sentíamos, percibimos colores, luces que no veíamos habitualmente, y también se amplía nuestra vida intelectual porque descubrimos relaciones que antes creíamos opacas. Un gesto, una mirada, un movimiento de la persona amada nos habla hasta lo más íntimo, nos habla de ella, de su pasado, de cuando era un niño o una niña; comprendemos sus sentimientos, comprendemos los nuestros. En los otros y en nosotros mismos intuimos de pronto lo sincero y lo que no lo es y solo porque nos hemos vuelto sinceros”. Experimentamos entonces deseos “de estar en el cuerpo del otro, un vivirse y un ser vivido por él en una fusión corpórea, que se prolonga como ternura por las debilidades del amado, sus ingenuidades, sus defectos, sus imperfecciones. Entonces logramos amar hasta una herida de él transformada por la dulzura”.

Aunque más adelante vuelva quizá sobre el asunto, no estarán de más un par de comentarios en torno a los defectos del ser querido. En concreto, de los del cónyuge. Medio en broma medio en serio, me comentaba un amigo que con ellos ocurre algo bien curioso. Durante la época de noviazgo podemos llegar al convencimiento de que tales carencias no existen en la persona amada. Y no porque haga ningún tipo de esfuerzo particular para ocultarlas o simplemente las disimule, sino porque los ratos en los que pasamos juntos son los mejores del día, nos encontramos especialmente relajados y llenos de júbilo y, movidos por auténtico cariño, mostramos a quien queremos nuestra faz más amable. Más adelante, me comentaba con gracia, esos defectos se nos mues-

tran con toda su crudeza, tercios y mostrencos. Y como no los habíamos advertido en los meses previos al matrimonio, como nos desconciertan y tienden a desfigurar la imagen un tanto idílica que nos habíamos forjado, y como a nosotros nos resulta tan fácil evitarlos —porque no son “los nuestros”—, podemos incluso concluir, pasando al extremo contrario, que nuestro cónyuge obra de esa manera impropia precisamente para molestarnos.

Con el tiempo, sobre todo cuando sigue creciendo el auténtico cariño, las aguas vuelven a su cauce o, más bien, se adentran por las vías definitivas. Marido y mujer, movidos por un amor más templado y de más quilates, luchan efectivamente por evitar todo aquello que pudiera perturbar la paz y la armonía familiar; no cambian, porque esto es muy difícil entre los seres humanos, pero mejoran: buscan los medios de hacer que aquellos detalles que en buena medida no pueden soslayar, se tornen para el otro cónyuge menos gravosos. Y ese empeño denodado por complacernos, a la vista de su congénita fragilidad, provoca en el otro componente del matrimonio auténtica ternura. Entonces —como se nos acaba de decir— logramos amar hasta una herida de él transformada por la dulzura.

Y esa nueva visión del ser amado, más realista y mucho más cordial, sigue transfigurando el universo y el conjunto de acontecimientos de la vida dentro y fuera del hogar, que se nos tornan cercanos y familiares, también ellos afectados por déficits cuya principal misión es la de realzar, por contraste, la bondad y la belleza constitutivas de todo cuanto existe.

Pero no solo se pule, acrisola y acrece aquello que nos rodea y, muy en particular, el ser a quien queremos. El embellecimiento es total. Por lo tanto, también nos completamos nosotros, cambiamos de clave, de calidad.

“Un buen día —asegura Carnot en un libro dirigido a adolescentes—, sin saber por qué, está uno alegre, se siente mejor. Todo parece más amable en derredor. Se tienen ganas de reír y de cantar, de caminar a grandes pasos a través de las calles. Se está mejor dispuesto para el trabajo. Al mismo tiempo descubrimos en nosotros mismos una fuerza desconocida que nos empuja al deseo de realizar algo grande. Tenemos necesidad de salir de nosotros mismos, de abrírnos. Nos volvemos más cordiales, más generosos, más entusiastas, más benévolos para con todo el mundo. ¡Ha nacido el amor!”.

Acaso estas palabras adolezcan de un tono en exceso sentimental o aparentemente hiperbólico. Pero lo que dicen no es una simple metáfora. Una de las verdades más profundas de la antropología de todos los tiempos, y en la que han insistido los mejores de nuestros contemporáneos, es que el amor nos perfecciona, que nos hace crecer hasta límites pocas veces sospechados. Más aún, como suelo repetir por activa y por pasiva, solo el amor inteligente es capaz de mejorar al hombre, no desde puntos de vistas sectoriales —profesión, capacidades físicas, imagen...—, sino justo en cuanto persona.

Es lo que, como resumen de la confirmación alborozada del amor que corrobora en el ser a cuanto con él se relaciona, recogen estas nuevas palabras de Rafael Morales, que nos aseguran que todo, hombre y mundo, tocado por

el nervio alado del amor, despliega su propia energía configuradora hasta alcanzar, de forma paulatina, su plenitud final. Nos dice el poeta:

“Pero tú no eres libre, no lo eres,
hombre sin nadie, hombre que no amas
estás solo en la tierra: nada eres,
oh, prisionero de divina ansia.
Llena de amor tus labios y tu frente
y confunde tu alma en otra alma,
y todo el cosmos girará contigo,
pleno de dicha, como inmensa ala”.

Comprobación negativa. Acabamos de examinar algunas de las verificaciones gozosas de que, en efecto, el amor tiene como cometido principal pronunciar un sí decisivo respecto a la persona del amado: confirmarla en su ser, refrendar la acción divina creadora, *re-crearla*.

También existen manifestaciones punzantes, dolorosas y, en ocasiones, destructivas. Y la más clara es la desaparición, la muerte del amado (o, de manera bastante similar, pero que ahora no debe ocuparnos, el amor no correspondido). Cuando fallece un ser verdaderamente querido —marido, esposa, hijo, novio o novia, amigo o amiga bien probados...— no solo es que sentimos como un vacío auténtico la pérdida de ese sujeto, sino que el universo todo, que el amor había hecho resplandecer, se torna de repente, y al menos por algunos momentos, un auténtico sinsentido, tedioso, anodino y falto de color, de hondura y de relieve. Nada de lo que nos rodea, nada de lo que hacemos y con lo que otras veces hemos gozado, tiene ahora razón de ser... nada. Parece como si todo se desvaneciera

con la persona a la que, según recuerda Agustín de Hipona, *habíamos amado... como si nunca hubiera de morir*.

En este extremo la experiencia común no puede ser más reveladora. Aunque la expresión pueda parecer un tanto irreverente, cruel e incluso blasfema, es difícil encontrar a un padre o a una madre de cinco hijos que, ante la muerte inopinada de uno de ellos, reaccione afirmando: “Todavía me queda un 80%”. Muy al contrario, cien que tuvieran no bastarían para compensar el vacío desgarrador del que los ha dejado.

Por su parte, la historia y la literatura nos ofrecen multitud de testimonios en la misma línea, a la par semejantes y diversísimos. Quiero decir que los distintos intentos de explicar el amor, por más que difieran entre sí y por más que se aparten de la versión que aquí vengo esbozando, comunican en esta propiedad concreta: en cualquiera de ellos, la falta del ser querido provoca la carencia de significado de uno mismo y sus actividades y de todo y todos los que le circundan. Lo testimonia Simone de Beauvoir, cuya concepción del amor se sitúa casi en las antípodas de la que ocupa nuestro escrito. Cuando la amante de Sartre cree, equivocada, que éste ha muerto a raíz de una huelga de hambre, no puede sino exclamar: “Ya no había hombres, ya no los habría nunca, y yo no sabía por qué sobrevivía absurdamente”.

Y en un contexto todavía más apartado del nuestro y dentro de la narrativa de ficción, lo que en cierto modo resulta aún más representativo de la universalidad del sentimiento, François Sagan, con términos casi agresivos, pone en boca de uno de sus personajes:

“No pienso más que en esto” (en el tiempo y en la muerte). “Pero cuando tú estás conmigo de noche; cuando tenemos calor juntos, entonces me tienen sin cuidado. Solo entonces, me importa un bledo morir; lo único que me da miedo es que tú mueras. Mucho más importante que cualquier cosa, que cualquier idea, tu aliento sobre mí. Como un animal, estoy en vela. Tan pronto como te despiertas, me escondo en ti, en tu conciencia; me lanzo sobre ti. Vivo de ti”.

Aunque quizá la expresión más acabada del asunto la compongan estas palabras bien acreditadas de Agustín de Hipona. Exclamaciones tanto más significativas por cuanto con ellas no se refiere ni a su madre, ni a su hijo, ni a su amante, sino a un chico que fue su mejor amigo, durante aproximadamente seis meses, allá por los tiempos de la adolescencia. Y que, además, están escritas tras la conversión de Agustín, muchísimos años después de la pérdida de aquel muchacho. Con el tono un poco retórico que le caracteriza, San Agustín recuerda:

“¡Qué terrible dolor para mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí: la ciudad se me hacía inaguantable, mi casa insufrible y cuanto había compartido con él se me volvía sin él crudelísimo suplicio. Lo buscaba por todas partes y no aparecía, y llegué a odiar todas las cosas, porque no lo tenían ni podían decirme como antes, cuando venía después de una ausencia: ‘He aquí que ya viene’ [...]. Solo el llanto me era dulce y ocupaba el lugar de mi amigo en las delicias de mi corazón [...]. Me maravillaba que la gente siguiera viviendo, muerto aquel a quien yo había amado como si nunca hubiera de morir; y más me maravillaba aún que, muerto él, siguiera yo viviendo, que era otro él. Bien dijo el poeta Horacio de su amigo que era ‘la mitad de su

alma', porque yo sentí también, como Ovidio, que 'mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos'; y por eso me producía tedio el vivir, porque no quería vivir a medias, y a la vez temía quizá mi propia muerte para que no muriera del todo aquel a quien yo tanto amaba”.

Otro espléndido testimonio, con terminología y estructura más actuales, y pasado hoy al celuloide en *Tierra de penumbras*, lo ofrece Clive Staple Lewis pocas semanas después de que falleciera su esposa:

“No es verdad que esté pensando siempre en H. —explica—. El trabajo y la conversación me lo hacen imposible. Pero los ratos en que no estoy pensando en ella puede que sean los peores. Porque entonces, aunque haya olvidado el motivo, se extiende por encima de todas las cosas una vaga sensación de falsedad, de despropósito. Como en esos sueños en que no ocurre nada terrible —ni siquiera que parezca digno de mención al contarlos a la hora del desayuno—, y sin embargo la atmósfera y el sabor del conjunto son mortíferos. Pues igual. Veo rojear las bayas del fresno silvestre y durante unos instantes no entiendo por qué precisamente ellas pueden resultar deprimentes. Oigo sonar una campana y una cierta calidad que antes tenía su tañido se ha esfumado de él. ¿Qué pasa con el mundo para que se haya vuelto tan chato, tan mezquino, para que parezca tan gastado? Y entonces caigo en la cuenta”.

Se trata de un golpe duro, certero, que alcanza el núcleo más íntimo de la persona que ama, al menos por unos instantes... Incluso cuando quien sufre tiene una fe sólida y está por completo abandonado en Dios, la gracia no suprime la naturaleza. Aunque, sin duda, esa fe y ese amor a

Dios, junto con la confianza en el gozo imperecedero del ser querido, facilita enormemente el que se supere la desolación inicial. Es más, pienso que el destrozo provocado por la ausencia de las personas amadas solo puede eliminarse radicalmente, después del primer e inevitable zarpa-zo, cuando uno está enriquecido por un amor muy cabal al otro en cuanto otro... Y, de forma todavía más neta, a Dios, que engloba en Sí, de manera sublimada, todos los amores: “Más allá de la persona del cónyuge que no se puede amar —explica Gustave Thibon con un deje de ambigüedad—, queda la persona de Dios que es amor, y lo que aborta en el tiempo, siempre puede crecer en lo eterno”.

La situación, en todo caso, resulta compleja. La muerte es una pérdida real, incluso para quien cree en la inmortalidad del alma y en un destino de Amor infinito en el Cielo: el propio Jesucristo sintió pavor ante ella; y solo en la medida en que uno ame mucho y muy de veras a Dios, y a aquel que la muerte le arrebatara, verá más fácilmente atenuado el atentado contra el ser en que ésta consiste.

Más que extenderme en explicaciones y comentarios, me limito a transcribir estas nuevas palabras de Lewis: *No te aflijas como los que no tienen esperanza*. Me deja perplejo esa forma en que somos invitados a aplicarnos a nosotros mismos unas palabras evidentemente dedicadas a los mejores. Lo que dice San Pablo solamente puede confortar a quien ame a Dios más que a sus muertos y a sus muertos más que a sí mismo. Si una madre está llorando no por lo que ha perdido, sino por lo que ha perdido su hijo muerto, será un consuelo para ella pensar que el hijo no ha perdido la finalidad para la que fue creado. Y otro consuelo es pensar que ella misma, al perder el principal motivo de

su felicidad, el único natural, no ha perdido algo que vale mucho más, el poder conservar su esperanza de “glorificar a Dios y gozar de Él para siempre”. Consolarse en el espíritu imperecedero de “Dios como meta” que dentro de la madre habite. Pero este consuelo no sirve para su maternidad. Lo específico de su felicidad maternal tiene que darlo por perdido. Nunca ya, en ningún sitio ni en ningún tiempo, volverá a sentar a su hijo en sus rodillas, ni a bañarlo, ni a contarle un cuento, ni a hacer proyectos para su futuro, nunca conocerá a los hijos de su hijo.

Deseos de plenitud

Junto al anhelo incondicional de que viva, de que sea, el amor reclama para el sujeto querido que sea bueno, que viva bien, en el mejor de los sentidos en que utilizaban esta expresión los clásicos griegos. En efecto, el más sublime compendio de cuanto podemos pretender cuando queremos de veras a alguien es que alcance la plenitud a que ha sido llamado. Y esto, en expresión directa y sencilla, a la par que honda y plena de resolución, se expone con pocas palabras: “¡Que seas bueno!”. Por eso, más de una vez he oído comentar a personas de edad y de prestigio humano reconocido, que el más profundo consejo moral que han recibido a lo largo de su vida —a pesar de sus muchos años de estudio de antropología y de ética, pongo por caso—, consiste en lo que, llenas de cariño, les repetían una y otra vez sus abuelas, cuando apenas contaban tres o cuatro años: “Hijo mío, ¡que seas bueno!”.

Aristóteles estaría plenamente de acuerdo con los sentimientos de las ancianas a las que acabo de apelar. Para él,

y lo repite en multitud de ocasiones, el verdadero amor, la auténtica amistad, ha de ir acompañada del deseo eficaz de que mejoren aquellos a quienes amamos. De ahí que el viejo filósofo griego rechazara, como falsa y muy peligrosa, la amistad entre “hombres de mala condición, que se asocian para cosas bajas y se vuelven malvados al hacerse semejantes unos a otros. En cambio —añadía—, es buena la amistad entre los buenos y los hace mejores conforme aumenta el trato, pues mutuamente se toman como modelo y se corrigen”. Y reforzaba: “La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud, porque estos quieren el uno para el otro lo auténticamente bueno”.

Aquí las glosas podrían multiplicarse teniendo en cuenta el modo marcadamente egotista en que a veces se concibe el amor en el mundo contemporáneo. Por ejemplo, a muchas madres y muchos padres, a tenor de lo expuesto por Aristóteles, habría que advertirles: lo que ha de pretender toda vuestra labor educativa es descubrir y buscar el verdadero bien de vuestros hijos, de cada uno, no un mero beneficio aparente y, muchísimo menos —so capa de amor a ellos—, vuestro propio “bien”: tranquilidad, libertad de movimientos, autorrealización proyectada, ausencia de preocupaciones, permisivismo...

Pero volvamos a centrar nuestro tema, indicando que la búsqueda de perfección o plenitud del ser querido representa en realidad la natural prolongación de lo que se perseguía en el estadio anterior, con la ratificación del ser. Antes que nada, porque el ser del hombre no constituye algo inerte y estático, sino que tiende a expandirse y a llevar a su acabamiento perfectivo a todos y cada uno de los componentes de la persona. Desde el mismo instante de

la concepción, la criatura recién engendrada pone en movimiento su capacidad nativa de desarrollo, multiplicando sus células y organizándolas de una manera que ni el más avanzado de los ordenadores podría conseguir en millones de años; después, en cuanto sale del seno materno, todo es también crecer y desarrollarse, tanto desde el punto de vista biológico como en lo que se refiere al desenvolvimiento de sus capacidades mentales, motrices, afectivas; y el resto de su vida, aunque de forma quizás menos vistosa, consiste en continuar con ese despliegue hasta alcanzar cotas que, en ocasiones, resultan difíciles de predecir.

Piénsese en un Juan Pablo II, en una Teresa de Calcuta o en cualquiera de los grandes artistas o científicos que han asombrado al mundo con sus descubrimientos. Esto es lo natural para el sujeto humano. De manera que no cabe propiamente querer a nadie, confirmarlo en su ser, sin anhelar al mismo tiempo que la persona querida progrese más y más, desplegando de esta suerte toda la perfección precontenida en ella desde el momento en que fue engendrada.

En este sentido Maurice Nédoncelle dice del amor que es una voluntad de promoción: “El yo que ama quiere antes que nada la existencia del tú; quiere, por decirlo de otra manera, el desarrollo del tú, y quiere que ese desarrollo autónomo sea (si fuera posible) armonioso por lo que respecta al valor entrevisto por el yo para él”.

Con lo que se apunta una nueva idea: el ansia de promoción y mejora al que nos venimos refiriendo tampoco es, como antes veíamos, una veleidad: amar de verdad a alguien lleva siempre consigo el que éste acreciente su

perfección, en una medida proporcional a la calidad, intensidad e inteligencia del amor que se le otorga (con la condición de que no se oponga frontalmente a ello). Veamos cómo y por qué.

¿Es el amor ciego? Muy lejos de ello el amor hace ver, resulta en extremo clarividente. Sin duda, todos comprendemos lo que afirma el dicho popular y, desde la perspectiva que entonces se adopta, estamos de acuerdo con él. Pero no es eso lo más cierto ni lo más profundo que se puede decir del amor; mucho más verdadero es sostener lo contrario: lejos de nublar la vista de la persona que ama, y estamos aquí hablando de un amor real, genuino, y no por ejemplo de una simple pasión, el amor la torna más penetrante y perspicaz, más sutil y comprensiva.

Es ésta una verdad universal expresada sucintamente por De la Tour-Chambly: Cuando se ama, la naturaleza deja de ser un enigma. Pero que todavía resulta más cierta si se trata de seres humanos. En tales circunstancias, no solo es que a menudo se tornen contraproducentes la objetividad y el distanciamiento que tantas veces se reclaman, sino que, en el extremo opuesto, únicamente el amor comprometido permite ver las auténticas maravillas y la excelsa dignidad que cualquier persona —¡cualquiera!— oculta en lo más íntimo de su ser. En consecuencia, si siempre resulta al menos imprudente juzgar a un hombre o a una mujer, la cuestión deviene un despropósito cuando se trata de calibrar a alguien a quien no se ama muy de veras.

En ocasiones, los padres, tíos, abuelos, etc., de un adolescente o de un joven opinan con precipitación, con base solo en algunos rasgos aislados y medianamente perci-

bidos, sobre la calidad de la persona a quien el chico o la chica ha escogido por novia o novio: “Mira con quién ha ido a caer éste o ésta...”. ¡Tremendo error ‘metafísico’!, me atrevería a afirmar con un tanto de buen humor. Solo quien la quiere con hondura atisba las riquezas, muchas veces en potencia, que esa persona —¡como cualquiera otra!— custodia en su interior. “En el fondo de todas las almas —escribe Édouard Rod— hay tesoros escondidos que solo el amor puede descubrir”. Y, por eso, pongo por caso, solo los cónyuges enamorados son capaces de apreciar lo que vale aquel o aquella a quienes se han unido de por vida; los otros, los que los rodean, los ven solo desde fuera; pero los esposos se quieren mutuamente con auténtica locura y esa especie de frenesí, de éxtasis, al introducir a uno en el otro, los torna más perspicaces y clarividentes. Y lo mismo sucede con las madres: cuando una de ellas se complace ponderando a su hijo como su todo, su amor, su rey, su cielo, mientras que ninguno de estos calificativos le parece casar al hijo de los vecinos, no es que esté fantaseando para su vástago atributos que de ningún modo existen en él. Lo que ocurre es que el amor, lúcido, agudo y sagaz, le hace descubrir multitud de perfecciones reales (en los dos sentidos del término: efectivas y regias) que a quien no ama pasan del todo inadvertidas.

Son ya muchos los que han dejado constancia de esta propiedad del amor. Elijo, entre ellos, el autorizado testimonio de Chesterton: “El amor —nos asegura— no es ciego; de ninguna manera está cegado. El amor está atado, y cuanto más atado, menos cegado está”.

“Cuanto más atado...”. La razón determinante de este hecho es que conforme se intensifican los amarres que nos

ligan a la persona querida, mayor se torna la identificación imprescindible para que el conocimiento alcance su cenit. Conocer es de algún modo establecer la identidad entre cognoscente y conocido, convertirnos hasta cierto punto en la realidad que aprehendemos; y, en el caso de quien ama, hacerse uno con el amado, transformarse en él. Pues bien, como es sabido y sugeriré en los párrafos siguientes, la mayor identidad posible entre dos personas, su mayor y más plena unidad, es la que realiza el amor.

Por eso el amor interpersonal permite ver en el presente la excelsa magnitud del sujeto querido, a la par que anticipa su ideal futuro, lo que está llamado a ser. Así lo he estudiado, en otras ocasiones, de la mano de Max Scheler. Pero quizás nadie lo haya expuesto con tanta tersura y delicadeza como Alice von Hildebrand:

“Cuando te enamoraste de Michael —escribe en sus deliciosas *Cartas a una recién casada*—, se te dio un gran don: tu amor se deshizo de las apariencias pasadas y te proporcionó una percepción de su verdadero ser, lo que está llamado a ser en el más profundo sentido de la palabra. Descubriste su ‘nombre secreto’. A los que se aman se les concede el privilegio especial de ver con una increíble intensidad la belleza del que aman, mientras que otros ven simplemente sus actos exteriores, y de modo particular sus errores. En este momento tú ves a Michael con más claridad que cualquier otro ser humano”.

Y añade:

“La gente suele decir que el amor es ciego. ¡Qué tontería! Como dije antes, lo ciego no es el amor, sino el odio. Solo

el amor ve. Cuando te enamoraste de Michael veías tanto lo bueno como lo malo que hay en él, y concluiste con razón que ‘la bondad que veo es claramente su verdadero ser, la persona que está llamada a ser. Sé que a pesar de las faltas que desfiguran su personalidad, es básicamente bueno’. (¿O no es ése el juicio implícito en tu última carta cuando decías que ‘cuando se pone furioso deja de ser él’?). Date cuenta de que tu juicio no solo implica un simple reconocimiento de las virtudes de Michael, sino también capta sus debilidades e imperfecciones. Por eso te digo que el amor no es ciego; realmente agudiza la vista. (Dios, que nos quiere infinitamente, ve todo nuestro bien así como también cada mancha oscura que ensucia el alma”).

Hasta aquí von Hildebrand. Pero la alusión a Dios resulta aún más fecunda de lo que el texto parecería indicar. En primer término, consideremos esa misma apelación en una de las más conocidas poesías de Jorge Luis Borges, titulada *Otro poema de los dones*:

“Gracias quiero dar al divino
laberinto de los efectos y de las causas
[...] por el amor, que nos deja ver a los otros
como los ve la divinidad”.

Recordemos a continuación uno de los más agudos aforismos de Joubert: “‘Verlo todo en Dios’ para encontrar todo bello. Porque para encontrar bellos los objetos bellos tienen que tener el sol detrás y la luz alrededor”.

Y después, así preparados, preguntemos: ¿cómo o, mejor, dónde nos ve Dios a cada uno de nosotros? La respuesta tradicional es que nos ve en Sí mismo o, si se prefie-

re, desde Sí mismo, desde la bondad que Él mismo nos ha dado. Por eso, aunque es cierto que también advierte nuestras manchas, nuestros defectos o pecados, no los conoce en ningún momento, al contrario de lo que sucede a los humanos, como si fueran algo, sino en su estricta condición de privación, de *no-ser* (como la ceguera o la sordera, que no poseen una realidad positiva, sino que se configuran tan solo como una carencia, una falta). Y, por ende, aun cuando esta afirmación requeriría abundantes puntualizaciones, lo que primordialmente capta es el bien que Él nos ha participado y está de continuo manteniendo y desplegando en nosotros; lo otro, el mal, es una especie de añadido o de recorte a su obra (y que, en última instancia, como sucede en los ejemplos propuestos, no es —con entidad positiva—..., aunque exista). Por eso puede amarnos con un querer infinito.

(Por eso, y porque quiere y sabe perdonar, de veras, hasta la médula. Aunque este punto daría paso a un sinfín de sabrosas consideraciones, me limitaré a citar una de ellas, expresada de la forma certera por Étienne Gilson: “El Dios de nuestra Iglesia no es solo un juez que perdona, es un juez que puede perdonar porque es, primero, un médico que cura”).

Verdades que desembocan y se remansan en estas otras palabras de Joubert: “A mi entender, nuestras buenas cualidades son más nosotros que nuestros defectos. Cada vez que X no es bueno, es porque es diferente a sí mismo”.

Amar supone, por lo tanto, en consonancia con cuanto vengo apuntando, conocer a fondo lo que el ser querido es en el presente y, en vehemente progresión, lo que

está llamado a ser, su ideal futuro. Y ese ideal resultará más concreto y perfilado a tenor de la hondura inteligente del cariño. Pues, en efecto, lo que comentaba Ortega a propósito del arte y de la imagen sensible, resulta por completo aplicable a cualquier otro acto de amor y a los contornos más eminentemente espirituales.

“Cada fisonomía —escribe el filósofo español— suscita como en mística fosforescencia su propio, único, exclusivo ideal. Cuando Rafael dice que él pinta, no lo que ve sino *una certa idea che mi viene in mente*, no se entienda la idea platónica que excluye la diversidad inagotable y multiforme de lo real. No; cada persona trae al nacer su intransferible ideal. ¡Cuántas veces nos sorprendemos anhelando que nuestro prójimo haga esto o lo otro porque vemos con extraña evidencia que así completaría su personalidad!”.

Todo esto no son teorías más o menos sugerentes o atractivas o utópicas, sino verdades fecundas cargadas de un sinnúmero de repercusiones prácticas, vitales. Apuntaré solo una, aplicable al conjunto de quienes, en un sentido u otro, tienen como función educar: cuando no somos capaces de descubrir los caminos por los que se endereza a las personas a nuestro cargo, o cuando sus defectos toman la delantera sobre sus cualidades y nos impiden reconocer la amable realidad de estas últimas, ni el diagnóstico ni la terapia son en exceso complicados: en el fondo suele haber una falta de buen amor; y el adecuado tratamiento consiste, entonces, en un incremento eficaz de nuestro cariño. Habrá sin duda, sobre todo en ciertos casos, que entender algo de pedagogía o de psicología. Pero lo que importa ante todo es implementar el calado y la enjundia de nuestro amor, hacerlo más hondo, más desprendido e intachable (ven-

ciendo, pongo por caso, ante una o varias acciones reprobables, ese enfado inicial que sin pretenderlo distorsiona la percepción). Y entonces el incremento del alcance de nuestro conocimiento nos permitirá “ver” lo que el educando necesita y, además, impulsará a éste a avanzar en los caminos de su propia mejora.

Las amables exigencias del cariño. Pues es verdad que el amor no solo descubre la futura perfección de quienes estimamos, sino que, en sentido estricto, la exige, la reclama. El amor —respetando siempre la libertad ajena— obliga amablemente a perfeccionarse. Por eso, cuando el proceso formativo parece detenerse, la novación de la intención y de los bríos amorosos no solo logra apreciar los senderos del adelantamiento del ser querido, sino que le impulsa a dar los pasos imprescindibles en esa dirección. Basta con querer mejor, de manera más gratuita, con mayores bríos: no son necesarios muchos más medios. El buen amor —el de dos cónyuges cabales, pongo por caso— consigue hacer mejor al otro con solo la fuerza del afecto, sin necesidad apenas de palabras. Es el propio vigor del amor el que incita a progresar a aquel a quien se lo otorgamos. ¿Por qué motivos?

Antes que nada, porque así, al corregirse, quien se descubre amado va advirtiéndose también menos indigno del querer que gratuitamente le consagran.

Además, y sobre todo, porque nuestra predilección está poniendo ante su vista, quedamente, sin gritarlo, su propio ideal. Cuando queremos de veras no amamos tanto lo que la persona es, cuanto ese grado de plenitud final —el proyecto perfectivo futuro, en palabras de Scheler— que,

en fuerza del cariño que da pujanza a nuestra inteligencia, hemos descubierto. Queremos a nuestros amigos, a nuestro cónyuge, a nuestros hijos, sin impacientarnos, en toda esa apoteosis que el despliegue portentoso de su propio ser está llamado a alcanzar. Y, como advirtiera ya Goethe, al quererlos mejores de lo que actualmente son, les alentamos a avanzar en el camino de su propia superación.

Gracias al cariño que le dispensamos, aquel a quien pretendemos perfeccionar conseguirá lo que por sí solo difícilmente lograría. Con palabras del filósofo Jean Guittou:

“Así, lo que el ideal moral nos obliga a realizar, a saber, ese ‘segundo ser’ superior a nosotros mismos que es nuestro modelo, el amor nos permite obtenerlo de buen grado, de muy buen grado [...]. Es tan difícil igualarse a sí mismo, por sí mismo, con un yo que está por encima de sí, como fácil es hacerse semejante a ese modelo de sí cuando es proyectado sobre uno mismo por el ser que nos ama. En los dos casos hay una especie de ilusión, puesto que se propone una imagen de algo aún inexistente. Pero cuando esta imagen procede del amor de otro ser, tiene una potencia creadora. Por eso cada uno de nosotros actúa, realiza y hasta existe en proporción a lo que le cree capaz quien lo ama. El secreto de la educación es imaginar a cada ser un poco mejor de lo que es en realidad. ¿Qué soy yo, pues, sino lo que creen de mí los que me aman? Cuando la conciencia se cierra sobre sí misma, se seca y se atormenta; y cuando se abre al amor se libera de sus cadenas interiores. Pero la conciencia solo se abre cuando acoge al amor; así, en el circuito del amor, la respuesta contiene más que la demanda y el don que se recibe más que el don que se hace”.

En resumen, la réplica amorosa al amor que concedemos a alguien es, con cadencia insoslayable, incremento de su propio ser. Como, al quererlo, lo queremos bueno, sin tacha, cumplido, activamos el proceso de su personal perfeccionamiento, avivado por la energía inigualable que nuestro cariño le aporta. Con magnífica intuición femenina lo expresaba Philine, la enamorada de Amiel, en la carta con la que respondía a una probable regañina, también epistolar, de éste:

“Mis desigualdades desaparecerán en cuanto esté a tu lado para siempre. Contigo mejoraré, me perfeccionaré, sin límites; porque a tu lado la saciedad y la desunión serán inconcebibles. No sabrás todo lo que valgo hasta que no pueda ser, junto a ti, todo lo que soy”.

Las consecuencias de cuanto venimos viendo en estas últimas páginas son, así mismo, abundantes. Señalaré algunas de ellas. La primera, el sentirse indigno del amor que a uno le ofrendan, por ejemplo, en la vida conyugal. Tengo que reconocer que uno de los hechos que más me han emocionado a lo largo de mi experiencia como marido y en el trato prolongado con otros matrimonios, es que tantas veces, y no solo en los inicios de la existencia en común, uno de los esposos dice al otro:

“Te quiero con locura, incondicionalmente, y no comprendo, al mirar dentro de mí, cómo tú puedas amarme”; y la respuesta del cónyuge consiste en volver la oración por pasiva: “No, soy yo quien está encandilado contigo, y, conociéndome, me resulta imposible creer que me hayas elegido como esposo o esposa”.

Algunos considerarán todo esto romanticismo barato, y así me lo exponía no hace mucho, al final de una conferencia sobre el tema, una persona que concluyó su perorata diciendo: “¡Yo sé muy bien las cualidades que tengo, y por las que mi mujer se ha enamorado de mí!”. Reconozco que su intervención —en la que me acusaba de sentimentalismo y de ser más empalagoso que el propio Bécquer— me produjo una enorme pena. Tuve que contar hasta veinte, porque lo que el alma y la lengua me pedían era amonestarle de inmediato con la expresión “¡desgraciado!”. Y esto, no en tono de recriminación ni mucho menos ofensivo, sino porque se estaba perdiendo lo más gratificante del amor, que es justo la certera sensación de que no lo merecemos. Como sostiene Étienne Rey: “Para gustar plenamente de la felicidad, no hay como sentirse indigno de ella”. Y Marta Brancatisano: “Ser amados cuando somos los héroes o los primeros de la clase, ni siquiera nos produce mucha satisfacción; pero ser amados cuando somos y nos comportamos como unos gusanos... Ah, esto sí que es algo que conmueve las entrañas del mundo, algo que provoca un estupor capaz de dar nueva vida a quien recibe un amor así”, injustificado, gratis.

Y en el amor conyugal, todo es gratuito. Ciertamente, cualquier persona merece ser amada por su simple condición personal (también gratuita, fruto de la liberalidad creadora); pero que alguien haga de nosotros el objeto exclusivo de sus amores, el que se obligue mediante una promesa irrevocable a entregársenos de por vida y luche día a día por cumplirlo, en los momentos de alza y en los de bancarrota, eso nadie lo puede exigir, pues es resultado de una decisión completamente libre, que reclama nuestra entera gratitud.

De suerte que, aunque son muchas las razones que explican la especie de contradicción que acabo de exponer —reconocerse recíprocamente indignos del amor que nos otorgan—, una de ellas consiste, muy en concreto, en que quien ama no advierte solo lo que engalana ahora al sujeto amado, sino toda la plenitud que está destinado a encarnar y que el amor descubre. Y, como dentro de cualquier matrimonio cabal, cada uno de los cónyuges quiere al otro más que a sí mismo, también detecta en él mucha más perfección que la que el otro alcanzaría por mera introspección. Y así, con toda esa maravilla, es como lo ama.

Otro de los efectos inesquivables del amor, ya antes aludido, es que en cuanto alguien se enamora y se descubre correspondido, con independencia de su edad, condición social, etc., formula inevitablemente un propósito de mejora, para hacerse menos indigno del amor que le están regalando. Por eso, cuando escuchamos respecto a alguna persona la triste afirmación de que “no ha sido nada en la vida”, podemos estar seguros de que nadie la ha amado de veras. Es sin duda el sentido que encierra esta sentencia de Gautier: “Nada contribuye a hacer malo a un hombre como el no ser amado”. Y probablemente el que cabría asignar a las siguientes afirmaciones de Niemeyer: “El amor engendra amor e incluso la naturaleza ruda no siempre alcanza a resistir su fuerza. Si muchísimos hombres hubieran hallado más amor en su infancia y su juventud, se hubieran humanizado en mayor grado”.

En consonancia con estas últimas palabras, la consecución de una vida lograda es tantas veces fruto de la conciencia de ser queridos y de la confianza inquebrantable que, quien lo ama —una madre, pongo por caso—, depo-

sita en aquel a quien quiere y hace surgir en él. (Antonio Millán-Puelles, uno de los más eminentes filósofos contemporáneos, repite, con gratitud convencida y en la intimidad, que lo que ha llegado a ser en la vida lo debe en buena medida al cariño de su madre, que le instaba llena de fe: “Hijo mío, tú serás algo grande”).

Por fin, podríamos referirnos al egoísta. Suele considerarse como definitorio de esa condición el que la persona enclaustrada en sí misma se niegue con más o menos conciencia a querer a los demás; pero esto, en ocasiones, puede ser solo el resultado de una mala educación o de un temperamento no corregido. Mucho más revelador del efectivo egoísmo es, por el contrario, que quien se encuentra aquejado por este defecto capital rechace ser amado. Justamente porque advierte que con el cariño recibido habría de esforzarse por mejorar, saliendo de sí y queriendo a su vez... Y no está dispuesto a soportar los sacrificios —sabrosísimos, por otra parte, aun cuando él lo ignore— que impone “el amar por ser amado”.

* * *

Corroboración en el ser, exigencia de plenitud, descubrimiento de una perfección que uno mismo no percibe en sí, anhelos impetuosos de mejora... Mucho mejor lo ha dicho el poeta, en el que considero todavía como el más iluminado canto amoroso en castellano de todo el siglo xx, *La voz a ti debida*, de Pedro Salinas:

“Perdóname por ir así buscándote
tan torpemente, dentro
de ti.

Perdóname el dolor, alguna vez.
Es que quiero sacar
de ti tu mejor tú.
Ese que no te viste y que yo veo,
nadador por tu fondo, preciosísimo.
Y cogerlo
y tenerlo yo en alto como tiene
el árbol la luz última
que le ha encontrado al sol.
Y entonces tú
en su busca vendrías, a lo alto.
Para llegar a él
subida sobre ti, como te quiero,
tocando ya tan solo a tu pasado
con las puntas rosadas de tus pies,
en tensión todo el cuerpo, ya ascendiendo
de ti a ti misma.
Y que a mi amor entonces le conteste
la nueva criatura que tú eras”.

El verso final, con el verbo en pasado, representa la cumbre de esta inspiradísima composición. Salinas afirma aquí que el despliegue personal de todo ser humano es justo eso: desarrollo; y que el conjunto de su plenitud se encontraba de algún modo contenido en el ser que Dios le dona en el momento mismo de su creación. Nuestra tarea es desenvolver esa riqueza hasta alcanzar, al término de la vida, aquello que, hasta cierto punto, ya éramos desde el comienzo. La belleza está cerca del origen, afirmaba Goethe. Y, para lograrlo, necesitamos del amor de los otros.

También Gregorio Marañón, en uno de los pasajes del estudio sobre Amiel que antes citaba, lo expresa con acribia

insuperable (con tal de que lo que afirma de la mujer se aplique con idéntico vigor al varón):

“Amiel ignoraba que la mujer ideal no se encuentra, en ese estado de perfección, casi nunca: porque, por lo común, no es solo obra del azar, sino, en gran parte, obra de la propia creación [...]. El ideal femenino, como todos los demás ideales, no se nos da nunca hecho; es preciso construirlo; con barro propicio, claro está, pero lo esencial es construirlo con el amor y el sacrificio de todos los días, exponiendo para ello, en un juego arriesgado, a cara o cruz, el porvenir del propio corazón”.

Llegados a lo cual considero conveniente insistir sobre un aspecto. Parece indudable que el amor, ese querer que alguien sea y obtenga la riqueza definitiva encerrada en su ser, se configura como el motor de toda educación, de cualquier intento de ayudar a otras personas. Pero quisiera añadir que, justo por tratarse de personas, cada una de ellas es irrepetible, y su perfección —gozando de cierta analogía con la de los demás— se conforma también de una manera estrictamente singular e irreiterable. Por eso, lo que siempre debemos perseguir a través del amor más acendrado es que el ser a quien queremos alcance su propio apogeo: el suyo, realmente distinto del de cualquier otro individuo humano entre los que existen, han existido o existirán... y también del nuestro propio. Recuérdese que Aristóteles definía el amor como *querer el bien del otro en cuanto otro*. Y evóquense también las palabras que Unamuno dirigía a un escritor novel, que se quejaba ante el maestro de que su producción no era suficientemente reconocida. Don Miguel le contestó: “No te creas más, ni menos ni igual que otro cualquiera, que no somos los

hombres cantidades. Cada cual es único e insustituible; en serlo a conciencia, pon tu principal empeño”.

Y con esto puedo pasar al último punto.

Entrega

Donación personal y gratuita. Representa la más realista culminación del amor. La cuestión suelo expresarla como sigue: incrementada merced al cariño, la agudeza de su entendimiento, la persona que ama descubre toda la maravilla que el ser querido encierra virtualmente en su interior y la aventura perfecta a que se halla destinado; y entonces, sin palabras por lo común, sino con la propia vida, no puede por menos que decir: “¡Vale la pena que yo me ponga plenamente a tu servicio para que tú alcances ese portento de perfección que estás llamado a ser y que yo, en fuerza de mi amor, he descubierto en ti!”.

Entonces es cuando se comienza a conjugar la vida en segunda persona (singular y plural: tú y nosotros); cuando se empieza a ver no solo con los propios, sino también y fundamentalmente con los ojos y el entendimiento del amado; cuando se anhela y desea a través del corazón de quien se estima. Muchísimos son los ejemplos en los que todo esto se manifiesta con sencillez, sin aspavientos, demostrando en cualquier caso que la entrega representa la medida del fidedigno amor. Sin ir más lejos, en la existencia cotidiana de una buena familia, en la que cada uno, conforme va madurando, tiende a subordinar sus propios intereses a los deseos de los demás, y en la más o menos excepcional de las personas dedicadas por vocación al servicio de los otros.

La pregunta que surge entonces, casi sin pretenderlo, es: ¿Qué aspiran a intercambiarse los que se quieren?, ¿qué es lo que ambiciona ofrecer el enamorado al objeto de su devoción? Y la respuesta podríamos encontrarla, de nuevo, en unos versos de Salinas, que constituyen a la par toda una síntesis de la antropología del regalo y, por ello, de la condición de persona, pues ésta, como veremos, se encuentra natural e íntimamente orientada al don, a la dádiva.

“¿Regalo, don, entrega? —se pregunta el poeta—
Símbolo puro, signo
de que me quiero dar.
Qué dolor, separarme
de aquello que te entrego
y que te pertenece
sin más destino ya
que ser tuyo, de ti,
mientras que yo me quedo
en la otra orilla, solo,
todavía tan mío.
Cómo quisiera ser
eso que yo te doy
y no quien te lo da”.

¿Por qué una antropología del regalo? Sugeriré tan solo. Aunque todos tenemos conciencia de nuestra propia pequeñez e incluso de la mezquindad ocasional de algunas de nuestras actuaciones, la índole personal de cada sujeto humano lo eleva a una altura tan prodigiosa, tan disparatada, que hace que también para él resulte válido, plenamente efectivo, el siguiente aforismo: “Es tanta la perfección radical de la persona, que nada se muestra digno de serle regalado si resulta menor que... ¡otra persona!;

cualquier realidad distinta que se le ofrende se queda corta, chata, permanece muy por debajo de lo que la densidad personal reclama”. En semejante sentido sostenía Emerson: “Las sortijas y las joyas no son regalos, sino disculpas por los regalos. El único regalo es una porción de ti mismo”. Todo tu ser, corregiría yo.

Y, en verdad, el regalo solo realiza su función en la medida estricta en que en él se encuentre comprometida, y como encarnada o condensada, la persona que lo hace. Esto lo sabían muy bien las culturas antiguas, por ejemplo, la griega; y, así, cuando Telémaco intenta retener a Atenea, disfrazada de forastero, y le ofrece “un presente, un regalo inestimable y hermoso que será para ti un tesoro de mí, como los que hospedan dan a sus huéspedes”, Atenea, la de los “ojos brillantes”, le contesta: “No me detengas más, que ya ansío el camino. El regalo que tu corazón te empuje a darme, entrégamelo cuando vuelva otra vez para llevarlo a casa. Escoge uno bueno de verdad y tendrás otro igual en recompensa”.

Todo ello, por desgracia, se ha ido abandonando en el mundo “civilizado” de hoy. Y los grandes almacenes —con sus ofertas anónimas ya dispuestas y bien embaladas— no ayudan mucho a reparar esa pérdida. No obstante, también ahora sigue siendo cierto que, con independencia absoluta de su valor material, un regalo vale lo que valga la persona que se ha implicado en él. ¿Recuerda (lector) la escena memorable de *La sociedad de los poetas muertos*, cuando los mismos enseres de escritorio, regalados por dos años consecutivos al coprotagonista, salen volando, por despecho, desde lo alto del pequeño cavalcavia que une dos edificios? Estamos ante un ejemplo elocuente de lo que desgracia-

damente prolifera en nuestra cultura: el regalo se utiliza en ocasiones —incluso entre padres e hijos—, no como manifestación de amor y símbolo de entrega, sino como simple gesto epidérmico movido más por la rutina que por el cariño, o como medio para aplacar la propia mala conciencia por la escasa atención que prestamos a quienes deberíamos querer, y para “comprar” y con ello “prostituir” a unos hijos a los que no se atiende convenientemente y de los que sobre todo se desea, a menudo sin advertirlo, que nos dejen en paz.

En el extremo contrario, emociona todavía el embeleso con que recibe la madre esos cuatro trazos mal dispuestos que el hijo o la hija de muy pocos años le ofrece con ocasión de su santo o de su cumpleaños o del día de la madre. Bosquejo que no vale nada, absolutamente nada, excepto toda la persona del niño, que se ha volcado en su elaboración durante una, dos o más semanas. Las madres aprecian efectivamente la valía de esa muestra de entrega, aunque su precio comercial sea nulo y menos que nulo. Lo ha expuesto también, con singular eficacia, Alberoni:

“En la vida cotidiana —explica— vale el principio del intercambio calculable: si te doy una cosa quiero algo a cambio y debe ser del mismo valor”. Entre quienes se aman, por el contrario, “no hay ninguna contabilidad entre lo que doy y lo que recibo. Cada uno le hace dádivas al otro: las cosas que le parecen bellas, algo que hable de sí, que se lo recuerde al amado. Pero también cosas que agradan al otro, que el otro ha nombrado o conservado. A menudo el don es acto imprevisto, un gesto espontáneo que simboliza la donación de sí, la propia disponibilidad total. Pero el don no espera otro don, no espera ser recambiado. Al hacer

un don la cuenta se iguala de inmediato: basta que el otro lo aprecie, que esté contento. La alegría del otro vale más que cualquier objeto. De esta manera, entre los dos hay un darse dones, pero sin intercambio”. Y, al contrario, “cuando se desencadena una contabilidad de los dones, un ‘yo te he dado y tú no’, es que el enamoramiento —¡el amor!— está a punto de terminar. Cuando cada uno exige contabilidad del dar y del tener, es que ha finalizado por completo”.

La inclinación personal a darse. Desde el momento en que se advierte con claridad que la entrega constituye la coronación y el compendio del amor, se torna evidente que hablar de amor entre animales es solo una pobre metáfora. El animal no puede amar porque no puede entregarse; y no es capaz de hacerlo, en última instancia, porque no se pertenece a sí mismo; el ser de las realidades infrahumanas viene a reducirse a una simple porción o fragmento del conjunto del cosmos material, una especie de “préstamo ecológico”; y, siendo así, al no poseer propiamente su ser, no pueden ofrecerlo a nadie y, por ende, son incapaces de querer, si entendemos este término en su sentido más propio y colmado.

La situación del hombre es muy distinta. El hombre sí puede amar porque sí puede ofrendarse. Como su ser se lo ha concedido Dios en propiedad privada —inalienable e inamisible—, en el momento sublime en que se enamora, cuando de verdad quiere a alguien, en un acto supremo de generosidad puede disponer de ese ser para otorgarlo efectivamente a la persona que ama (de por vida y en todas sus dimensiones, si se trata del amor conyugal). Ahora bien, a esta que podríamos definir como condición constitutiva de la entrega, se añade una especie de requi-

sito existencial o vital, de andar por casa; y es que, en el acontecer diario, ese hombre o esa mujer sea también dueño de sí: que su voluntad impere sobre sus instintos (o tendencias) y los domine, atemperándolos o inflamándolos, según sea el caso. Y esto siempre, no solo en la vida sexual, sino en todas y cada una de las circunstancias del humano existir: quien no es señor de sí mismo, aquel cuyo humor y estado de ánimo dependen de cómo se encuentra físicamente, del clima, de la ausencia de contrariedades, del éxito de los planes establecidos para los fines de semana, difícilmente podrá amar, puesto que, no poseyéndose, resultará incapaz de entregarse de una manera eficaz y positiva.

Y, con ello, frustrará la propia existencia. El hombre y la mujer están destinados al amor y de ahí que aspiren naturalmente a darse. ¿Para qué? Para ofrendar al otro el propio ser personal, que es un gran bien, el mayor que uno posee y lo más perfecto que existe en toda la naturaleza (*perfectissimum in tota natura*, según la expresión ya clásica). Y la gran paradoja es que solo así, al prodigarse, al olvidarse de sí, alcanza el hombre la propia plenitud y felicidad. El hombre solo es radicalmente hombre, persona, si y en la medida en que persigue el bien del otro en cuanto otro.

O, dicho con palabras distintas, el darse es constitutivo del sujeto humano, lo que le permite ser persona íntegra, completa. Lo recuerda la *Gaudium et spes*, en un pasaje comentado con frecuencia por Juan Pablo II: “El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”.

¿Cuál es la razón de esta exigencia? En otros lugares, al hablar de la felicidad, lo he explicado con más extensión. Aquí bastará con responder: el motivo es su grandeza, su enorme riqueza o densidad ontológica. A la persona (de manera primordial a las Tres Personas Divinas, pero también a las personas creadas), en virtud de su superior grado de ser, y en contraposición con todo lo infrahumano, que a causa de su indigencia busca en exclusiva su propia perfección, parece como si le sobrara realidad. De ahí que se encuentre íntimamente inclinada a darse, persiguiendo mediante el amor el perfeccionamiento ajeno.

Lo sugiere de manera un tanto indirecta, pero con fina intuición, Mercedes Arzú de Wilson:

“El niño indefenso, al menos en las primeras etapas de su desarrollo, parece ser solo un conjunto de necesidades. Pero el niño es más que eso; es un ser espiritual”. Por lo tanto, continúa, “lo que posteriormente se revela como decisivo es si el niño es [o no] amado y si la satisfacción de sus necesidades va acompañada de amor. De hecho, es más importante que el niño sea amado a que un determinado número de sus necesidades objetivas no se satisfaga”.

Lo que la condición personal del ser humano reclama, desde sus primerísimos vagidos, no es precisamente la satisfacción egotista de las propias carestías, sino la apertura infinita al don recíproco.

Se entiende, entonces, el grito del poeta: *¿Cómo quisiera ser eso que yo te doy, y no quien te lo da!* Y se lo comprende también en cuanto anhelo siempre insatisfecho (¡cómo quisiera!). En efecto, por razones que ahora no es nece-

sario explicar, pero que resultan de evidencia común, el hombre y la mujer, por más que se empeñen, no pueden entregar de una vez, definitivamente y por completo, todo su ser. Incluso cuando llevan a término un compromiso de amor exhaustivo y para siempre, que alcanza en ocasiones las dimensiones sexuales, siguen siendo, por decirlo con el poeta, demasiado suyos. También en este caso, la lírica lo expresa con galanura:

“Qué pena ser dos, quererse
y estar llenos de delirio.
Qué pena ser dos, qué pena
pensar que son dos caminos...
Ay, qué tremendo es pensar
que dos nunca son lo mismo,
que dos vientos diferentes
llevan camino distinto”.

Donación, pues, pero implacablemente limitada. De ahí que, además de añadir al compromiso la fidelidad, entre los hombres la entrega del ser tenga que traducirse en ofrenda de otras realidades que de algún modo compendien ese ser íntimo y constitutivo. Y, entre todas ellas, la traducción más común y significativa es la ofrenda (nada alienante) de la propia voluntad, de la capacidad de querer; ya que en manos de la voluntad se encuentran las riendas de todas nuestras facultades y operaciones y, desde ese punto de vista, de todo lo que somos.

Por eso, como fruto de una genial intuición poética, Miguel Hernández esculpió en el frontispicio de la más conocida de sus elegías: “En Orihuela, su pueblo y el mío, se me ha muerto, como del rayo, Ramón Sijé, con quien

tanto quería” (y no: *a quien tanto quería*, como a menudo se dice e incluso se ha escrito o cantado —me viene a la memoria, entre otras, la versión de este poema realizada por Serrat—). El fruto privilegiado de la entrega es, en efecto, *el querer con*, que incluye y eleva al querer *a*; por eso, ¡qué inmensa y conmovida alegría cuando dos personas a quienes la vida ha unido durante largo tiempo en luchas y dádivas, o cuando dos cónyuges con suficientes años de vuelo, adivinan y anhelan, sin necesidad siquiera de palabras, lo que la persona amada desea llevar a término!

Lo ha expuesto, también con un claro deje de certera lírica, San Josemaría Escrivá de Balaguer: “Amar es... no albergar más que un solo pensamiento, vivir para la persona amada, no pertenecerse, estar sometido venturosa y libremente, con el alma y el corazón, a una voluntad ajena... y a la vez propia”.

Ajena y a la vez propia porque, como veremos con algo de detalle al hablar de la amistad, la identificación entre los seres queridos, que constituye en cierto modo la esencia misma del amor, hace que realmente no distingan lo que les incumbe a ello y lo que corresponde al ser querido.

Nos vamos acercando al final de esta sección. Hemos ya comprobado que, desde el punto de vista de su naturaleza más íntima, toda persona está llamada a entregarse, hasta el extremo de que si no lo hace, se frustra en su propio ser y se hunde en la desdicha. Pero todavía cabría preguntar: en concreto, en la realidad del matrimonio, por ejemplo, ¿cuáles han de ser los motivos de la entrega?

Y aquí, la famosa *media naranja* del mito platónico no nos ha ayudado mucho. Porque es verdad que el hombre y la mujer son en cierto modo complementarios y que el deseo de unirse a la persona que lo perfecciona constituye uno de los impulsos para desear esa donación. Es cierto, y esa complementariedad se engloba entre los ingredientes del amor. Pero no es ni su causa más alta ni lo que lo hace formalmente humano. Lo que especifica el verdadero amor personal es, por el contrario, la búsqueda y la entrega al otro en cuanto otro: lo que podríamos calificar como primacía radical del tú.

Según explica Carlo Caffarra: “La persona que pretende amar con autenticidad no es aquella que busca al ser amado ‘porque es útil que existas para mí’, ‘porque me procura placer disponer de ti para mí’, o ‘porque me es necesario que existas para satisfacer mis carencias’. Se dispone al amor de verdad quien afirma de la persona amada ‘qué bueno que existas en ti y por ti misma y me entrego a ayudarte a llevar a la plenitud lo mejor de ti misma’; porque su entendimiento ha percibido profundamente el valor intrínseco del otro y su voluntad le abre a darse al otro en la tarea de perfeccionar la realización de su bien o valor intrínseco”.

En contra de una opinión bastante generalizada hoy día y de lo que también se haya dicho en otros tiempos, el amor genuino no tiene como punto discriminador de referencia al yo. Como mostrara Cardona, perseguir el propio bien, autorrealizarse, más que bondad manifiesta, por así decir, que uno es “listo”... o “listillo”; y andar en pos del mal propio no es característico del malo, sino más bien del “tonto”. Por el contrario, el amor verdadero revierte de forma inescusable en perfección del tú, de los

otros. Lo explica Juan Bautista Torelló, tras muchos años de práctica como psiquiatra en la Europa Central:

“La madurez afectiva depende de la capacidad de amar, y es el egocentrismo lo que incapacita para el amor, sea el amor humano o el amor divino. Para madurar es necesario salir del vivir para mí —egótico— y alcanzar un vivir para ti”.

También lo enuncia con pulcritud y un cierto estro cordial Charles Moeller:

“En el amor auténtico hay salida de sí hacia un país nuevo que Dios nos mostrará, que nos hará verdaderamente forasteros, que se apoderará de nosotros por completo y nos lanzará a esa gran aventura que consiste en hacer que el ser al que amamos sea verdaderamente él mismo, preservado en lo que es, es decir, distinto de nosotros, o sea incommunicable. Ante este ser no podemos hacer más que estar a su servicio, desaparecer nosotros, y decir: ‘No yo: tú’, con las palabras de Dumitriu en su novela *Incógnito*”.

Todo lo visto hasta el momento podría compendiarse en dos ideas que ilustraré con otras tantas citas.

- La primera, que el amor, todo amor, cada uno a su manera, es siempre fecundo: origina realidad, perfección, desarrollo, plenitud. Y de ahí la definición platónica, recordada por Ortega: “Amor es afán de engendrar en la belleza, *tíktein en tò kaló* —decía Platón—. Engendrar, creación de futuro. Belleza, vida óptima. El amor implica una íntima adhesión a cierto tipo de vida humana que nos parece el mejor y que hallamos preformado, insinuado en otro ser”.

- La segunda, que esa fecundidad se alcanza, siempre, a través de la propia entrega y disponibilidad. En este sentido, la afirmación de Philine se muestra de nuevo eficacísima: “No sabrás todo lo que valgo hasta que no pueda ser, junto a ti, todo lo que soy”.

Los educadores de profesión, los amigos, los padres, los enamorados, deberían reflexionar sobre esta idea, tal vez con ayuda de San Agustín: “*Dilige, et quod vis fac...*: Ama, y haz lo que quieras; si callas, callarás con amor; si gritas, gritarás con amor; si corriges, corregirás con amor; si perdonas, perdonarás con amor. Como esté dentro de ti la raíz del amor, ninguna otra cosa sino el bien podrá salir de tal raíz”. De lo que se trata en todos los casos no es solo, ni fundamentalmente, de hacer, como sugiere de continuo el activismo contemporáneo, sino antes y sobre todo, de amar, aun sabiendo que, sin obras, entre otras las de la inteligencia que inquiere y al fin comprende, tal cariño no es completo. Se evitarían así muchas fricciones internas, frutos de falsas alternativas como la de trabajar desmesuradamente fuera del hogar, empeñarse en “hacer” en el ámbito social, con los amigos o conocidos... O dedicar una atención preferente al otro cónyuge y a los hijos. Cuando todas esas acciones son fruto del amor, la presunta incompatibilidad entre unas y otras desaparece, no solo en la teoría, sino también —acaso aderezada con una dosis de ingenio y picardía— en la práctica.

Por último, sería oportuno recordar que el perfeccionamiento logrado en virtud del propio amor no es cosa de un instante, ni tan siquiera de años, sino tarea de toda una vida. De ahí, entre otros motivos, la función inigualable de la familia. Porque, como nos recuerda Manzini:

“La familia posee en sí misma un precioso don, muy raro fuera de ella: la persistencia. Los afectos se entretienen lentamente, inadvertidos; pero, tenaces y duraderos, se os entrelazan día a día, como la hiedra en torno al árbol; se identifican en fin, muy a menudo, con vuestra propia vida. Con frecuencia ni siquiera los discernís, ya que forman parte de vosotros mismos; pero cuando los perdéis, sentís como si os faltase un no sé qué de íntimo, de necesario para poder vivir”.

Y, en efecto, por referirme a un solo caso, la actitud de un anciano o una anciana ante el lecho de muerte de su cónyuge, el beso encendido con que lo despiden embelesado, puede constituir una ayuda definitiva para el tránsito de este mundo hasta la vida eterna. Hay, por lo tanto, que armarse de paciencia y, lo que es mucho más difícil en estos tiempos, según comentaba con un punto de ironía Carlos Cardona, olvidarse de la velocidad:

“Considere una cosa —escribe de nuevo Thibon—: cuanto más elevado está un acto en la jerarquía de valores, menos interés tiene que se haga rápidamente. [...] Que un enamorado acuda de prisa a una cita es algo excelente. Sin embargo, si, apenas llegado a los pies de su amada, comienza a inquietarse por la hora, la plenitud del intercambio está muy comprometida. ‘El amor y la precipitación forman mala pareja’, decía Milosz. Todo lo que, en el tiempo, se aproxima a lo eterno, exige largos plazos de maduración y espera”.

La fidelidad conyugal

JORGE PEÑA VIAL

EN EL OCASO del sol se te juzgará en el amor, decía el místico español. Seremos juzgados en el amor y por el amor. Ése es nuestro peso, nuestra valía, el uso que hemos hecho de nuestra libertad, pues a nadie se le puede obligar a amar. Sin embargo, el amor no se da pleno y maduro de entrada. Debe superar la prueba del tiempo. Debe despojarse de mucho egoísmo y búsqueda de sí mismo, de muchos factores accidentales que aunque inevitablemente parecen acompañarlo, lo desfiguran y afean. Serán precisamente las pruebas, crisis y contrariedades las que harán que el amor se purifique y arraigue más profundamente. Pareciera que una misteriosa providencia se encargara de triturar y despojar las imitaciones fraudulentas que empañan el verdadero rostro del amor, de modo que, al final, éste logre despojarse de tanta ganga adherida y brille puro y verdadero en su real verdad. Por eso, con sabiduría, decía San Josemaría que la fidelidad es la perfección del amor. Sin fidelidad el amor no alcanza su plenitud ni su auténtica verdad. Pero requiere superar la prueba del tiempo, necesita de esa purificación,

pues sin ella el amor no escapa en el presente a la ilusión ni en el porvenir a la muerte. La elección matrimonial, llena de fervor y entusiasmo y que en sus inicios parece tan profunda, solo puede alcanzar la plenitud del amor a través de una purificación larga y severa.

Todo el problema consiste en despojar el amor de su cortejo de ilusiones, librar el oasis del espejismo, lo que es de lo que no es. El amor del hombre y de la mujer es, de todas las cosas humanas, aquella cuya evolución armoniosa requiere las condiciones más difíciles. La pasión solo es una promesa; únicamente el amor sabe mantenerla. Quisiera mostrar cómo una verdadera concepción del amor exige la fidelidad y la indisolubilidad del matrimonio, y que cuando se accede a esa comprensión, amor y derecho no son incompatibles, sino que se reclaman mutuamente puesto que al matrimonio cabe definirlo como *el amor debido en justicia*. Antes de explicitar estos aspectos, creo pertinente el preguntar por la causa de esta generalizada incomprensión de lo que constituyen las notas esenciales del amor y del matrimonio.

Sí, quizás pueda ser una explicación el hecho de estar inmersos en una cultura divorcista impregnada de una concepción individualista de la felicidad y de la libertad. Frente a una tal concepción, poco eco puede encontrar el apelar al bien común de la sociedad o seguir acumulando evidencias empíricas abrumadoras sobre los efectos perniciosos y manifiestos que se derivan de la introducción de la ley de divorcio. La lógica individualista, únicamente atenta a la propia autorrealización, es del todo sorda a tales argumentos, pues trasciende lo que únicamente le interesa y afanosamente se persigue, a saber, la propia felicidad. Sin embargo, esa idea de felicidad es precaria y normal-

mente se entiende solo desde el punto de vista afectivo-sentimental, es decir, no como algo que se conquista con lucha y sacrificio sino como un sentimiento eufórico y exaltante que se recibe y se padece. Este énfasis desmesurado en lo afectivo-sentimental de la felicidad, como experiencia gozosa y pasiva, en desmedro del amor como acto voluntario, como tarea para realizar de modo activo, libre y reflexivo por el amante, se debe a ciertos planteamientos filosóficos que han sobrevalorado la afectividad.

Así, Max Scheler sostiene que el amor, por ser un sentimiento radical, no puede ser objeto de deberes o de prescripciones morales: a nadie se le puede obligar a amar. Esta tesis es verdadera para el amor en tanto que sentimiento y en el plano de los fenómenos cognoscitivos, pero es falsa para el amor en tanto que acción voluntaria. Cuando el amor es asumido por la voluntad y se expresa en el libre y público consentimiento voluntario que constituye el matrimonio, puede ser objeto de prescripciones morales (para los esposos es un deber amarse) y ser materia de promesas y compromisos. A partir del matrimonio ese amor debe enfrentar el desafío, que no viene dado de suyo y no es fácil, de realizar en el tiempo, en el día a día, el amor que durante el enamoramiento se anticipó imaginativamente por encima del tiempo. Es el amor como tarea y conquista y no solo como algo espontáneo y gozoso. Es la voluntad siempre renovada de amarse y de luchar por hacer real ese amor.

Ese período eufórico, gozoso y positivo que caracteriza el sentimiento del “sentirse enamorado”, que constituye la primera fase del amor, que origina el matrimonio y empapa sus primeros años, debe paulatinamente dar paso a la decisión voluntaria y reflexiva de querer amar,

de *querer querer*. Los cónyuges deben decirse a sí mismos: “Me casé por amor, pero a partir de ahora *para amarte*”. El enamoramiento debe ser asumido por el compromiso voluntario; la unidad absoluta que aparece en el enamoramiento requiere irse realizando a lo largo del tiempo para no ser una mera quimera. Solo así, la palabra *siempre*, pronunciada con tanta imprudencia en la aurora de todo amor, deja de ser la traducción mentirosa del éxtasis de un instante. Obviamente, tal tarea —realizar el proyecto del enamoramiento— presenta fuertes dificultades, requiere el ejercicio de la fortaleza y exige fidelidad. Por eso ni Amelia ni Calígula pueden amar en realidad, porque son incapaces de superar las dificultades que la unificación real de dos vidas implica. Ahora bien, si esa unidad real se logra, es mucho más profunda, plena, madura y hasta más sorprendente que la anticipada en el enamoramiento. Lo que mayormente hay de ilusorio y engañoso en el enamoramiento no proviene normalmente de que no se conozca a la otra persona o se la idealice en exceso, sino en el considerar que esa unificación está *ya* realizada o que es absolutamente fácil de realizar, que “va de suyo”, es decir, no darse cuenta de que el amor es una tarea y no solo gozo.

Durante el primer momento, a cada uno le resulta sumamente placentero hacer lo que le agrada al otro y omitir lo que le desagrada, incluso aunque se trate de cosas a las que, en otras situaciones anteriores, tenía afición. Eros consigue que cada uno encuentre cierto placer en la propia abnegación. El problema viene dado por la circunstancia de que Eros no es capaz de tener a las personas fuera de sí durante demasiado tiempo y de que sus intereses y capacidades, sus gustos y preferencias habituales, que se han mantenido en estado de inhibición y latencia durante el periodo de en-

cantamiento que es el enamoramiento y la luna de miel, reaparezcan luego con todo su peso específico y sus exigencias concretas. El placer que implicaba sacrificarse por la persona amada dará paso cada vez más a una decisión voluntaria y libre, será una real decisión de posponerse a sí mismo para buscar y perseguir el bien de la persona amada. El amor verdadero exige el sacrificio de sí mismo, y si hoy hay muchos que nada saben de él es porque en todo momento intentan rehuir el sacrificio y se dejan engatusar por la vana retórica de la autoafirmación. Un autor como Allendy divide la historia del amor en tres estadios: estadio digestivo, estadio recíproco y estadio oblativo. La esencia del amor se da, más pura, en el último.

En todo caso, se trata de una tarea siempre ardua porque son muchos los factores que se deben unificar: de partida, la sexualidad y la afectividad en uno y otro, como así mismo un conjunto de factores psicobiológicos (carácter, temperamento, actitudes, intereses) y una amplia serie de factores socioculturales (usos y costumbres, aspiraciones profesionales, principios morales) y, todo ello, sin anular las diferencias. Identificación de dos personas significa identificación de dos espíritus, comprensión mutua de dos inteligencias y sintonía perfecta de dos voluntades. Ello implica simultaneidad temporal y coexistencia espacial de dos cuerpos, para los cuales siguen teniendo plena vigencia las leyes de la extensión e impenetrabilidad de la materia, y desde los cuales lo natural, lo evidente y lo de sentido común es percibido de modo distinto (véase la distinta concepción del espacio que poseen un hombre y una mujer, por ejemplo, en el baño. Un miembro de la otra tribu lo llenará de botes, potingues, cremas y lacas; y una simple chaqueta desordenada en el cuarto de estar

puede sacarla de sus casillas). Entonces, la identificación que se instaura en el enlace es, más que una realidad, un programa, por no decir un problema.

Ya es un tópico hablar de las ilusiones del amor naciente. Sin embargo, como hemos visto, no todo es mentira en esa llama efímera que promete eternidad. El problema consistirá en liberar el amor de su ganga de ilusiones y aspectos accidentales. Cuando la pasión se despierta en nosotros, el amado permanece en gran parte imaginario. Es nuestro sueño proyectado más allá el que nosotros estrechamos en él. Ahora todos los sueños tienen en común el despertar. No sé quién decía: “Se ama a una muchacha, se casa con una mujer. Ya no es la misma persona”. Las quimeras se desploman al contacto de la vida cotidiana y el ser adorado como único se convierte poco a poco en un hombre o una mujer “como los otros”. Entonces para salvar el amor es necesario pasar de lo falso a lo verdadero. El matrimonio, por su exigencia de compromiso total y perenne, constituye la prueba del amor y, como toda prueba, implica esfuerzo y dolor. Pero para dos seres que verdaderamente aspiran a la unidad, lo esencial no es gozar sino compartir. Y los sufrimientos comunes crean vínculos más profundos que los que otorgan las alegrías. Sin esta purificación, decíamos, el amor no escapa en el presente a la ilusión ni el porvenir a la muerte. La pasión solo es una promesa; únicamente el amor sabe mantenerla y hacerla realidad.

La verdadera naturaleza del amor

Gustave Thibon (1973) formula con acierto este criterio: “La impureza del amor se mide por el número de aliados

que necesita para subsistir, y su pureza por el número de enemigos que es capaz de afrontar sin morir (...). Es decir que cuanto más débil e impura es la unión entre dos seres, más necesita, para subsistir, de una alianza con factores extraños al amor propiamente dicho: apetito carnal, comunidad de hábitos e intereses, presiones legales y sociales, etc. Sobre este manojo de alianzas reposa, por ejemplo, en la inmensa mayoría de los casos, la estabilidad del matrimonio. Estoy hablando de alianzas, aunque en muchos casos sería más adecuado hablar de complicidades: egoísmo de dos o de varios, reciprocidad en el placer o en la vanidad, sumisión a idénticos conformismos, etc. Cuando con ocasión de una prueba (enfermedad, pobreza, divergencia de intereses o de pasiones) tales alianzas se desatan o se derrumban, la caída de las ilusiones revela la verdadera naturaleza del amor, como una nube pasajera que al marcharse deja al descubierto el cielo... o el vacío” (pp. 125-126).

En este sentido y parafraseando el aforismo de Nietzsche se puede decir: todo lo que no me hace morir (pruebas y contradicciones) me hace más fuerte.

La fidelidad hace posible una vivencia plena y profunda de lo que es amar. El sentimiento eufórico y positivo del enamoramiento, frecuentemente inficionado en sus inicios de egoísmo y búsqueda de sí, debe dar paso a una decisión reflexiva y consciente de procurar voluntariamente el bien de la persona amada cultivando activamente ese amor. Para ello son insuficientes bellas e idílicas intenciones si no van acompañadas de actos de servicio fundamentados en la generosidad. Solo así el amor puede superar la prueba del tiempo, acrecentarse y llegar a una plenitud mucho más densa, real y profunda que la que se

anticipó —imaginativamente y por encima del tiempo— durante el enamoramiento.

Estamos sin cesar sumergidos en un mundo de accidentes que limitan nuestro ser y obstaculizan nuestros proyectos. Gracias al elemento refractario de la realidad, la obra de arte que resulta de la propia vida llega a ser muchas veces más bella y madura de la que, con ilusión, aunque ingenuamente, se anticipó en los comienzos. Todo ello en el entendido de que se es fiel a ese acto de libertad radical que de alguna manera ha orientado nuestro futuro temporal. Si la persona quiere romper esa pauta básica y fundamental se verá en la necesidad de reescribir la narrativa de su propia vida.

Supuesta esta fidelidad a un proyecto de vida marcado por algún acto de libertad radical, no se describe adecuadamente un acto libre si no se tienen en cuenta las dificultades provenientes de las adversidades y toda la constelación de azares y circunstancias que parecen conspirar contra lo que se ha decidido. Por momentos pareciera que existe un poder por encima de nosotros, rico en amor y en humor, que se divierte viendo que las metas que nos proponemos, nuestros proyectos o nuestros propósitos, son utilizados para fines que nos superan, nos sobrepasan, nos colman o nos dislocan. Pareciera que a veces apunta a la purificación del proyecto, a que se despoje de elementos accesorios con los que inicialmente se encuentra asociado; otras veces a liberarnos definitivamente de una ilusión, de una visión romántica e ingenua de la realidad. Los actos de libertad radical se proyectan y se adoptan por encima del tiempo, ignorando las vicisitudes a las que ese proyecto de vida se verá sometido en el tiempo real y concreto. Si en el momento en que un hombre y una mujer se unen en un ju-

ramento de amor perpetuo y recíproco, un genio maligno hiciese desfilar ante sus ojos las pruebas que ese amor deberá afrontar en la historia, ¡qué estremecimientos, dudas y perplejidades se producirían en sus almas! Una providente ignorancia permite que audazmente se comprometan y embarquen. Solo un amor verdadero permitirá vencer esas pruebas y, a su vez, solo se alcanzará la plena medida del amor a través de una purificación larga y severa.

Jean Guitton (1970; 1977, p. 217) decía que el verdadero acto de libertad, cuando reflexionamos sobre él, se nos aparece como un acto por el que *al mismo tiempo* escogemos y consentimos. Escogemos nuestro cónyuge, nuestro proyecto, nuestra vocación, nuestra profesión, nuestras amistades, escogemos incluso nuestros deseos. Pero sabemos que muchos deseos se verán frustrados, que esas amistades se verán enturbiadas, que los proyectos se verán modificados. Primero, una libertad de elección, por la que escogemos tal vía, proyecto o propósito. En este sentido, anticipo, dibujo mi futuro animado por la ilusión y la esperanza. Pero a medida que ese proyecto se adentra en su realización, su itinerario narrativo se modifica en varios puntos, casi fatalmente se degrada. Entonces, a través de esos pedazos del espejo de mi ser, aparece, venida de las profundidades, una libertad más elástica y menos obstinada que la primera, menos expectante aunque más serenamente esperanzada, más madura en todo caso y más inventiva, sobre todo más abandonada al movimiento de la historia y, por lo tanto, más real. Esta libertad más profunda es la que con las propias miserias, errores y fracasos restaura ese proyecto primitivo; no inaugura uno nuevo, lo libera de las ingenuidades y ensueños y lo hace más maduro y real. Esta segunda libertad es de *re-*

creación, de consentimiento, hecha de los fragmentos de la obra nacida de nuestra libertad ingenua y original.

Siempre estarán presentes la posibilidad y el peligro de denominar amor a algo que no es más que su imitación fraudulenta. Cuando dos seres, después de muchos años de vivir juntos, llegan al extremo de aborrecerse mutuamente y basta el verse para lanzarse platos por la cabeza, es casi seguro que cada uno se ha amado a sí mismo en el otro. En frase de Thibon (p. 196): “Su ‘amor’ en fase de efervescencia no es más que la coincidencia de dos egoísmos, y, más tarde, cuando a la embriaguez suceda la costumbre, se convertirá en un compromiso gris y vacío entre esos mismos egoísmos”.

La realización efectiva del proyecto del enamoramiento a lo largo del tiempo supone la fidelidad, pues propio de la fidelidad es cumplir con lo que se promete. En la dinámica amorosa se da un desplazamiento desde la unión inicial puramente afectiva, tan ardorosa como programática, a una unión fundada en el compromiso de la voluntad, que si bien es más atemperada tiene un contenido real mucho mayor. El sentimiento nos despierta y nos hace ver el valor, pero nunca es la respuesta adecuada a ese valor y, mucho menos, para su realización en el tiempo. Como lo ha explicado Pedro Juan Viladrich (2002) en reciente entrevista:

“Después de la etapa del enamoramiento se pasa a la etapa del ‘quiero quererte’. No solamente de sentirlo, sino de implicarme voluntariamente a que ese sentimiento que hay entre los dos se conserve, se mejore, se restaure en sus heridas, y, por lo tanto, entramos en la fase en que puedo decirte ‘quiero quererte’” (p. 13).

Es cierto que el matrimonio es el efecto del amor, pero es más cierto aún que el amor es el fruto del matrimonio.

Desde el momento en que yo acepto un compromiso, sé, de antemano, que la persona y las circunstancias implicadas en él cambiarán. Y ello, en una medida que me resulta del todo imprevisible. Sin embargo, dar fe a alguien equivale a situar todos los cambios futuros en la línea de esa promesa, considerar esa promesa como el cauce en cuyo seno discurre el río y todos los posibles cambios y avatares de un futuro incierto. Como han mostrado Gabriel Marcel (1935, p. 64) y Maurice Nédoncelle, la fidelidad no es jamás fidelidad a sí mismo¹. El compromiso supone un intercambio vivo, una relación, reciprocidad.

La fidelidad, con belleza lo ha dicho Thibon (1966): “Es la eclosión perpetua de lo nuevo en el seno de lo idéntico, un renacimiento continuo. En efecto, la verdadera fidelidad consiste en hacer renacer indefinidamente lo que ha nacido una vez, estos pobres gérmenes de eternidad depositados por Dios en el tiempo, que la infidelidad rechaza y la falsa fidelidad momifica” (p. 28).

Se trata de orientar todo cambio en el sentido de una renovación de la fidelidad. De querer voluntariamente cada vez más. Porque si no, de hecho, querré cada vez menos. No hay nada que se dé en el tiempo que no requiera de

1 “Lo que entreveo —decía Marcel en el año 35— es que a pesar de las apariencias, la *Fidelidad* no es jamás *Fidelidad* a sí mismo” (Marcel, Gabriel, *Etre et Avoir*, ed. Montaigne, Paris, 1935, p. 64.). Y más adelante agregaba: “Sostener que, a pesar de las apariencias, la *Fidelidad* no es jamás más que una modalidad del orgullo y del amor propio, es privar de su carácter distintivo a las más altas experiencias que los hombres han creído vivir” (Ibíd., p. 75).

cuidado, ajuste. Siempre es necesario ir a más. Ninguna de las cosas humanas, ni las casas, ni las telas ni los placeres se conservan en el abandono. Los techos se hunden, los amores se deshacen. A cada instante se requiere volver a clavar una teja, apretar una junta, desvanecer una falsa interpretación. El movimiento es esencial a la vida y, por consiguiente, a esta forma superior de vida que es la fidelidad. Esta no consiste en negarlo sino en dominarlo. El hombre, situado por su naturaleza y su vocación en la confluencia del devenir y de lo eterno, corre constantemente el peligro de traicionar a uno de ellos en provecho del otro, lo que equivale a traicionar a la vez al uno y al otro. Los cambios dependen ante todo de nosotros, y si hablamos de ideales que mueren corresponde únicamente a nosotros el mantenerlos con vida. Las personas no cambian involuntariamente y por efecto de una especie de mecánica fatal. Se trata de cultivar lo que Gabriel Marcel (1940, p. 199) llamó *fidelidad creadora*, la que es capaz de inventar y renovar cada día su amor. Es fecunda, ingeniosa y creativa porque es capaz de actualizarse diaria y libremente y sabe luchar contra los sentimientos inconsistentes, la incoherencia en nuestras acciones, la dispersión interior y la esclerosis de los hábitos². La fidelidad es el único modo de triunfar eficazmente sobre el tiempo, y esta fidelidad eficaz puede y debe ser una fidelidad creadora.

2 “La *Fidelidad* es la *Presencia* activamente perpetuada; es la renovación del beneficio de la Presencia, de su virtud, que consiste en ser una incitación misteriosa a creer (...) Creadora, cuando es auténtica, está en el fondo de todo, porque posee el misterioso poder de renovar no solo a aquel que la practica, sino también a su objeto, por indigno que haya podido ser su origen” (Marcel, G., *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*, ed. Vrin, Paris, 1949, pp. 78-79; traducción de José Luis Cañas, ed. Encuentro, Madrid, 1987).

Obstáculos que tornan difícil y costosa la fidelidad, y actitudes que debemos fomentar para reforzarla

La idolatría del amor. Como ha puesto de manifiesto C.S. Lewis en su magnífico ensayo *Los cuatro amores*, se traiciona la verdadera naturaleza del amor cuando se le diviniza: bajo el peso de la idolatría se demoniza. Uno de los lemas recurrentes del irrealismo romántico en el que estamos inmersos es la proclamación de los derechos absolutos de la nueva religión del amor. Así, el amor se convierte en su propia ley y en su propio fin; como Dios, vive de sí mismo. La pareja constituye un mundo cerrado donde los dioses, iguales el uno al otro, se adoran recíprocamente. Comentaba Thibon:

“Es fácil gritar a una mujer: ‘Te adoro’, pues basta para adorarla un cerebro turbado por los vapores de una pasión anárquica y la palabra no compromete a nada. Es más difícil decirle: ‘Te amo’, pues el amor implica la apertura y la donación de sí mismo” (p. 67).

El amor nunca está tan cerca de la profanación como cuando pretende ponerse en lugar de lo sagrado; al igual que el que hace de la libertad un ídolo ya se inclina hacia la esclavitud, quien adora el amor está dando ya primeros pasos para la decepción y la inconstancia.

El exclusivismo de la pareja cerrada sobre sí misma. Este enclaustramiento idólatra de la pareja en sí misma conduce a considerar a los hijos como un accidente enojoso, una especie de expiación de la voluptuosidad de cuyo pago ahora las técnicas anticonceptivas permiten

legítimamente liberarnos. Si la pareja se ha divinizado y únicamente ambiciona un pequeño bienestar y seguridad para dos, el hijo inevitablemente será visto como un intruso y un aguafiestas, pues viene a romper el cerco donde quiere aislarse este doble egoísmo. El hijo, que es el amor de los esposos hecho sustancia, persona, es evitado, postergado y diferido. Esa pareja aislada y encerrada está condenada a morir de asfixia. El fruto natural del amor rompe el exclusivismo de la pareja, sustituye la adoración recíproca que encadena, por un fin común que libera. Los héroes del cine y la literatura contemporánea viven, se unen, sufren y se separan como si el hijo no fuera la consecuencia natural y común del amor. Leyendo esto, ha dicho alguien con ironía, se piensa en unos trabajos botánicos en los cuales se describieran extensamente los árboles, sin hablar nunca de los frutos.

Cormac Burke en *Felicidad y entrega en el matrimonio* (1990, p. 28), un libro sencillo, profundo y lleno de sabiduría, señala que a los padres nada les es más común y nada les une tanto como el hijo: “Los esposos unidos continúan amándose uno a otro en su hijo; encuentran en él no solo a sí mismos, sino su unión, la unidad que ellos se aplican a realizar en toda su vida”.

En el plan de Dios, los hijos no solo son el fruto sino también la protección del amor mutuo entre los esposos y el baluarte de su felicidad matrimonial. Cuando sobrevengan las dificultades, un motivo que contribuye decisivamente para que el marido y la mujer sean fieles a los compromisos que han contraído serán los hijos. “Por el bien de nuestros hijos tenemos que aprender a convivir.

Por lo tanto, lucharé con todas mis fuerzas para seguir amando a mi marido o mujer. Y, con la gracia de Dios, lo lograré”.

Todo el sacrificio que los hijos suelen exigir de sus padres es un factor principalísimo para desarrollar y unir a los padres. Está bien que los esposos se sacrifiquen el uno por el otro, pero es mejor aún el que juntos se sacrifiquen por sus hijos. Quienes calculadamente deciden aplazar el tener hijos durante unos cuantos años, se encontrarán en una situación precaria cuando el romance se mitigue o empiece a desaparecer ante las dificultades y carezcan del apoyo de los hijos. Tanto para aprender a amar y ser leal como para mejorar personalmente y convertirme en una persona menos egocéntrica, necesito de motivos poderosos. Los hijos son uno de ellos.

La dificultad para afrontar el conflicto y el dolor. Se debe partir del supuesto de que la vida conyugal está jalada, por esencia, de múltiples ocasiones de desencuentros, tensiones y frustraciones. La firme convicción de que el matrimonio es para siempre y su exigencia de indisolubilidad, proporciona el marco y el escenario en los cuales los conflictos, y su correspondiente dolor, podrán cumplir su función de educar y hacer madurar el amor. Esto nos conduce al cuarto aspecto.

La esperanza que se conceden mutuamente para cambiar de actitud y mejorar. Debemos cultivar la esperanza de que tanto nosotros como nuestro cónyuge podemos cambiar y mejorar. El matrimonio es una diaria experiencia y exigencia de superación y de cambio, a través y como fruto del conflicto. Este imperativo de mejorar está facilitado

cuando el matrimonio se ve en la perspectiva de un común proyecto de santificación.

La capacidad para resistir el hechizo de la aventura y las sugerencias de la tentación. Uno de los atractivos alicientes para cometer el adulterio es su idealización. En su génesis suele presentarse como un acercamiento inocente, un encuentro humano grato y útil, o como una aventura sin trascendencia ni viso alguno de continuidad. Tanto la novela como el cine (desde *Anna Karenina* hasta *La hoguera de vanidades*, de Tom Wolff) han mostrado cómo la realidad del adulterio es trágicamente contraria a lo que su figura promete y atrae. Obliga a arrastrar una doble vida, marcada por la clandestinidad, las respuestas ambiguas y la permanente angustia de que algo salga mal y todo se sepa. Esto último ocurre casi siempre e invariablemente el estallido se produce de la peor manera imaginable. Al respecto es aleccionador, tanto conocer la narración bíblica de David y Betsabé, como escuchar el grito desgarrado y arrepentido de ese rey santo: “Crea en mí, oh Dios, un corazón puro y renuévame por dentro con espíritu firme”. Admirable confesión de que a su corazón había que crearlo de nuevo, porque estaba muerto en su impureza. Y saludable plegaria en demanda de renovación espiritual: fortaleza divina para permanecer en la fidelidad³.

La necesidad y posibilidad del perdón. La gran filósofa judía Hannah Arendt reconoce y detecta la desoladora contingencia de las acciones humanas: la irreversibilidad de la

3 Cfr. Columna “Triángulo Fatal” de Raúl Hasbun, diario *El Mercurio*, cuerpo D, 1-IV-2001, p. 26. Es digno de destacarse la defensa de la indisolubilidad y de la fidelidad matrimonial desplegada domingo a domingo por el pbro. Hasbun (Cfr. “Cuatro perlas”, 18-XI-2001; “Para empezar el debate”, 30-XII-2001).

acción pasada se redime o salva mediante el perdón; el remedio de la impredecibilidad, de la inseguridad futura, de mantener nuestra identidad subjetiva, se encuentra en la facultad de hacer y mantener promesas. El perdón y la promesa nos capacitan para enfrentar la irremediable fragilidad y contingencia de la acción humana. El que promete busca asegurar su identidad subjetiva a través del tiempo. “En último término —afirma Nédoncelle (1953, p. 50)— ser fiel es prometer”⁴.

Alejandro Llano (1993) añade perspicacia psicológica a su acostumbrada lucidez cuando escribe:

“La fidelidad es incremento persistente de una libertad que al insistir en su propia radicación se expande hacia empeños que estén a la altura de la dignidad humana. Por el contrario, una libertad infiel se astilla en comienzos equívocos, pierde la memoria de sí misma, se reduce a su propia ensoñación. La libertad como inmediata espontaneidad es una sucesión de proyectos inconexos y truncados: pierde la unidad global de la vida, su capacidad de ser narrada con sentido, que constituye un bien especial de la persona” (p. 270).

El infiel a toda costa intenta borrar su pasado: “Fue un error, una ilusión, un engaño, caminé por caminos falsos e

4 Pero, ¿qué es lo prometido? En primera instancia uno se promete a sí mismo: se empeña en alcanzar el más alto valor del yo personal. “La promesa radical que el sujeto se hace es la de ser libre”, es decir, “responder a la obligación primordial del yo de escapar a toda esclavitud, a toda alienación” (Ibídem). No se puede llegar a ser lo que uno es, sin una renovación incesante y si no se inventa a través de las más cambiantes circunstancias el “ser uno mismo”. La fidelidad no es solo creadora sino también liberadora de la esclavitud de los caprichos instantáneos. Añade Nédoncelle: “El hecho de mantener el pasado, es en realidad el medio para ser uno mismo” (Ibídem p. 53).

irreales; solo ahora me doy cuenta”, se dice a sí mismo. El que es fiel, en cambio, quiere ser leal a su pasado y a su propia historia. La fidelidad es la libertad mantenida y acrecentada. Es el necesario incremento del amor. Cuando se ama de verdad, lo que se ha hecho nunca basta, siempre parece poco. De continuo se buscan caminos nuevos para hacer más fecunda la entrega, para hacer más cabal el servicio.

En ese cotidiano escenario de conflicto que suele ser la convivencia familiar, vale este principio lleno de sabiduría: “Perdona todo, a todos, todas las noches”. No dejes que el sol se ponga sobre tu ira, amonestan las Sagradas Escrituras. Si al enemigo se le perdona y se reza por él y se le desea bendición, ¿cuánto más la caridad urge a bendecir, rezar y perdonar siempre, a favor de quien ha prometido compartir su intimidad, patrimonio, vida y destino con nosotros y para siempre? Perpetuarse en el rencor y en el distanciamiento lleva a autoinfligirse mayor violencia que el suave esfuerzo requerido para perseverar en el yugo del amor. El perdón es un volver a confiar, a otorgar crédito, es una apuesta a favor del cambio, de la esperanza de que las personas pueden cambiar. La conversión es posible y se facilita allí donde se cuenta con la benévola comprensión y esperanza que están implícitas en todo perdón. Si tú me perdonas, yo aliento el propósito de comenzar de nuevo, de hacer las cosas esta vez mejor, de no dejar pasar esta oportunidad para reencender el amor primero. Para que un matrimonio persevere, se necesita honrar los deberes de justicia. Pero la justicia no es posible sin el perdón. Y esta alusión a la justicia nos lleva al último punto.

Situación de precariedad introducida en el matrimonio. La situación de precariedad que una ley del divorcio introduce

en el concepto mismo de matrimonio, dado que aborta todo esfuerzo de superación y resurgimiento. Cuando en la sociedad impera una concepción afectivo-sentimental de la felicidad y del amor, cerrada a horizontes más profundos y valederos, se vuelven incomprensibles la institución del matrimonio y sus exigencias de indisolubilidad. El axioma fundamental del que se parte es considerar que el matrimonio tiene sentido solo en cuanto hay amor, entendido de modo reductivo, como sentimiento espontáneo. El matrimonio debe permanecer mientras dura la felicidad que proporciona, y como su apreciación es forzosamente subjetiva, esa fórmula equivale a decir que el matrimonio dura mientras marido y mujer así lo quieran. La así llamada *relación de pareja*, desconectada de fines naturales y logros objetivos, se enfoca como una integración existencial que depara bienestar psicosomático y cuyo éxito depende más de factores emocionales que morales. Una relación estable sería fruto de una afortunada conjunción de personas en la que cada uno encuentra en el otro aquello que necesita para realizarse. Dirá Hernán Corral (2001):

“Este es el nuevo modelo de familia que pretende sustituir a la familia matrimonial: la unión de ‘dos iguales’ (pares) entre los cuales no hay más que afectividad e intercambio sexual, sin ninguna referencia necesaria a un compromiso ni a la fundación de un hogar apto para recibir a los hijos” (pp. 23-24).

Las nuevas parejas se caracterizarán por un amplio y profundo grado de independencia y autonomía vital. Cada cual vive *su vida* y encuentra en el otro un complemento libremente escogido para la relación sexual u otros ám-

bitos de colaboración. La actitud ante los hijos sigue la misma lógica: estos son bienvenidos en la medida en que se integren en el proyecto de vida feliz de sus padres y si no obstaculizan su necesaria calidad de vida. La familia empieza a ser comprendida partiendo de opciones individuales más que como instituciones con fundamento ontológico. No extraña entonces que quienes promueven este tipo de matrimonio, propugnen la ley de divorcio.

Bibliografía esencial

Escrivá de Balaguer, Josemaría, *Carta 24-III-1931*, n.º 45.

Thibon, G. (1973), *Nuestra mirada ciega ante la luz*, traducción de Julián Urbistondo, Madrid: Rialp, pp. 125-126.

Guitton, J. (1979), *Histoire et destinée*, París: Ed. Desclée De Brouwer; traducción al castellano de Javier de Fuentes Malvar, Madrid: Rialp, 1977, p. 217.

Armendáriz M., La historia de un amor. Entrevista a Pedro Juan Viladrich, en *Artes y Letras* de *El Mercurio*, cuerpo E, 4-VIII-2002, p. 13.

Thibon, G. (1966), *La crisis moderna del amor*, traducción de Montserrat Cervera, Barcelona: Fontanella, 2ª ed., p. 28.

Marcel, G. (1940), *Du refusa l'invocation*, París: Ed. Gallimard, p. 199.

Burke, C. (1990), *Felicidad y entrega en el matrimonio*, traducción al castellano de Francisco Javier Fernández Aguado, Madrid: Rialp, p. 28.

Nédoncelle, M. (1953), *De la fidelité*, París: Ed. Aubier, p. 50.

Llano, A. (1993), La libertad radical en *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, Pamplona: Eunsa, p. 270.

Corral, H. (2001), *El divorcio: las razones de un no*, Universidad de los Andes, Santiago, pp. 23-24.

El Instituto de la Familia, como unidad académica de la Universidad de La Sabana, enfoca su labor en la promoción, educación y defensa de la familia a partir de tres grandes actividades: investigación, docencia y proyección social en áreas como la persona humana, el matrimonio, la vida familiar, la cultura y los estilos de vida.

Este libro es el resultado de los encuentros internacionales que cada dos años se realizan en Bogotá, Colombia, liderados por el Instituto. En ellos, alrededor de un tema concreto sobre la dinámica familiar, expertos en filosofía, sociología, psicología, medicina, derecho, educación, etc. comparten sus trabajos sobre el amor humano, el matrimonio entre un hombre y una mujer, el sentido de la paternidad, la construcción de la afectividad y el ejercicio de la autoridad como herramienta educativa, rasgos importantes para humanizar a la persona, a la familia y a la sociedad.

Con esta publicación el Instituto pretende ampliar aún más el alcance de sus congresos.

LA FAMILIA IMPORTA y ¡MUCHO!



Universidad de
La Sabana

INSTITUTO DE LA FAMILIA