

El ser humano: desarrollo y plenitud

Tomás Melendo

Índice

Índice

Prólogo: La plenitud humana

¿Algo o alguien?	5
Persona.....	6
¡Entre personas!	8
Propósito.....	10

I. En qué consiste ser persona

Tres descripciones.....	11
Abierta al ser, a la verdad, a la bondad y a la belleza.....	16
Con todo lo que esa apertura lleva consigo	17

II. Propiedades de la persona humana

1. La dignidad.....21

Una tautología.....	21
Confirmada por la lingüística... ..	22
Y por los filósofos y teólogos	22
Tautología... ¡con consecuencias!	24
Hacia una descripción de la dignidad personal	25
Intimidad, elevación	26
Autonomía	26
Intimidad, elevación... autonomía	27
Acercamientos intuitivos.....	28
Exponentes privilegiados de la dignidad personal	29
Hacia el núcleo de la dignidad.....	30
¡Y mucho más allá!	32
Ser y Espíritu = Amor Autosuficiente.....	33

2. Su índole espíritu-corpórea36

De absolutis dictis.....	37
Cada persona, un absoluto	38
La inmunidad del espíritu, índice de su grandeza.....	38
Vida incondicionada y efusiva	40
La eminencia del cuerpo humano	41
Persona masculina y persona femenina	44

3. La intimidad.....48

La posesión de un sí mismo superior... ..	49
Digno de ser entregado por amor.....	50
El lenguaje del cuerpo	52
La peculiaridad del cuerpo humano	54

¡Intimidad!	56
4. La libertad y su crecimiento: la aspiración al bien	60
Libertad-personal.....	61
Algunos caracteres de la libertad	62
El crecimiento de la libertad a través de la virtud	69
Comprender la propia condición libre.....	71
Madurez humana = plenitud de libertad	77
5. La apertura a la verdad.....	80
Verdad y libertad.....	81
Los frutos de la verdad	82
El conocimiento masificado... ..	84
... y desatendido.....	86
Su superación.....	86
La contemplación.....	87
Conocer mejor para «ser» más intensamente	88
6. La capacidad de amar	93
¿En qué consiste amar?.....	95
Elementos definidores del verdadero amor.....	98
Corroborar en el ser.....	98
Deseos de plenitud	101
La entrega.....	105
7. El trabajo, manifestación privilegiada de amor.....	108
¿Conciliar familia y trabajo?	109
El porqué de la familia	109
El requisito ineludible para la entrega	111
Inversión de perspectivas	112
¡Sinergia entre familia y trabajo!.....	113
El principal «activo» de cualquier empresa.....	114
El trabajo como bien excelente	115
Expresión cualificada del amor.....	116
¿Entregarse al trabajo?	118
A los demás, a través del propio trabajo	118
Un testimonio inesperado	119
Vehículo del propio ser, «incógnito» del amor	120
El trabajo, medio indispensable de perfección personal	122
El trabajo bueno... ..	123
... que produce beneficios humanos... ..	125
... y bien terminado.....	127
Realizado por amor	129
Trabajar sin sentido	130
Buen trabajo, buen amor: buen amor, buen trabajo.....	131
¿Sinergia?	134
8. La singularidad irrepetible	137

Otra tautología	138
Persona: individuo singularísimo.....	139
Los grados de singularización	142
Hacia la singularidad personal	143
El valor de «cada» persona.....	144
Las biografías	145
El incomparable	147
Los débiles.....	150
9. La persona, novedad y aportación.....	153
Persona, individuo, especie.....	153
La singularidad como novedad.....	155
La capacidad innovadora del sujeto personal	158
Esperanza radical.....	160
10. Intimidad y trascendencia.....	163
La apertura de lo íntimo.....	163
Mundo y «perimundo»	165
En términos de amor y entrega	167
Excedencia en el ser y con-vivencia o «vivir-para»	168
El lujo de «des-vivirse».....	169
Persona y familia	171
La plenitud personal	173
11. El fin último: la felicidad.....	177
La paradoja de la felicidad humana.....	178
Para deshacer la paradoja	184
Amor y perfeccionamiento humano.....	192
Conjugar el «tú»	196
La plena afirmación del «otro»	199
Y el olvido de sí	200
12. La relación personal con Dios.....	205
Un nexo ontológico, constitutivo.....	206
Deseo de Dios	207
Destinados al Amor y a Él re-ligados ontológicamente.....	208
Ser «delante de Dios»	209
¿Un salto ilegítimo?	212

Prólogo: La plenitud humana

«Ya casi no hay hombres buenos ni malos, ni traidores por vocación, ni envenenadores por capricho. Hemos descompuesto al hombre, al conjunto de mentiras y verdades que antes era el hombre y no sabemos recomponerlo» (Pío BAROJA)

Hoy somos muchos los que de manera más o menos explícita nos encontramos comprometidos en una tarea de promoción de otras personas: cónyuge, hijos, amigos, alumnos, pacientes... Y todos, con mayor o menor conciencia, participamos de una aspiración común: lograr hacer felices a quienes nos rodean, ayudarles a que se eleven hasta la cumbre de la propia perfección, que les asegurará la dicha.

Sin embargo, no siempre hacemos consciente ni operativo ese objetivo terminal. Y menos todavía caemos en la cuenta de que, para alcanzarlo, resulta ineludible, como tarea previa, descubrir todas las virtualidades de esas personas, contemplarlas en su íntegra, unitaria y potencial positividad y riqueza. Para lo cual, a su vez, hay que responder sin reduccionismos a estos interrogantes: «¿qué es el hombre?», «¿qué son cada uno de los varones o mujeres con quienes nos relacionamos?». Sin reflexionar con hondura sobre la cualidad más profunda y sobre lo que confiere unidad y grandeza al ser humano, ¿cómo podríamos pretender que se alcance hasta su plenitud?

Sin reflexionar con hondura sobre lo que confiere unidad y grandeza al ser humano no podemos ayudarle a alcanzar su plenitud

¿Algo o alguien?

Pues bien, lo primero que se nos suele advertir cuando intentamos contestar a preguntas de tal índole es que ningún hombre concreto de los que están en contacto con nosotros se encuentra adecuadamente caracterizado como un *qué*, sino que se configura, en sentido estricto y decisivo, como un *quién*.

A la pregunta «¿qué es el hombre?» se suele responder hoy con una inicial y acaso un tanto rudimentaria observación o reserva: el hombre, cada individuo particular, más que un simple *qué* es un *quién*, capaz de pronunciar, referido a sí mismo, el pronombre *yo*, con todo lo que esto lleva consigo.

A primera vista, no parece mucho. E incluso puede que gramaticalmente resulte incorrecto. Pero en esta contraposición entre *qué* y *quién* o, mejor, entre *algo* y *alguien*, entre *lo otro* y *yo* (o *tú*, *él* o *ella*), comienzan a atisbar nuestros contemporáneos la abismal diferencia que eleva al hombre sobre los animales, las plantas y los seres inertes, confiriéndole un estatuto del todo privilegiado.

Como recuerda el *Catecismo de la Iglesia Católica*, acogiendo lo más válido de la oposición a que me vengo refiriendo,

... el ser humano tiene la dignidad de persona, no es solamente algo, sino alguien¹.

Y, en efecto, a esa peculiar y prominente posición del hombre —su condición de *alguien*— se ha aludido desde antiguo al emplear la voz *persona*, contrapuesta a la denominación común e indistinta de todo lo que existe, incluidos también los animales, los vegetales y las realidades inertes, caracterizados cada uno de ellos, de forma indiscriminada, como *algo*.

En la contraposición entre *algo* y *alguien* atisban nuestros contemporáneos la abismal diferencia que eleva al hombre sobre los demás seres terrestres

Por eso, cuando hace ya más de quince siglos, Agustín de Hipona se formuló la misma pregunta que aquí acabo de plantear, respondió de una manera simple pero determinante:

*Singulus quisque homo... una persona est: cada hombre singular y concreto es... una persona*².

Persona...

¡Una persona! Esta respuesta debería servirnos de inspiración, en la teoría y en la práctica, a la hora de relacionarnos con el conjunto de varones y mujeres que componen nuestro entorno. Si queremos ayudarles a elevarse hasta la exaltación de sus posibilidades perfeccionadoras, hasta la cima donde alcanzarán la integridad y se sentirán felices, te-

¹ *Catecismo de la Iglesia Católica. Nueva edición conforme al texto latino oficial*, Asociación de autores del Catecismo – Libreria Editrice Vaticana, Bilbao, 1999, p. 102, núm. 357.

² AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XV, q. 7, a. 11.

nemos que acercarnos a ellos con una actitud honda y, a la par, totalizante, unificadora. Con unas disposiciones que, justamente, permitan descubrirlos como personas.

Es decir, siguiendo el consejo implícito de Baroja en la cita que encabeza estas líneas, nunca deberíamos «descomponer al hombre» y, así, perdernos en aspectos tangenciales, poco significativos e inconexos; sino que hemos de esforzarnos por ahondar, hasta integrar cada uno de esos caracteres en el todo eminente que les confiere su unidad y sentido últimos: su acto *personal* de ser³, su condición de *persona*.

Klinger lo intuyó a la perfección, sugiriendo con expresiva metáfora:

Los fisiólogos, los psicólogos, los antropólogos y los anatomistas descifran, describen, explican y diseccionan al hombre para decirnos lo que el hombre es y de qué se compone. Pero no alcanzan a decirnos lo que une sus elementos, lo que lo hace hombre. De igual manera, el salvaje intenta buscar en el laúd la música de los europeos haciéndolo añicos⁴.

Expuesto todavía de otra forma, que nos sirva a la par de resumen:

1. A todos los que nos rodean y con quienes entramos en contacto hemos de encararlos no con un enfoque meramente analítico, que secciona una suerte de rompecabezas, lo destripa y lo priva de vigor vital, para centrar la atención en aquel aspecto aislado que resulte más interesante, beneficioso o conveniente.

2. Sino que hemos de acercarnos a ellos con un reverente y palpitante espíritu integrador, que contempla las partes más como miembros que como piezas, a la luz del conjunto eminentísimo, ante el que los defectos palidecen.

Es decir, con una visión sintética, de conjunto, que, superando perspectivas limitadas, aspira a apreciarlos y definirlos por lo que cada uno tiene de más global-radical y de más amable, admirable y portentoso: su enteriza calidad de persona, de esta o aquella persona singular y concreta, que incluye siempre unas posibilidades de crecimiento casi ilimitadas.

³ Es lo que lleva a cabo la metafísica del ser, egregiamente encarnada por Tomás de Aquino. Aunque no todos puedan entenderla, da plenamente en el clavo la síntesis de Rassam: «El mérito de la ontología tomista está en permitir explicar y precisar que si la persona trasciende todas las determinaciones en las que se la quiere enmarcar, es por ser un sujeto existente que integra todas sus determinaciones esenciales y sus cualidades singulares en la unidad del acto de ser (*actus essendi*) que ejerce por sí y en sí.

Dicho de otra manera, es el *esse* de cada persona lo que la hace única e incomunicable» (RASSAM, Josef, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1980, p. 158).

⁴ KLINGER, F. M., *Betrachtungen und Gedanken*.

Solo al concebirlo así, como persona, alcanzamos la totalidad unificada y eminente de cada uno de los hombres con quienes tratamos

¡Entre personas!

Y para lograrlo, hemos de ponernos nosotros mismos en juego, tal como subrayó Kierkegaard al hablar de un tipo de conocimiento *subjetivo* o *personal*, que, por afectar a lo más radical de nuestra vida vivida, no puede adquirirse al margen del compromiso íntimo que lo hace propio.

Con palabras del filósofo danés:

Cuando se trata de alguna observación para la que quien observa debe necesariamente estar en una determinada condición, ¿acaso no es cierto que, a menos que se encuentre en tal condición, no conocerá nada en absoluto?⁵

En el caso que nos ocupa, según explica Spaemann, habremos de poner en vibración la propia condición personal; es decir, aquella superioridad en el ser que nos permite acercarnos, conocer, re-conocer, acoger y tratar a los otros como personas:

La identidad hacia la que trascendemos, la otra persona, se halla con nosotros en una relación de reciprocidad. Yo soy parte de su mundo como ella lo es del mío, yo soy para ella como ella es para mí, y a mí me resulta evidente que yo soy para ella y que ella sabe que es para mí. En esta reciprocidad se funda el realismo metafísico, el cual es constitutivo de la persona y una condición necesaria de la intencionalidad, aunque no reductible a ella.

Cuando la identidad se manifiesta, lo hace necesariamente en determinadas cualidades, ante todo en la mirada. Todo aquello en lo que se manifiesta es susceptible en principio de simulación. Todo lo cualitativo, todo lo fenoménico, se puede simular. La personalidad se constituye renunciando a tener al otro por una simulación o por un sueño, es decir, por "algo" que es esencialmente para mí, sin que yo sea, simultáneamente para él⁶.

Y esto equivale, conforme con lo que he desarrollado en *Metafísica de lo concreto*, a «haber puesto en marcha» la metafísica del ser, tal como de nuevo apunta Spaemann:

El amor y la aceptación implican esta renuncia. Ambos son incompatibles con la duda sobre la realidad del otro, o sea, con el solipsismo, y

⁵ KIERKEGAARD, Søren, *Post-Scriptum a las migajas filosóficas*, versión francesa, Gallimard, París, 1941, p. 50, nota 1. Comenta Gilson: «Esto es lo que Kierkegaard procura expresar cuando describe el conocimiento subjetivo como un conocimiento que, para ser conocimiento, requiere una apropiación personal por parte del sujeto cognoscente» (GILSON, Etienne, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1979, pp. 219-220).

⁶ SPAEMANN, Robert, *Personas*, EUNSA, Pamplona, 2000, pp. 89-90.

también con la reducción del realismo a la condición de hipótesis. En Nietzsche podemos observar cómo el rechazo de la relación con la realidad coincide con la disolución de la persona y la negación de su unidad. Si no soy alguien que pueda ser "pensado" como tal, entonces no soy nadie en absoluto, sino exclusivamente algo. Pero como algo no poseo un principio de necesaria unidad interna. Si no soy un "tú", tampoco puedo ser un "yo", sino que soy un conglomerado de estados de nadie, soy el "placer de ser el sueño de nadie bajo abundancia de párpados"⁷.

La negación de la relación con la realidad coincide con la disolución de la persona y el rechazo de su unidad

Para añadir, de forma más universal y más cercana a la mejor metafísica, tan íntimamente ligada a la grandeza de la persona:

No podemos separar claramente nuestra realidad, tal como nos la representamos, de la realidad que somos. Por eso es asimismo inútil querer distinguir una realidad en sí de nuestra interpretación de ella. Cualquier distinción de ese tipo que hagamos lleva a una nueva interpretación. La verdad es que las cosas suceden al revés: cuanto más pobres, impersonales y abstractos sean los esquemas de nuestra interpretación del mundo, tanto menos nos manifiestan lo que es. Un procedimiento psicológico neutral controlable intersubjetivamente, en el que se separan todos los factores subjetivos del director del ensayo, nos proporciona, sin duda, resultados exactos, pero declaran poco sobre lo que el hombre es realmente. La personalidad de un hombre se revela, en toda su profundidad y riqueza, exclusivamente al que invierte algo de sí mismo en la experiencia. No la más impersonal, sino la más personal, es la percepción que más nos revela lo que la realidad es en sí. Uno de los prejuicios, todavía no superados, del pensamiento moderno es creer que algo es tanto más objetivo [más real] cuanto menos subjetivo es⁸.

Cuestiones, todas ellas, recogidas en este espléndido testimonio de Rassam, que pone de relieve cómo la realidad solo se manifiesta en plenitud a quien se compromete con ella:

No se llega a conocer una verdad metafísica como se aprende una fórmula de trigonometría, o como se verifica una ley física. Cualquiera que sea el rigor formal o la objetividad racional de una verdad, su claridad es proporcional a la docilidad que suscita y que permite aceptarla. Así sucede con todas las verdades esenciales, de las que S. Weil decía que no las conocemos realmente mientras no las adoptamos como reglas de vida. La inteligencia de la verdad metafísica presupone una rectitud espiritual hecha de simplicidad y de fidelidad, de abnegación y de don de sí. No se trata de crear esta verdad, pero sí de hacer la verdad, en el sentido en que está escrito que quien hace la verdad llega a la luz [...]. Solo se capta una verdad metafísica dejándose captar por ella, ya que es ella la que previene y solicita la docilidad que nos permite percibir su luz⁹.

⁷ SPAEMANN, Robert, *Personas*, EUNSA, Pamplona, 2000, pp. 89-90.

⁸ SPAEMANN, Robert, *Personas*, EUNSA, Pamplona, 2000, pp. 99-100.

⁹ RASSAM, Joseph, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1980, p. 125.

No la más impersonal, sino la más personal, es la percepción que más nos revela lo que la realidad es en sí

Propósito

Por eso, a lo largo de las páginas que siguen:

1. Intentaré esbozar, de manera sumaria, el significado de este vocablo egregio —persona—, escuchando lo que nos dice la misma realidad del ser humano y algunas de las voces que se han pronunciado sobre ella.

2. Y, después, profundizaré en ciertos rasgos específicos de la condición personal, de particular relevancia para el desarrollo de la libertad y el amor y, por eso, para la conquista de la plenitud y la consiguiente dicha.

I. En qué consiste ser persona

«Hay diferencia entre el entender las cosas y conocer las personas» (Baltasar GRACIÁN)

Querido lector:

Como te repetiré incluso más allá de lo oportuno, no deberías preocuparte si no entiendes a la primera lo que te expongo.

El conocimiento del ser humano, y el de cada persona en particular, es bastante distinto que el de otras muchas realidades con las que normalmente te enfrentas en tu estudio.

El teorema de Pitágoras, por poner un solo caso, admite únicamente dos posibilidades: o se lo entiende o no se lo entiende. Y, si se lo llega a captar, ya no hay nada más que saber acerca de él; una vez comprendido, nos ha dicho todo lo que tenía que decirnos.

No ocurre lo mismo con las personas. De cualquiera de ellas obtienes primero cierto conocimiento, que, con el paso de los años y con el trato continuo, vas profundizando, perfilando, rectificando... para ahondar de nuevo, rehacer los contornos, volver a dibujarlos una y otra vez. Y nunca puedes afirmar que hay alguien —menos que cualquiera, tú mismo o tú misma— a quien comprendas exhaustivamente. Siempre puedes saber más de él o ella, apoyado en tus experiencias anteriores.

Ese carácter progresivo, que lleva a entender primero un poco, para poder luego seguir comprendiendo, se aplica de manera muy particular al libro que ahora comienzas. Y de modo todavía más neto a sus páginas iniciales.

Por fuerza, lo que trato en ellas constituye tan solo una especie de punto de partida para lo que vendrá después, un horizonte sobre el que dibujar los saberes posteriores y que, de momento, no aspira sino a eso: a servir de telón de fondo, a familiarizarnos con un tema, pero *no* a ser comprendido de forma exhaustiva.

Ánimo, pues, que el camino que nos queda es relativamente largo, pero apasionante.

Y, con cada nuevo avance —te pido un voto de confianza—, se te irá haciendo más andadero.

Tres descripciones

Respecto a la primera tarea antes aludida, la que nos permitirá empinarnos hasta la condición personal del ser humano, son muchas y muy variadas las descripciones de la persona que nos ofrece la histo-

ria¹. Las mejores y más hondas gozan de una estrecha afinidad significativa, hasta el punto de resultar equivalentes.

1. Boecio

La de Boecio, que algunos consideran muy seca y por eso superada, ha sido durante siglos la de mayor aceptación en Occidente: es persona, decía este eminente filósofo y teólogo, toda

... substancia individual de naturaleza racional (*rationalis naturae individualis substantia*)².

A la hora de pensar en nuestros amigos y en las restantes personas con quienes tratamos, conviene entender bien el alcance de las expresiones de Boecio; saber escucharlas en su contexto propio, sin anacronismos: sin quedar ofuscados por el semiconsciente pero efectivo individualismo contemporáneo, por el fracaso estrepitoso de la razón ilustrada o por las connotaciones *cosistas* que, sin mucho fundamento, atribuyen algunos a la realidad máximamente activa de la substancia³.

No, la descripción boeciana no responde a una especie de singularismo más o menos egocéntrico, que acabaría por encerrar a cada sujeto en los límites angostos de sus intereses particulares. Ni se agota en la razón calculadora. Ni tampoco, con su apelación a la substancia y a la naturaleza, hoy tan desconsideradas, convierte al ser humano en algo inerte, inexpresivo o predeterminado, carente de mordiente y de futuro. Está en otro plano, más profundo y más jugoso.

Centrándonos en el extremo quizás más controvertido, hay que decir que, para Boecio y para quienes se sitúan en su tradición especulativa, la llamada a la racionalidad no encierra en modo alguno un deje de intelectualismo yerto, frío y poco humano, una apelación a la desnuda eficacia instrumental, dominadora.

Muy al contrario, de haberla podido conocer, Boecio compartiría la afirmación de Pascal que sostiene que a la verdad se llega no solo por la razón, sino también por el corazón. En efecto, no es para él la inteligencia una propiedad aislada, poco flexible y cuasi mecánica. En su doctrina, la naturaleza racional implica, como derivando de ella, el entendi-

¹ Un tratamiento más extenso de este tema, en MELENDO, Tomás, *Invitación al conocimiento del hombre*, EIUNSA, 2009.

² BOECIO, Severino Manlio, *Contra Eutychem et Nestorium*, III, c. 4.

³ Solo para mover a reflexión a estos últimos, cito de nuevo a Spaemann: «Si queremos seguir pensándonos como sujetos, y si queremos dar algún sentido al concepto de la dignidad humana, la tarea de una Ontología correspondiente tendría que dar un giro a las conocidas palabras de Hegel, y ser formulada así: "pensar los sujetos como sustancias". También podríamos decirlo más sencillamente, en inglés, con Michael Dummet: "Man is a self-subsistent thing"» (SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, pp. 86-87).

miento en toda su pujanza, que encierra ya cálidas riquezas insondables; y, además, la voluntad; y, como consecuencia, la libertad y el amor: la entera vida del espíritu.

Como acabo de sugerir, para Boecio y cuantos lo continúan, todo ser dotado de inteligencia se encuentra por fuerza provisto de esa inclinación al bien en cuanto bien que denominamos voluntad, y cuyos frutos naturales son la autonomía en el obrar y el amor, que hacen más rica y sabrosa la cualidad interior de la persona. Son los racionalismos posteriores los que han absolutizado la razón contable, mensurante, mercantil, haciéndola marchitar al desgajarla del conjunto de la personalidad y de los riquísimos armónicos de todo tipo que en ella se encierran.

En Boecio, por el contrario, la realidad racional incluye toda esa plenitud afectiva y de decisión, vívida y móvil, que advertimos en las personas templadas y maduras

Pero esto no siempre ha sido bien entendido ni apreciado.

2. En la estela abierta por Boecio

No extraña, entonces, que algunos, ayer y hoy, aun poseyendo la equilibrada y sugerente inspiración griega y medieval, urgidos sin embargo por las aspiraciones y los intereses del mundo moderno, propongan otras definiciones capaces de rebasar en apariencia el estricto marco aristotélico de la racionalidad, aunque sin rechazarlo en absoluto, sino más bien explicitándolo. Y tampoco asombra que estas nuevas y certeras descripciones parezcan más significativas a la hora de tratar con quienes nos rodean.

Escribe, por ejemplo, Luis Clavell:

Sin disminuir en nada la validez de la definición clásica del hombre como animal racional, hoy nos resulta más expresiva de la peculiar perfección humana su caracterización como *animal liberum*⁴, como animal libre.

Pero, mucho antes, sostuvo Juan Damasceno:

Persona (*prósopon*) es lo que, expresándose a través de sus operaciones y propiedades, manifiesta algo de sí mismo que lo distingue de los otros que gozan de su misma naturaleza⁵.

A lo que comenta Berti, con el rigor y el equilibrio que lo caracterizan:

La posesión de una "naturaleza racional" significa que es esencial para la persona no tanto el ejercicio de las actividades unidas a tal naturaleza (pensar, amar, hablar), sino la capacidad de desplegar una capaci-

⁴ CLAVELL, Lluís, "La fondazione della libertà nell'atto di essere dell'anima", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milán, 1987, p. 235.

⁵ JUAN DAMASCENO, *Dialect.*, c. 43, en MIGNE P. G., 94, col. 613.

dad que se tiene “por naturaleza”, es decir, por nacimiento. Por otra parte, la identificación con una sustancia individual sitúa en primer plano la cualidad de sustrato, de sujeto, y no de simple actividad, que es propia de las personas. Por estos motivos, no resulta tan “clásica” como la de Boecio, aunque indudablemente es más sugerente y “moderna”, la definición de persona de san Juan Damasceno (siglos VII-VIII): Persona (*prósopon*) es lo que, expresándose a través de sus operaciones y propiedades, manifiesta algo de sí mismo que lo distingue de los otros que gozan de su misma naturaleza [*la que acabo de transcribir*]. En efecto, su descripción pone el acento, más que en la naturaleza y la substancialidad, en las operaciones de la persona, en particular en su expresividad y singularidad: se trata, como es obvio, de connotaciones preciosas, pero que, para no disolverse en una mera abstracción, deben dar por sueltas las precedentes⁶.

En resumen, no hay cambio de perspectiva, pero sí, tal vez, un adelanto en la explicitación de los implícitos. La libertad es, en efecto, el atributo esencial de las dos potencias superiores de la persona: el entendimiento y la voluntad. E incluso podría afirmarse que define intrínsecamente a su mismo ser: la persona, toda persona, posee un ser espiritual y libre. La persona humana, en concreto, es libertad, aunque participada, como bien sabemos⁷.

Y, en verdad, calificar a cada uno de nuestros amigos, familiares y conocidos como libre —como *causa sibi* o, mejor, como *causa sui*: causa de sí mismo— debería evocar multitud de connotaciones ponderativas, de posibilidades de acción y de crecimiento, que apuntan justamente a uno de los núcleos explicativos de su grandeza.

La libertad es la propiedad esencial de las dos potencias superiores de la persona: el entendimiento y la voluntad

3. Y llegando hasta el final

Pero como el amor es el fundamento y el sentido último de la libertad, su acto más radical y propio, un avance definitivo en la línea instaurada por Boecio es el que lleva a definir a la persona como principio y término, como sujeto y objeto, de amor.

En efecto, según he explicado en otras ocasiones, esta descripción se aplica a todas las personas y solo a ellas: tomando el amor en su sentido más alto, como un querer el bien en cuanto tal, o el bien del otro en

⁶ BERTI, Enrico, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, en AA. VV., *Persona e personalismo*, Fondazione Lanza, Padova 1992, p. 48.

⁷ En el fondo, al afirmar el carácter participado de la libertad quiero dejar claro que lo fundamental en la persona creada sigue siendo su sustancia —anclada a su vez en el acto de ser—, de la que derivan y a la que completan sus operaciones. Lo contrario de lo que sucede en buena parte de la modernidad, influida por el *giro cartesiano*, como veremos en la *Ayuda para la reflexión personal*.

cuanto otro, únicamente la persona resulta capaz de amar y únicamente ella es digna de ser amada⁸.

La entraña personal de la persona exhibe, pues, un nexo constitutivo con el amor. En este sentido, afirma con decisión Juan Pablo II:

El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente⁹.

De donde, con Rafael Tomás Caldera, se puede extraer la siguiente consecuencia:

La verdadera grandeza del hombre, su perfección, por tanto, su misión o cometido, es el amor. Todo lo otro —capacidad profesional, prestigio, riqueza, vida más o menos larga, desarrollo intelectual— tiene que confluir en el amor o carece en definitiva de sentido¹⁰.

Algo muy similar afirma Tom Morris, autor del conocido *Si Aristóteles dirigiera la General Motors*, en un contexto, por tanto, bien diferente y, por eso, más significativo. Tras un buen número de rodeos, destinados a despertar y hacer crecer la curiosidad y las expectativas del lector, cuando por fin se anima a sacar a la luz lo más definitorio y distintivo del ser humano y la raíz de su plenitud y su dicha, sostiene:

Este es el sorbo de ponche: el significado de la vida es el amor creativo, la creatividad amorosa.

Sí, lo es. Si quieren tomarse unos instantes para superar la decepción inicial, deseo que lo hagan, porque esto es algo muy grande y excitante. Es el verdadero punto de encuentro de la filosofía, la religión y los negocios. Y supongo que hay muchas personas sorprendidas, pensando que ni siquiera dos de estas esferas puedan encontrarse. ¡Pues aquí se da la confluencia de las tres! El significado de la vida es el amor creativo, no el amor como sentimiento interno, como [mera] emoción sentimental personal, sino el amor como fuerza dinámica que se mueve en el mundo y que crea algo original.

Para crear tiene que existir una fuerza dinámica, y ¿hay alguna fuerza más dinámica que el amor? (Igor Stravinsky)

La creatividad amorosa, tanto en la vida como en los negocios, significa la construcción creativa de estructuras nuevas, nuevas posibilidades para nuestro mundo que estén arraigadas en el amor, un interés por la dignidad y la integridad y el valor de otros en esta vida. Esta es la base, el cimiento sobre el que debe construirse toda vida con sentido. Discurre a través de las proclamaciones de las grandes tradiciones religiosas, define la vida de los santos, es la fuerza de atracción de cualquier he-

⁸ Cfr., por ejemplo, *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, 4ª ed., 2002; *El verdadero rostro del amor*, EUNSA, Madrid, 2005.

⁹ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, núm. 10

¹⁰ CALDERA, Rafael Tomás, *Visión del hombre*, Centauro, Caracas, 4ª ed., 1995, p. 66.

roísmo secular genuino. Es la pauta absoluta con respecto a la cual deben medirse todas las relatividades de nuestra vida.

El hombre es, por encima de todo, el que crea (Antoine de Saint-Exupéry)¹¹.

Un avance definitivo en la línea instaurada por Boecio es el que lleva a definir a la persona como principio y término de amor

Abierta al ser, a la verdad, a la bondad y a la belleza

Según veremos, todo esto hay que tenerlo en cuenta a la hora de establecer relaciones auténticamente personales, con el fin de ayudar a quienes nos rodean: al tratar con cualquier ser humano, en el ámbito que fuere, hay que tener muy presentes el entendimiento, la libertad, el amor o, con otras palabras, la interioridad, la vida y la riqueza del espíritu, su exuberancia rebosante y multiforme.

Una abundancia capaz de entrar en contacto con la intimidad de los restantes seres humanos y también con lo más hondo y significativo — con lo más real— del universo material circundante, hasta sus dimensiones más ínfimas; y susceptible de elevarse, en el otro extremo, hasta el propio Ser de Dios.

¿Se ha detenido el lector alguna vez a considerar con calma, con el fin de aplicarlo a su tarea profesional, de relación o de amistad, lo que significa conocer intelectualmente, comprender, transformarse en cierto modo en la realidad que está concibiendo, identificarse con ella, rehaciéndola en el propio interior? ¿No se ha pasmado ante lo que implica el ejercicio de la libertad, ante esa capacidad asombrosa de construirnos a nosotros mismos o, por el contrario, de deshacernos, disminuyendo hasta lo indecible la calidad de nuestra vida y nuestro ser? ¿Ha reflexionado, se ha dejado invadir por la grandeza del amor? ¿Y por el resplandor de la belleza, contemplada o construida, natural o artificial?

Por ahí caminaría la determinación de la índole personal del sujeto humano: dotado de un *fondo abierto*, inteligente, libre, amoroso, creativo y contemplativo; apto para relacionarse íntimamente, desde su misma médula, con lo más profundo y enjundioso de la realidad... y para hacer que cobre nueva vida, para recrearla.

Aunque no siempre aparezca a primera vista, esto sería lo más distintivo de la persona humana, de todas y cada una: su intrínseca e interna apertura a lo más abismal de lo real en cuanto tal, de lo verdadero, bueno y bello.

¹¹ MORRIS, Tom, *Si Aristóteles dirigiera la General Motors*, Planeta, Barcelona, 2005, p. 122.

O, si se prefiere, la capacidad de dar cabida en su interior —creándolo en cierto modo, y re-creándolo y enriqueciéndolo o incrementándolo con lo que desde sí mismo aporta— a todo ese maravilloso cosmos de realidades que deslumbran por su verdad, su bondad y su hermosura, y de poner ese mundo íntimo en fecundo contacto con el universo todo, en su dimensión más insondable, y con el universo-interno de las demás personas.

Por ahí caminaría la determinación de la índole personal del sujeto humano: dotado de un *fondo abierto*, inteligente, libre, amoroso, creativo y contemplativo

Con todo lo que esa apertura lleva consigo

Los restantes atributos que caracterizan al sujeto humano, incluso los más pertinentes, resultan concreciones o derivaciones de esta su íntima y configuradora apertura al ser y, en última instancia, al Ser, a Dios.

Lo son la autoconciencia, la posibilidad de comunicarse con sus semejantes mediante el lenguaje, la libertad, la solidaridad, el trabajo, la predisposición a participar en empresas comunes... y tantos otros síntomas que manifiestan la peculiaridad del hombre entre todos los seres que pueblan el cosmos.

Algunos de esos atributos los examinaremos a continuación. Y, para llevarlo a cabo, y para ordenar de algún modo mis reflexiones, escogeré como guía unas palabras de San Buenaventura, cargadas de resonancias para cualquier intento de fundamentación de la actividad humana, en el más amplio sentido de esta expresión, y con las que el teólogo de Bagnoreggio pretende sintetizar lo más relevante y diferenciador de la persona. Para ello, escribe en su conocido *Comentario a las Sentencias*:

La condición personal se encuentra configurada por dos factores: singularidad y dignidad¹².

Todas las demás propiedades de la persona humana conectan con estas dos y, en cierto modo, a través del acto personal de ser, se reducen a ellas¹³.

¹² BUENAVENTURA DE BAGNOREGGIO, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2 ad 3. Nótese, pues lo estimo relevante, que la singularidad es nombrada antes que la dignidad.

¹³ «La autoconciencia y la autodeterminación, supremos títulos de la grandeza del hombre, se enraizan y se ejercitan sobre el fundamento de que la persona, a la que pertenecen como privilegio incomparable, *subsiste*, es decir, es [o existe] en sí y por sí» (MONDIN, Battista, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991, p. 468).

Tranquilidad.

Como ya te he dicho, el saber humano es progresivo. Casi nunca se comprende del todo lo que se lee por primera vez, incluso con interés y atención. Lo medio-entendido entonces prepara para estudiar lo que sigue, y el nuevo conocimiento aclara lo ya aprendido. A menudo es preciso *ir y venir*, leer más de una vez lo mismo. Pero el resultado final suele provocar una notable satisfacción.

Ánimo.

Ayuda para la reflexión personal

Quando se refiere al conocimiento, *reflexionar* equivale a considerar de nuevo lo ya conocido para comprobar con más detalle si se adecúa o no a la realidad y hasta qué punto la comprendemos.

Para eso es necesario que la inteligencia se distancie de sí misma y advierta como manifiesto en ella su propio conocimiento de la realidad. Algo así como cuando nos vemos reflejados en un espejo o en las tranquilas aguas de un lago.

- Como haré en otras ocasiones, incluyo en esta *ayuda* algunas citas que amplíen tu conocimiento y te faciliten la comprensión de lo estudiado.

- Para entender un poco mejor el vigor y la riqueza insondables de la libertad, pueden servir de auxilio estas reflexiones de Tomás de Aquino, en las que se advierte que el acto libre, cuando es rectamente ejercido, aúna y vigoriza lo mejor y más noble del entendimiento y de la voluntad:

Existen potencias que reúnen en sí la virtud [o el poder] de varias potencias [o facultades], y tal es el caso del libre albedrío, como queda patente al considerar su acto. Pues elegir, que es su acto propio, lleva consigo tanto el discernir como el desear: en efecto, elegir equivale a preferir una cosa respecto a otra. Pero estas dos acciones no pueden llevarse a término sin el poder de la voluntad y de la razón. De donde se sigue que el libre albedrío reúne el poder de la voluntad y de la razón, y que por ello se denomina facultad [o potencia] de una y otra (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1 c).

- Con objeto de ayudarte a calibrar la diferencia entre el modo de concebir al sujeto humano apelando a su acto de ser y otros que se han dado a lo largo de la historia, copio unos párrafos no excesivamente fáciles de un libro para especialistas. No te preocupes, por tanto, si no lo entiendes del todo, aunque vale la pena que te esfuerces para vislumbrar su alcance y significado:

Para Descartes, la persona se identifica con el yo pensante, mejor dicho, con el yo consciente. Dada su antropología, coloca la esencia de la persona en el alma en tanto que ser pensante, inextenso y contradistinto del cuerpo. Descartes aún concibe el alma como algo, como *res cogitans*, en definitiva, como sustancia inextensa. De ahí que, en un primer momento, no sea claramente perceptible el giro impuesto al concepto de persona en un planteamiento que ejercerá influencia decisiva en gran parte del pensamiento moderno y contemporáneo.

En la cuestión que nos ocupa, la profundidad de este giro se verá con mayor nitidez cuando Locke niegue la sustancia como realidad metafísica y por tanto carezca de sentido hablar del alma como sustancia. Entonces el yo ya no será concebido más que como mera conciencia de la propia identidad, demostrada por la memoria, o como colección de fenómenos internos, o como serie de sensaciones, o como hilo conductor de los acontecimientos, o como resultante siempre variable de los fenómenos vitales.

La racionalidad, y por tanto la autoconciencia, siempre formó parte de la definición de persona. Así aparece nítidamente en la misma definición boeciana, *rationalis naturae individua substantia*. La autoconciencia forma parte de la persona, porque en ella se manifiesta la plenitud del *ser en sí*, la autoposesión del ser. Pero el acto de conocer muestra la *calidad* de autoposesión, la perfección de la naturaleza en la cual se sustenta, y no viceversa. Por eso dice Boecio que *praeter naturam non potest esse persona* (AA.VV., *El misterio de Jesucristo*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed., 1993, p. 200).

• También para mover a la reflexión y manifestar la concordancia entre lo mejor del personalismo y una adecuada metafísica del ser, cito dos nuevos textos de Berti:

Los vaivenes históricos del concepto de persona humana permiten constatar algo muy curioso: que en la misma medida en que se ha ido acentuando la conciencia del valor de la persona desde el punto de vista moral y jurídico —y el cenit en este sentido lo marca la posición teórica de Kant—, en la misma proporción ha entrado en crisis el convencimiento de su espesura ontológica, es decir, de su carácter de sustancia, de sujeto no reducible a su obrar (BERTI, Enrico, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, en AA.VV., *Persona e personalismo*, Fondazione Lanza, Padova, 1992, p. 71).

Pese a las indudables contribuciones de las distintas formas de personalismo a un conocimiento más hondo de los múltiples aspectos constitutivos de la persona humana (unicidad, irrepetibilidad, creatividad), cada vez resulta más claro que si la persona no es sustancia muy difícilmente puede dar razón de los fenómenos que le son propios; y todo lo anterior, por motivos de orden cognoscitivo, mucho antes y más que por razones de orden práctico (ético o jurídico). De esta manera se ha vuelto a descubrir la necesidad de un retorno a la concepción clásica, que entiende la persona como sustancia individual: como un *subsistens*, de naturaleza racional, es decir, orientada hacia lo universal y, como consecuencia, libre de todo condicionamiento particular. Tal vez esta noción no basta para satisfacer las nuevas exigencias de la teología trinitaria, o de ciencias como la psicología, la antropología, la lingüística; pero la concepción clásica, desde este punto de vista, está abierta y es susceptible de integraciones posteriores (*Ibidem*, pp. 71-72).

II. Propiedades de la persona humana

iPongámonos en forma!

iAlerta!

Existen muchas maneras de leer o estudiar un escrito, como también las hay de observar la realidad. Muy a menudo, no advertimos la existencia de algo o dejamos sin percibir ciertas propiedades o caracteres de una persona, animal o cosa..., sencillamente, porque *no* los estamos buscando.

Con los libros sucede algo parecido. Es preciso poner la mente *en estado de búsqueda* para encontrar todo lo que pueden enseñarnos. Si esto no sucede, resulta bastante fácil que ni siquiera advirtamos cuestiones claras y claramente expuestas, pero que *no nos dicen nada*.

Por eso, antes de comenzar el presente apartado, me gustaría que intentaras responder, con calma y, si es necesario, por escrito, a estas preguntas.

- ¿Has caído en la cuenta del lugar tan especial que ocupa la persona en el conjunto de la naturaleza? ¿A qué lo atribuyes? No te reprimas a la hora de responder: al contrario, trata de explayarte.
- Hoy se habla a menudo de *dignidad humana* y no siempre con acierto. Podrías explicar lo que significa la expresión compuesta por estos dos términos y poner algunos ejemplos del uso distorsionado que con frecuencia se hace de ellos.
- Aunque te cueste, y sin preocuparte si aparentemente no llegas a ninguna conclusión, intenta establecer una relación entre dignidad, interioridad y autonomía. ¿Crees que tales reflexiones pueden influir en tu forma de actuar ante a las diferentes realidades de tu entorno? ¿Entiendes, al menos, el sentido de mi pregunta? Procuraré ayudarte con la que sigue.
- ¿Procuras *responder* a cada una de las realidades con que te encuentras en tu vida como ella lo exige? Es decir: ¿tu actitud y tu comportamiento ante una planta o un animal son distintos a los que adoptas frente a una piedra, un montón de arena o, en el extremo opuesto, ante un ser humano? Si es así, ¿te atreverías a sostener que las únicas *actitudes legítimas* ante cualquier persona, más aún que el respeto, son la veneración y la reverencia?
- Sigo con planteamientos un tanto raros. Analiza en qué sentido debe decirse —si es que se debe— que los derechos del hombre se fundamentan en la obligación que nos compete a cada uno de perfeccio-

narnos cuanto nos sea posible y que, por consiguiente, nadie puede impedirnos cumplir con tal deber: «tenemos el *derecho* de cumplir con nuestro deber» y todos los que se derivan de esa obligación fundamental. Advertirás que se trata de una perspectiva muy distinta a la que suele adoptarse hoy: la de reclamar, sin más ni más, nuestros derechos. ¿Cuál de las dos consideras más correcta?

Tras reflexionar pausadamente sobre cuanto acabo de sugerirte te encontrarás mejor preparado para apreciar la sublime grandeza de todo ser humano.

1. La dignidad

«*Je mehr du fühlst, ein Mensch zu sein, desto ähnlicher bist du den Göttern: cuanto más hombre te sientes, más te asemejas a los dioses*» (Johann Wolfgang von GOETHE)

Una tautología...

De los dos rasgos referidos por Buenaventura en la cita que antes transcribí, uno parece haber sido aceptado plenamente por nuestros contemporáneos y está sin duda en la mente y en la boca de casi todos ellos. Así, entre las asociaciones de vocablos más comunes en el mundo de hoy se encuentra la que recogen frases como «dignidad de la persona humana», «dignidad humana» o «dignidad personal». Parece, pues, que una corriente subterránea o una afinidad secreta ligaría los sustantivos «dignidad» y «persona». ¿Existe un fundamento teórico para semejante conjunción?¹

Como antes sugería, el lugar clásico para iniciar el estudio del significado del término «persona» en Occidente es la obra de Boecio. En concreto, en el *De duabus naturis et una persona in Christo* nos dice este eminente conocedor del mundo clásico que la voz latina *persona* procedería de *personare*, que significa resonar, hacer eco, retumbar, sonar con fuerza. Y, en verdad, con el fin de hacerse oír por el público presente, los actores griegos y latinos utilizaban, a modo de megáfono o altavoz, una máscara hueca, cuya extremada concavidad reforzaba el volumen de la voz; esta carátula recibía en griego la denominación de *prósopon*, y en latín, justamente, la de *persona*. Por su parte, el adjetivo *personus*, de la misma familia semántica, quiere decir sonoro o resonante, y connota la intensidad de volumen necesaria para sobresalir o descollar.

¹ También este tema ha sido tratado más ampliamente en MELENDO, Tomás, *Invitación al conocimiento del hombre*, cit.

Pero la careta tenía otro fin inmediato y en apariencia paradójico: ocultar a la vista de los asistentes el rostro del actor. Y este objetivo respondía a una idea programática: lo excelente, lo que importaba en la representación, no era la individualidad de los intérpretes, a menudo desconocidos, sino la alcurnia de los personajes por ellos representados.

Se advierte entonces cómo, desde una doble perspectiva —la del simple alcance de la voz y la de la re-presentación teatral—, el vocablo *persona* se halla emparentado, en su origen, con la noción de lo prominente o relevante.

El término «persona» se encuentra desde el comienzo ligado a la idea de elevación o grandeza

Confirmada por la lingüística...

Y no es otro el significado más inmediato de la palabra «dignidad». Para hacérsola comprender, el *Diccionario de la Real Academia* acude a dos sinónimos: excelencia y realce. La dignidad constituye, por tanto, una especie de preeminencia, de bondad o de categoría superior, en virtud de la cual algo destaca, se señala o eleva por encima de otros seres, carentes de tan excelso valor.

Como recuerda Antonio Millán-Puelles,

... la expresión «dignidad de la persona» viene a ser, de esta suerte, un pleonasma, una redundancia intencionada, cuyo fin estriba en subrayar la especial importancia de cierto tipo de realidades².

Todo esto empieza ya a ser pertinente, en cuanto indicador de la magnitud de la tarea que, como personas, llevamos entre manos; en cuanto índice, pongo por caso, de la altura del ideal a que se encuentran convocados nuestros amigos, hijos, cónyuge... ¡y nosotros mismos!; en cuanto reclamo del respeto infinito o, mejor, de la veneración con que hemos de enfrentarnos con el *quien* de cada uno de nuestros interlocutores.

La dignidad constituye una especie de preeminencia, de bondad o de categoría superior, en virtud de la cual algo destaca, se señala o eleva por encima de otros seres, carentes de tan excelso valor

Y por los filósofos y teólogos

² MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, p. 457.

Pero hay más: el uso filosófico y teológico del término *persona* consagró, profundizando en ella, la significación derivada de su utilización en el teatro.

Y así, para Tomás de Aquino, que condensa lo mejor de la tradición al respecto³, llamamos persona a todo individuo poseedor de una propiedad diferenciadora, que no es otra que su peculiar dignidad.

Persona, repite escuetamente este autor, es un «nombre de dignidad» (*nomen dignitatis*)⁴; o, con términos equivalentes y más expresivos:

... la persona es lo más perfecto [lo *perfectísimo*, me gusta traducir] que existe en toda la naturaleza (*perfectissimum in tota natura*)⁵.

Nuestro filósofo refuerza esta misma idea cuando sostiene que el título de persona se aplica en exclusiva a los seres más excelentes que hay en el universo: a saber, y por orden ascendente, a los hombres, los ángeles y Dios, que de algún modo —y no deja de ser relevante— pertenecen todos a la misma familia, al linaje de las personas⁶.

O, con expresiones similares: ¡Cada uno de nuestros interlocutores humanos es, ya naturalmente y por libre designio divino, de la estirpe

³ «Quien ha puesto de manifiesto de la forma más completa todas las virtualidades de la clásica definición boeciana de la persona es sin duda Tomás de Aquino. En primer término, la ha retomado, subrayando su grandeza, pero también introduciendo una significativa puntualización: "persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura" (*S. Th.*, I, q. 29, a. 3); o bien: "modus existendi quem importat persona est dignissimum, ut scilicet aliquid per se existens" (*De pot.*, q. 9, a. 4)» (BERTI, Enrico, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, en AA. VV., *Persona e personalismo*, Fondazione Lanza, Padova 1992, p. 49).

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 8, a. 4 c.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3.

⁶ Como explican las palabras que siguen, el fundamento de tal nobleza es la sublimidad del acto personal de ser: «Santo Tomás tiene un altísimo concepto de la persona. A su juicio, se trata de lo más perfecto que existe en el universo: "*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet substantia in natura rationali*" (*S.Th.* I, q. 28, a.3). Mira a la persona desde el punto de vista ontológico y la considera como una modalidad del ser, es decir, de aquella perfección que en su filosofía es la *perfectio omnium perfectionum e l'actualitas omnium actuum*, y justo respecto a esta perfección la persona ocupa el más alto grado: en la persona, el ser encuentra su actualización más plena, más excelente, más completa. Por este motivo, todos aquellos a quienes corresponde el título de persona son entes que gozan de una dignidad infinita, de valor absoluto: ya se trate de Dios, de los ángeles o del hombre. El de persona es un concepto análogo: no se predica del mismo modo —es decir, unívocamente— de Dios, de los ángeles y del hombre, sino según un orden de prioridad y posterioridad (*secundum prius et posterius*); con todo, designa siempre la misma perfección fundamental: el subsistir individual en el orden del espíritu. Como dice Tomás de Aquino, con un lenguaje sobrio y preciso: "*Omne subsistens in natura rationali vel intellectuali est persona*" (*C.G.*, IV, c. 35)» (MONDIN, Battista, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991, pp. 465-466).

del propio Dios! Esa es la medida de nuestra tarea, de nuestro comportamiento para con ellos. ¿Cabe mayor exaltación?

Por eso, pudo escribir Clive Staples Lewis:

No hay gente vulgar. Nunca hemos hablado con un mero mortal. Mortales son las naciones, culturas, corrientes artísticas y civilizaciones. Su vida se parece a la nuestra como la de un mosquito. Los seres con quienes bromeamos, trabajamos, nos casamos, a quienes desairamos y explotamos son inmortales: horrores inmortales o esplendores inacabables⁷.

Y, de forma todavía más significativa:

Es muy serio vivir en una sociedad de posibles dioses y diosas, recordar que la persona más estúpida y sin interés con la que podamos hablar puede ser algún día una criatura ante cuya presencia nos sintamos movidos a adorarla...⁸

Persona es lo perfectísimo que existe en la naturaleza

Tautología... icon consecuencias!

Resulta más que claro, después de la última advertencia y de las citas que la ilustran, que la expresión «dignidad de la persona» constituye una especie de tautología o de reiteración, por cuanto viene a querer decir excelencia de lo excelente, dignidad de lo digno o, desde el otro extremo, preeminencia o personalidad [*personidad*] de la persona.

Si la costumbre y cierta inercia esterilizadora no nos hubieran hecho insensibles a su significado, al hablar de dignidad —y, más en concreto, al esforzarnos por considerarla a diario en cada uno de los seres con quienes alternamos— tendría que representárenos, de forma vívida y esplendorosa, la maravilla, la excelsitud, todos los logros que el ser humano ha conquistado en su historia personal y colectiva, y todos los que se vislumbra que pueda alguna vez alcanzar.

Y esto traería una consecuencia inmediata, a la que acabo de aludir: poner ante nuestros ojos, a pesar de los pesares, la magnitud del fin al que debemos encaminar a nuestros colaboradores y amigos —y, antes y simultáneamente, a nosotros mismos— y la real posibilidad de alcanzarlo, apoyándonos en la misma densidad interior de nuestra índole de persona.

Para facilitar esa ingente tarea, intentaré hacer más explícitos los armónicos que despierta el vocablo «dignidad».

⁷ LEWIS, Clive Staple, *El diablo propone un brindis*, Rialp, Madrid, 1993, p. 129.

⁸ LEWIS, Clive Staple, *El diablo propone un brindis*, Rialp, Madrid, 1993, p. 129.

Hacia una descripción de la dignidad personal

Tiene razón Reinhard Löw cuando rechaza la posibilidad de definir con exactitud y de manera exhaustiva la noción de dignidad. Estamos ante una de esas realidades tan primarias, tan *principiales* o relativas al principio o inicio del conocimiento, que resultan poco menos que evidentes y que, por tanto, no cabe esclarecer mediante conceptos más notorios. Simplemente hay que mirarlas, contemplar a quienes las detentan, intentando penetrar en ellas. Y, así, en una primera instancia, lo más que podría afirmarse de la dignidad es que constituye una sublime modalidad de lo bueno, de lo valioso, de lo positivo: la *bondad* de aquello que está dotado de una categoría muy *superior*.

De ahí que los diccionarios al uso, tras aludir a una acepción relativa del vocablo «digno» —lo adecuado, lo conveniente—, añadan que, cuando esta palabra se utiliza de manera no-referencial o absoluta, «se toma siempre en buena parte y en contraposición de indigno». Y cuando después agreguen que la dignidad «es el decoro conveniente a una categoría elevada o a las grandes prendas del ánimo»⁹, estarán apuntando a la diferencia específica y al fundamento último de esa excelencia, que es la interior elevación o sublimidad de un sujeto.

Precisamente por ello, si una persona desprovista de esa plenitud íntima, configuradora, se adorna con los signos exteriores de la dignidad, esa aparente manifestación de grandeza suena a hueca y viene a producir, al cabo, el efecto y la impresión contrarios a los que se pretendían con la farsa: es decir, en lugar de la majestad, el ridículo o incluso el desprecio.

Cuando una persona desprovista de plenitud interior se reviste con signos aparentes de grandeza acaba por producir el ridículo

En concreto

Todo esto deberíamos meditarlo a menudo y llevarlo a la consideración de las personas a quienes tratamos y sobre las que tenemos cierta ascendencia:

1. Por una parte, hacerlos conscientes de la intrínseca y constitutiva valía que todos poseen, con independencia de sus circunstancias concretas.

⁹ He utilizado, fundamentalmente: el *Diccionario de la Real Academia Española*; MOLINER, María, *Diccionario del uso del español*; GILI GAYA, Samuel, *Diccionario de sinónimos*.

2. Por otra, animarlos a cultivar su riqueza interior; insistirles en que ahí radica el hontanar de su grandeza; en que, como nos recuerda Enrique Larreta, haciendo eco a una Sabiduría inmemorial, los hombres son como vasijas de barro, que no valen sino por lo que guardan.

3. Y, con eso, llevarles a concluir, como contrapunto, que lo que no es íntimamente noble, superior, no puede expresarse *hacia fuera* como tal, sin que el resultado se evidencie a todas luces como postizo.

El vistazo más superficial a los famosos del mundo de hoy, en los distintos campos de la actividad humana, bastaría para caer en la cuenta, por confirmación o por contraste, de lo último que acabo de sostener.

Lo que no es íntimamente noble, no puede expresarse hacia fuera como tal

Intimidad, elevación

Un análisis somero del significado del término arroja, pues, el siguiente saldo: al parecer, cualquier exteriorización o índice de esa sublime nobleza que conforma la dignidad remite en fin de cuentas a una prestancia íntima constitutiva.

O, con otras palabras: el punto terminal de referencia y el origen de cualquier dignidad reside en la suprema valía interior del sujeto que la ostenta; y es eso lo que tenemos que intentar que crezca en cuantos conviven con nosotros.

Pues lo que hay en juego, por el momento, son dos componentes que al menos desde las especulaciones de Agustín de Hipona se encuentran estrechamente emparentados:

1. La superioridad o elevación en la bondad.

2. Y la interioridad o profundidad de semejante realeza, que es lo que normalmente, aplicado a las personas, se conoce como intimidad, como mundo interior.

Alto e interno, por tanto; y más noble cuanto más interno, y más íntimo cuanto más alto. Por esos derroteros hemos visto hasta ahora que camina la nobleza de la persona.

Elevación, intimidad, nobleza

Autonomía

Spaemann, por su parte, sostiene que la dignidad constituye siempre

... la expresión de un descansar-en-sí-mismo, de una independencia interior¹⁰.

Y explica que semejante autonomía no ha de ser interpretada

... como una compensación de la debilidad, como la actitud de la zorra para quien las uvas están demasiado verdes, sino como expresión de fuerza, como ese pasar por alto las uvas de aquel a quien, por un lado, no le importan y, por otro, está seguro de que puede hacerse con ellas en el momento en que quiera. Solo el animal fuerte —prosigue— nos parece poseedor de dignidad, pero solo cuando no se ha apoderado de él la voracidad. Y también solo aquel animal que no se caracteriza fisiológicamente por una orientación hacia la mera supervivencia, como el cocodrilo con su enorme boca o los insectos gigantes con unas extremidades desproporcionadas¹¹.

Afirmado lo cual, concluye:

La dignidad tiene mucho que ver con la capacidad activa de ser; esta es su manifestación¹².

De tal modo, los dos ingredientes a los que aludía hace unos instantes —la elevación y la correspondiente interioridad— parecen resumirse o articularse en torno a uno que los recoge y lleva a plenitud: la potencia activa que permite el volverse sobre sí o recostarse autónomamente en la altura del propio acto de ser; la serena y sosegada fuerza interior, ni violenta ni avasalladora; la autarquía, estrechamente ligada con la libertad y el amor, precisamente porque está destinada a la entrega.

Intimidación, elevación... autonomía

Cabría, entonces, avanzar una primera descripción de la dignidad, compuesta por tres elementos integrados.

Entendemos por dignidad:

1. Aquella *excelencia* o encumbramiento correlativos a un grado tan hondo y sublime de...

2. *Interioridad* que permite al sujeto manifestarse como...

3. *Autónomo*.

Según veremos, quien posee intimidación goza de un *dentro* consistente, en virtud del cual puede decirse que se apoya o sustenta en sí, y conquista esa estatura ontológica capaz de introducirlo en la esfera propia de lo sobreeminente, de lo digno.

¹⁰ SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 98.

¹¹ SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 98.

¹² SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 98.

**Interioridad, por tanto, elevación, autonomía: he aquí las tres
coordenadas que definen la dignidad de la persona**

E insisto en que estas propiedades:

1. Las poseen, al menos virtualmente, todos los seres humanos, por el sublime hecho de ser personas.
2. Son justo las que debemos procurar incrementar en cada uno de ellos para conseguir el despliegue de su condición personal.

Acercamientos intuitivos

Cabría confirmarlo, observando en nuestro entorno manifestaciones privilegiadas de majestad o realeza. Lo majestuoso, por ejemplo, nos resulta instintivamente advertido como lo autárquico, como aquello que se encumbra al afirmarse y descansar en sí: sin necesitar de lo que le circunda y sin sentirse amenazado por ello.

1. Cuestión que se revela, en primer lugar, para quienes sepan captarlo, en el terreno de la simple metáfora: piénsese en la prestancia de un águila, un león o un pura sangre, que parecen imponerse con su sola presencia al entero entorno que los rodea.

2. Y después, y primordialmente, en el ámbito más propio de las realidades humanas: un rey —o un juez justo, por moverme en ámbitos más cercanos— manifiesta de forma eminente y casi física la excelsitud de su rango cuando, asentado en su trono, juzga y decide desde sí, con criterios que ha interiorizado y hecho propios, el conjunto de cuestiones sometidas a su jurisdicción; pero revela todavía más su abolengo cuando, prescindiendo de los signos exteriores de su soberanía e imperio, replegándose más sobre su interna grandeza constitutiva, logra expresar al margen de toda pompa y aparato aquella sublimidad íntimamente personal que, en su caso, lo ha hecho merecedor del cargo que desempeña.

En esta misma línea, para quien ha aprendido a apreciarlo, un sencillo pastor de montaña recorta sobre el paisaje la grandiosa desnudez de su alcornia de persona en la proporción exacta en que, firme e independiente en su propia e interna humanidad, sabe prescindir de todo cuanto tiene a su alrededor: despegado incluso del pasar del tiempo, se manifiesta también ajeno al sinfín de solicitudes, alharacas y oropeles de la vida de ciudad.

3. De manera ya más propia, se afirma que una persona *actúa* con dignidad cuando sus operaciones no ponen en juego o en peligro el noble y recio hondón constitutivo de su *ser*.

Tenemos que sabérselo explicar —antes que nada, con la vida— a todas las personas que, de un modo u otro, se encuentren a nuestro cargo. Alguien acepta un castigo o una injusticia dignamente, o lucha por adquirir un bien conveniente o incluso necesario con pareja compostura, justo cuando nada de ello parece afectar la vigorosa consistencia de su grandeza o densidad interior; ni las afrentas la amenazan ni semejante realeza depende de la consecución de los beneficios o prebendas: el sujeto digno se encuentra como asegurado en su propia espesura y en su solidez interna.

Por eso pudo escribir La Bruyère que un alma grande está por encima de la injuria, de la injusticia y del dolor. Y Napoleón, que el hombre superior es impasible: se le vitupere o se le alabe, siempre sigue adelante.

La dignidad apunta, de tal suerte, a la soberanía de lo que se eleva al asentarse en sí, de lo que no necesita buscar apoyo en exterioridades inconsistentes: ni las requiere ni se siente asechado por ellas.

Desde esta perspectiva, la templanza, el desprendimiento de los bienes materiales, suscita a menudo la sensación de dignidad: precisamente porque quien obra con tal moderación se muestra tan radicado en su valía interior que las realidades que lo circundan se le presentan como superfluas y es capaz de renunciar gozoso a ellas.

Y también destaca, como signo paradójico de excelencia, la humildad. Como escribió Pascal:

... la grandeza del hombre estriba en que se sabe miserable. Un árbol no se sabe miserable¹³.

La dignidad revela la autarquía de lo que se alza —sin soberbia, tampoco ontológica— asentado en sí

Exponentes privilegiados de la dignidad personal

En lo desarrollado hasta el presente, he dado por supuesto que la *interior* magnificencia de la persona se expresa a través de un conjunto de manifestaciones exteriores. Pero esto no siempre ocurre: por su misma debilidad o por defecto de penetración o de perspectiva en quien los observa, hay signos que podrían no resultar suficientes para exteriorizar la grandeza del sujeto en el que inhiere.

En semejantes circunstancias, caben dos posibilidades:

1. O que la sublimidad intrínseca se desfigure, diluya y desaparezca ante la inadecuación de sus manifestaciones.

¹³ «... la grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable» (PASCAL, Blaise, *Pensées*, 397).

2. O que, paradójicamente, quede realzada y triunfe, sobreponiéndose a la endeblez de sus síntomas.

A esto segundo aludía sin duda Spaemann al escribir:

... la dignidad nos impresiona de modo especial cuando sus medios de expresión están reducidos al mínimo y, sin embargo, se nos impone irresistiblemente¹⁴.

Obsérvese, pues es lo que ahora interesa, que el aserto del filósofo alemán incluye una condicional bastante expresa y *condicionante*: la nobleza de una persona se hace presente de manera todavía más apabullante cuando los instrumentos manifestativos se limitan hasta el extremo, *si y solo si* la existencia de esa dignidad logra de algún modo llegar hasta nosotros.

Cosa que implica, de acuerdo con lo que antes sugería el mismo autor, un más hondo compromiso y una mayor capacidad de penetración por parte de quien advierte esa peculiar altura. No todos están dotados de la perspicacia imprescindible para apreciarla, cuando los medios de ostensión menguan; pero quienes lo logran, y casi como compensación a la pureza de su mirada, advierten la eminencia de la persona con una claridad deslumbradora.

A quien verdaderamente sabe apreciarla, la dignidad se revela en toda su plenitud cuando se elimina cualquier acompañamiento

Hacia el núcleo de la dignidad

¿Por qué sucede esto? Muy probablemente porque, al reducirse los vehículos de expresión externa, incluso hasta casi desaparecer, la mirada ha de dirigirse por fuerza hacia lo que compone el fundamento basilar de la dignidad en cuestión: hasta la intrínseca y constitutiva plenitud del acto personal de ser. Aquí no hay posibilidad de que los oropeles, inexistentes, oculten el auténtico metal; y este reverbera con un fulgor inusitado.

En efecto, ante un conocimiento agudo y comprometido, provisto de amorosa perspicacia, la dignidad de los *débiles* —o de los *simples*, como los llama cariñosamente Sacks¹⁵— se presenta inconmensurablemente

¹⁴ SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 92.

¹⁵ Transcribo un fragmento que sugiere la *superioridad* de las personas que solemos considerar *infradotadas*. Me interesa hacer notar que los juicios de Sacks coinciden, a veces incluso en el modo de expresión, con mi propio pensamiento:

«Cuando empecé a trabajar con retrasados, ya hace varios años, creí que sería una experiencia deprimente, y escribí a Luria explicándoselo. Pero, ante mi sorpresa, él contestó hablándome en los términos más positivos sobre la experiencia, y diciéndome

engrandecida y, sobre todo, radicada en el auténtico hontanar del que dimana.

Para advertirlo, fijaré la atención en los deficientes y en los enfermos mentales.

1. Un subnormal, un subnormal profundo —por emplear la dura y significativa denominación habitual hasta hace unos años—, puede ser objeto de desprecio, de irrisión, de burla, de compasión... o de exquisita aprobación admirativa, necesariamente acompañada, entonces, por el amor y el afecto.

¿Por qué esta última posibilidad? Porque ante unos ojos que saben apreciarlos, los infradotados manifiestan, con mayor claridad que los sujetos *normales*, los auténticos títulos de la insondable dignidad del ser humano.

El disminuido psíquico parece estar diciendo:

— No radica mi excelencia ni en la eficacia laboral, que acaso nunca tenga, ni en la belleza meramente corpórea, que no poseo, ni en la inteligencia o la capacidad resolutive...; deriva de mi *ser* —iyo también soy hombre, persona!— y de mis consiguientes disposiciones amorosas.

A lo que acaso pudiera añadir:

— Para conquistar el fin radical al que he sido llamado —la unión de amistad con Dios por toda la eternidad, fundamento cardinal e inconcuso de mi nobleza más íntima—, me basta y me sobra con lo que *soy*. Mi verdad terminal de plenitud en el Absoluto es tan cierta como la vuestra; pero a vosotros puede ocultárosla todo el acompañamiento de brillantez, de inteligencia, de eficacia, de hermosura y galanuras del cuerpo, a los que con tanto empeño os aferráis. ¡Esa es mi ventaja!

2. Algo muy similar cabría decir respecto a algunos trastornos mentales. También en estos casos lo radicalmente configurador de la dignidad humana —el ser espiritual, según veremos— permanece incólume y es capaz de irradiar, para quien sabe apreciarlos, los signos más puros de esa nobleza.

A los efectos, recuerda Viktor Frankl:

Es precisamente lo espiritual lo que no puede enfermar, sino, al contrario, lo que pone al enfermo en condiciones de entenderse con el hecho de la enfermedad orgánica de un modo a veces bien precario, ciertamente, pero no por ello menos personal.

Permítanme ustedes que explique más en concreto mi pensamiento, acudiendo a un ejemplo, también concreto. En cierta ocasión fue enviado a mi consulta un enfermo, un hombre de unos sesenta años, en un

que no había pacientes que le resultasen, en general, más “queridos”, y que consideraba las horas y los años que había pasado en el Instituto de Defectología unos de los más interesantes y estimulantes de toda su vida profesional». En la *Ayuda para la reflexión personal* ahondaremos en este tema.

estado depresivo agudo, según una *dementia praecocissima*. Oye voces, padece, por tanto, alucinación acústica, es autístico, y en todo el día no hace otra cosa que rasgar papeles, y de este modo lleva una vida sin sentido ni razón de ser, al parecer. Si hubiéramos de atenernos a la clasificación de las funciones vitales, que discurrió Alfred Adler, tendríamos que decir que nuestro enfermo —este «idiota», como es llamado— no cumple uno solo de los quehaceres de la vida: no se entrega a un solo trabajo, está aislado completamente de la sociedad, y la vida sexual —nada digamos de amor ni de matrimonio— le está vedada. Y, sin embargo, *¡qué elegancia, única, impresionante, irradia este hombre, del núcleo central de su humanidad, núcleo que no ha sido afectado por la psicosis! ¡Ante nosotros está un gran señor!* Hablando con él, irrumpe a veces en accesos de cólera rabiosa, pero en el último momento siempre es capaz de dominarse. Entonces aprovecho yo la ocasión para preguntarle, como si no viniera a cuento: — «¿Por amor de quién acaba usted por dominarse?», y él me responde: «*Por amor de Dios...*». Y aquí se me ocurre pensar en las palabras de Kierkegaard: «Aun cuando la demencia me pusiera ante los ojos la máscara del bufón, aún podría yo salvar mi alma: si mi *amor de Dios* triunfa en mí»¹⁶.

Pienso que huelgan los comentarios. Los títulos *reales* de la más honda dignidad personal —ser, espíritu, amor— han sido puestos de manifiesto. Y quien haya presenciado, pongo por caso, la película *Despertares* —o leído el libro de Sacks del mismo título, en el que el film se inspira—, tal vez se encuentre más capacitado para entender lo que Viktor Frankl, el padre de la logoterapia, afirma que experimentaba en presencia de este enfermo.

Raíces de la dignidad personal: ser, espíritu, amor

¡Y mucho más allá!

Mas sigamos adelante, con toda la cautela que lo que pretendo esbozar exige. El caso de Jesús crucificado excede desde todo punto de vista cuanto vengo comentando; y rebasa también el ámbito *natural* de estricta filosofía en que se encuentra situado el conjunto de este escrito. Si, a pesar de ello —y en el respeto más exquisito a las creencias personales—, me atrevo a mencionarlo es porque, desde la magnificencia del misterio, arroja abundante luz sobre la naturaleza intrínseca de la dignidad personal. Veamos cómo y por qué.

1. En primer término, igual que sucedía en ejemplos anteriores, para apreciar lo que sucede en la Cruz son necesarias holgadas entenderas: las que otorga una fe vivida. Sin ellas, el resultado de la Pasión se transforma en frustración rotunda, en escándalo o en demencia.

2. En segundo lugar, el Drama nos alecciona también porque pone de relieve, aislándolo, el fundamento radical y ultimísimo de la nobleza

¹⁶ FRANKL, Viktor, *La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid, 1979, pp. 112-113.

del Dios hecho Hombre. Hasta el punto de que, en contraposición a lo que les ocurre a hebreos y gentiles, para el cristiano convencido Cristo crucificado —así precisamente, crucificado— constituye la más privilegiada expresión de dignidad humano-divina, la excelsitud interiorizada hasta su médula más íntima:

— No es mi poder, al que he renunciado, no es mi magnificencia como Dios, que no aparece, no es mi capacidad de liderazgo humano, ahora entenebrecida...; es mi *Amor*, identificado con mi *Ser* autosubsistente, lo que confiere a esta Figura fracasada que estáis contemplando —iy adorando!— toda su eminente dignidad.

También aquí se da, pues, como al tratar de los discapacitados, pero elevado a una potencia infinita, lo que cabría calificar como *reductio ad fundamentum*: ascenso hasta las causas últimas.

En efecto, las prendas reales más definitivas de la excelencia del Dios encarnado nunca se dejan traslucir con más realce que en la locura de la Pasión. Pero, además, la superioridad entitativa —ese descansar-en-sí-mismo en el que hacía estribar la dignidad, y que revela una altísima densidad ontológica, un Ser excelso e infinito— se ponen ahora especialmente de manifiesto, por cuanto Cristo renuncia *de manera voluntaria* a todo lo superfluo. Reside ahí la cardinal diferencia, la discriminación que abre un abismo insalvable, entre los crucificados por fuerza —violentamente desprovistos de la posibilidad de expresar su nobleza intrínseca— y Aquel que voluntaria y *libremente* abdica de cuanto no resulta imprescindible para cumplir el sentido definitivo de su Ser-encarnado: la redención.

Las prendas reales más definitivas de la excelencia del Dios encarnado nunca se dejan traslucir con más realce que en la locura de la Pasión

Ser y Espiritu = Amor Autosuficiente

Insisto, porque resulta revelador respecto a nuestro problema: a Jesús, para salvarnos, le basta el *Amor*, reducido a su más desnuda expresión; y es el Amor lo que triunfa en la Cruz. Por eso puede abandonar todo lo demás: no es necesario, y podría inducir a error sobre los verdaderos motivos de la dignidad del Redentor. Incluso de la *interioridad* humana puede prescindirse, porque existe un *dentro* todavía más íntimo y noble, en el que radica la verdadera grandeza del Crucificado: el mismísimo Ser divino, que en la Pasión se manifiesta ostensiblemente como Amor.

Estamos, y perdóneseme la aparente irreverencia, ante el caso más flagrante de superioridad con respecto a las *uvas*: el poder, la prestancia, el aparato externo, incluso la misma apariencia cabalmente humana.

Como es obvio, el Crucificado podría hacerse con ellas en cualquier momento: recuérdense las doce legiones de ángeles que el Padre está dispuesto a mandar; recuérdese la palabra poderosa del Verbo encarnado, que derriba por tierra a cuantos vienen a prenderlo. Pero no las necesita. Y en ese deliberado no requerir de ellas ostenta su infinita trascendencia, su estar por encima, su independencia ontológica: y, por todo ello, manifiesta e incrementa su dignidad.

De ahí que, tras afirmar que Jesucristo se hizo obediente hasta la muerte y muerte de Cruz, prosiga San Pablo: y *por tal motivo —propter hoc—* le dio Dios un nombre que está sobre todo nombre...

El Ser divino en la Pasión se manifiesta más ostensiblemente que nunca como Amor

Nueva ayuda para la reflexión personal

- También ahora incluyo algunos textos literales que te animen a reflexionar y te permitan comprender mejor lo que expongo más arriba.
- Retomamos la reflexión de Sacks, acerca de los pensamientos de Luria sobre las personas con deficiencias:

En el prefacio a la primera de sus biografías clínicas (*El habla y el desarrollo de los procesos mentales en el niño*) expresa un sentimiento similar: "Si un autor tiene derecho a expresar sentimientos sobre su propia obra, debo confesar el cálido sentimiento con que vuelvo siempre al material publicado en este librito".

¿Qué es este cálido sentimiento del que habla Luria? Es claramente la expresión de algo emotivo y personal... que no sería posible si los deficientes no «respondiesen», si no poseyesen también ellos sensibilidades muy reales, posibilidades personales y emotivas, sean cuales sean sus defectos (intelectuales). Pero es más. Es una expresión de interés científico... de algo que Luria consideraba de un interés científico muy especial. ¿Qué podía ser esto? Algo distinto, sin duda, a «deficiencias» y «defectología», que son en sí mismas de un interés bastante limitado. ¿Qué es, entonces, lo que es especialmente interesante en los simples?

Se relaciona con cualidades de la mente que están preservadas, potenciadas incluso, de modo que, aunque «mentalmente deficientes» en ciertos sentidos, pueden ser mentalmente interesantes, incluso mentalmente completos, en otros. Las cualidades de la mente no conceptuales: he aquí lo que hemos de investigar con especial intensidad en la mente del simple [...]. Lo que nos aguarda es igualmente agradable para el corazón y para el entendimiento y, debido a ello, estimula especialmente el impulso que lleva a la «ciencia romántica» de Luria.

¿Qué es esta cualidad mental, esta disposición, que caracteriza a los simples y les otorga su inocencia conmovedora, su transparencia, su integridad y dignidad [...]?

Si hubiésemos de utilizar aquí una sola palabra, habría de ser «concreción»... su mundo es vívido, intenso, detallado, pero simple, precisamente porque es concreto: no lo complica, diluye ni unifica la abstracción.

Por una especie de inversión o subversión, del orden natural de las cosas, los neurólogos ven con frecuencia la concreción como algo negativo, indigno de consideración, incoherente, un retroceso. Así para Kurt Goldstein, el mayor sistematizador de su generación, la mente, la gloria del hombre, se centra exclusivamente en lo abstracto y categórico, y la consecuencia de una lesión cerebral, de cualquier lesión cerebral y de todas ellas, es expulsarlo de este reino superior a las ciénagas casi subhumanas de lo concreto. Si un individuo pierde la «actitud categórico-abstracta» (Goldstein) o el «pensamiento proposicional» (Hughlings Jackson), lo que queda es subhumano, carece de importancia o interés.

Yo llamo a esto una inversión porque lo concreto es elemental, es lo que hace la realidad «real», viva, personal y significativa. Todo esto se pierde si se pierde lo concreto [...].

Mucho más fácil de comprender, y mucho más natural, es la idea de la preservación de lo concreto en la lesión cerebral... no regresión a ello, sino preservación *de* ello, de modo que se preserven la humanidad, identidad y personalidad básicas, el yo de la criatura lesionada [...].

Yo creo que todo esto puede aplicarse a los simples... con más motivo aún, pues habiendo sido simples desde el principio nunca han sido seducidos por ello, sino que siempre han experimentado la realidad directa sin intermediarios, con una intensidad elemental y, a veces, abrumadora» (SACKS, Oliver, *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Anagrama, Barcelona, 4ª ed., 2003, pp. 219-221).

2. Su índole espíritu-corpórea

«*Os homini sublime dedit, caelumque tueri jussit, et erectos ad sidera tollere vultus:* (Dios) irguió la frente del hombre y le mandó contemplar el cielo y alzar su mirada hacia las estrellas» (Publio OVIDIO Nasón)

¡Para seguir todavía en forma!

¡Ojo avizor!

¡Cuántas maneras hay de leer o estudiar un escrito... y de observar la propia realidad! Muy a menudo, no advertimos la existencia de algo o dejamos sin percibir ciertas propiedades o caracteres de una persona, animal o cosa..., sencillamente, porque *no* los buscamos en serio.

Con los libros sucede algo parecido. Es preciso despertar en nosotros una sana curiosidad para encontrar lo que son capaces de enseñarnos. Si esto no sucede, resulta bastante fácil que nos quedemos sin ni siquiera advertir cuestiones bastante evidentes y bien desarrolladas.

Por eso, antes de comenzar el presente apartado, me gustaría que intentaras responder a estas preguntas o, al menos, que reflexionaras sobre ellas.

Te aseguro que me lo agradecerás... si de veras deseas saber.

- Parece que existe una relación muy estrecha entre lo digno y lo *absoluto*. La dignidad ha quedado descrita en el apartado anterior; ¿sabrías explicar el significado de esta segunda palabra: absoluto? ¿Piensas que solo existe un absoluto?
- Formados por cuerpo y alma, tenemos experiencia de que las propiedades del espíritu no se agotan en la materia que nos constituye. ¿Mediante qué acciones advertimos la grandiosa presencia de un alma espiritual en nuestra vida? ¿Podemos destruir este espíritu en nosotros o en otros?
- Las dimensiones corporales son elevadas por el alma a su rango propio, de manera que cabe sostener que el cuerpo es material y personal. ¿Te has parado a reflexionar acerca del trato y el valor que se otorga en la actualidad al cuerpo? En la forma de decir, de hacer o de pensar propia y de quienes te rodean, ¿adviertes esta concordancia con la grandeza del ser o percibes más bien cierta deshumanización? Argumenta tu respuesta.
- En la actualidad se habla mucho de igualdad entre el varón y la mujer. ¿Crees que esta manera de decir es compatible con la consideración de cada uno de ellos como un absoluto? No te extrañes si las preguntas... te extrañan. Ya verás por qué las hago.

De absolutis dictis

Gran parte de lo recordado hasta el momento resulta accesible a cualquier observador que reflexione mínimamente sobre el asunto, que mire con un poco de atención a la realidad. Está en el ámbito del análisis fenomenológico. Y merece que lo tengamos en cuenta, que recapacitemos sobre ello e intentemos aplicarlo a todas nuestras relaciones interpersonales.

Por su parte, para quienes se encuentran más o menos familiarizados con las categorías filosóficas de los últimos siglos, las consideraciones que vengo haciendo evocan de inmediato una misma y trascendental noción filosófica: la de absoluto. Y también sobre ella conviene meditar.

Algo es ab-soluto, en cualquiera de sus acepciones y posibles intensidades, en la medida concreta en que, de un modo u otro, tiene intimidad; es decir, reposa en sí mismo y se muestra autárquico, exento. Y como todo ello, según acabo de sugerir, es índice y raíz de dignidad, podríamos definir a esta, dando un paso adelante, como la bondad que corresponde a lo absoluto.

Dignidad es la bondad o grandeza correspondiente a lo absoluto

Así lo hace, de manera explícita, Tomás de Aquino, cuando escribe que la dignidad pertenece a aquello que se dice absolutamente: *dignitas est de absolutis dictis*¹.

Por consiguiente, si quisiéramos adentrarnos hasta la significación más honda de la dignidad del hombre, con el fin de acostumbrarnos a ensalzar como es debido la valía de nuestros cónyuges, hijos, amigos, etc., habríamos de responder a estos interrogantes: ¿de qué modo puede considerarse absoluta la persona humana?, ¿en qué sentido cabe decir que posee valor por sí misma, que no solo es el primer miembro de una serie de más o menos entidad, sino que se sitúa más allá o por encima de ese conjunto y confiere su entera valía a todos sus componentes?, ¿por qué, en consecuencia, existe un mínimo —la condición absoluta de persona— que jamás es lícito conculcar? ¿O, con palabras ya conocidas, por qué cabe sostener que la persona es un *alguien*, valioso por sí, intocable, y que solo en virtud de ella se ordenan y conquistan su valer el íntegro mundo de lo que debe calificarse única y reductivamente como *algo* y que, por tanto, siempre es relativo?

¿Por qué, resumiendo y concretando, pudo afirmar Tomás de Aquino que «todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad»²?

¹ TOMÁS DE AQUINO, C.G. III, 112.

Cada persona, un absoluto

Antes de responder a tal interrogante, conviene explicitarlo, tornarlo más hiriente, más denso y significativo, descubriendo que ese hombre del que habla Tomás de Aquino es *cada uno* de los varones y mujeres, considerado en su individualidad.

Y, así, escribe Eudaldo Forment:

Únicamente a las personas, a cada una de ellas en su concreción y singularidad, tal como significa el término persona, se subordinan todas las ciencias, teóricas y prácticas, las técnicas, las bellas artes, toda la cultura y todas sus realizaciones, en definitiva. Siempre y todas están al servicio de la persona humana. A la felicidad de las personas, a su plenitud de bien, es aquello a lo que deben estar dirigidos todos los conocimientos científicos, sean del orden que sean, e igualmente la misma tecnología, y todo lo que hace el hombre.

La primacía de la persona se da no solo en el orden natural, sino también en el cultural o humano. Si las más geniales creaciones culturales, científico-técnicas, artísticas, o de cualquier otro tipo, no tendiesen a la perfección [...], al bien, de las personas en su singularidad, que son solamente las que pueden ser felices, carecerían de todo sentido y por tanto de interés alguno. Todas son siempre relativas a la persona. No hay nada, en este mundo, que sea un absoluto, todo está siempre referido a la felicidad de las personas, el único absoluto en el orden creado³.

¿De dónde —reitero ahora, con mayor conocimiento de su alcance— este valor absoluto de *cada* ser humano?

La inmunidad del espíritu, índice de su grandeza

Me limito a un solo punto, que servirá para descubrir posteriores propiedades de la persona.

En su acepción más básica, el hombre es un absoluto en cuanto se encuentra in-mune o des-ligado —ab-suelto: *ab-soluto*— de las condiciones empobrecedoras de la materia; es decir, en cuanto no depende *intrínseca y substancialmente* de ella y, en consecuencia, no se ve del todo afectado por la disminución ontológica que esta revela en lo estricta y exclusivamente corpóreo.

Como es obvio, no quiero decir que ninguno de nosotros, de nuestros amigos, de nuestros conocidos o familiares, carezca de un componente material constitutivo; sino que, en cuanto persona, no se agota en él: que la materia y lo material no configuran su medida, que los trasciende abundantemente.

² TOMÁS DE AQUINO, *In XII Metaph.*, Proemium.

³ FORMENT, Eudaldo, *Principios básicos de bioética*, Palabra, Madrid 1990, pp. 48-49.

¿Cómo se advierte esta característica, tan fundamental para enfocar del modo justo las relaciones interpersonales? En esencia, por las operaciones superiores que el hombre realiza y que son irreductibles a la materia y susceptibles por tanto de un crecimiento sin término, irrestricto: la intelección, el amor, el obrar libre, en sus múltiples y variadas manifestaciones⁴.

El desarrollo impresionante de la cultura humana, el despliegue científico y técnico, el arte, la aptitud para establecer significados y simbolismos, la posibilidad de aprehender realidades universales, la de captar la relación entre medios y fines, por un lado; y, por otro, todo el despliegue de la facultad de amar, fruto de la libertad humana rectamente ejercida, con el desarrollo de las virtudes y los repetidos actos de heroísmo —como, a su modo y por significativo contraste, la posibilidad de degradación moral, con el conjunto de aberraciones a que por desgracia ha dado origen—, muestran la diferencia cualitativa, insalvable, que eleva al hombre por encima de los animales más evolucionados, y señalan, al ojo atento, la presencia indudable del espíritu. De un grado superior de ser, cabría decir, inexplicable con la sola apelación a la materia.

Desde este punto de vista, que aquí me limito a aludir, la clave de la excelencia humana es la presencia vivificadora del espíritu: presencia que los científicos no pueden descubrir, aunque a menudo la entrevén⁵,

⁴ Solo como ejemplo e ilustración: «De lo que ocurre con la generalidad de las formas hay que excluir al alma humana. Pues esta es una substancia que subsiste por sí misma: por lo que su ser no consiste tanto en estar unida a la materia, pues de lo contrario no podría separarse de ella, cosa que se demuestra falsa también al advertir que el alma realiza algunas operaciones por sí misma, sin la cooperación directa del cuerpo. Y nada puede obrar sino en conformidad con su ser. Además, la naturaleza intelectual excede todo el orden de lo corpóreo, lo mismo que la facultad correspondiente excede el de los principios corporales; pues el intelecto, cuando entiende, puede trascender la entera naturaleza corporal, y esto resultaría imposible si su naturaleza estuviera incluida dentro de los límites de la naturaleza corpórea» (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 11, c).

⁵ Un buen ejemplo: «En resumen, los genes presentes en el genoma humano predisponen a la construcción de un cerebro complejo, y el plus de cada hombre permite con y sobre esa base biológica pensar, decidir, aceptar o rechazar. El origen de ese plus añadido, la libertad, que hace al hombre capaz de ser dueño de sí (que le hace no sólo tener un destino, sino que cada uno se lo gane o lo frustre), trasciende la biología. Quienes no aceptan una intervención creadora de Dios que da a cada hombre su ser personal y lo potencia con la libertad, hablan de “emergencia”: al hombre le sobreviene algo —la libertad— no contenido directamente en la información genética, pero requerido por ella para que la capacidad de operaciones propiamente humanas sea completa y coherente. La ciencia biológica, al dar razón de la construcción de un cuerpo, que, como el humano, es abierto e inespecializado, indeterminado en su funcionamiento, aporta un conocimiento de gran riqueza: el principio vital único de cada hombre está intrínsecamente potenciado, su biología está desprogramada, y la autoconstrucción de su cuerpo está abierta por la capacidad de relación personal que posee» (LÓPEZ MORATALLA, Natalia – IRABURU ELIZALDE, María J., *Los quince primeros días de una vida humana*, EUNSA, Pamplona p. 51).

pero que aparece clara a la mirada filosófica carente de prejuicios. La dignidad del hombre, esa suficiencia intrínseca enraizada en un descansar en sí, se corresponde con la presencia en él de un alma espiritual e inmortal, necesaria, que recibe en sí misma —y no en la materia— el acto personal de ser.

A tal respecto, señala Lukas:

Difícilmente podemos definir a Frankl como un místico. Sin embargo, a pesar de su predilección por el procedimiento científico exacto, el profesor vienés no mostraba ningún recelo en dejar el misterio intacto y admitirlo al lado de las bases fundamentales de sus tesis sobre la humanidad. Así, por ejemplo, decía que los padres no eran los “procreadores” de sus hijos, sino los “testigos de un milagro”, del milagro de cómo el mínimo existencial transmitido genéticamente por ellos a través de los cromosomas en el acto procreador se completa misteriosamente con “algo” o “alguien” que desemboca en el todo existencial del hijo. De la misma manera, también según Frankl, la enfermedad, la vejez y la muerte se limitan a alterar o destruir el organismo humano y pueden arrebatar de las debilitadas manos de la persona espiritual del ser humano el instrumento de su propia manifestación y de la creación solidaria de mundos, pero no más. Lo espiritual, que no se equipara con la funcionalidad de la materia (cerebral), solo se puede pensar en el misterio de lo eterno⁶.

La clave de la excelencia humana es la presencia vivificadora del espíritu

Vida incondicionada y efusiva

Espiritualidad, necesidad e inmortalidad son, pues, los títulos metafísicos por los que la persona humana se revela como reposando, activa, en sí: ni radicalmente necesitada ni, en definitiva, amenazada ontológicamente por nada de lo que la circunda; y, por todo ello, goza de una particular eminencia ontológica, de una excelsa dignidad entitativa.

Como afirmara Thomas Browne,

... guardamos un rasgo de divinidad en nosotros; algo que existía antes que los elementos y que nada debe al sol⁷.

Se entiende, a la vista de estas decisivas afirmaciones y volviendo en parte a la consideración propia de la fenomenología, lo que antes señalaba Spaemann: que la desmedida orientación hacia la supervivencia o una lucha incontrolada por lograrla o por alcanzar a toda costa el éxito, en cuanto indican una patente indigencia ontológica, disuelvan de ma-

⁶ LUKAS, Elisabeth, *Paz vital, plenitud y placer de vivir*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 69.

⁷ BROWNE, Thomas, *Religio Medici*, II, secc. 11.

nera inmediata la sensación de dignidad que despierta una realidad dada.

Se comprende, también, que en un sentido propio y no figurado, desde una perspectiva metafísica seria, solo puedan considerarse dignas las personas: por cuanto únicamente ellas gozan de un ser fuerte, perdurable y, por tanto, reposan en sí mismas con la seguridad que da lo que no puede perderse.

Se intuye, además, que semejantes propiedades configuran, a la par, el sólido punto de apoyo en toda tarea formativa y el indicador de las vías por las que han de encaminarse esos esfuerzos.

Y se alcanza a vislumbrar también cómo la capacidad de amar, que desemboca en la entrega, constituye el índice certero y la vía privilegiada para elevarse hasta el hontanar más íntimo y configurador de la dignidad de la persona humana: hasta la plenitud de su ser. Pero sobre esto volveré más adelante.

La capacidad de amar constituye la vía privilegiada para elevarse hasta la misma fuente de la dignidad de la persona humana

La eminencia del cuerpo humano⁸

Ahora me gustaría apuntar algo en relación al cuerpo. Si acabo de sostener que cualquier varón o mujer exhibe una peculiar nobleza ontológica por cuanto su ser descansa en el alma espiritual, a la que en sentido estricto pertenece y a cuya altura se sitúa, de inmediato hay que agregar que desde ella, desde el alma, *encumbra* hasta su mismo rango entitativo a todas y cada una de *las dimensiones corporales* de su sujeto.

En consecuencia, tales componentes materiales se emplazan a años luz por encima de los que, con una apariencia semejante, descubrimos en los meros animales o en las plantas; sin abandonar su condición biológica resultan, en la acepción más cabal del vocablo, personales: mercedores no solo de respeto, sino de veneración y reverencia.

Conforme explicaba el Cardenal Ratzinger no hace todavía muchos años,

... si bien en una perspectiva puramente científica el cuerpo humano puede considerarse y tratarse como un compuesto de tejidos, órganos y funciones, del mismo modo que el cuerpo de los animales, a aquel que lo mira con ojo metafísico y teológico esta realidad aparece de modo

⁸ En este caso, me permito remitir a MELENDO, Tomás, *Metafísica de lo concreto. Sobre las relaciones entre filosofía y vida... y una pizca de logoterapia*, EIUNSA, Madrid, 2ª ed., 2009.

esencialmente distinto, pues se sitúa de hecho en un grado de ser cualitativamente superior⁹.

Hemos, pues, de tener muy en cuenta que todo, en el ser del hombre, participa o puede —iy debe!— participar de su índole de persona: desde las acciones más íntimas, densas y elevadas hasta los gestos en apariencia menos trascendentes. Es esta una tarea con la que tenemos que entusiasrnos y entusiasrnar a cuantos con nosotros se relacionan: animarles a *humanizar*, a elevar a las alturas inefables de la persona, todo cuanto son, dicen o hacen, piensan o anhelan... e incluso aquello en lo que fallan, sus defectos habituales.

En concreto, como se nos acaba de recordar, el cuerpo humano es, simultáneamente, material y personal. Sometido a las mismas leyes físicas y biológicas que los mamíferos superiores, se ve a la par capacitado para contribuir al despliegue de actividades que trascienden por completo la normatividad limitadora de la materia. Pero quien le concede toda su realidad, su capacidad de obrar y su grandeza es, en fin de cuentas, el ser del alma.

De ahí que Wordsworth pudiera sostener:

Respetamos la estructura corpórea del hombre por ser la morada de un alma que no solamente es racional sino también inmortal¹⁰.

Y de ahí, insisto, la dignidad excelsa de nuestro cuerpo.

En el hombre, todo participa de su acto personal de ser

En efecto, en el instante preciso de la animación, y ya para el entero curso de la existencia terrestre, un principio de vida que por distintos indicios sabemos espiritual asume la materia del cuerpo humano y la ensalza hasta su propio y particular rango —el del espíritu—, sin por ello eliminar los caracteres distintivos del organismo corpóreo. Igual que una pequeña empresa, sin dejar de ser ella misma, resulta potenciada por la multinacional que la engloba; igual que los elementos asimilados por un ser vivo pasan ya a constituirlo y participan de las propiedades del animal o la planta que los hace suyos, el cuerpo humano, y cuanto en él y a través de él se encuentra y despliega, sin cesar de ser animal, adquiere las prerrogativas superiores del principio espiritual que lo anima y, con él, rebasa los caracteres de lo reductivamente corpóreo.

Es cuerpo de una persona. Es él mismo personal. Alcanza una esfera más alta que cualquier otra realidad corpórea.

Según explica Abelardo Lobato,

⁹ RATZINGER, Joseph, "Presentación a la Instrucción *Donum vitae*", en AA.VV., *El don de la vida*, Palabra, Madrid, 1992, p. 19.

¹⁰ WORDSWORTH, Williams, *Upon Epitaph*, I.

... es el hombre «un poco menor que los ángeles» —tal como se dice en el *Salmo 8*—, pero está situado a distancia infinita de los animales. El «puesto del hombre en el cosmos», buscado con pasión por Scheler, es bien concreto en la escala del ser, pero no es reductible a un lugar como el mundo de Aristóteles, desde el momento en que el alma espiritual es emergente y no puede ser encerrada en la cárcel de la materia¹¹.

Emergencia, ensalzamiento radical sobre la materia. También a ellos se refiere Carlo Caffarra. Y expone que, gracias a esa elevación sobre lo limitada y privativamente material, la nobleza ontológica de toda

... la persona, se revela por completo superior a la del resto de los entes creados: se sitúa en un grado de ser cuya distancia respecto a los grados de ser de los otros entes es infinitamente infinita, para usar la terminología pascaliana. Mientras que, a causa de su diversa constitución ontológica, el individuo no personal es un «momento» de una línea, una parte de un todo, un evento pasajero del disponerse de la materia, la persona es *en sí*, no es parte de un todo, es un sujeto eterno¹².

¿Por qué sucede todo esto? ¿En qué sentido se relaciona con el análisis fenomenológico de la dignidad humana que antes apunté?

Un metafísico contestaría así: el ser de las realidades infrapersonales se sumerge y dispersa en última instancia en los elementos materiales que lo constituyen, decae al nivel de estos; al contrario, la corporeidad del sujeto humano es recogida y elevada al rango de lo personal, y reposa también ella en la soberana consistencia del alma que la sublima¹³. El cuerpo humano, y todo lo material en el hombre, poseen un significado y unas posibilidades que solo se advierten y pueden ser llevadas a plenitud al considerar con detenimiento que deben caracterizarse como personales.

La corporeidad del sujeto humano es recogida y elevada al rango de lo personal, y reposa también ella en la soberana consistencia del alma que la ensalza

¹¹ LOBATO, Abelardo, *La antropología esencial de Santo Tomás*, en Abelardo LOBATO (Dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, VALENCIA, 1994, pp. 44-45

¹² CAFFARRA, Carlo, *La sexualidad humana*, Encuentro, Madrid, 1987, pp. 26-27.

¹³ «El alma es creada por Dios. Solo Dios puede crear. Al ser creada, recibe el acto de ser, y al ser infundida en la materia organizada que los padres preparan, cosa que acaece en el mismo instante, comunica al compuesto su propio acto de ser y así se constituye el sujeto humano. Esto no acontece en los demás compuestos de materia y forma, porque en ellos el acto es del compuesto y en el compuesto lo reciben los componentes. Creación e infusión del alma son simultáneas, pero hay una prioridad óptica en la creación del alma y por ello es posible esta comunicación del ser al todo del hombre desde el alma que ya lo ha recibido del creador» (LOBATO, Abelardo, *La antropología esencial de Santo Tomás*, en Abelardo Lobato (Dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, VALENCIA, 1994, pp. 47-48).

Persona masculina y persona femenina

Tal vez sea este el lugar menos inadecuado para aludir a uno de los rasgos de la persona humana que mejor se han puesto de relieve en los últimos años: su condición sexuada.

Y estimo pertinente considerarlo ahora porque esa índole tiene su origen en el cuerpo, pero afecta por completo y de manera intimísima a la persona toda, de modo que hablar de persona humana, sin apelar a su condición de varón o mujer, constituye, como he apuntado en otras ocasiones, una suerte de etérea abstracción: *todo* en la mujer es femenino (personal-femenino) y *todo* en el varón es masculino (personal-masculino).

En los momentos actuales, debido sobre todo a los avances en el conocimiento del cerebro y del desarrollo del embrión, estamos ante una evidencia científico-experimental, que sería absurdo empeñarse en discutir: la *biología* y la *fisiología* no son simplemente humanas, sino varoniles o femeninas, como también lo son el modo de percibir, de sentir, de comportarse...¹⁴

Y la razón más honda podría expresarse diciendo que femenino o masculino *se torna* su propio acto de ser en el mismo instante en que el alma informa la materia del hijo recién engendrado, en ese preciso momento ya personal; una materia unida y re-creada por los padres en cada acto procreador.

Con otras palabras: la consideración del acto de ser como masculino o femenino explica radicalmente el que cuanto hay en un varón o en una mujer —desde las células que componen su organismo biológico hasta el mismísimo modo de conocer y amar, enclavados radicalmente en el espíritu, pero que siempre ponen en juego a la persona íntegra— deba declararse, porque lo es, masculino o femenino y, simultáneamente, personal.

De ahí:

1. Que, en cierto modo, por sus resabios matematizantes e igualitaristas, resulte ya superflua e incluso inadecuada la declaración de una presunta *igualdad* entre varón y mujer, puesto que cualquier persona tiene un valor *absoluto* y *no-comparable*.

¹⁴ Como este será el tema de todo un escrito, me limito a citar algunos de los ensayos más claros y accesibles en castellano. Todos coinciden en el extremo señalado, aun cuando sus orientaciones de fondo resulten muy distintas. BRIZENDINE, Louann, *El cerebro femenino*, RBA Libros, Barcelona, 2007; BARON-COHEN, Simon, *La gran diferencia*, Amat, Barcelona, 2005; LÓPEZ MORATALLA, Natalia, *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Rialp, Madrid, 2007; RUBIA, Francisco J., *El sexo del cerebro*, Temas de hoy, Madrid, 2007.

2. Que los atributos que, de manera genérica y también simplificada, cabría atribuir más bien al varón que a la mujer o viceversa, estén llamados a complementarse y fecundarse recíprocamente, hasta lograr que lo propiamente humano, con la aportación de cada cual, se acerque a la plenitud que le corresponde.

2.1. Puesto que el varón, al relacionarse con la mujer —y, muy en particular, con la que más ama—, se sentirá movido a encarnar las cualidades *femeninas*, lo mismo que la mujer al tratar con el varón.

2.2. Y porque en ese esfuerzo por adecuarse a lo mejor del otro o de la otra, también con la intención de darle gusto, no podrá evitar que lo que originariamente pertenecía al sexo complementario —con el amplísimo grado de indeterminación que acompaña por fuerza a este tipo de asertos, pero sin invalidarlos— se incorpore a él o a ella con el toque del sexo al que cada cual pertenece: el varón *realizará* lo inicialmente femenino *como varón* y otro tanto hará la mujer con las cualidades más propias de los varones a quienes ama, en una espiral sin término en la que, como apuntaba, puede hablarse —con un deje de impropiedad— de auténtica *novedad* «*creadora*».

La complementariedad mujer-varón debe con todo derecho calificarse como dinámica

Pero el desarrollo de estas cuestiones resulta tan apasionante que prefiero reservarlo para otro libro.

Serenidad.

El conocimiento humano no es instantáneo. Normalmente nunca acaba de comprenderse lo que se lee... y menos por vez primera. Lo medio-entendido entonces prepara para estudiar lo que sigue, y el nuevo conocimiento aclara lo ya aprendido. A menudo es preciso volver repetidamente sobre lo mismo. Pero el resultado suele provocar una notable satisfacción.

¡Ten confianza!

Nueva ayuda para la reflexión personal

- Una vez más, transcribo algunos textos que pueden ayudarte a comprender mejor o a rectificar lo que has aprendido hasta el momento.
- Una respuesta más definitiva, pero tal vez excesiva para el tono de este libro, la ofrece Julio Raúl Méndez en este intenso texto:

Este Amor, que por ser Absoluto, Inamovible y Eterno funda el ente sintético con la absolutez misma de Dios, por ser "dilectio", "electio", le otorga al ente finito su *propia dignidad consistente*. Es querido singular e intensivamente por Dios en sí mismo, con su propia realidad, que es tal

en su ordenación al Esse-Bonum Intensivo que lo funda participativamente por inmanencia-extrínseca.

Así la dependencia originaria del ente al Esse, a la luz de este esclarecimiento, se revela como una *dependencia de amor*. Toda la positividad real intensiva de cada ente y del universo se resuelve en esta dependencia amorosa; de tal manera que no se trata de una dependencia limitante sino toda ella principio originario-originante de su posición y expansión en la realidad.

El haber descubierto que el fundamento último del ente sintético es el Amor significa que *la verdad última del ente sintético en algún sentido trasciende la propia verdad del ente*. La "verdad" expresa la identidad del ente y su relación al ejemplar divino; pero no está allí el fundamento último sino en la liberalidad del amor que le da el esse. Por ello, siendo una "verdad sintética", hay un pasaje en el límite, donde la verdad es trascendida en el amor originario-originante, pues no se funda en sí ni se explica en sentido intelectual o nocional sino que se presenta como una *verdad originada* desde un *amor originante* totalmente gratuito y por ello dialécticamente injustificable en sentido estricto.

Desde el Amor viene el ente: el ente procede, es real, por la disrupción metafísica que al asimilarlo creativamente lo distingue realmente. *Este amor liberal no se explica ulteriormente porque es totalmente "propria sponte"*.

Que el Esse-Bonum haya introducido liberalmente los entes en el circuito de su Amor resulta la *novedad originaria absoluta* que no es ulteriormente fundada, carece de "porqué", es absolutamente don. Que Dios haya encontrado, y hecho "bueno" que el ente sea tiene sentido en sí mismo y es dador de sentido para el ente: *el sentido del ente es el amor*, como origen y como destino. Porque concomitante al esse recibe la ordenación al Bonum que lo hace también 'bueno' en la teleología del *amor originado*, reconductor al Principio como a Fin último (MÉNDEZ, Julio Raúl, *El amor fundamento de la participación metafísica*, Universidad Católica de Salta, Salta, 1990, p. 254).

- Algo no muy distinto, pero con términos más sencillos, sostiene Tomás de Aquino:

La más perfecta de todas las formas, es decir, el alma humana, que constituye el fin al que se orientan todas las formas naturales, despliega una operación que excede por completo a la materia y no se lleva a cabo mediante un órgano corporal: el entender. Y como el ser de cualquier realidad guarda proporción con su operación, ya que todo obra en la medida en que es, el ser del alma humana excede totalmente a la materia corporal y no se encuentra comprendido en sus límites, aunque en cierto modo sea alcanzado o *tocado* [*atingatur*] por ella. En cuanto trasciende el ser de la materia corpórea, y puede subsistir y obrar por sí misma, el alma humana es substancia espiritual; mas en cuanto es alcanzada por la materia, le comunica su ser y es forma del cuerpo.

Y es alcanzada por la materia corporal por la razón de que siempre lo supremo del orden inferior *toca* a lo ínfimo del superior, como explica Dionisio en el capítulo VII de *Sobre los nombres divinos*; por eso el alma humana, que es la inferior en el orden de las substancias espirituales, puede comunicar su ser al cuerpo humano, que es dignísimo, de suerte que del alma y el cuerpo resulta un solo compuesto, como de la forma y la materia (TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, cap. 2 c).

- Y Fabro expone y desarrolla los motivos metafísicos de todo lo anterior:

La existencia de las cosas materiales, es decir, su duración en el tiempo, depende de la duración y del modo de durar del compuesto de materia y forma; cosa que también tiene vigencia para el propio hombre en su existencia corpórea. En cuanto espíritu, el alma humana es incorruptible: pues el ser, el modo de ser, resulta manifiesto a través de la operación, es decir, del modo de obrar. Pero el alma conoce la verdad en sí misma y tiende al bien en sí mismo, perfecto y sin límites: y de ahí la sed insaciable de saber y de felicidad. De modo que, al conocer y querer, el alma alcanza lo absoluto y no depende del cuerpo ni se detiene en las realidades materiales, sino que aspira a la ciencia y al conocimiento perfectos y a la felicidad última. Esta emergencia o independencia en el obrar revela la independencia en el ser, de modo que el *esse* (*actus essendi*) no pertenece al compuesto, sino que es propiedad del alma intelectual como forma subsistente en sí (el alma subsiste en su propio *esse*, que comunica al cuerpo y que vuelve a tomar cuando el cuerpo, con la muerte, deja de "existir"). El *esse* (como *actus essendi*) se une de manera inmediata y por eso inseparable a la forma espiritual: y por este motivo el alma humana es inmortal (FABRO, Cornelio, *Introduzione a San Tommaso*, Ares, Milano, 1983, p. 221).

3. La intimidad

«Si un hombre puede perder todo lo que en él era visible y observable sin dejar de ser él, si puede ser despojado sin sentirse alterado, ¿habían sido tuyas alguna vez todas esas cualidades amadas, de modo distinto a como fue suyo un vestido? Hasta tal punto es cierto que todo lo exterior no es sino un precario tener, y que no podemos tener ser propio más que en cuanto que es absolutamente interior» (Nicolás GRIMALDI)

Un nuevo impulso

¡Alerta!

Como ya te dije, existen muchas maneras de abordar un escrito, una obra de arte, un proyecto o la misma realidad natural. Muy a menudo, no advertimos la existencia de algo... sencillamente porque *no* lo pretendemos seriamente.

Con la lectura sucede algo parecido. Hay que poner la mente *a trabajar* — con una apertura activa y serena— para descubrir lo que encierran las palabras. Sin esa actitud, resulta bastante fácil que todo aquello no nos diga nada.

Por eso, antes de comenzar el presente apartado, sería bueno que intentaras responder, sin prisas ni agobios, a estas cuestiones.

- ¿Estimas que en la actualidad, en las relaciones cotidianas, se pone en juego la interioridad de cada persona? Puesto que en el transcurso de todo un día nos encontramos con un sinnúmero de personas, intenta matizar tu respuesta y ejemplificar el modo en que, en cada circunstancia, se comunica o no la propia vida interior.
- ¿Consideras que existe alguna relación entre el modo de ser personal y el mundo interior? ¿Has pensado en qué medida la persona puede conocerse y dirigir su propia conducta? ¿Crees que la afirmación de semejante autodominio es un invento de los filósofos, una *comedura de coco...* o algo imprescindible para poder perfeccionarse y ser feliz?
- ¿Piensas que hoy, en el ámbito educativo y en las familias, se impulsa el desarrollo y enriquecimiento de la interioridad? Si la respuesta es positiva, ¿por qué caminos se persigue ese crecimiento? En caso negativo, fundamenta tu posición.
- Si estás de acuerdo en que somos una unidad formada por alma y cuerpo, ¿cuál sería a tu juicio el papel de este último: se trata más bien de un obstáculo o un vehículo para el desarrollo del espíritu?
- Si tuvieras que elegir entre estas afirmaciones contrarias: “la persona influye en la sociedad” o “la sociedad influye en las personas”, ¿cuál de ellas escogerías? ¿Por qué? Matiza cuanto desees.

La posesión de un sí mismo superior...

Las disquisiciones realizadas hasta el momento han puesto de relieve una prerrogativa que, de algún modo, define para todos nuestros conocidos, y para nosotros mismos, la condición de persona. Me refiero a la posesión de un *dentro* que los distingue y ensalza respecto al simple cosmos material: a lo que, recordando un término más propio, podemos calificar como *intimidad* o mundo interior (o *todavía más que interior*: íntimo). Interesa ahora considerarla, comenzando por estudiar su nexo constitutivo con el espíritu.

Si atendemos con finura al asunto, podemos comprobar que, para referirnos a la intimidad de la persona, la denominación de *dentro* es en buena parte metafórica. En realidad, al hablar de interioridad personal nos colocamos en un ámbito en el que, propiamente, se trasciende la cantidad y, con ella, la situación: los arriba y los abajo, los delante y detrás, los dentro y los fuera.

El *dentro* de la intimidad es distinto del *dentro* físico. Si nosotros intentamos acceder a la interioridad orgánica de un hombre, un animal o una planta, lo que realmente hacemos es transformar esos *dentros* en *fueras*, disolviendo su condición de *dentro*. El acceso al estómago de un enfermo es, en última instancia y aunque más complicado, del mismo tipo que el procedimiento por el que observamos exteriormente su fisiología: de algún modo, con un aparataje más o menos sofisticado, lo situamos en la superficie, accesible a nuestros sentidos.

Algo muy distinto ocurre cuando comunicamos a otras personas el *dentro* de nuestra intimidad, nuestra vida interior o *íntima*: afectos, ideales, pensamientos, anhelos, vivencias, intenciones o decisiones, fracasos y éxitos. Ninguna de estas, pongo por caso, podría ser observada con un endoscopio o con un microscopio. Ahora tienen que intervenir elementos bien distintos, de condición muy diversa.

1. Se requiere la manifestación activa de esa interioridad —que sigue estando dentro, aunque se exteriorice—, a través por ejemplo de las múltiples posibilidades del lenguaje: visual, oral, escrito, mímico...

2. Y, lo que es más decisivo, en principio solo damos a conocer semejante *dentro* —lo más alto que existe en nosotros, como veíamos, de la mano de Agustín de Hipona, al hablar de la dignidad— si efectivamente queremos, cuando queremos, a quienes queremos... y de quienes somos queridos, amados.

En este contexto han de asimilarse las indicaciones de Alice von Hildebrand, en relación con los defectos del propio cónyuge o de cualquier ser querido:

El matrimonio presenta continuas oportunidades que podemos utilizar tanto a favor del amor como en contra de él. El crujir de nudillos de Michael es una de ellas. Cuando delimitas su hábito y le prestas mucha atención, mentalmente equiparas su personalidad con sus manías y empiezas a verlo más como objeto que como una persona.

Es algo así como tomar una instantánea de alguien justo cuando está bostezando. En esos pocos segundos, es cierto que parece lo que la instantánea refleja, pero el bostezo que no ha durado más que un abrir y cerrar de ojos se prolonga por la fotografía, y de este modo se deforma y se caricaturiza.

Ver al alguien “desde fuera” es una falta de caridad; ver a aquel que quieres desde fuera es una especie de traición. Ya que pertenece al “pacto de amor” que prometiste a Michael —y él a ti— no aislar expresiones o modos singulares de la totalidad de la otra persona; totalidad que, si has visto tan claramente, es porque él ha escogido revelártela, y porque le quieres.

Cuando dejas en suspenso tu “visión del Tabor” de Michael y le contemplas desde fuera con la actitud crítica y desamorada de un extraño, se quebranta la dulce intimidad entre vosotros. Ya no convergéis en el amor; conspiras contra él.

Por eso un amante que merezca ese nombre siempre se esfuerza en ver más allá de manías y ver a su ser querido desde dentro, con el trasfondo de su personalidad amable. Por la intuición del amor, alcanza a ver a quien ama en su ser más profundo¹.

Al hablar de interioridad personal nos colocamos en un ámbito en el que, propiamente, se trasciende la cantidad y, con ella, la situación, los arriba y los abajo, los delante y detrás, los dentro y los fuera

Digno de ser entregado por amor

Hay en nuestro interior toda una riqueza —de conocimientos, afectos, ideales y voliciones, como también de errores, defectos y luchas por superarlos— que es solo nuestra, y constituye una especie de universo complejo y múltiple, más o menos rico o desmedrado, crecido o apocado, más o menos maduro y exuberante, más o menos poblado... del que podemos disponer a voluntad.

Así enfocada, la intimidad, en su acepción más propia, se caracteriza por ser, de un modo particularísimo, *nuestra*: porque, siendo en sí lo más interno y noble, y justo por serlo, la poseemos de una manera superior, que implica *el dominar de ella sobre sí misma*. Por eso la intimidad es, en fin de cuentas, otra manera más cercana y familiar de refe-

¹ HILDEBRAND, Alice von, *Cartas a una recién casada*, Palabra, Madrid, 1997, pp. 28-29.

rirse a lo que trasciende por completo a la materia: de señalar el eminente modo de ser, auto-posesivo, del espíritu.

Lo expone Abelardo Lobato, mostrando que quien goza de intimidad se sitúa por encima de las condiciones de la materia, para adentrarse en el ámbito del espíritu:

El ser personal lleva el sello de la distinción. Por ello todo hombre tiene un interior, es un sujeto, capaz de conocerse, de poseerse, de dirigir su destino conforme al proyecto que haga de sí mismo. Está en el tiempo pero lo trasciende y lo sobrepasa invirtiendo su proceso. Se encuentra bien anclado y definido en el lugar, pero es capaz de dominar todo espacio cerrado y abrirse al infinito llenando de sentido los sitios en los que mora. El mundo espacial lo supera en grandeza, pero el hombre contiene al mundo en su mente y lo trasciende. El espíritu lo hace capaz de entrar en sí, de trascenderse a sí mismo, de abrirse a la verdad, de dirigirse hacia Dios o de apartarse de él².

Y lo sostiene también, en un contexto diverso, José Luis Illanes:

El hombre es persona. Ser espiritual subsistente. Ser dueño de sus actos. Ser que se posee a sí mismo. Ser dotado de intimidad, de mismidad y, en ese sentido, ser en sí y para sí. Ser que, precisamente porque se posee a sí mismo, porque está dotado de intimidad, puede entregarse sin alejarse de sí. Ser, en consecuencia, abierto, hecho para la comunicación. Ser para el otro. Ser capaz de darse a otro y capaz de recibir a otro, ya que recibir no es, en el fondo, sino otra cara del darse: recibir es aceptar al otro reconociéndolo como otro, y, manteniéndolo como otro, darle entrada en la propia intimidad hasta alcanzar una unión en la que ambos lleguen a plenitud.

La persona es, en suma, ser capaz de amor y que en el amor encuentra su realización. Y ahí es precisamente donde el trabajo se inserta: el trabajo como actividad, y la obra que del trabajo resulta, reciben sentido de ese relacionarse en virtud del amor que constituye la substancia del existir y del vivir del hombre en cuanto persona³.

Es bastante obvio que este dominio de lo más elevado e íntimo de nosotros sobre sí mismo, que esta capacidad de disponer de nuestro interior, que implica también cierta hegemonía política sobre la materia, determina desde su base cualquier relación verdaderamente interpersonal, como, por ejemplo, las que establezcamos con nuestros hijos.

En tales circunstancias, de ordinario abriendo *primero* nosotros algo de la propia intimidad, hemos de ofrecer la posibilidad de que —isi libremente quieren!— nuestros interlocutores nos permitan acceder hasta

² LOBATO, Abelardo, *La antropología esencial de Santo Tomás*, en Abelardo LOBATO (Dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, VALENCIA, 1994, p. 63

³ ILLANES, José Luis, "El trabajo en la relación Dios-hombre", AA.VV., *Dios y el hombre*, Actas del VI Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona, 1984, pp. 719-720.

la maravilla que compone el hondón constitutivo de su persona, para que podamos ayudarles a mejorarlo.

Y también, y antes, tenemos que enseñarles a valorar esa riqueza interior y no disponible como lo más excelso que se encuentra en ellos, y aquello que por todos los medios tienen que mimar... para, así enriquecido, poder entregarlo libérrimamente a los otros y, muy en particular, a quien decidan unirse de por vida en el matrimonio.

En este contexto, aunque referido a etapas precedentes, apunta Martí:

El enamoramiento abre una puerta grande a la intimidad. Quien está enamorado desea explorar el mundo interior de la persona amada, y desea a la vez ser conocido por quien le ama. Aunque a esos grandes deseos les falta una condición necesaria para poder recorrer el territorio interior de una persona y esta condición es la serenidad. En enamorado, y no digamos si es una adolescente, no está en las mejores condiciones para adentrarse en ese trabajo de reconocimiento ajeno: las vibraciones del corazón interfieren con las claridades de la razón. Y aunque sean muchas las palabras que se intercambian entre ellos, a veces son escasos los conocimientos que adquieren uno del otro. La exaltación, hasta física, el egoísmo de sentirse rápidamente correspondidos, la inexperiencia de la vida y el desconocimiento del factor humano, dificultan en gran manera que se dé una verdadera intimidad entre quienes el enamoramiento ha abierto la puerta de acceso a las estancias más secretas de la persona⁴.

La intimidad es, en fin de cuentas, otra manera más cercana y familiar de referirse a lo que trasciende por completo a la materia

El lenguaje del cuerpo

Pero sigamos con las consideraciones más teóricas. Si la calificación de intimidad, con su relación metafórica al *dentro*, resulta no obstante significativa, se debe a dos motivos: uno, esencial, propio de toda persona; y otro, secundario, característico del sujeto humano.

1. El espíritu es un modo de ser superior y de más enjundia, que, frente a lo que sucede a la materia, coincide consigo mismo, no se desperdiga o disgrega (y encontramos, de nuevo, una de las notas fenomenológicas de la dignidad). Según dicen los filósofos, la cantidad se configura como *partes extra partes*, como un *fuera* esencial. El espíritu, por el contrario, está recogido en sí. Es riqueza, actualidad activa, ser... pero sobresaliente: no disperso o desparramado, sino intensificado en una más plena posesión de sí mismo. Rico y, por eso, no intrínsecamen-

⁴ MARTÍ GARCÍA, Miguel Ángel, *La intimidad*, EUNSA, Pamplona, 1992, pp. 133-134.

te necesitado, no indigente. En semejante sentido, y acercándose también a la descripción de lo digno expuesta en este escrito, Polo define

... la intimidad como el modo de ser que no necesita asimilar elementos exteriores ni poseerlos para mantenerse⁵.

El espíritu es abundoso por sí mismo. La plétora de contenidos que sabemos pertenece al conocimiento intelectual, al querer libre y a todo el cosmos afectivo responden justamente a su forma superior de «ser-se», de poseerse. Las perfecciones de la persona se encuentran dentro de ella porque toda esa exuberancia, de enorme más calado que lo simplemente material, no es indigente: al pertenecer de un modo mucho más elevado a quien la posee, se halla a su disposición.

Es el primer sentido en el que cabe atribuir a la intimidad un *dentro* pleno, coincidente consigo mismo, cuajado, independiente y superior a la materia: una densidad que permite valorar a lo íntimo muy por encima de lo simplemente corpóreo. En consecuencia, semejante intimidad pertenece también a los ángeles y, de manera suprema, a Dios. Cada ángel, en concreto, posee un piélago interior, un mundo interno, que comunica a los restantes ángeles, y a su manera a los hombres, si y cuando quiere.

Corresponde a la intimidad un «dentro» pleno, coincidente consigo mismo, cuajado, independiente y superior a la materia

2. Pero, en el hombre, la intimidad espiritual constituye un *dentro* también por contraposición al *fuera* corpóreo. O, más exactamente, porque el cuerpo compone, a la par:

2.1. La barrera por cuya causa no podemos comunicar de forma inmediata nuestra intimidad a los hombres, frente a lo que sucede entre los espíritus puros.

2.2. Y el medio o instrumento que el espíritu humano posee para manifestar su verdad —o, en su caso, para engañar— a los demás hombres, caracterizados también por su constitución espiritual y corpórea⁶. El cuerpo es el medio por el que la dimensión espiritual de cada

⁵ POLO, Leonardo, *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, Pamplona, 1996, p. 156.

⁶ A ese carácter ambiguo se refiere, con la intensa elegancia que lo caracteriza, Lewis: «Qué largo y tendido, qué serenamente, con cuánto provecho llegamos a hablar aquella última noche, estrechamente unidos.

Pero no, no tan unidos. Existe un límite marcado por la "propia carne". No puedes compartir realmente la debilidad de otra persona, ni su miedo, ni su dolor. Lo que sientes tal vez sea erróneo. Probablemente podría ser tan erróneo como lo que sentía el otro, y sin embargo desconfiaríamos de quien nos advirtiera que era así. De todas maneras seguiría siendo bastante diferente, en todo caso. Cuando hablo de miedo me refiero al miedo puramente animal, al rechazo del organismo frente a su destrucción,

quien *sale* hacia el fuera espacial, lo humaniza, y logra ponerse en contacto con otros espíritus, situados también *dentro de* un cuerpo, con el que cada cual constituye una única persona, radicalmente unitaria.

Mediante el cuerpo comunicamos nuestra intimidad al mundo material y a las restantes personas espíritu-corpóreas

La peculiaridad del cuerpo humano

Llegados aquí, es importante señalar dos consecuencias de gran alcance, que también conviene comunicar a las personas que tratamos:

1. En primer término, la grandeza del cuerpo humano, precisamente por cuanto constituye una unidad estrechísima con el alma espiritual de la que participa (¡pero no al margen de ella!). Es más, como antes sugería, el ser que da actualidad al alma es numéricamente el mismo que confiere su realidad al cuerpo. En rigor, más que contener este al alma, es el alma la que contiene y vivifica al cuerpo. Por eso —y es una cuestión de enorme relevancia práctica, por ejemplo, para toda la vida sexual—, el cuerpo es la persona y goza de la misma dignidad que el alma: es participadamente tan digno de reverencia o veneración como ella. No se lo puede tratar de manera frívola y a la ligera.

Según indica Tettamanzi, con fórmula feliz,

... el cuerpo no es una parte o un sector del hombre, sino la expresión y la presencia de todo el hombre, es decir, un modo fundamental del ser y del existir⁷.

Se entiende, entonces, con Guardini, que, a pesar de su inicial distancia ontológica, en el hombre el cuerpo y el alma componen *una* unidad intimísima. Por eso,

... si observamos el rostro de un hombre, vemos reflejado en él lo que pasa en su alma: respeto, simpatía, odio, angustia. El alma, en sí misma, no puede verse porque es espíritu. Pero se traduce en el cuerpo, se hace visible en él. El cuerpo humano —forma, rostro, gestos, ademanes— es la expresión de la realidad del alma; y eso quiere decir que, a pesar de todas las diferencias, cuerpo y alma se parecen⁸.

a un sentimiento sofocante, a la sensación de ser un ratón atrapado en una ratonera. Esto no puede transferirse a otro. La mente es capaz de solidarizarse con ello, el cuerpo menos. En cierto sentido, los cuerpos de los amantes son menos capaces todavía. Todos sus episodios de amor los han arrastrado a tener no idénticos, sino complementarios, correlativos y hasta opuestos sentimientos de cada uno con relación al otro» (LEWIS, Clive Staples, *Una pena observada*, Trieste, Madrid, 1988, p. 17).

⁷ TETTAMANZI, Dionigi, *bioetica. Nuove frontiere per l'uomo*, Piemme, Casale Monferrato, 2ª ed., 1990, p. 80.

⁸ GUARDINI, Romano, *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, PPC, Madrid, 1995, p. 154.

Como antes sugería, y en virtud de la férrea unidad del alma y el cuerpo, es este último lo que más se *parece* al espíritu, la manifestación material más cercana a la eminencia de lo que desde todo punto trasciende a la materia. Simultáneamente, la espiritualidad del alma hace que el cuerpo humano quede como permeado por esa interioridad, y resulte capaz de expresarla y de conferir un nuevo y trascendental sentido a cuanto al hombre rodea, al conjunto del cosmos, transformándolo y enriqueciéndolo.

López Ibor lo explicaba con estas palabras:

En el mundo cartesiano, el cuerpo humano se hallaba limitado por unas superficies geométricas, como otro cuerpo cualquiera. Pero, evidentemente, el cuerpo humano, como cuerpo vivido, rebasa los confines cartesianos. Nuestra mirada se dirige y se sitúa en lugares distintos, con una volubilidad y un poder de alejamiento que delata de un modo indudable la presencia de un principio espiritual en su trasfondo. Los movimientos del cuerpo humano, si bien se hallan sometidos, como todos los físicos, a las leyes de la gravedad, ofrecen un conato de rebeldía frente a estas, como los saltos de los bailarines. Los movimientos expresan una vida que no acaba en la realización de los mismos, sino que empieza allí. Un simple transporte de un objeto de un lugar a otro de la mesa tiene una intencionalidad que impregna al movimiento que realiza. Los movimientos son realizaciones de proyectos, es decir, de pensamientos. La vida está llena de movimientos virtuales, inacabados en lo físico, pero que nacen y repercuten sobre la realidad humana de un modo más ahincado que muchos movimientos físicos. Hay a veces en una mirada más agresividad que en un puñetazo o más ironía que en un discurso o más amor que en un abrazo⁹.

Queda claro, pues, que el espíritu constituye ese *dentro* nuclear del hombre, que este da a conocer y transporta al exterior mediante las acciones y actitudes del cuerpo; y que, gracias a esa dimensión espiritual que se transparenta en lo externo, el cuerpo y la actividad humana resultan capaces de modificar hondamente su entorno, inmediato y remoto, humanizándolo: dotándolo participadamente, también a él, de cierta intimidad.

El universo entero, creado por Dios para el hombre, resulta ensalzado, elevado a un nivel supracorpóreo, en cuanto lo alcanza la intimidad del espíritu.

De ahí que sintamos deseos de eternidad, grandeza infinita y la caricia de la bondad, cuando gozamos con la visión imponente de una montaña nevada, la fuerza del mar o la simplicidad de una flor silvestre: todo está impregnado del espíritu creador de Dios.

⁹ LÓPEZ IBOR, Juan José, *Rebeldes*, Rialp, Madrid, 1965, pp. 26-27.

Sucede lo mismo con las personas. Y eso es lo que ahora me interesaba subrayar¹⁰.

2. Después, hay que resaltar, por una parte, la importancia excepcional que posee la intimidad de una persona; por otra, la inminente necesidad, para cada uno, de conocer bien y de mimar ese mundo interior; y, por fin, las enormes posibilidades de ayuda que abre el que alguien nos permita acceder a su intimidad, pues ahí está el núcleo constitutivo de ese *quién*: y entonces, y como consecuencia, el respeto y la discreción con que debe llevarse a cabo siempre ese acceso, el agradecimiento por la prueba de confianza que supone el que una determinada persona nos descubra su intimidad... y la obligación de jamás traicionarla frívolamente.

El espíritu constituye el *dentro* nuclear del hombre, que este da a conocer y transporta al exterior mediante las acciones y actitudes del cuerpo

¡Intimidad!

Esclareceré, para concluir, alguno de los puntos recién aludidos. En primer término, la relevancia constitutiva de la intimidad.

Como escribiera Doudan,

... exteriormente todo concurre para convencer al hombre de que nada es ni vale. Todo, empero, interiormente le convence de que lo es todo¹¹.

Afirmación que de inmediato nos recuerda la célebre admonición de Agustín de Hipona:

¹⁰ Magnífica, como de costumbre, la explicación de Millán-Puelles: «Bienestar significa, según esto, más que una suficiencia o abundancia de bienes propiamente materiales, y también antes que un estado subjetivo, la autoexpresión del peculiar espíritu del hombre en su circunstancia material. Esta autoexpresión de nuestro espíritu es algo que en realidad nos satisface porque naturalmente hay en nosotros una tendencia real a expresar nuestro ser en la materia que necesitamos: algo así como si en ella hubiera de "prolongarse" la información espiritual de nuestro cuerpo, o acaso como si en este no se pudiera dar todo lo que es capaz de recibir de nuestro espíritu si ello no repercutiese de algún modo en nuestro entorno material. El poder que tenemos de intervenir en la naturaleza, humanizándola para nuestros fines (tanto utilitarios como estéticos), es el órgano de nuestra natural inclinación a expresar en la materia nuestro espíritu, inclinación que solo puede traducirse en hechos cuando no nos afecta la miseria. Incluso hay que decir que, aun dadas las condiciones exteriores para poder salir de la miseria, no saldríamos de ella si no quisiéramos, con un acto de nuestro libre arbitrio, "mediatizar" —configurar con nuestro espíritu— los medios materiales naturales de los que nuestra vida necesita» (MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Economía y libertad*, Confederación española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974, pp. 314-315).

¹¹ DOUDAN, Ximènes, *Pensées, essais et maximes*.

No salgas fuera de ti; vuelve sobre ti mismo. La verdad habita en lo íntimo del hombre¹².

O aquella otra aserción de Terencio:

Las cosas valen lo que vale el corazón del que las posee: son bienes para quienes saben usar bien de ellas, males para quienes hacen mal uso¹³.

O, por fin, los inspirados versos de Lope de Vega:

A mis soledades voy, / de mis soledades vengo; / porque para andar conmigo, / me bastan mis pensamientos¹⁴.

La interioridad... Hay que hacer considerar su valía a todos nuestros interlocutores, y especialmente a los más jóvenes. En ella, en ese cosmos medular y recóndito, se lo juegan todo, ya que gracias al cultivo y consistencia de su propio interior la persona puede ser valorada excelentemente, no quedando reducida al valor utilitario de la mera exterioridad de la función.

Por eso, con expresiones de Miguel-Ángel Martí, cualquier ser humano

... debe comprender que dentro de él existe un mundo interior, que en el caso de estar deshabitado, mal alimentado, poco transitado, en una palabra, maltratado, será entonces muy difícil que el hombre encuentre la felicidad. Podrá tener todo lo que necesite y quiera, pero ese «algo», que parece iluminar el sentido de la vida, solo puede emerger de lo más elevado que hay en nosotros: nuestro interior. [...] Y es que la vida del hombre se resuelve en lo que lleva dentro de él, porque desde su interior puede desembocar en la nada, en el vacío, o autotranscenderse hasta el infinito¹⁵.

Por nuestra parte, hemos de ser conscientes de la importancia de ayudar a quienes nos están encomendados a conocer su propia intimidad y, con ella, su eminente grandeza. Tratándose, cuando sea el caso, de personalidades en proceso de maduración, es muy probable que todavía no muestren claramente, ni sepan distinguir, los factores determinantes que subrayan su individualidad.

En ellas, como explica de nuevo Martí, el paisaje de la

... personalidad es más uniforme, más monótono, y su reconocimiento no es tan fácil. De entrada no hay nada que parezca definirlo en uno u otro sentido. Y, en cambio, esa necesidad de conocerse sigue teniendo la misma vigencia. Para estos hombres se hace necesaria una segunda persona cualificada que, a través de sus conocimientos, les ayude a encontrar cuáles son sus rasgos definitorios, tanto caracterológicos como

¹² «*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homini habitat veritas*» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De vera religione*, cap. XXXIX).

¹³ TERCENIO AFRO, Plubio, *Heautontimorumenos*, I, 3, 21.

¹⁴ VEGA CARPIO, Félix Lope de, *Romances*.

¹⁵ MARTÍ GARCÍA, Miguel Ángel, *La intimidad*, EUNSA, Pamplona, 1992, pp. 49-50.

temperamentales, a través de los cuales se desarrolla su proyecto vital, así como sus aptitudes en vistas a la elección de la futura vocación profesional. Estas indicaciones, si son acertadas, serán una ayuda eficaz para el autoconocimiento de aquellos que, en un primer momento, pudieron sentirse más desorientados ante su propia realidad¹⁶.

Resulta imprescindible hoy día, cuando las condiciones del ambiente tienden a subrayar de manera casi exclusiva las exterioridades, la tan traída y llevada *imagen*, dirigir la mirada, la atención y el vigor constructivo de todos los que nos circundan hacia su cosmos interior, hacia su egregia intimidad... y, con el más exquisito de los respetos, hacia la intimidad de los otros: hacia su interioridad.

Una interioridad tan radical y enaltecedoramente configuradora de la condición humana, que de ella puede decir el Concilio Vaticano II, en la Constitución *Gaudium et spes*, núm. 14:

No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. *Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero*: a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino. Al afirmar, por tanto, en sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es el hombre juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales externas, sino que toca, por el contrario, la verdad más profunda de la realidad.

Esa verdad, repito por última vez, que lo califica en términos de valor sublime, de dignidad, elevándolo hasta el infinito sobre lo que, por poseer exclusivamente una dimensión exterior, ha de valorarse solo en función de la utilidad que pueda contener para los otros elementos también externos y, eminentemente, para el hombre.

Según expresan con acierto los autores de *Conjugal communion*,

... la existencia de las restantes criaturas materiales se agota por completo en su calidad de *objetos*. No gozan de vida interior. Con otras palabras: su valor es medido exclusivamente por su utilidad para algún objetivo externo a ellas, como la preservación de su especie o la de una especie superior a la propia. No tienen valor alguno sino en cuanto medio para realizar algún fin externo a ellas mismas. Nada de esto puede decirse del hombre, justamente a causa de su intimidad. Gracias a ella, el hombre posee valor por derecho propio¹⁷.

La verdad habita en lo íntimo del hombre

¹⁶ MARTÍ GARCÍA, Miguel Ángel, *La intimidad*, EUNSA, Pamplona, 1992, p. 30.

¹⁷ AA.VV., *Conjugal communion*, University of Asia and the Pacific, Manila 1997, p. 3.

Tranquilidad.

El saber humano es gradual. Normalmente no se comprende del todo lo que se lee por primera vez. Lo medio-entendido entonces prepara para estudiar lo que sigue, y el nuevo conocimiento aclara lo ya aprendido. A menudo es preciso estudiar más de una vez lo mismo. Pero el resultado final suele provocar un gozo notable.

¡Ten paciencia!

Nueva ayuda para la reflexión personal

- Estas palabras de Polo enlazan lo que vimos en capítulos anteriores sobre la dignidad, con las ideas centrales de este epígrafe.

El hombre no es una máquina; por tanto, la antropología no puede plantearse analíticamente. Para alcanzar la verdad del ser humano es preciso atenerse a su complejidad. Sin duda, cabe estudiar analíticamente al hombre (en otro caso, por ejemplo, no habría medicina), pero así no se considera realmente su plenitud (el hígado, enfocado analíticamente, separado del cuerpo, no es el hígado vivo). Lo característico de la verdad del hombre es su integridad dinámica. El hombre es una unidad que no se reconstituye partiendo de su análisis. Las diferencias en el hombre son internas, tanto si lo consideramos somática como anímica y espiritualmente. Un punto no tiene ni puede tener intimidad; el hombre es intimidad antes que composición.

Los posmodernos dicen que el hombre es desde fuera. Pero con ello niegan la evidencia, porque es evidente que el hombre es desde dentro. Tenemos pruebas de la interioridad humana que ni Derrida puede negar: los sentimientos no son exterioridades. No se puede tener una idea clara y distinta del sentimiento, porque es bastante confuso desde el punto de vista analítico. La antropología tiene que plantearse el problema de la unidad, que es a la vez el problema de lo radical, pero no analíticamente. Si no lo hace, no hay tal antropología» (POLO, Leonardo, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1997, pp. 47-48).

4. La libertad y su crecimiento: la aspiración al bien

«El libre albedrío dejado al hombre es un don tan alto, tan trascendental, que más bien parece por parte de Dios una abdicación que una gracia» (Juan DONOSO CORTÉS)

«Libertad. Loda de sabios, deseada de muchos y cantada de poetas, para cuya estimación todo el oro y las riquezas de la tierra es poco precio» (Mateo ALEMÁN)

¡Avancemos en libertad!

¡Atención!

Imagino lo que te entusiasma este cuarto apartado, en el que pretendo tratar algunas de las cuestiones ya vistas, pero desde esta propiedad tan ansiada por los hombres de todas las épocas.

¡Ojalá que al terminar pienses que ha valido la pena!

En cualquier caso, sigue siendo cierto, y tal vez ya lo hayas comprobado, que existen muchas maneras de leer un escrito. También en esta nueva sección podría pasarte desapercibidas algunas cuestiones, justo porque *no* las estás buscando.

Por eso, antes de comenzar tu tarea, intenta de nuevo reflexionar y, si te es posible, responder a estas preguntas.

¡Y te ruego que no te asombres ni enfades si lees algunas cosas que no acaban de gustarte: ya me explicaré!

- Las palabras que he transcrito sobre la libertad nos transmiten la trascendencia de este grandioso atributo de la persona humana. ¿En que crees que se fundamenta tal importancia? ¿Cuándo se goza de libertad o se carece de ella? ¿Es correcta esta segunda afirmación o más bien habría que decir que en ocasiones está impedido el *ejercicio* de la libertad? Fundamenta con ejemplos tus convicciones.

- Sin pensarlo mucho, ¿la libertad del ser humano es limitada o ilimitada? Ahora, pensando un poco más, ¿crees que si es limitada deja de ser libertad?

- ¿Serías capaz de explicar por qué —como explico en las páginas que siguen— el modo más real de ejercer la libertad consiste buscar el bien, el bien del otro y especialmente el bien supremo? ¿En qué medida nos hacemos más libres, si es eso lo que opinas, cada vez que elegimos el bien?

- ¿Con qué criterios afirmarías que gracias a su libertad la persona puede auto-construirse? Apoya tu respuesta con algunos ejemplos.

- Por el contrario, identifica ahora, también con ejemplos, las influencias exteriores que provocan el mal uso de la libertad... hasta llegar a suprimirla.

Libertad-personal

Al hablar directamente de la dignidad humana, veía que uno de los tres pilares constitutivos de esa grandeza es justamente la autonomía del hombre. Y acabamos de advertir, al examinar la intimidad —propia también de todo lo digno, más aún, fuente y raíz de esa nobleza—, que semejante interioridad significa primariamente recogimiento, en el sentido de coincidencia consigo mismo, de posesión y disposición de sí. La libertad aparece, pues, por todas partes, cuando se analiza la eminencia de la condición personal. Con ella hemos de toparnos, en primer lugar y en fin de cuentas, siempre que establezcamos cualquier relación educativa y de amistad.

Así lo exponía Antonio Millán-Puelles:

Ya sea súbdito o gobernante, y tanto si es más remiso o más audaz en la personal forma de asumir la gestión de sus intereses, todo hombre es persona en cuanto tiene una esencial libertad que le hace responsable de sí mismo. [...] En suma, es en absoluto inseparable de la dignidad de la persona humana el derecho-deber de que cada hombre lleve a cabo lo que sus propias fuerzas le permitan con el fin de atender a sus necesidades materiales y al despliegue y potenciación de la respectiva personalidad¹.

Y así lo sostiene Carlos Cardona:

Partiendo del principio clásico de que la gracia no abroga ni violenta la naturaleza, pretendo esbozar los elementos metafísicos que permiten afirmar que el hombre es un ser para la libertad, que el hombre es definitivamente libertad; que la libertad es su propiedad y el elemento primordial originario del ser del hombre, mediante el cual la persona humana se pone como diferente —y no solo como un «más»— respecto de la naturaleza. El problema de la libertad coincide con la esencia misma del hombre: la libertad no es una simple propiedad de la voluntad humana, una característica de la volición; sino que es característica trascendental del ser del hombre, es el núcleo mismo de toda acción realmente humana y es lo que confiere humanidad a todos los actos del hombre, y a cualquiera de las esferas sectoriales de su actividad: en la moral como en la cultura, en la ciencia, en la técnica, en el arte, en la política².

La libertad aparece por todas partes, cuando se analiza la eminencia de la condición personal

¹ MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Economía y libertad*, Confederación española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974, pp. 414-415.

² CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 99.

Algunos caracteres de la libertad

Aquí voy a considerar en exclusiva aquellos elementos más pertinentes para el perfeccionamiento de la persona y que, por contraste, se encuentran más desatendidos en la civilización contemporánea.

1. Libertad limitada, pero real

Y lo primero que habría que sentar, a este respecto, es que cualquiera de nuestros amigos, de nuestros alumnos o alumnas, de nuestros clientes o pacientes, de nuestros hijos o hijas es, en efecto, libre. Debe tener conciencia de ello, y asumir las posibilidades y los límites de esa propiedad. *Hacerse responsable de su propia vida...* porque está capacitado para ello³. Pues, en rigor, posee libertad. Finita, limitada, múltiplemente restringida y variamente amenazada, si se quiere. Pero libertad al fin y al cabo. Existen al menos algunas acciones que están en manos del hombre y de la mujer. Y, como veremos, el número y la calidad de esas acciones pueden constantemente incrementarse, mediante el desarrollo de hábitos operativos buenos, de las virtudes.

Agustín de Hipona lo afirmó rotundamente:

Ninguna cosa está tan en nuestro poder como la voluntad misma⁴.

Pero no hace falta acudir a su patrocinio. Estamos ante un hecho de experiencia, incluso de una experiencia elemental y básica: aunque aco-

³ Advierte Lukas, como fruto de muchos años de experiencia clínica: «Una actitud nociva, ampliamente sostenida hoy en día, es la convicción de que por una u otra razón, simplemente no somos capaces de hacer lo que básicamente deseamos. Los pacientes a menudo citan razones escogidas en la literatura psicológica popular. El señor A, no puede amar porque su madre lo descuidó cuando era niño; la señora B, no puede dejar de estar malhumorada por las mañanas, hasta que bebe su segunda taza de café; la obesa señora C, no puede pasar por una tienda de dulces, porque tiene una compulsión profundamente asentada, de comprar caramelos; el señor D, no puede ser asertivo porque tiene un complejo de inferioridad; la señora E, no puede tener un buen matrimonio porque sus padres le negaron la clase correcta de modelado de papeles» (LUKAS, Elisabeth, *También tu sufrimiento tiene sentido*, Ediciones LAG, México D.F., 2ª reimp., 2006, p. 64).

A continuación, explica que nada de eso es, en fin de cuentas, cierto: se trata más bien de coartadas, que impiden empeñarse en superar —y vencer!— la situación dañina.

De manera acaso más directamente relacionada con la responsabilidad, afirma asimismo: «Frankl hace hincapié, repetidamente, en el peligro de presentar a los seres humanos como meras víctimas de las circunstancias. Es parte de nuestra esencia sentirnos culpables, así como es parte de nuestra humanidad aceptar y, posiblemente, redimir la culpa. "Quita la culpa de una persona y le habrás quitado la dignidad". Son sabias palabras, aunque no muy populares hoy en día» (LUKAS, Elisabeth, *También tu sufrimiento tiene sentido*, Ediciones LAG, México D.F., 2ª reimp., 2006, p. 148).

⁴ «*Nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas*» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, lib. III).

tada, tenemos libertad, dominio relativo sobre buena parte de nuestros propios actos —podemos, en definitiva y última instancia, realizarlos o no realizarlos— y, a través de ellos, sobre nuestro ser. Solo cuando perdemos de vista sus límites, cuando pretendemos una libertad infinita, no creada, afloran multitud de aporías, que tienden a hacernos pensar que el hombre, en efecto, no goza de esa libertad: únicamente la pretensión de una libertad absoluta, sobrehumana, nos conduce a sentir que no somos libres⁵.

**Todo ser humano debe tener conciencia de su condición libre
y asumir las posibilidades y los límites de esa propiedad**

2. Debida a nuestra tensión universal a lo bueno

Lo segundo que conviene saber, y explicar a nuestros amigos, colegas y conocidos, es que semejante libertad tiene como fundamento *la relación del ser humano al bien en cuanto bien*, al bien advertido y querido como tal. O, si se prefiere, pues viene coincidir con ello, que el

⁵ En este extremo ha insistido, oponiéndose valiente y eficazmente a los determinismos de sus antiguos maestros —Freud y Adler—, Viktor Frankl y toda la escuela de logoterapia. Escojo, entre multitud de textos posibles:

«Sin ninguna duda, el hombre es un ser finito y su libertad limitada. No se trata, pues, de librarse de los condicionantes (biológicos, psíquicos, sociológicos), sino de la libertad para adoptar una postura personal frente a esos condicionantes. Ya lo afirmé con claridad en cierta ocasión: "Como profesor de dos disciplinas, neurología y psiquiatría, soy plenamente consciente de en qué medida el hombre está sujeto a las condiciones biológicas, psicológicas y sociales. Pero además de profesor en estos dos campos soy superviviente de otros cuatro —de concentración, se entiende— y como tal quiero testimoniar el incalculable poder del hombre para desafiar y luchar contra las peores circunstancias que quepa imaginar"». (FRANKL, Viktor, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2004, p. 149).

«Las experiencias de la vida en un campo demuestran que el hombre mantiene su capacidad de elección. Los ejemplos son abundantes, algunos heroicos; también se comprueba cómo algunos eran capaces de superar la apatía y la irritabilidad. El hombre puede conservar un reducto de libertad espiritual, de independencia mental, incluso en aquellos crueles estados de tensión psíquica y de indigencia física.

Los supervivientes de los campos de concentración aún recordamos a algunos hombres que visitaban los barracones consolando a los demás y ofreciéndoles su único mendrugo de pan. Quizá no fuesen muchos, pero esos pocos representaban una muestra irrefutable de que al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: *la última de las libertades humanas —la elección de la actitud personal que debe adoptar frente al destino— para decidir su propio camino*.

Y allí siempre se presentaban ocasiones para elegir. A diario, a cualquier hora, se ofrecía la oportunidad de tomar una decisión; una decisión que determinaba si uno se sometería o no a las fuerzas que amenazaban con robarle el último resquicio de su personalidad: la libertad interior. Una decisión que también prefijaba si la persona se convertiría —al renunciar a su propia libertad y dignidad— en juguete o esclavo de las condiciones del campo, para así dejarse moldear hasta conducirse como un prisionero típico» (FRANKL, Viktor, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, pp. 90-91).

cimiento de nuestra libertad no es una especie de indiferencia hacia lo bueno y lo malo, hacia una cosa u otra, una suerte de apatía abúlica; sino, en el extremo opuesto, una excedencia, la vigorosa tensión de la voluntad, de toda nuestra persona, a lo bueno en sí y en universal: a todo cuanto tiene razón de bien y, en definitiva, al Bien sumo, a Dios.

Esa apertura casi irrestricta al bien hace que ninguna realidad finita concreta atraiga a la voluntad de manera irresistible, de suerte que no pudiera sino responder a sus atractivos. Al contrario, porque está llamado a querer un bien superior —en definitiva, infinito—, puede el hombre siempre dejar de querer cada uno de los bienes particulares y limitados que se le ofrecen en la experiencia cotidiana⁶.

Surgen de aquí dos consecuencias.

2.1. Una, nuestra superioridad respecto a los animales, que se encuentran predeterminados a la consecución de bienes muy tenues: no de lo bueno universal, ni mucho menos del bien supremo, sino del diminuto y privado bien que reclaman sus instintos. Solo eso los solicita... y eso los mueve necesariamente a conseguirlo. Por el contrario, las tendencias «instintivas» del hombre, por llamarlas de un modo bastante impropio, no determinan su conducta. Como acabamos de ver, la voluntad, capaz de captar, ser atraída y determinarse activamente hacia bienes diversos y superiores al de los instintos animales, ofrece al hombre la posibilidad de dominar sus pulsiones y realizar libremente —sin verse coaccionado a ello, porque ningún bien concreto la colma y, sobre todo, porque ella es dueña y señora de su propio ejercicio⁷— una multitud de bienes, no solo para sí, sino para sus semejantes y para Dios. El hom-

⁶ Para quien desee profundizar en este punto: «Pero esa libertad creada no es una libertad errante. Siendo la libertad autodeterminación radical, posición total del propio acto, solo Dios, el Ser absoluto, es absolutamente libre, por perfecta identidad de su ser y su actuar, sin que nada de lo que posee y le constituye le haya sido determinado por otro. En la criatura hay distinción real entre esencia y acto de ser, entre la esencia y las potencias, entre el ente y su operación (aunque no distinción como entre cosa y cosa, sino como entre componentes metafísicos de la misma totalidad unitaria). La libertad creada necesita una causa final, un porqué, un sentido; no se basta a sí misma. Siendo efecto del amor divino, se realiza plenamente amando el Amor que es su causa» (CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 103).

⁷ Estas palabras de Thibon, profundísimas, señalan a la vez la sublimidad y el riesgo —inevitable— de la acción libre: «... precisamente la grandeza y la tragedia de esta facultad creadora que es la libertad humana consiste en no poderse guiar en su elección por ningún criterio absoluto, exterior al acto mismo de la elección. Ciertamente las reglas de la moral y de la prudencia tienen un papel que desempeñar, pero el argumento que la decide es ella misma quien lo crea, y precisamente por el mismo ímpetu que la lleva hacia su objeto. Por ejemplo, si decido ser fiel, esta decisión se confunde con mi grito de fidelidad; no es una causa que preceda y determine mi elección, es un signo que me indica que esta elección ya está hecha» (THIBON, Gustave, *La crisis moderna del amor*, Fontanella, Barcelona, 1976, pp. 29-30)

bre puede amar, querer el bien del otro en cuanto otro. Nuestros interlocutores deben saberlo, y nosotros contar con ello... a pesar de que la capacidad para el bien pueda en algunos casos verse casi sofocada por los influjos ambientales o por los errores y contrahechuras de la propia biografía personal.

No obstante, frente a la opinión tan común de que la confianza hay que ganársela, resulta con frecuencia muy eficaz obrar en sentido opuesto: uno primero la otorga, casi la da por supuesta, y lo habitual es que quien se siente así agasajado responda estando a la altura de lo que le hemos propuesto como modelo de sí mismo.

2.2. El siguiente corolario cabría expresarlo así: en contra de una corriente tan difundida como superficial y falsa, puesto que la libertad del hombre se configura esencialmente como *tendencia al bien formalmente aprehendido y querido como bien*, esa libertad crece y se perfecciona a medida que de forma más intensa se va asentando en el bien, y en la proporción exacta en que se trate de un bien más alto.

2.2.1. De lo que resulta que el sujeto humano conquista su máxima libertad cuando, de forma progresiva y cada vez más vigorosa, va fijando el querer voluntario en lo que es bueno y, en fin de cuentas, en el Bien sumo que es Dios; y que precisamente el incremento intensivo de la inclinación hacia esa Bondad infinita lo torna más libre —en un sentido real, nada metafórico— respecto a todos los bienes finitos: lo sitúa por encima de todos ellos⁸.

Puede hablarse, por tanto, e incluso estimo que es un deber teórico ineludible, de una *necesidad por exceso* o *necesidad conquistada*, que en el hombre es el resultado de la maduración progresiva de la libertad y el cumplimiento o perfección de la misma.

En ese contexto se movió San Agustín, como bien recuerda Cardona:

San Agustín, a propósito de la verdadera libertad (diferente de la libertad de elección entre lo relativo), dice que se da cuando el hombre, con una decisión plena, imprime a su acción una tal necesidad interior,

⁸ De nuevo es un extremo muy tratado por la logoterapia, por lo que el problema es elegir entre la multitud de citas: «Hoy estamos principalmente interesados en el autoencuentro, autofortalecimiento, autoactualización y metas similares centradas en el *ego* y, sin embargo, una exagerada ocupación con el "amado *ego*" es dañina. Somos básicamente seres autotrascendentes, enfocados en una realidad, aun por la vía de un cuento de hadas.

Las personas que sufren o las neuróticas, pueden sanar al grado de que dirijan su atención hacia la realidad más allá de ellas mismas, e ignoren al *ego* con todas sus debilidades y problemas. En terapia es peligroso alentar un enfoque no saludable en el *ego*, o provocar autocompasión en la gente que sufre. Al no tomar en cuenta las cualidades de autotrascendencia de los pacientes, nutrimos un egoísmo que puede ser fatal para la vida espiritual» (LUKAS, Elisabeth, *También tu sufrimiento tiene sentido*, Ediciones LAG, México D.F., 2ª reimp., 2006, p. 39).

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 libertad⁹.

Y, de manera todavía más neta:

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 contradictorio¹⁰.

2.2.2. Por el contrario, *la otra* gran posibilidad es que el hombre se centre en los bienes menudos y *cerrados* de sus tendencias inferiores, de sus *instintos* y, más que nada, de la voluntad vuelta sobre sí misma, que hace del *yo* el bien sumo para ella. Pero entonces resulta absorbido por *su* pequeño bien, disminuye su vigor interior, se equipara en cierto modo a los animales, se petrifica y se resta libertad. En este sentido, constituye una gran verdad metafísica, y no una consolación piadosa o un engaño, que el egoísmo convierte a los hombres en esclavos, mientras que el amor altruista los libera.

Según dice bellamente Carlos Cardona,

... la capacidad infinita de querer que la libertad implica, se pone como tal libertad, solo amando libremente el Bien infinito, de modo incondicionado; de lo contrario, se frustra como tal libertad¹¹.

La libertad humana crece y se perfecciona a medida que de forma más intensa un varón o una mujer se va asentando en el bien

3. El máximo don

A las dos propiedades anteriores hay que añadir algo de capital interés: y es que la libertad, en el hombre, representa una ganancia. Y que lo es, en fin de cuentas, porque gracias a ella el hombre puede autoconstruirse, prolongarse, completarse y terminarse, obteniendo por sí mismo un fin sublime. Con palabras del tan injustamente mal considerado Savonarola, glosadas a su modo por multitud de tratadistas, «la verdadera libertad es más preciosa que el oro y que la plata»: es el privilegio por excelencia de la persona creada, en cuanto que gracias a su

⁹ CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, cit. p. 106.

¹⁰ Cardona, Carlos, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid, 1990, p., 83. Pienso que en el ámbito que así se abre cabría situar, en la medida en que alcanzan nuestras entendederas, la suprema libertad humana de Jesucristo, que *no* le permitía realizar nada malo, así como la libertad (necesidad por exceso) de los bienaventurados, que *no* pueden sino amar a Dios. Pues interpretar que, al alcanzar su Fin último en la otra Vida, el hombre pierde la libertad no parece cuadrar con la real grandeza del que, con razón, se considera como el mayor atributo de la persona... creada o increada: su condición libre.

¹¹ CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 104.

condición libre puede por sí misma empinarse hasta su destino de plenitud en Dios.

Una ganancia, un beneficio... De esta manera lo entendían los mejores de entre nuestros clásicos. Y, así, Cervantes, en *El Quijote*, dejó escrito:

No hay en la tierra, conforme a mi parecer, contento que se iguale a alcanzar la libertad perdida¹².

O, de forma más aguda y completa, resumió en estos consejos del Hidalgo a su escudero:

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida¹³.

Sin embargo, no siempre se ha interpretado así la libertad humana. Los existencialistas, por ejemplo, la consideraban una condena. Ponían excesivamente la atención en lo que el ejercicio de la libertad lleva consigo de penosa tarea —y, en efecto, construirse libremente supone esfuerzo—, sin atender a los logros que de ese modo se alcanzan.

Esta equivocada y depauperante visión de la libertad se ha difundido enormemente en la actualidad. Es posible, entonces, que las familias de nuestro entorno, que nuestros propios hijos o amigos participen de ella: que no sepan o no quieran saber que están en manos de su libertad; que lo que se les ha ofrecido, como don y como tarea —y como obligación que han de asumir libremente— es justo la capacidad de educarse, de llegar a ser personas cabales, plenas, con sacrificio, precisamente a golpes de libertad.

Ya que, como enunciara David Lloyd George, la libertad no es simplemente un privilegio que se otorga; es un hábito que ha de adquirirse.

A lo que habría que añadir, de la mano de Lammenais:

La libertad resplandecerá sobre vosotros una vez hayáis dicho en el fondo de vuestra alma: «queremos ser libres», y para lograrlo estéis prestos a sacrificarlo todo y a soportarlo todo¹⁴.

Gracias a su libertad el hombre puede autoconstruirse, prolongarse, completarse y terminarse, obteniendo por sí mismo un fin sublime

¹² CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Edición de Francisco Rico, Instituto Cervantes-Crítica, Barcelona, 1998, Parte 1ª, XL.

¹³ CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Edición de Francisco Rico, Instituto Cervantes-Crítica, Barcelona, 1998, Parte 2ª, LVIII.

¹⁴ LAMMENAIS, Félix Robert, *Paroles d'un croyant*, XIX.

4. *Implica todo nuestro ser*

En cuarto lugar, y como complemento de lo visto, es oportuno explicar a quienes nos circundan que la libertad, entendida en su sentido más propio y hondo, nos pone *completamente* en juego. Lo que también puede afirmarse sosteniendo que su punto primordial de referencia es la integridad de nuestra persona o, de manera correspondiente, y como veremos, nuestra relación constitutiva con Dios.

Aunque no es posible siquiera comentarlas, conviene aquí dejar constancia de las hermosas y profundas palabras con que Carlos Cardona resume esta idea:

Puesto el ser, creada la persona, la libertad se presenta en él como «inicio» absoluto, como originalidad radical, como *creatividad participada*. En consecuencia, el hombre se hace, se pone a sí mismo como hombre, cuando en uso de su libertad ama a Dios sobre todas las cosas, cuando ama a Dios como Dios, cuando ama el Amor libre que le hace ser como amor, cuando libremente ama a Aquel que libremente le hace libre, capaz de amar, cuando intencionalmente se identifica con su fin porque quiere, y es así lo que está hecho para ser¹⁵.

Cabría asegurar que todo lo importante, en la libertad del hombre, se escribe con mayúsculas. Y, en efecto, la libertad humana no se juega en las elecciones intrascendentes en que muchas veces la hacemos residir: el rato de distracción, la bebida, el dinero para salir o entrar... Si toda la libertad la centramos en semejantes menudencias, nos *sobra*, comienza a pesar y se torna insoportable: como una condena. La libertad es importante, sería —y esto puede asustar a más de uno—, pero justamente porque con ella lo arriesgamos todo: para perderlo... ¡o para ganarlo!

Así lo expresa Rafael Morales:

Y, amasando mis penas con mi llanto, / voy formando este hombre
que ahora soy / y esta carne en que vengo y en que voy / por esta triste
vida que ama tanto¹⁶.

En efecto, está en mis manos conducirme hasta un cuasi infinito de perfección y de gozo —cosa absolutamente vedada al más *feliz* de los animales—, o destrozarme, autodisminuirme y convertir toda mi vida en una ruina.

Y no caben términos medios; ya lo dejó claro San Agustín: la libertad, o se utiliza para crecer, o forzosamente mengua y nos introduce en la miseria.

Como también explica Thibon,

... podemos abusar de nuestra vista o de nuestro oído contemplando espectáculos degradantes o escuchando chismes: no por eso nos queda-

¹⁵ CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 102.

¹⁶ MORALES, Rafael, *Canción sobre el asfalto*, Destino.

remos ciegos o sordos. Mientras que el mal uso de la libertad conduce a suprimir la libertad, de manera que, en el límite, el hombre se convierte en una marioneta agitada por las influencias exteriores: Propaganda, publicidad, corrientes de opinión, ¿qué sé yo?¹⁷

No es necesario comentar la relevancia de todo ello para enfocar correctamente cualquier labor de mejora de las personas.

Todo lo importante relativo a la libertad humana se escribe con mayúsculas

El crecimiento de la libertad a través de la virtud

Por fin, y en parte como resumen de todo lo anterior, es imprescindible para conducir la propia vida y ayudar al despliegue de las de nuestros hijos o amigos, tener muy claro que la libertad no es algo estático, que se posee y basta, sino que, como energía primigenia y en tensión, está llamada a crecer de forma ilimitada, *asintótica*.

Más aún: toda la educación puede entenderse como el proceso de incremento de la libertad que nos va permitiendo querer bien, cada vez más apasionadamente, el bien. Educarnos, crecer como personas, es aprender a ser más libres, aquilatar la categoría de nuestra libertad, amar —ipoder amar!— más y mejor y con mayor gozo subsiguiente.

Sugiere Millán-Puelles:

... cabe decir ahora que la actividad educativa tiene por fin hacer que el hombre acondicione su libertad de una manera recta y permanente. El *status* a que la educación se encamina es una confirmación de la libertad humana, o, si se prefiere, del hombre mismo en tanto que ser libre¹⁸.

Y añade más tarde:

El amor es la forma interpersonal de la libertad [...] en el amor no se pierden ni la iniciativa ni la autonomía personales, sino que ambas se solidarizan libremente con alguna otra persona...¹⁹

Educar a una persona, a cualquiera de los sujetos con quienes nos relacionamos, desde nosotros mismos y nuestro cónyuge hasta, en su ca-

¹⁷ THIBON, Gustave, *Entre el amor y la muerte*, Rialp, Madrid, 1977, p. 56.

¹⁸ MILLÁN-PUELLES, Antonio, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 2ª ed., 1963, p. 60

¹⁹ He aquí la cita completa: «El amor es la forma interpersonal de la libertad: el nivel del encuentro de un "para sí" con otro y, consiguientemente, la fusión en la que un "desde sí" se autotrasciende, en máxima libertad, queriendo la libertad de otra persona. Lo que equivale a afirmar que en el amor no se pierden ni la iniciativa ni la autonomía personales, sino que ambas se solidarizan libremente con alguna otra persona en libertad» (MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, p. 100).

so, nuestros hijos y discípulos, es, en definitiva, ayudarle a ser libre: a que acreciente y fortalezca su libertad, su capacidad de amar (nunca debiéramos, por eso, tener miedo a la libertad, a condición de que efectivamente lo sea, y no una simple caricatura o una aberración).

Y aquí es donde hay que encuadrar toda la doctrina, importantísima para la formación y el crecimiento personal, de los *hábitos* buenos, de las *virtudes*, de esas «hijas divinas de la libertad» a que apelaba Tiedge. Ya que, según recuerda Bossuet, «el buen uso de la libertad — trocado en hábito— se llama virtud», y a ella está enderezado el hombre. En efecto, el hombre se encuentra llamado siempre a más: solo aspirando a algo que esté por encima de él consigue ser feliz.

En este sentido, escribía López Ibor:

El ser humano es extraordinariamente complejo y lo que resulta más patente, más real, es su incapacidad de vivir su vida montada simplemente en el plano biológico, como satisfacción de sus necesidades. Y parece precisamente que el hombre contemporáneo trate de reducir su vida a este esquema. Lo único que ha hecho es aumentar el área de lo que considera necesario a la posesión de algunos artefactos técnicos. Pero indudablemente la vida humana, que es *más que vida*, según la fórmula de Simmel, queda, con este esquema, radicalmente insatisfecha. El hiato que rodea la vida montada sobre un esquema biológico de necesidad-satisfacción se halla determinado por la presencia en el hombre de un espíritu que *apetece siempre algo más* [el subrayado es del autor]. La necesidad de trascender es tan inherente y constitutiva de la personalidad humana como el instinto sexual o el instinto de conservación²⁰.

Pues bien, justamente lo que le permite trascender, no detenerse, es el incremento de su persona en el ámbito operativo constituido por los hábitos. Conviene desechar, por corta y un tanto miope, la exclusiva y unilateral conexión que se tiende a establecer entre hábito bueno o virtud y repetición de actos. Eso es solo una parte del asunto, no la más enjundiosa, y que puede amenazar con el fantasma del aburrimiento o degenerar en la rutina. Lo realmente entusiasmante es que con las virtudes *somos más hombre (varón o mujer)*, crecemos, nos elevamos, tenemos más vigor, más capacidad, más libertad: podemos dirigirnos hacia un fin más alto. Cosa que se ve empujada hasta límites que dan vértigo cuando entran en juego los hábitos buenos sobrenaturales: la fe, la esperanza, la caridad y todo el resto de virtudes infusas.

Según expone Leonardo Polo —y de nuevo resuenan los ya antiguos armónicos de lo que hemos caracterizado como dignidad—, la virtud

... pertenece al alma. Es aquello que permite al alma estar de acuerdo consigo, cobrarse y alcanzarse a sí misma, es decir, no desperdigarse en la búsqueda de los prestigios externos, en el agrado que proporcionan los bienes exteriores que el hombre puede adquirir, pero que no lo

²⁰ LÓPEZ IBOR, Juan José, *Rebeldes*, Rialp, Madrid, 1965, pp. 72-73.

perfeccionan por dentro; son bienes no intrínsecamente asimilados; son medios²¹.

La virtud es esa cualidad intimísima que acrisola la categoría recóndita de un individuo y le permite actuar con más garbo y eficacia en orden a su fin último, estableciéndolo gozosamente en el bien, como antes sugerí.

Por eso, nunca nos agradecerá lo suficiente un alumno, un hijo, un amigo, el que le hayamos hecho comprender, con hondura y atractiva claridad, que lo que constituye el fundamento de su perfección, de la dignidad que le compete desarrollar como persona y, en fin de cuentas, de su felicidad, es la consecución y el crecimiento de la libertad, que cristaliza como un conjunto armónico de virtudes.

La libertad no es algo estático, que se posee y basta, sino que, como energía primigenia y en tensión, ella misma está llamada a crecer

Comprender la propia condición libre

Con el fin de *aterrizar* —como dicen mis amigos mexicanos— lo expuesto hasta el momento, enumero los *pasos* que requiere dar el común de nuestros contemporáneos para concebir y utilizar adecuadamente su libertad.

Digo «concebir y utilizar», pues solo quien tiene clara la naturaleza de la libertad podrá hacer un uso adecuado de ella. Y hablo de *pasos* porque, normalmente, sobre todo entre los más jóvenes, el punto de partida de lo que se entiende como *libre* se encuentra bastante alejado de la auténtica naturaleza de ese sublime atributo.

1. ¿Poder hacer?

De ordinario, las primeras reivindicaciones de libertad que realizan nuestros chicos, y no tan chicos, manifiestan que distan mucho de ser libres. En tales requerimientos, el lugar de privilegio suele estar ocupado por un que *me dejen* hacer esto o lo otro, frecuentar o no determinado lugar, vagar por donde desee a determinadas horas de la noche, disponer mi físico o mi vestimenta como me venga en gana...

Pues bien, ese que *me dejen* trasluce que tales personas conciben todavía la libertad como algo que depende radicalmente de otros²² y no

²¹ POLO, Leonardo, *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, Pamplona, 1996, p. 167.

²² «Existe algo muy obvio, pero que nos cuesta mucho comprender: y es que, cuanto más dependa nuestra sensación de libertad de las circunstancias externas, mayor

como una prerrogativa *interna e irrenunciable*, que acompaña al hombre desde su misma concepción y que a cada uno corresponde desarrollar... justo «a golpes de libertad», que diría Ortega.

No han caído en la cuenta de que, como explica Llano,

... el primer paso para la formación de la voluntad [de la libertad] es adquirir el convencimiento de que la causa eficiente —efectiva, física, psíquica, real— de la voluntad es la voluntad misma²³.

O, de nuevo con palabras de este gran filósofo mexicano, que ni siquiera

... Dios, excepto en casos extraordinarios, puede *hacer* —en la significación eficiente, efectiva y fuerte de este verbo— que queramos lo que no queremos. Nuestra voluntad es inaccesible desde fuera de ella misma: es inviolable. Tal convicción es el punto de partida de la formación de la voluntad [y de la libertad]. Cuanto hagamos para incitarla, sostenerla, mantenerla al resguardo o impulsarla, debe tener esta inaccesibilidad y esta inviolabilidad como presupuesto expreso²⁴.

Y ejemplifica:

A las instancias bajo las que la voluntad se encuentra permanentemente sometida ocurre lo que al ladrón de gallinas aludido en *El Quijote*, quien fue supuestamente condenado por Sancho Panza, entonces gobernador de la ínsula de Barataria, *a dormir en la cárcel*. La inteligente respuesta del ladrón sería la hipotética respuesta de una voluntad instantáneamente presionada: ¡el señor gobernador podrá obligarme *a pasar la noche en la cárcel*; a dormir en ella no hay quien me obligue! El hombre podrá ser obligado a *hacer* algo: *a querer* algo nadie puede obligarlo, si él no quiere querer aquello²⁵.

Cuanto más dependa nuestra sensación de libertad de las circunstancias externas, mayor será la evidencia de que todavía no somos verdaderamente libres

2. ¡Poder querer o elegir!

Las cursivas permiten inferir el error que subyace al planteamiento que estoy comentando. Quienes enrumban la conquista de la propia libertad por la vía de las reclamaciones y protestas dirigidas hacia otros, la sitúan sin darse cuenta en los dominios del *hacer*, de las operaciones externas, sin advertir que realmente reside más hondo, en la esfera de la propia voluntad.

será la evidencia de que todavía no somos verdaderamente libres» (PHILIPPE, Jacques, *La libertad interior*, Rialp, Madrid, 3ª ed., 2004, p. 18).

²³ LLANO CIFUENTES, Carlos, *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*, Trillas, México 1999, p. 76.

²⁴ LLANO CIFUENTES, Carlos, *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*, Trillas, México 1999, p. 76.

²⁵ LLANO CIFUENTES, Carlos, *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*, Trillas, México 1999, p. 76.

En una voluntad que puede *querer* o *elegir* sin estar determinada por nada ni nadie, excepto por sí misma... y entonces es libre; o que *no* resulta capaz de tal elección, y entonces no lo es.

Remedando a Philippe²⁶, habría que recordar a estas personas que, ciertamente, muchas veces existen circunstancias objetivas que hay que transformar, situaciones difíciles o agobiantes, presiones de muy diverso tipo... que es preciso superar para gozar de una auténtica libertad interior. Pero también que, con demasiada frecuencia, vivimos engañados y echamos la culpa de la falta de libertad que padecemos a lo que nos rodea, cuando esa ausencia radica en nuestro interior: nos creemos víctimas de un contexto poco favorable, pero el problema real se encuentra dentro de nosotros... igual que su solución.

En resumen. El primer paso hacia la conquista de la libertad consiste en advertir que, más que en hacer o no hacer y, en cualquier caso, como requisito previo para realizarlo libremente, es preciso que tengamos la capacidad interna de *elegir* o *querer* sin encontrarnos determinados por ninguna causa ajena a la propia voluntad.

Más que en hacer o no hacer, la auténtica libertad consiste en que podamos *elegir* o *querer* sin estar determinados por nada ajeno a nuestra voluntad

Colocados en este nivel más profundo, las carencias que anularían nuestra libertad pueden reducirse a dos: la ignorancia y la ausencia de autodominio.

2.1. Ignorancia: si una persona no *sabe* en qué consiste realmente lo que pretende hacer, cuáles son las posibilidades y las alternativas reales de obrar en unas circunstancias concretas, qué consecuencias se seguirán si actúa de un modo o de otro... de ninguna manera puede decirse que *elige* ni, por tanto, que obra *libremente*.

Apelando a un caso cada día menos conocido en la civilización occidental, cuando Noé se emborrachó porque *no sabía* que el mosto fermentado producía esos efectos, no obró con libertad. Como tampoco lo hace quien estima que solo puede entretenerse si dispone de suficiente dinero para *comprar* las diversiones (ya se trate de *fiestas* organizadas con más o menos complejidad de medios, ya de sofisticados aparatos, ya de viajes a lugares apartados que apenas si logra visitar), en lugar de desarrollar como es debido su inventiva y su imaginación, solo o en compañía de sus amigos. O, por poner un ejemplo no infrecuente, tampoco obra con genuina libertad la mujer que utiliza el DIU porque nadie le ha explicado que sus mecanismos son abortivos.

²⁶ Cfr. PHILIPPE, Jacques, *La libertad interior*, Rialp, Madrid, 3ª ed., 2004, pp. 23-24.

2.2. *Falta de dominio sobre sí mismo.* ¡Cuántas veces pretendemos convencernos o convencer a los otros de que hacemos algo porque *queremos* (porque nos da la gana, solemos decir), cuando en realidad desearíamos tener la fuerza suficiente para *no* hacerlo, pero carecemos de ese vigor!

Aquí, los ejemplos son casi infinitos y se sitúan en las esferas más diversas: desde el que fuma porque *le da la gana*, pero en realidad no se siente capaz de dejar el tabaco; pasando por quien *desprecia* el estudio porque de hecho no tiene fuerzas ni capacidad para estar más de tres minutos delante de un libro; hasta quien se pavonea por llevar una vida sexual desenfadada y lo que ocurre es que es esclavo de esos instintos... que, en el fondo, le gustaría dominar con objeto de amar de veras a la persona de quien realmente se encuentra enamorado o *querría* enamorarse.

Los dos obstáculos principales para la libertad de elección son la ignorancia y la falta de autodomínio

3. Elegir *bien el bien*

Tengo toda la impresión de estar en el momento más delicado de la exposición que pretendo llevar a término. La expresión «hacer lo que me dé la gana» es probablemente la más utilizada para reivindicar las acciones libres y resulta tremendamente costoso convencer a alguien de que *ahí* —al menos, en el sentido que suele darse a esa frase, aunque sí en otro mucho más hondo— no se alcanza todavía la esencia del acto libre.

Las razones filosóficas que han provocado esta situación son conocidas y se remontan a la concepción de los últimos siglos que identifican la libertad con la *indiferencia*, con ese *tanto da* al que ya me he referido. En las personas singulares, al margen del origen de ese convencimiento, lo que encontramos es algo asimismo conocido: la aspiración a una libertad absoluta. Y, en efecto, si cualquiera de nosotros fuera *perfecto*, podría sin duda querer y hacer lo que «le viniera en gana» y *eso*, que sería siempre bueno, constituiría la mejor expresión del carácter pleno de nuestra libertad.

Pero somos limitados y nuestra relativa impotencia complica un tanto el asunto.

3.1. Partamos del hecho, que la gran mayoría aceptamos, de que la libertad es algo positivo, tal vez lo más positivo que se concibe en los momentos presentes. Parece extraño, entonces, que pueda ser utilizada para perjudicarnos a nosotros mismos. Pero sí, por ejemplo, elegimos repetidamente robar, nos estamos haciendo daño, no tanto ni principalmente porque puedan pillarnos «con las manos en la masa», con las consecuencias que eso traería consigo, sino porque nos es-

tamos haciendo (convirtiendo en) ladrones, cosa que, de nuevo para la mayoría de nosotros, constituye un mal... aunque pueda reportarnos algunos beneficios inmediatos.

Si en vez de robar, se tratara de asesinar o violar, estimo que la repetición de esas acciones muy difícilmente sería considerada por nadie como algo beneficioso... por más que las eligiéramos libremente.

Podríamos, pues, anticipar que la libertad es una *ganancia* porque, gracias a ella —y tal como sugerí— podemos completar la distancia que media entre nuestro ser actual y nuestro deber ser o plenitud de perfección; o, con otras palabras, mejoramos y, como consecuencia, somos felices. Cosa que conseguimos mediante las virtudes, es decir, cuando obramos bien (hacemos «cosas buenas»).

Por eso Tomás de Aquino explica que realizar conscientemente el mal ni es libertad ni parte de la libertad, aunque sí una manifestación de que quien así actúa es libre (los animales, movidos sin remedio por instinto, no obran propiamente mal), pero con una libertad limitada... ¡y justo allí donde nuestra libertad falla!

Parece evidente que para obrar *mal*, en el sentido más propio de esta expresión, tenemos que gozar de la capacidad real de elegir entre una cosa y otra... y decidirnos efectivamente por la que daña a otros y nos perjudica a nosotros mismos. Sin ese *libre albedrío*, que es como técnicamente se conoce la capacidad a que acabo de aludir, no seríamos responsables de nuestras acciones ni éstas podrían calificarse como buenas o malas: constituirían el producto necesario e ineludible de nuestros instintos o inclinaciones.

Para ser libres resulta imprescindible, por consiguiente, poder *escoger* entre distintas opciones. Pero para ser libres-libres, en un grado más alto y perfecto de libertad, tenemos que tener la fuerza y el discernimiento suficientes para poder elegir en un momento dado lo que es preferible llevar a término. De lo contrario, manifestaremos que disponemos de *libre albedrío*, pero no de *libertad* en su acepción más noble: nos *falta* desarrollar aún más esa capacidad, de forma que podamos utilizarla para nuestro bien y el de quienes nos rodean.

Un ejemplo relativamente simple. Cuando vemos humo, de manera inmediata inferimos que se está llevando a cabo una combustión (que algo se está quemando, en términos más sencillos y menos propios), ¡pero una combustión *imperfecta*! Pues si se lograra quemar absolutamente toda la materia en cuestión, si «el fuego» fuera lo bastante poderoso, no quedaría resto alguno sin consumir, que es precisamente lo que se transforma o convierte en humo.

Con lo que tal vez se advierta que, entendida en su sentido más profundo, la auténtica libertad es capacidad de elegir y llevar a cabo lo bueno, mientras que escoger y realizar lo malo es fruto de la imperfec-

ción de nuestra libertad, que no llega a donde debería llegar. Igual que equivocarse al conocer la realidad o, lo que viene a ser lo mismo, *no* conocerla, es signo de que tenemos inteligencia, pero una inteligencia limitada e imperfecta.

La libertad más auténtica es la que permite elegir y obrar el bien

3.2. Si en el enunciado de este epígrafe hablaba de hacer *bien* el bien —y no solo de hacer el bien— es porque la libertad irá siendo más perfecta en la medida en que la elección del bien y su puesta en obra nos resulte *mejor* o, con otras palabras, más sencilla y certera.

De manera similar a como consideramos mejor poeta al que encuentra en cada momento la palabra adecuada, *a la primera y sin esfuerzo*, también es mejor persona —¡más libre!— quien descubre, elige y pone por obra la bueno de forma más natural y espontánea, como fruto de las virtudes que han acrisolado su libertad, según antes apunté.

Pues las virtudes son un conjunto de fuerzas que nos capacitan para elegir y realizar el bien *en directo*: sin tener que deliberar apenas, sin equivocarnos y, además, disfrutando al obrar de ese modo²⁷.

Y de ahí, en contra de lo que a menudo se opina, que la vida buena (no solo ni principalmente la «buena vida») sea divertida y gozosa, en la acepción más noble y cumplida de estos términos.

La libertad se perfecciona conforme la elección y ejecución del bien resulte más sencilla, desenvuelta y certera

*4. Hacernos buenos, **ser** mejores personas*

Con lo que nos hemos adentrado desde los dominios del *hacer*, en los que suelen situarse inicialmente las reivindicaciones de la libertad, hasta la esfera del *ser*.

Por eso suelo describir la libertad como la capacidad de autoconducirnos hasta nuestra propia perfección o plenitud; como el poder de llegar a *ser* mejores, de hacernos personas cabales, cumplidas.

Y es entonces, al advertir que, con la libertad, ponemos en juego el propio *ser*, cuando empezamos a vislumbrar la grandeza de este atributo, así como del riesgo que lleva consigo. Pues si gracias a nuestra condición libre gozamos del privilegio de alcanzar por nosotros mismos la cumbre de nuestra condición humana... también podemos utilizar el «li-

²⁷ «Lamentablemente, en el lenguaje actual la palabra “virtud” ha perdido mucho de su significado. Para entender este correctamente, es preciso acudir a su sentido etimológico: en latín “*virtus*” quiere decir “fuerza”» (PHILIPPE, Jacques, *La libertad interior*, Rialp, Madrid, 3ª ed., 2004, pp. 107).

bre albedrío» —ien lo que tiene de deficiente!— para destruirnos y envi-
lecernos.

(Uso adrede la expresión «libre albedrío» porque, llegados a este punto, debería ser más fácil entender que la auténtica libertad, la que ha alcanzado su total desarrollo, solo puede utilizarse para obrar *bien*: para elegir y hacer *bien* el *bien*. Es, como antes decía, *necesidad por exceso o conquistada*).

**Gracias a la libertad gozamos del privilegio de alcanzar nues-
tra plenitud como personas por nosotros mismos y por el mis-
mo bien que perseguimos**

Madurez humana = plenitud de libertad

Para concluir, y como culminación de lo expuesto acerca del senti-
do último y la naturaleza más honda de la libertad, copio las atinadas
convicciones de un excelente psiquiatra contemporáneo, que resumen
en pocas líneas todo un proyecto de excelencia humana.

Estimo que no es necesario explicitar hasta qué punto sus conclusio-
nes concuerdan con lo que he llamado crecimiento de la libertad y con
lo expuesto en los párrafos que preceden, que al término se identifica
con lo que Millán-Puelles denominaba «libre afirmación del propio ser»,
con las exigencias de expansión que lleva aparejada.

Escribe Juan Cardona Pescador, en buena medida en el surco trazado
por Kierkegaard:

Entre otras manifestaciones, la persona madura se caracteriza por:

a) La correcta percepción y su consecuente adaptación a la realidad,
sabiéndose limitado por su estar en el mundo y, al mismo tiempo, capacita-
do para trascenderlo (síntesis de finito e infinito).

b) La adecuada inserción en el tiempo (pasado, presente y futuro),
consciente de que en todas sus actividades temporales existe una instancia
de eternidad, lo que supone implicaciones trascendentes en sus relaciones
afectivas, sociales, éticas, morales y religiosas (síntesis de temporal y eter-
no).

c) La justa jerarquización de sus intenciones, valorando lo que es fin
como fin y lo que es medio como medio, pues si yerra en esta valoración
forzará el orden de la Naturaleza y frustrará su propia realización como per-
sona. En la medida en que el ser humano busque como fin lo que solamente
tiene carácter de medio, o solo se obtenga como resultado o efecto de una
actitud, está apartándose, por una vía divergente, de su verdadero y propio
fin. Así, por ejemplo, no se puede llegar a ser verdaderamente libre sin pa-
sar, previamente, por la renuncia a instintos que esclavizan, y no se puede

llegar a ser feliz sin pasar por la experiencia de la entrega (síntesis de libertad y necesidad)²⁸.

Como acabo de decir, se trata de afirmaciones certeras y agudas, que no quiero empañar con ningún comentario.

La persona humana alcanza la madurez en la medida en que conforma su operaciones con su propio ser y el del universo en que vive

Tranquilidad.

El conocimiento humano avanza paulatinamente. De ordinario no se comprende por completo lo que solo se lee una vez. Lo entonces intuitivo prepara para estudiar lo que sigue, y el nuevo conocimiento aclara lo que se medio-sabía. A menudo es preciso detenerse repetidas veces en lo mismo. Pero esa constancia suele acabar por producir un notable gozo.

¡No te rindas!

Nueva ayuda para la reflexión personal

- Una vez más, algunos textos para la reflexión. Comenzamos con Lukas:

Los extremos crean sus propias limitaciones. El determinismo que ha dominado el pensamiento psicológico por más de medio siglo, está siendo cuestionado. El más importante entre aquellos que cuestionan, está el psiquiatra vienés Viktor E. Frankl, que va más allá de la psicología profunda y del conductismo. Él considera la dimensión del espíritu humano, más allá de todas las interacciones psicofísicas y psicológicas. *El espíritu humano, por definición, es la dimensión de la libertad humana y, por lo tanto, no está sujeto a leyes deterministas.*

Libertad es una palabra a menudo mal empleada. Para evitar malas interpretaciones, Frankl no habla de libertad de algo, especialmente no de condiciones (nadie está libre de sus condiciones físicas o psicológicas), sino de libertad para algo, una actitud libremente tomada hacia estas condiciones. Él refuerza la actitud de "a pesar de", nuestra elección de respuesta al destino.

Aquí se da una base para consolar y ayudar a la gente, sin importar cuán inescapable sea el sufrimiento. Solo venciendo el determinismo es posible consolar; esto se hace al reconocer la dimensión del espíritu humano (LUKAS, Elisabeth, *También tu sufrimiento tiene sentido*, Ediciones LAG, México D.F., 2ª reimp., 2006, p. 25).

- Según sostiene de nuevo Philippe,

... da la impresión de que el único valor que todavía suscita cierta unanimidad en este inicio del tercer milenio es el de la libertad. Todo el mundo está más o menos de acuerdo en que el respeto a la libertad de los demás constituye un principio ético fundamental: algo más teórico que real (el liberalismo occidental es, a su manera, cada vez más totalitario).

²⁸ CARDONA PESCADOR, Juan, *Los miedos del hombre*, Rialp, Madrid, 1998, pp. 70-71.

Quizá no se trate más que de una manifestación de ese egocentrismo endémico al que ha llegado el hombre moderno, para quien el respeto de la libertad de cada uno constituye menos el reconocimiento de una exigencia ética que una reivindicación individual: ¡que nadie se permita impedirme que haga lo que quiera! (PHILIPPE, Jacques, *La libertad interior*, Rialp, Madrid, 3ª ed., 2004, p. 14).

- En semejante línea se sitúan las siguientes afirmaciones y otras muchas que podría traer a colación:

A veces puede tenerse una visión excesivamente unilateral de lo que es y representa la ley natural. Quizás nos hemos acostumbrado demasiado a verla solo como mandato y deber, como una carga que en ocasiones resulta difícil de soportar y aun requiere, en casos extremos, una virtud heroica. Ciertamente que la ley natural es mandamiento de Dios, pero es, también, fuerza y don divinos. Y por encima de todo es amor.

El orden moral —cuya medida y cuyo camino es la ley divina, natural y positiva— proviene del amor de Dios, que llama al hombre a su perfección y plenitud, a su genuina felicidad. Todos los preceptos de la ley natural se consuman y compendian en el amor a Dios y en el amor a los demás. Ley natural y amor se funden entre sí; la ley natural es en definitiva ley, mandato, porque es amor urgido; es la exigencia con que urge el amor que Dios nos tiene. En justa correspondencia, la obediencia a la ley natural debe ser la obediencia del amor, la amorosa y amable obediencia que es expresión de una identificación de voluntades, como aquella identificación en los más íntimos deseos que existe entre los enamorados. Esta es la obediencia que constituye la más alta forma de libertad, la libertad de los hijos de Dios.

Además, decía, la ley natural es don, fuerza. Fuerza y don que el hombre puede rechazar, pero que son ayuda en forma de inclinación natural. ¿Qué es sino la fuerza y el vigor de la inclinación natural lo que engendra el amor de los esposos, lo que les hace posible llegar a la vejez con la ilusión —purificada por tantas vicisitudes— del amor primero, o con la serenidad del amor salvado de crisis graves? Advirtamos que si no existiese la ley natural ni, correlativamente, la inclinación natural, no existiría la capacidad del hombre para el matrimonio perpetuo; faltaría el supuesto natural (HERVADA, Javier, *Carta sobre el divorcio*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, 2000, pp. 25-26).

5. La apertura a la verdad

«L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien: El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No es menester que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua, bastan para matarlo. Pero aun cuando el universo lo aplastara, el hombre seguiría siendo más noble que lo que lo mata, porque él sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él. Mientras que el universo, de todo esto, no sabe nada» (Blaise PASCAL)

¡Toma aire nuevo y sigue adentrándote!

¡Alerta!

Como ya te dije, existen muchas maneras de estudiar un escrito. A veces no advertimos la existencia de algo sencillamente porque *no* lo estamos buscando.

Algo parecido sucede con los libros. Hay que *desperpear* la mente para encontrar lo que pueden enseñarnos.

Si esto no sucede, nos quedaremos sin advertir un buen número de cuestiones —¡a veces interesantes!— que hay en ellos.

Por eso, también antes de comenzar el presente apartado, me gustaría que intentaras responder, con calma y, si es necesario, por escrito, a estas preguntas... de nuevo sin perder la tranquilidad si no das con las respuestas adecuadas.

- Según lo expuesto en el apartado anterior, ejercemos propiamente la libertad cuando elegimos buscando el bien. ¿Podrías expresar que papel juegan la voluntad y la inteligencia en ese ejercicio? Más aún, intenta describir las consecuencias que resultan para la vida diaria del desarrollo más o menos acertado de estas dos facultades.

- En la naturaleza encontramos diferentes formas de conocer. ¿Cuál es la clave para distinguir si se trata de un conocimiento humano o animal? Si lo prefieres, busca ejemplos que faciliten tu comprensión.

- En la era de la velocidad es frecuente toparse con personas a quienes no les interesa *pararse a* pensar para conocer la realidad. ¿Cuáles son, según tu parecer, las verdades más olvidadas en la actualidad y cuáles las circunstancias que provocan dicha pérdida?

- En tu opinión, ¿cuál de estas dos afirmaciones se aplica con más propiedad a la sociedad contemporánea: uno “acaba viviendo como piensa” o “termina pensando como vive”? ¿Con cuál te identificas tú y por qué? Es importante que argumentes tu respuesta.

- ¿Consideras que es posible alcanzar la verdad, el saber de lo que nos rodea, o que cada uno tiene *su* verdad, exclusiva e incommunicable? Dicho de otra forma, ¿se puede conocer la realidad tal cual es, si no de manera exhaustiva, al menos en una proporción suficiente para *manejarnos y andar por la vida*? ¿Qué es lo que nos permitiría el conocimiento de la verdad y de que nos privaría su ausencia?

- ¿Te has parado a reflexionar si todas las realidades merecen ser igualmente conocidas? En caso de que tu respuesta sea negativa, de que pienses que ciertas realidades reclaman un mayor y más hondo saber que otras, ¿te animas a establecer una jerarquía?

Verdad y libertad

En el epígrafe anterior he aludido a una de las prerrogativas por las que la intimidad personal se aúpa por encima de las cosas, constituyéndose de esta suerte como digna. Se trata de la tensión o apertura de la voluntad y, a través de ella, de toda la persona, al bien en cuanto bien, a todo el bien y, como sugería, al Bien supremo.

He insinuado que este es el fundamento de la libertad, entendida en sus dos sentidos básicos:

1. Como capacidad de autoconducirse hacia la propia plenitud, relacionada con el Bien sumo.

2. Y como soltura o falta de necesidad respecto a los bienes participados concretos, por cuanto ninguno de ellos determina a la voluntad: son escasos, comparados con su irrestricta e intensísima apertura y con su excelso vigor de ejercicio, que, en condiciones normales, puede *siempre* poner o dejar de poner una actividad concreta.

Junto a este privilegio de la persona, y en parte como su requisito, se encuentra otro simétrico o paralelo, y también de enorme relevancia: la capacidad humana de conocer la realidad tal como es, de gozarse en semejante conocimiento y de orientar de acuerdo con él la propia vida. En terminología clásica, para aludir a esta propiedad se diría que la persona es *capax veri*, «capaz de (conocer) la verdad», igual que antes se habría dicho que era *capax boni*, «capaz de (apreciar, querer y construir) el bien».

S. Johnson, en *The Rambler*, pareció unir los dos extremos de la cuestión, al afirmar sin titubeos:

La máxima bondad que puede alcanzar la humanidad es una constante y decidida búsqueda de la verdad, sin tener en cuenta las ventajas ni los peligros que eso pueda llevar consigo¹.

La persona es *capax veri*, «capaz de (conocer) la verdad», y *capax boni*, «capaz de (apreciar, querer y construir) el bien» y la belleza

Los frutos de la verdad

En estos instantes me interesa resaltar los beneficios, la perfección que el conocimiento de lo verdadero aporta al ser humano, desde dos puntos de vista:

1. En primer lugar, puesto que ya he aludido a él, por cuanto hace posible la autoconstrucción de la propia vida mediante la acción práctica libre.

2. Después, y sobre todo, en cuanto el mismo saber es ya un modo supremo de vivir, solo equiparable —en lo que a grandeza y gozo se refiere, y en intrínseca conexión con él— al amor.

Respecto al extremo inicial, que ya he considerado en otras ocasiones, me limitaré ahora a recordar, con Enrico Berti, que la urgencia del conocimiento sapiencial, del saber contemplativo, de lo que en el lenguaje común se llama tener una filosofía de la vida,

... radica en la necesidad que experimentan todos los hombres de dar un sentido a la propia andadura. O, con otras palabras, de preguntarse cuál es su origen y cuál su destino; de descubrir si con el final de la vida física cesará cualquier forma de existencia; si, en la hipótesis de una vida futura, podremos contar con una suerte mejor o peor que la actual; si existe un Ser superior al que deberemos responder de las propias acciones; si la felicidad puede o no alcanzarse en este mundo...².

En definitiva, según sintetizó Lichtenberg, recordando a Kant:

¿Qué soy yo? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo creer y esperar? En la filosofía todo se reduce a esto³.

Pero a nada de esto parece muy capaz de responder el hombre contemporáneo. Como explicaba Julián Marías,

... es posible una situación extremadamente anormal y paradójica, que es la de vivir contra la verdad. Y es —no nos engañemos— la dominante en nuestra época. Se afirma y quiere la falsedad a sabiendas, por serlo; se la acepta tácticamente, aunque proceda del adversario, y se admite el diálogo con ella: nunca con la verdad. Esta es sentida por innumerables masas como la gran enemiga, y contra ella es fácil lograr el

¹ JOHNSON, Samuel, *The Rambler*, s. r.

² BERTI, Enrico, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino, 9^o reimp., p. 47

³ LICHTENBERG, Georg Christoph, *Bemerkungen verm. Inhalts*, 1.

acuerdo. Hay en el mundo actual múltiples temas —que están en la mente de todos y no es menester enunciar, y cuya simple mención en este contexto resultaría “desazonante”— sobre los cuales se dice cuanto es imaginable, excepto la verdad, que por nadie —quiero decir por nadie “social”, por ninguna “opinión pública”— sería tolerada. Algún día se preguntarán en serio los historiadores del futuro —si alguna vez hay historiadores— por esta extraña dolencia de nuestro tiempo. Y ¿por qué —se dirá— vivir contra la verdad? ¿Por qué esta voluntaria adscripción a la mentira en cuanto tal?

La razón no es demasiado oculta: en el fondo, se trata simplemente del miedo a la verdad. El hombre que vive sobre un supuesto de ideas y de creencias de cuya falsedad está íntimamente convencido, o que al menos sospecha, y que no tiene el ánimo necesario para vivir en la duda y a la intemperie, para sentirse perdido, aplazar decisiones y ponerse a realizar esa faena inexorable que es el pensar —inexorable, porque cuando es auténtico no admite componendas y solo se aquietan con la verdad misma—; cuando no tiene ese ánimo, digo, huye de la verdad y la persigue, porque adivina que su mera presencia arruina el irreal fundamento de su vida. Mejor dicho —y esto es lo más grave—, de su contravida, de su vida como formal inautenticidad, que es el modo de no ser de la vida humana⁴.

Y, sin embargo, la exigencia vital de contestar a tales interrogantes y vivir de acuerdo con ellos es obvia, y se torna más urgente y apremiante ante la presencia de situaciones dotadas de una particular valencia existencial opresiva:

1. Ante un grave e incomprensible dolor, como el originado por la muerte de un ser querido.

2. Ante las catástrofes naturales o provocadas, que producen la destrucción aparentemente injustificada de multitud de bienes y personas.

3. Ante las flagrantes tropelías producidas por el ser humano, como los genocidios o las discriminaciones de pueblos o estratos sociales enteros.

4. Ante el simple sufrimiento propio y ajeno, siempre nimbado con un halo de misterio...

5. O, en el extremo opuesto y de forma cada vez más invasiva, ante el exceso de bienestar y abundancia de bienes materiales, que, al no concitar las fuerzas interiores en búsqueda de un objetivo claro y contundente, desemboca en el tedio y en el vacío existencial.

A este último extremo se refiere Lukas:

La actitud negativa se intensifica por la riqueza. Hoy en día, en Occidente no experimentamos una necesidad externa de vencer nuestras dificultades internas; así es que pensamos que no podemos. En épocas de privaciones la

⁴ MARÍAS, Julián, *Introducción a la filosofía*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 4ª ed., 1995, pp. 103-104.

gente no tiene tiempo de pensar en sus complejos de inferioridad, ansiedades, descuido de los padres o malhumor matutino. Con la supervivencia en juego, los fóbicos entrarán a las tiendas llenas, y personas con infancia desdichada se agarrarán bien a sus parejas, sin importarles las razones de por qué "no pueden". Sus acciones prueban que pueden hacer lo que creían imposible. La confianza crece con sus experiencias, la desafortunada actitud del "no puedo", carece de la oportunidad para desarrollarse. En este sentido, el niño en una sociedad opulenta está en desventaja, y el porcentaje de los enfermos psicológicos es correspondientemente más alto⁵.

El conocimiento masificado...

Dejando a un lado la cuestión del sufrimiento, en la que también hace hincapié la logoterapia⁶, cabría preguntarse: ¿Por qué en la actualidad se experimenta una mayor dificultad para dar respuesta a todas estas cuestiones? O, para centrar más el problema: ¿Qué tiene que ver todo ello con el conocimiento de la verdad?

Quizá sea oportuno traer a colación algunas de las ideas que Bernanos exponía en 1947, en su conferencia sobre la libertad, y que tendrían que servirnos, por contraste, para prestar mayor atención a este punto en el conjunto de nuestra vida.

Atendiendo al hombre de hoy, el escritor francés asegura con aplomo que su

... pensamiento ya no es libre. Día y noche, casi sin darse [...] cuenta, la propaganda bajo todas sus formas lo trata como un modelador trata el bloque de cera que amasa entre sus dedos⁷.

Y luego añade: a los hombres actuales,

... el Estado los alivia algo más cada día de la preocupación de disponer de su propia vida, mientras espera el día cercano —llegado ya para millones de hombres, sí, para millones de hombres en este mismo momento— en que los eximirá de pensar⁸.

Asimismo, exponía en una alocución sobre el papel de Francia en la situación de postguerra:

⁵ LUKAS, Elisabeth, *También tu sufrimiento tiene sentido*, Ediciones LAG, México D.F., 2ª reimp., 2006, pp. 64-65.

⁶ Sirva como ejemplo este texto de Lukas: «Es un gran consuelo para la gente que sufre darse cuenta de que el sentido no depende del bienestar físico, material o psicológico. Nuestra rica sociedad prueba que los lujos y la comodidad no garantizan la salud psíquica. Lo contrario parece ser cierto: una vida plena de sentido en la pobreza es frecuentemente una base más fuerte para la satisfacción interna, que una existencia vacía y sin sentido en la riqueza» (LUKAS, Elisabeth, *También tu sufrimiento tiene sentido*, Ediciones LAG, México D.F., 2ª reimp., 2006, p. 124).

⁷ BERNANOS, Georges, *La libertad, ¿para qué?*, Encuentro, Madrid, 1989, p. 37.

⁸ BERNANOS, Georges, *La libertad, ¿para qué?*, Encuentro, Madrid, 1989, p. 37.

Sí, el simple ejercicio de pensar se convierte en algo más difícil cada día, pues el mundo concentracionista en formación en el que vivimos nos impone ya pensar en masa, gracias al enorme desarrollo de esta propaganda frente a la cual el pensamiento libre se encuentra en una situación análoga a la del más modesto artesano ante la gran industria. Sí, llegará el día, si no tomamos precauciones, en el que la pretensión de un hombre de pensar libremente parecerá no menos absurda de lo que nos parecería la ilusión de un gran mecánico esforzándose en fabricar a mano automóviles con el fin de hacer la competencia a M. Ford. Y además, por la misma razón. Pues el pensamiento libre cuesta ya muy caro, y en algunos países no tiene precio, cuesta la vida⁹.

Ese día ya ha llegado. Estamos en plena masificación, con sus resultados deletéreos y dañinos. Como resumen de todos, según recuerda Yepes,

... el auténtico peligro de la masa es lo que tiene de alienante y despersonalizante para el individuo que está dentro¹⁰.

Un proceso que muchas veces comienza y siempre se ve alentado por la falta de conocimiento genuinamente *personal*: singular y *consciente*.

Pues, según explica Pasqua, con buscada paradoja,

... es necesario distinguir el pensamiento consciente del no consciente. El primero nace del contacto con lo real; el segundo lo rige la opinión, sale bien armado del cerebro anónimo que encierra, en substancia, lo que todos piensan: todos... o ninguno¹¹.

Y agrega:

... el rechazo de la reflexión engendra la condición de masa y contribuye a la victoria del «se», «se dice que», «se piensa que»..., es decir, a la victoria de lo impersonal, de lo inauténtico¹².

Con otras palabras: la falta de pensamiento propio —de pensamiento, sin más— disminuye drásticamente el ser y el consiguiente obrar de quienes así (no) piensan.

Y eso no es todo. Si singularidad y realidad corren parejas, y si también se encuentran estrechamente ligados la verdad, el bien, la belleza..., la supresión del genuino conocer se llevará por delante, de un solo golpe, todos los atributos de lo real en cuanto tal.

Y, en efecto, en la masa desaparece el ser-libertad de las actuaciones personales, el ser-verdad del conocimiento individual, el ser-bondad de lo querido singularmente, el ser-belleza de lo gozado y construido poniendo en juego lo mejor de *cada* creatividad particular...

⁹ BERNANOS, Georges, *La libertad, ¿para qué?*, Encuentro, Madrid, 1989, p. 37.

¹⁰ YEPES, Ricardo, *Las claves del consumismo*, Palabra, Madrid, 1989, p. 60.

¹¹ PASQUA, Hervé, *Opinión y verdad*, Rialp, Madrid, 1991, p. 20.

¹² PASQUA, Hervé, *Opinión y verdad*, Rialp, Madrid, 1991, p. 22.

Sin el alimento de una realidad genuina, captada antes que nada por un conocer cabal, la persona no puede crecer ni desarrollarse. Muere de inanición.

... y desatendido

Por desgracia, esta desatención a la verdad es moneda corriente en la sociedad actual, incluso entre personas con ideales y empeñadas en una lucha de mejora personal. Al respecto, Lluís Clavell ha puesto el dedo en la llaga, con una profundidad que merecería más atención de la que ahora podemos dedicarle. Según comenta, existe hoy

... una indiferencia muy difundida respecto a la verdad y las posibilidades de alcanzarla, *que se advierte también entre muchos jóvenes*. Sus intereses van con frecuencia en la línea de la caridad, del amor, de la benevolencia, *descuidando la verdad*, perdiendo inconscientemente la unidad de verdad y amor que se observa quizá de modo especial en los escritos de San Juan y de San Pablo.

Se nota además en muchas personas, en parte como consecuencia de planes educativos, *una falta del hábito de pensar*. Domina en su interior una imagen de tipo científico y técnico de la realidad, pero poco elaborada y coherente, y más bien fragmentaria. Por otra parte, sin conexión con lo anterior, hay una carga, quizá algo confusa pero muchas veces sana, de una renovada sensibilidad hacia los verdaderos valores. La comunicación audiovisual les ha acostumbrado a reacciones de tipo sentimental ante las imágenes, *pero no les ha llevado a pensar*. De ahí que no pocos jóvenes tengan una sincera actitud de fe, y a la vez manifiesten notables lagunas en el conocimiento de la doctrina revelada.

A mi entender, estos hechos son una manifestación de la crisis de la verdad que afecta a nuestra época¹³.

A lo que poco después añade:

Esta crisis de la verdad es probablemente el punto más grave de la actual situación [...] porque disuelve la experiencia más fundamental de la persona: el esfuerzo por conocer la verdad, la tarea moral para llegar a la plenitud humana, la contemplación de la belleza sin encerrarse en las solas sensaciones estéticas, y por fin la dimensión más fundamental que está presente en los demás aspectos y que los aúna: la experiencia religiosa. No hay Dios en sí mismo, sólo dioses subjetivos¹⁴.

Su superación

En el extremo opuesto, como también advierte Pasqua,

¹³ CLAVELL, Lluís, «Necesidad de la filosofía para la teología en la actualidad», en *Seminarium*, núm. 3, 2000, pp. 523-524.

¹⁴ CLAVELL, Lluís, «Necesidad de la filosofía para la teología en la actualidad», en *Seminarium*, núm. 3, 2000, pp. 525-526.

... el hombre real se esfuerza por encontrar el sentido de las cosas a través del ejercicio de su inteligencia, facultad que aprehende el ser¹⁵.

Conclusión: la capacidad de pensar individualmente la propia vida constituye un requisito ineludible para conducirla con eficacia hasta su destino terminal. Solo la apertura a la verdad personal del propio ser y del propio mundo permite al sujeto humano elevarse hasta las cimas que se encuentran sugeridas, y reclamadas, en lo más recóndito e íntimo de su corazón ontológico. El pensamiento individual y personal, el pensar *apropiado* o hecho propio, es condición del crecimiento práctico del hombre contemporáneo.

Con términos más sencillos, cuando se trata de construir la propia vida, de actualizar y dar cumplimiento a la libertad singular de cada cual, resulta imprescindible, aunque no suficiente, buscar, conocer y reconocer el sentido y el lugar de la propia plenitud. Solo así cabe efectivamente ir haciéndose en ella. Y para lograrlo, el pensamiento hondo y reposado resulta insustituible.

En tal sentido, dejó escrito Marco Aurelio, referido a todo hombre:

La vida es una guerra y un exilio. ¿Qué es lo que nos puede guiar? Únicamente la Filosofía. [...] ¿Cuál es tu oficio? Ser bueno. Y esto, ¿cómo lograrlo sin estudiar la realidad y la propia constitución del hombre?¹⁶

En similar dirección, que señala la pertenencia mutua de la verdad y la libertad, sostiene Juan Pablo II:

«La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Pues quiso Dios 'dejar al hombre en manos de su propia decisión' (cf. Eclo 15, 14), de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección» [*Gaudium et spes*, 17]. Si existe el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, existe aún antes la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida. En este sentido el Cardenal J. H. Newman, gran defensor de los derechos de la conciencia, afirmaba con decisión: «La conciencia tiene unos derechos porque tiene unos deberes»¹⁷.

Con lo que queda insinuado el papel de la verdad como rectora de la vida y podemos pasar al segundo punto.

Para construir la propia vida, para actualizar y dar cumplimiento a la personal libertad, el pensamiento hondo y reposado resulta insustituible

La contemplación

¹⁵ PASQUA, Hervé, *Opinión y verdad*, Rialp, Madrid, 1991, p. 22.

¹⁶ MARCO AURELIO, *Meditaciones*, II.17 y XI.5.

¹⁷ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 34 a.

En relación con él, afirmo decididamente que con *el conocimiento teórico o contemplativo* y con *el amor* alcanza el hombre su auténtica estatura de persona. Mediante ellos trasciende las exigencias depauperantes de los bienes meramente materiales, necesarios como condición para que pueda ejercerse una vida humana, pero nunca como fin de la misma, e incapaces por eso de colmar las ansias de felicidad.

Puesto que a subrayar la importancia de la *teoría* en la formación de la persona dediqué, en colaboración con mi mujer, todo un libro, titulado *La pasión por la verdad*¹⁸, me limitaré ahora, en primer término, a recoger una de las ideas contenidas en ese escrito. A saber, que la búsqueda de la verdad no es una especie de lujo, patrimonio de algunos seres extraños, sino imperativo vocacional de todo hombre por su condición de *Da-sein* —de «ahí» o «lugar» del ser— y por las exigencias de verdad, bondad y belleza que esa apertura al ente implica.

Como sostiene un texto que subraya la dignidad del hombre:

Todos los seres humanos están obligados a buscar la verdad, y están obligados a adherirse a la verdad en la medida en que la van conociendo y a rendirle homenaje.

«¡Conóceme, que para algo soy!», parece ser el grito primordial de lo existente. Y conóceme, habría que añadir, en la proporción exacta en que soy, en la medida de mi propia consistencia o importancia.

Más, por tanto, lo eterno, y menos lo efímero, temporal y perecedero; más lo esencial y constitutivo que lo que deriva de la simple coyuntura; más lo que implica una verdad inmutable que lo sometido al flujo cambiante de la historia...

O, modificando levemente la perspectiva, lo más digno de ser conocido sería Dios, Ser supremo y subsistente; a continuación, el hombre en sus dimensiones estrictas de persona; en tercer y último lugar, las realidades meramente materiales y cuanto en el hombre hay de corpóreo y caduco.

La jerarquía en el ser señala la gradación de interés e intensidad en nuestros conocimientos

Conocer mejor para «ser» más intensamente

Y ¿para qué hemos de conocer? *Para saber*, podríamos responder tajantes. Y agregar, en apoyo de nuestra afirmación, unas nuevas pala-

¹⁸ MELENDO, Tomás, MILLÁN-PUELLES, Lourdes, *La pasión por la verdad. Hacia una educación liberadora*, EUNSA, Pamplona 1997, 161 pp. Cfr. también, MELENDO, Tomás, *Introducción a la filosofía*, EUNSA, Pamplona, 3ª ed. aumentada, 2007, 213 pp.

bras de Millán-Puelles. Nos recuerda este eminente filósofo, siguiendo a Tomás de Aquino, que el entendimiento

... en sí mismo es teórico o especulativo, pues su acto consiste, pura y simplemente, en entender o, lo que es lo mismo, en aprehender la verdad. Si el entendimiento se hace práctico, es como por cierta extensión [...]. Es, por tanto, en la aprehensión o contemplación de la verdad donde se verifica la perfección propia del entendimiento¹⁹.

¿Conclusión?: El hombre se acrisola y enriquece más cuando conoce lo que resulta digno de ser conocido que cuando aplica los conocimientos técnicos a la gestión de su vida, aunque semejante tarea también resulte ineludible, pero más como condición y medio que como fin.

Para ilustrar este último extremo, cabría apelar a unas nociones de Leonardo Polo. El contexto en que las sitúa nos es familiar, pero no por ello menos significativo. Los animales solo conocen *para* poder vivir. El conocimiento no tiene en su caso un valor intrínseco, sino que es solo un *medio* para desplegar las acciones vitales, de manera instintiva, por otra parte. La verdad, por consiguiente, no los mejora, carece en absoluto de significado para ellos. Todo lo contrario de lo que sucede en el hombre, para quien pensar, conocer intelectualmente, es una acción sustantiva, eminente, excelsa, origen de un perfeccionamiento y deleite supremos, que, ciertamente, no se consiguen sin esfuerzo.

Así lo explica Polo, y aconsejo que se lean estas líneas teniendo en la mente cuanto esboqué acerca de la dignidad como suficiencia, como ese bastarse a sí mismo en el que el ser humano hace reposar su eminente valía:

En la vida del hombre existe la pausa por excelencia: es el pensamiento. Dicho escuetamente, pensar significa pararse a pensar. Por eso, pensar es también la permanencia segura, el habitar cabe sí, mientras que la indigencia equivale a estar a la intemperie. El pensamiento posee una riqueza de recursos que supera el necesitar. [...] Aristóteles define al hombre como animal dotado de logos. Con esto quiere decir que el hombre es el único animal que alcanza su *propia* vida cobrándola y dirigiéndola. El hombre se adentra en su vida encontrándola, haciéndola efectivamente *suya* en su inteligencia, y gobernándola con ella. Lo específicamente humano consiste en que el alma puede ser recogida por una actividad que surge de ella misma y en la cual íntimamente está consigo y se abre a todas las cosas. Pausa, demora, íntimo habitar y poseer, señalan la radical superioridad de un vivir autónomo, que no se cifra en una indigencia intolerada; ignorarlo da lugar a un vicio denominado crematística. Aristóteles no niega con esto que el hombre padezca necesidades, pero no lo define por necesitar, pues también el hombre se

¹⁹ MILLÁN-PUELLES, Antonio, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 2ª ed., 1963, p. 110, nota 23.

tiene a sí mismo en la pausa abierta, en el desconfinamiento de su individualidad²⁰.

Y aquí es bueno sugerir, aunque sea solo de pasada, la intrínseca incapacidad de los bienes materiales para colmar las ansias de nuestros amigos y conocidos, de cualquiera de nosotros, en cuanto personas: la contradicción interna y la insuficiencia del consumismo.

Tal vez más adelante considere este extremo, de innegable trascendencia para el mundo contemporáneo. Ahora me interesa volver a recordar, con palabras de Pieper, que la apropiación de la verdad ha sido considerada a lo largo de los siglos como uno de los principales modos, cuando no el primordial, de enriquecimiento humano.

Pieper se pregunta:

¿Qué sucede en el fondo cuando el hombre conoce algo real, cuando ve las cosas tal como son?²¹

Y contesta:

Contra lo que era de esperar, en la tradición filosófica de Occidente se responde a esto de manera unánime. Sucede, se dice, una apropiación de realidad con una intensidad que no se puede comparar con nada, una «conquista del ser», asignación de mundo, toma de posesión, incorporación, literalmente alimentación y hartura de ser²².

Con mis palabras: un cabal y radical perfeccionamiento, solo superable, y se trata de realidades que nunca pueden separarse, mediante un profundo y genuino amor.

El conocimiento enamorado (o el amor penetrante e inteligente) es lo que llamamos contemplación

¡Serenos!

¿No quedamos en que el saber humano es gradual? Normalmente no se comprende del todo lo que se lee por primera vez. Lo medio-entendido entonces prepara para estudiar lo que sigue, y el nuevo conocimiento aclara lo ya aprendido. A menudo es preciso leer más de una vez lo mismo.

Pero el resultado final —¡ojalá ya lo hayas comprobado!— suele provocar una notable satisfacción.

¡No te desanimes!

Ayuda para la reflexión personal

²⁰ POLO, Leonardo, *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, Pamplona, 1996, p. 81.

²¹ PIEPER, Josef, *Defensa de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 4ª ed., 1979, p. 69.

²² PIEPER, Josef, *Defensa de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 4ª ed., 1979, p. 69.

- Permíteme un nuevo consejo. Es frecuente que, a la hora de comprender la realidad, estemos muy condicionados por las ideas al respecto que reinan en el ambiente. Como es lógico, aunque en principio tal actitud es positiva y casi inevitable, no todas esas convicciones resultan correctas. Respecto a la escasez, lo expresa en estas reflexiones Lukas:

El sentido se encuentra más fácilmente cuando la prosperidad sigue a la escasez, no al contrario. La escasez aclara el sentido porque nos motiva a superarla. Es el motor lleno de conciencia de un propósito, un "para qué". Darle un final y construir una vida mejor, son metas poderosas. Cuando se obtienen estas, y sigue un periodo de plenitud, el contraste con las privaciones hace del logro una fuente de gran placer.

Pero cuando la secuencia es al revés, y no se ha conocido nada más que prosperidad, no hay regocijo porque no se ha experimentado el contraste. No se está motivado a cambiar para nada el "¿para qué?". No se tiene respuesta. ¿Para qué hacer algo si se tiene todo? (LUKAS, Elisabeth, También tu sufrimiento tiene sentido, Ediciones LAG, México D.F., 2ª reimp., 2006, p. 179).

- En el mismo contexto de las relaciones entre conocimiento y vida, aunque desde perspectivas no idénticas, se sitúan estas otras citas de la misma autora. La primera señala la actitud propia de la persona cabal, que concede prioridad a la realidad sobre los propios sentimientos, ilusiones, caprichos...:

Todo ser humano tiene su propio ideal, su propio norte, la visualización de su esperanza y de sus ansias. También tiene cada ser su propio interrogante esencial, que lo acompaña en la vida y que cada tanto se alza en llamaradas en su horizonte espiritual exigiendo una respuesta. Son momentos en que el hombre se detiene, a veces da traspiés y cae; arduos momentos en que el interrogante reclama una reorientación de vida. Según la respuesta que demos, será el camino elegido por donde continuará nuestro viaje.

La respuesta depende en gran medida de la pregunta, de la misma manera en que lo hallado depende de lo que se busca. Si el interrogante es: "¿Qué beneficio me traerá?", la respuesta no será la misma que si es: "¿Qué seré entonces?". En el primer caso, predomina el deseo de bienes terrenales; en el segundo, la visión de la riqueza existencial.

El camino que se emprende dando prioridad a la posesión tiene una cara ventajosa y otra desventajosa. Si es blando y cómodo será ventajoso. Si es duro y escarpado será desventajoso.

No se pregunta hacia donde lleva. El camino que se emprende dando prioridad al ser revela de inmediato la elección que lleva. Revela quiénes seremos si lo seguimos. Manifiesta a dónde llegaremos y si conduce a la luz de las alturas o da vueltas y más vueltas, encerrado en un valle tenebroso. "En la muerte el ser humano ya no tiene su vida, se ha transformado en su vida", escribe Víktor E. Frankl. Significa esto que en el momento de la muerte carece de importancia que el camino haya sido escarpado o fácil de transitar, blando o duro. Lo que importa es a dónde lo ha llevado. Allí se eterniza el ser humano» (LUKAS, Elisabeth, *Psicología espiritual*, San Pablo, Buenos Aires, 2004, p. 57).

- Esta otra, se refiere a un caso más particular de lo que resulta o no relevante para cada mujer o varón, siempre en el horizonte de la logoterapia, que coincide bastante con el de la metafísica del ser:

«*Meaning is what is meant* —el sentido es lo que se refiere a uno— lo que se remite a una persona. Así lo enuncia Víktor E. Frankl y la definición es casi metafísica. ¿Pero qué es lo que se remite a uno, lo que tiene co-

nexión con uno? Supongamos que estoy pasando mis vacaciones en la playa y me encuentro reposando al sol. De pronto se acerca un niño, corriendo a tropezones por la arena. Lloro y clamo por su madre. ¿El incidente se remite a mí, tiene conexión conmigo? ¿Se refiere a que debo levantarme, ir hasta él, consolarlo y llevarlo donde está su madre? Si su madre está muy cerca y no lo pierdo de vista será solo un juego, y en tal caso no tiene conexión conmigo. Carece de sentido que me inmiscuya. Pero si el niño se ha perdido y su corazón infantil está acongojado, el incidente ciertamente tendrá conexión conmigo, aunque esté de vacaciones y no se trate de mi hijo.

Quien haya desarrollado sensibilidad para reconocer lo que tiene conexión con él no toma lo que no es suyo ni omite lo que le corresponde. No abrazará al niño, pues esto no le corresponde, ni lo dejará solo cuando se le acerca. No toma la moneda que no le pertenece ni rehúsa la mano del amigo que le ofrece la moneda. No se impone cargas que no es capaz de sobrellevar pues están pensadas para otras espaldas ni elude cometidos que sería capaz de cumplir como ningún otro.

La persona que sabe reconocer una y otra vez lo que “tiene conexión con ella” —aunque no lo logre siempre— encontrará mi cometido, la misión de su vida, en sus tareas parciales de cada día y de cada hora. Descubre por qué vale la pena que exista. (LUKAS, Elisabeth, *Psicología espiritual*, San Pablo, Buenos Aires, 2004, pp. 54-55)

6. La capacidad de amar¹

«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» (Søren KIERKEGAARD).

¡Si aún sigues aquí!

¡Alerta!

Existen muchas maneras de leer o estudiar un escrito, como también las hay de observar la realidad. Muy a menudo, no advertimos la existencia de algo o dejamos sin percibir ciertas propiedades o caracteres de una persona, animal o cosa, sencillamente porque *no* los estamos buscando.

Con los libros sucede algo parecido. Es preciso poner la mente *en estado de búsqueda* para encontrar todo lo que pueden enseñarnos. Si esto no sucede, resulta bastante fácil que nos quedemos sin ni siquiera advertir cuestiones claras y claramente expuestas, pero que no nos dicen nada.

Por eso, antes de comenzar el presente apartado y cada uno de los que siguen, me gustaría que intentaras responder, con calma y, si es necesario, por escrito, a las preguntas que en ellos te plantee... y que no te pongas nervioso si ves que ni siquiera te suenan.

No te molestes si de vez en cuando vuelvo a recordarte estas ideas.

- Para comprender más profundamente lo que sigue y basándote en tu experiencia personal, ¿podrías intentar definir el amor con tus propias palabras?
- Observando los diferentes ambientes que te circundan, ¿puedes describir cuál es el sentido que se le da a la palabra amor, en qué basan este significado y qué bien suele perseguirse al amar? ¿Concuerda con esta descripción con tu forma personal de vivirlo? Argumenta tu respuesta.
- En tu opinión, ¿a qué se deben las infidelidades, el abultado número de separaciones y los fracasos matrimoniales? Tras dejar constancia de cuanto venga a tu mente, ¿piensas que el amor puede morir? Si tu respuesta es afirmativa, intenta hacer una simulada autopsia y averiguar las posibles causas de ese deceso.
- Visto desde otra perspectiva, ¿estimas que cabe un amor *para siempre*? ¿En qué se fundamentaría este amor eterno? ¿O es algo pasado de moda?

¹ Como dije, he tratado este tema con más amplitud, en MELENDO, Tomás, *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, 4ª ed., 2002; y en *El verdadero rostro del amor*, EIUNSA, Pamplona, 2006.

- Detente a reflexionar por unos instantes e intenta responder a esta pregunta: ¿qué define mejor o se relaciona más con el amor, la voluntad o los sentimientos? Desarrolla tu respuesta.

- La entrega verdadera a otro implica también el olvido de uno mismo. ¿Consideras que esta afirmación es exagerada o incluso utópica? ¿Piensas que puede poner en peligro la felicidad de los que se aman? ¿Dónde quedaría el amor debido a uno mismo?

- ¿Por qué estimas —si es que lo estimas— que el amor es siempre personal? ¿Qué dimensión o dimensiones de la persona pone en juego?

La afirmación de Kierkegaard que figura al comienzo de este capítulo, escrita con rotundidad hace alrededor de siglo y medio, puede servir todavía hoy para esclarecer una de las dimensiones más significativas de la persona humana: su inclinación a amar.

En efecto, basta echar un vistazo al mundo contemporáneo para advertir con nitidez que no solo la infidelidad, los fracasos conyugales, los matrimonios mantenidos exclusivamente por la inercia... aumentan de manera preocupante; sino que incluso, en grandes sectores de la sociedad, parece haberse perdido el verdadero significado, el auténtico sentido del término «amor». En múltiples ocasiones, lo que a nuestro alrededor se vende como amor es pura fisiología, como en la desgraciada expresión de «hacer el amor», o una especie de sentimentalismo más o menos sensual y sensiblero, pero incapaz siquiera de colmar los nobles deseos de un adolescente.

Quizás la pérdida del significado del amor constituya uno de los problemas más acuciantes de la civilización actual y, en buena medida, la explicación o causa de lo que antes llamaba deslealtades, errores, etc., y de la *desorientación* del hombre a la hora de conocerse a sí mismo y de regir la propia existencia.

En semejante sentido, aunque con las ambigüedades que le son propias, se pronuncia Erich Fromm:

Hablar del amor no es “predicar”, por la sencilla razón de que significa hablar de la necesidad fundamental y real de todo ser humano. Que esa necesidad haya sido oscurecida no significa que no exista. Analizar la naturaleza del amor es descubrir su ausencia general en el presente y criticar las condiciones sociales [¿metafísicas?] responsables de esa ausencia. Tener fe en la posibilidad del amor como un fenómeno social y no solo excepcional e individual, es tener una fe racional basada en la comprensión de la naturaleza misma del hombre².

Por eso, en los momentos presentes debe acentuarse la trascendental necesidad de un *buen* amor para la plenitud y la felicidad de la persona, a la par que conviene aclarar *la auténtica verdad* del amor, concibiéndolo-

² FROMM, Erich, *El arte de amar*, Paidós Studio, Barcelona, 11ª ed., 1990, p. 128.

lo de entrada como algo recio, constante y perenne —sólido—, que elige y realiza el bien para las personas a las que ama.

La pérdida del sentido del amor constituye uno de los problemas más graves y acuciantes de la civilización contemporánea

¿En qué consiste amar?

Hace ya bastantes siglos, la razón natural fue capaz de descubrir, de manera bastante certera, la naturaleza real del amor al que estoy apelando. Por ejemplo, con términos nada complicados, Aristóteles nos dice en la *Retórica* que «amar es querer el bien para otro»³.

Esta definición se entiende con más hondura, destacando primero, y conjugando después, los tres elementos que la integran: 1) querer, 2) el bien, 3) para el otro.

1. Querer

Todos los que alguna vez han amado, saben por experiencia que en el amor cabal se pone en juego todo el ser. Se ama no solo con los actos más trascendentales del espíritu, como pudieran ser la oración o la petición a Dios en favor de quien se quiere, sino también con las nimiedades que componen la vida diaria: desde el modo en que uno se arregla para otro o el cuidado en la disposición amable del hogar, al que todos contribuyen, hasta las restantes mil minucias que dan el tono *humano* al amor. En definitiva, amar *de veras* equivale a volcar *todo* lo que uno es, puede, sabe, recuerda, tiene, anhela, en lo que se equivoca o falla... en beneficio de la persona querida.

Pero siendo esto cierto, todavía importa más caer en la cuenta de que el entero movimiento múltiple y variadísimo que acabo de apuntar, es en verdad amor cuando se encuentra pilotado o dirigido por el acto fundamental de la *voluntad*, al que suele denominarse *querer*. Como antes insinuaba, el *núcleo* de todo amor se encuentra constituido por esa firme decisión de la voluntad por la que alguien elige y, en su caso, construye el bien de la persona querida.

Precisamente porque en su médula se halla un acto de la voluntad que es *querer*, el amor poco tiene que ver con los «me apetece», «me gusta», «me interesa», «me late» (para mis amigos mexicanos)... con el que hoy se intentan justificar tantas acciones y decisiones humanas, que, en realidad, tienden en buena medida a equiparar al hombre con los animales.

³ ARISTÓTELES, *Retórica* 2, 4 80 b.

1.1. El animal, en efecto, atiende a sus gustos, a sus apetencias, a sus *intereses*, movido en todos los casos por las pulsiones ineludibles de sus instintos.

1.2. El hombre, por el contrario, se alza infinitamente por encima de esos seres inferiores, en cuanto, con independencia de lo que «le pida el cuerpo», sabe conjugar en primera persona, desde lo más íntimo de su espíritu, el *yo quiero* (aunque no le guste, ni le apetezca, ni le interese... o aunque sí, pero elevándose por encima de esa apetencia), si lo que se trata de conseguir o de propagar es realmente un *bien*, y responder también con el *no quiero*, muchas veces más difícil que su versión positiva, si lo que le gusta, le apetece o le interesa... es objetivamente un *mal*.

Moverse por los gustos o por los intereses, sobre todo en las actividades de mayor envergadura, no es algo muy propio de la persona: lo hacen también los animales. Amar, *querer* el bien para otro, por el contrario, es uno de los actos más humanos, probablemente el más humano, que cualquier mujer o varón puede realizar. Es un acto inteligente, intencional y generoso, muchas veces esforzado, y siempre libre e integrador, capaz de poner en juego a toda la persona de quien está amando.

En semejante sentido debe entenderse la categórica afirmación de Marías:

Quando niego que el amor sea un sentimiento, lo que me parece un grave error, quizá el más difundido, no niego la importancia enorme de los sentimientos, incluso de los amorosos, que acompañan al amor y son algo así como el séquito de su realidad misma, que acontece en niveles más hondos⁴.

El que ama pone en juego todo su ser

2. (Querer) el bien

Es quizás en este punto donde pueden surgir las más claras dificultades. Porque muchas personas quieren con toda el alma el bien para su esposo o esposa, para sus hijos o para sus amistades, pero no saben descubrir en concreto cuál es ese bien. Volveré luego sobre este asunto, sin duda de vital importancia. Por ahora interesa subrayar que la realidad buscada debe ser en efecto un bien *real, objetivo*, algo que eleve la calidad íntima de la persona amada: algo que lo torne mejor varón o mujer, mejor persona; y, en definitiva, algo que le lleve a amar más y mejor, que le acerque lo más posible a su plenitud final de amor en Dios.

⁴ MARÍAS, Julián, *La educación sentimental*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 26.

De este modo, y aunque parezca encerrar una contradicción, se establece realmente un círculo *virtuoso*, de enunciado paradójico: *amar* equivale, en definitiva, a *enseñar a amar*. ¿Qué es lo que, por encima de cualquier otra realidad, debe promoverse en los seres a quienes se quiere? Que ellos, a su vez aprendan a querer, que estén más pendientes del bien de quienes los rodean que del suyo propio, pues esta es la manera prioritaria en que se harán más hombres, personas más cumplidas. Todo lo demás, si no culmina en capacidad de querer resulta, al término, irrelevante, e incluso nocivo.

En definitiva, amar es enseñar a amar (y facilitar el amor)

3. Para otro en cuanto otro

La reduplicación «en cuanto otro», tan frecuente en las disciplinas filosóficas, encierra la clave del verdadero amor. Todas las personas a las que uno quiere han de ser amadas *por sí mismas*, porque almacenan en su interior tanta grandeza o dignidad que resultan merecedoras de amor.

No es verdadero amor el que se vive o se finge por los beneficios que esa relación pueda reportar. A eso, querer a otro por las ventajas que de él puedan obtenerse —desde un acceso en el escalafón, hasta una prioridad a la hora de situar en la Facultad deseada al propio hijo— se denomina más bien «amiguismo» que amor o amistad. El amado ha de querer por sí mismo. No, siquiera, por el gozo —uno de los más sublimes que pueden experimentarse en esta vida— que provoca el trato hondo y fecundo con él o con ella; y tampoco porque así, amando a quienes corresponde, *nos hacemos nosotros mejores*.

Aunque a poco que se profundice, resulta casi evidente que el modo más real de que una persona crezca *como persona* —y no solo desde un punto de vista sectorial, como profesional o como miembro de una colectividad cualquiera— es que aprenda a amar *más y mejor*, que multiplique los lazos de cariño que lo unen a otras personas, y que eleve la calidad e intensidad de esas relaciones, ni siquiera el del propio perfeccionamiento constituye el motivo radical para amar a los otros. Al contrario, el verdadero objetivo y la auténtica fórmula habrían de ser exactamente los opuestos: he de luchar por ser mejor, con todas las fuerzas de mi alma, para así poder querer más y entregar algo de mayor categoría a las personas a las que quiero o debo querer. Es decir, sola e intencionalmente, por el bien *del otro* (sin que ello implique la renuncia al propio bien... como tampoco su búsqueda: el propio bien queda fuera de lo expresamente perseguido y/o rechazado).

¿Y por qué existe obligación de querer a ese otro? En fin de cuentas, por una razón definitiva: porque es una *persona*. Lo que, expuesto de manera más vital, equivale a lo siguiente: porque es *un amigo* o *una*

amiga, al menos potencial, *de Dios*; porque Dios los ha considerado dignos de Su amor infinito. ¿Y quiénes somos nosotros para *rectificar* semejante juicio?

He de luchar por ser mejor para así poder querer más y entregar algo de mayor categoría a las personas a las que amo

Elementos definidores del verdadero amor

Sugerí hace un rato que, en los intentos de describir teóricamente y de vivir minuto a minuto el amor, las principales dificultades surgen ante el interrogante: ¿cuál es el bien concreto que, en estas circunstancias también particulares, debe uno procurar a su hijo o a su hija, a su mujer, etc.?

La respuesta no es fácil. Por un lado, sin incurrir con esto en exageración alguna, la solución sería: *todos* los bienes que esté en mi mano procurarles. Aunque con una condición fundamental, que tal vez no sería necesario hacer explícita: que se trate de bienes *reales, objetivos*, y no solo falaces o aparentes. Pero si esto o aquello perfecciona en verdad a la propia mujer y a los hijos, si los torna personas más cabales y completas, ¿por qué motivos no habría uno de poner todos los medios para intentar ofrecérselos?

Ahora bien, si enfocamos la cuestión desde este punto de vista, la contestación se torna casi infinita: habrían de emplearse horas y horas, y multitud de esfuerzos, para agotar todos los beneficios (pasados, presentes y futuros) que uno ha debido o debe otorgar a quien quiere. Por tal motivo, resulta imprescindible embocar una vía mucho más sintética y esencial, que resume y compendia todas las ganancias que conviene procurar a quien se ama en estas dos:

1. Que *sea*, que exista.
2. Y que *sea bueno*, que logre su plenitud o perfección.

Si aprendemos a mirarlo con cierta atención, todo lo bueno que podemos desear a quienes amamos se resume en fin de cuentas en los dos objetivos recién propuestos.

Amar a alguien es querer que sea, que exista, y que sea bueno y, por consiguiente, feliz

Corroborar en el ser

Lo radicalmente primero que hay que pretender para quien se ama es, en el fondo, que exista.

El asunto viene de lejos, al menos desde Aristóteles, y llega hasta muchos tratadistas contemporáneos, entre los que merece un lugar de excepción Josef Pieper. De manera bastante similar, todos ellos vienen a decir que la prueba más expresiva de que uno se ha enamorado es que todo dentro de él tiende a exclamar en relación con la persona querida: ¡es maravilloso que existas!, ¡yo quiero, con todas las fuerzas de mi alma, que tú existas!, ¡qué maravilla, qué evento más grandioso, el que hayas sido creado o creada!

En este sentido, y desde hace ya algún tiempo, me gusta resumir el asunto afirmando que amar a una persona es *aplaudir a Dios*. Decirle: con *este*, con *esta*, sí que te has lucido; con él sí que has demostrado todo lo que vales; ¡mi enhorabuena!, ¡chapeaux!

Por eso amar, en algunos casos concretos, se configura también como pro-creación; pero es siempre, en todo momento, una re-creación, una confirmación y refrendo de la acción divina creadora, de ese haber dado Dios el *ser* a determinada persona.

Amar es siempre una re-creación, una confirmación de la acción divina creadora, un sí al Sí divino que ha infundido y sostiene el ser del amado

Para captar todo el sentido y alcance de esta convicción, conviene dejar muy claro que la confirmación en el ser, propia del amor, no constituye en absoluto una veleidad, un deseo *piadoso*, pero ineficaz e inoperante. Al contrario, el primer efecto que engendra el amor hacia cualquier persona es el de hacerla *realmente real*... para quien la ama. ¿Cuántas veces nos cruzamos por la calle, o en un viaje, con cientos y cientos de sujetos de los que después ni siquiera recordamos el más mínimo detalle, que no han influido para nada en nuestro comportamiento, que en lo que a nosotros se refiere es... como si *no* existieran?

En cambio, al llegar a casa o al lugar de trabajo la situación cambia por completo. Al entrar en el propio hogar, por ceñirme al caso más obvio, cada una de las personas que lo componen *nos* resultan verdaderamente *reales*: no solo suscitan la afirmación rendida y el aplauso de nuestra voluntad, sino que ponen en marcha nuestro entendimiento para comprender lo que nos comunican o para ayudarles a resolver sus problemas y, sobre todo, como lo más evidente y demostrativo, *influyen efectivamente en nuestra conducta*. Es decir, cada uno de estos seres, justo en fuerza del amor, se torna *realmente real* para nosotros.

Pero hay más: mientras se ama, no solo el ser querido resulta confirmado en su propio ser, se ofrece como algo magnífico y maravilloso,

sino que se torna imprescindible —isin erróneas dependencias!⁵— para la integridad y la belleza de cuanto existe. Sin él, nada vale; con él, hasta lo más menudo manifiesta su esplendor.

Ortega lo exponía con palabras certeras:

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 ausente⁶.

Este influjo *real* en el *ser* que ejerce aquel a quien queremos posee, entre otras muchas, una comprobación gozosa. Y es que, en el momento en que alguien se enamora, o mientras sigue enamorado, no solo la persona amada resulta deliciosa, sino que también el conjunto de lo que le rodea resplandece con un fulgor y una significación que no tenía mientras sus ojos no estaban potenciados, hechos más penetrantes, por la fuerza del amor. Todo reverbera, todo se *transfigura*

Con enorme penetración lo desarrolla Alberoni:

Para seguir amando es preciso que la persona amada sea siempre, en parte, transfigurada. Es decir, aparezca "en la luz del ser" en que nosotros vemos el esplendor de las cosas como son. Es algo que tiene que ver con la humildad, un sentimiento próximo al *religioso*. Y tiene algo de religioso también el respeto y el temor con que nos acercamos a ella. Porque ella nos es infinitamente vecina pero, al mismo tiempo, infinitamente lejana e infinitamente deseable. Y sabemos que, si no nos amase, estaríamos perdidos. Entonces vemos, como en un resplandor, cómo habría podido ser nuestra vida si no nos hubiésemos encontrado, si no nos hubiera amado, si no nos amase. Y sentimos un escalofrío de mie-

⁵ Valgan, como sugerencia de lo que pretendo afirmar, estas palabras de Lukas: «... el amor no es un sentimiento puro. Ni siquiera un sentimiento de dependencia o de ciega servidumbre procedente de los campos del alma enferma. El amor verdadero no conoce la supuesta debilidad de la autoestima ni el correspondiente deseo de apoyarse en alguien firme, como tampoco le es propio el uso o el abuso de otra persona con fines egoístas. El amor verdadero no busca al compañero protector o estimulante, no quiere hijos que exhibir para el provecho propio ni ansía elogios ni ternura para auto-satisfacerse. El amor no requiere absolutamente nada, es soberano, porque la «materia» de la que está hecho es el sí modesto y sin condiciones a la persona amada, como una estrella fugaz que sale despedida de los fuegos artificiales de la Creación. El amor es, como reza una opereta alemana, un «poder celestial».

Por todo ello es capaz de hacer lo que sea necesario: dejar ser al otro, dejarlo ir, no retenerlo, con lágrimas en los ojos si es necesario, pero con afecto sincero. El tiempo pasa y el amor permanece; los sentimientos se difuminan y el amor permanece; la muerte deshace los compromisos y el amor permanece. ¿Cómo podría un sí sin condiciones convertirse en un no cuando las condiciones cambian, cuando el otro toma un rumbo diferente, enferma o muere? Aquella parte fundamental de la relación mutua que era amor «sobrevive» incluso al fin de la relación» (LUKAS, Elisabeth, *En la tristeza pervive el amor*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 19-20).

⁶ ORTEGA y GASSET, José, *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente de Alianza Editorial, Madrid, 2ª ed., 1981, p. 20. Por razones obvias, me he permitido escribir *persona* donde Ortega decía *cosa*.

do. Gracia, milagro, estupor, miedo, son todas emociones que aproximan el amor a la experiencia religiosa⁷.

Y lo mismo, pero en sentido contrario —sería la comprobación negativa—, sucede por ejemplo con la muerte de una persona a la que verdaderamente se ama. Cuando fallece el marido o la mujer, el padre o la madre o —quizás todavía en mayor proporción— un hijo o una hija, no es solo que sentimos con una hondura difícil de describir la ausencia y el vacío de esa persona, sino que *todo* cuanto nos rodea, al menos por algunos instantes, se torna también un sinsentido: no sabemos por qué nos levantamos, por qué o para qué nos arreglamos, desaparece toda atracción ante el trabajo...

Probablemente nadie lo ha expresado con más eficacia que el joven San Agustín, en uno de los testimonios más altos de compasión —sufrir juntamente con la persona que padece— de toda la historia de la humanidad. El hecho es más significativo porque Agustín de Hipona no se refiere a su madre, ni a su hijo, ni a la que por algún tiempo fue su amante, sino que sus recuerdos se dirigen, más de diez años después de que ocurrieran los hechos, al fallecimiento de un chico, que allá por la adolescencia, se convirtió durante apenas seis meses en su amigo más íntimo.

Así lo expone Agustín:

¡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 cruelísimo 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 que su amigo 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 amaba⁸.

El primer efecto que engendra el amor hacia cualquier persona es el de hacerla realmente real... para quien la ama

Deseos de plenitud

⁷ ALBERONI, Francesco, *Te amo*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 242.

⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, IV, 4-6 (9-11).

Decía antes que el amor no se limita a querer con todas sus fuerzas que el ser querido sea, que exista sin condiciones; sino que además anhela, con igual o mayor vigor, y como complemento de ese impulso inicial, que sea *bueno*, que alcance su perfección.

Con bellas palabras lo resume Alberoni:

Para que haya amor, es preciso que el amante haga germinar posibilidades latentes o contenidas de nuestro ser⁹.

Pues bien, tampoco ahora estamos ante una veleidad. El amor real, aquilatado, hace indefectiblemente que crezca la persona a quien está dirigido. Más aún: si llegamos hasta el fondo de la cuestión, habremos de decir que *el único* procedimiento adecuado para conseguir que alguien mejore es, en fin de cuentas, *amarlo* más y mejor. De esta suerte, el amor se transforma en motor insustituible de toda tarea de ayuda a otra persona y, hablando más en concreto, de la educación.

¿Por qué?

1. En una primera aproximación, porque el amor hace *ver* toda la grandeza que encierra el corazón ontológico de la persona amada. Se repite a menudo que el amor es ciego, y todos entendemos sin problemas lo que tal afirmación quiere expresar. Pero no es esa *la verdad* más honda que puede proclamarse al respecto. Como afirmaba Chesterton hace ya algún tiempo,

... el amor no es ciego; de ninguna manera está cegado. El amor está atado, y cuanto más atado, menos cegado está¹⁰.

En definitiva, y al contrario de lo que suele sostenerse, muy lejos de provocar la ceguera, el amor resulta clarividente, hace penetrar en el fondo de las realidades. Más todavía: cuando se trata de personas, solo el amor permite descubrir su interna valía, solo él hace posible apreciar el mundo de maravillas que el ser querido encierra en sí: solo cuando se *ama con locura a una persona* —a la propia mujer, pongo por caso— se está en disposiciones de apreciar el cúmulo de prodigios que guarda en su interior.

De nuevo con palabras de Alberoni:

El enamoramiento produce una transfiguración del mundo, una experiencia de lo sublime. Es locura, pero también descubrimiento de la propia verdad y del propio destino. Es hambre y anhelo pero, al mismo tiempo, impulso, heroísmo y olvido de sí mismo. "Te amo", para nosotros, para nuestra tradición, no quiere decir solo "me gustas", "te quiero", "te deseo", "te tengo cariño" o "siento afecto", sino "tú eres para mí el único rostro entre los infinitos rostros del mundo, el único soñado, el

⁹ ALBERONI, Francesco, *Te amo*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 79.

¹⁰ CHESTERTON, Gilbert Keith, *Ortodoxia*, 1908, en *El amor o la fuerza del sino*, Antología elaborada por Álvaro de Silva, Rialp, Madrid, 1993, p. 47.

único deseado, el único al que aspiro por encima de cualquier otra cosa y para siempre". Como dice *El cantar de los cantares*: "Sesenta son las reinas, ochenta las concubinas y muchísimas las doncellas, pero mi palomita virginal es una sola"¹¹.

Frente a lo que han afirmado en los últimos tiempos tantos literatos y filósofos, el amor, cuando es verdadero, no embellece al ser querido inventando virtudes o talentos que en verdad no posee, sino que *descubre* las grandezas *reales* que el sujeto desamorado no puede percibir.

Cuando una madre, a pesar de los defectos de su hijo —que ella conoce mejor que nadie—, lo califica como su «rey» o su «cielo», o cuando un enamorado sostiene que su novia es la mejor mujer del mundo, no están *inventando* lo que les impulsa a sostener tales afirmaciones. Simplemente, por encima de las fallas sin duda innegables, el amor les lleva a ver la grandeza íntima y configuradora que corresponde a *toda persona* por el hecho de serlo, pero que solo se revela a unos ojos iluminados por el amor. Si esto no se admite —con todos los matices que fuera menester—, la entera teoría de la dignidad personal vendría en última instancia a caer por tierra.

El amor lleva a ver la grandeza íntima que corresponde a toda persona... pero solo se revela a los ojos iluminados por el amor

2. Pero en esta línea de la clarividencia, que impulsa a apreciar la valía del ser querido, el amor hace más. Como sostuvo Max Scheler, no solo capacita para advertir el prodigio que el ser amado en estos momentos es, sino que, por decirlo de alguna manera, *anticipa su proyecto perfectivo futuro*: percibe, con rasgos cada vez más precisos a medida que el cariño aumenta, lo que la persona amada está llamada a ser.

Lo explica Alice von Hildebrand, dirigiéndose a una recién casada ideal, síntesis de las muchas a las que aconsejó durante los últimos años de su vida:

Cuando te enamoraste de Michael, 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 humano¹².

¹¹ ALBERONI, Francesco, *Te amo*, Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 14-15.

¹² HILDEBRAND, Alice von, *Cartas a una recién casada*, Palabra, Madrid, 1997, pp. 11-12.

Con armónicos bien distintos, pero con identidad de fondo, escribe Alberoni:

El enamoramiento nos hace amar al otro por lo que es, hace amables incluso sus defectos, incluso sus carencias, incluso sus enfermedades. Cuando nos enamoramos es como si abriéramos los ojos. Vemos un mundo maravilloso y la persona amada nos parece un prodigio del ser. Cada ser es, en sí mismo, perfecto, distinto de los otros, único e inconfundible. Así agradecemos a nuestro amado que exista, porque su existencia nos enriquece no solo a nosotros mismos, sino también al mundo. Escribe Propertio: "*Tu mihi sola domus, tu, Cynthia, sola parentes, omnia tu nostrae tempora laetitiae*". No dice solo "me gustas, te deseo", sino "Tú sola eres mi casa, Cintia, solo tú mis padres; tú, todos los momentos de mi dicha"¹³.

Y, en cierto modo como resumen, Frankl:

El amor es el único camino para arribar a lo más profundo de la personalidad de un hombre. Nadie es conocedor de la esencia de otro ser humano *si* no lo ama. Por el acto espiritual del amor se es capaz de contemplar los rasgos y trazos esenciales de la persona amada; hasta contemplar también lo que aún es potencialidad, lo que aún está por desvelarse y por mostrarse. Todavía hay más: mediante el amor, la persona que ama posibilita al amado la actualización de sus potencialidades ocultas. El que ama ve más allá y urge al otro a consumir sus inadvertidas capacidades personales¹⁴.

3. Por tanto, trascendiendo ya el ámbito del mero conocer, ese cariño *provoca* eficazmente el crecimiento de quien se ama: sin ningún tipo de rigideces ni de tensiones, exige la perfección, obliga *amablemente* a mejorar.

Tal vez nadie lo haya plasmado mejor que Philine, la amante de Amiel, en este portento de intuición femenina con el que contesta a una muy probable regañina epistolar de Amiel:

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*¹⁵.

Existen muchas maneras de comprobar que, en efecto, el amor anticipa el proyecto perfectivo futuro de la persona amada y la impulsa a mejorar. Pero tal vez baste advertirlo de una manera intuitiva, recordando estos versos del que sigo considerando como el mejor poema castellano de amor de todo el siglo XX: *La voz a ti debida*, de Pedro Salinas.

Escribe el amante a su amada:

¹³ ALBERONI, Francesco, *Te amo*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 16.

¹⁴ FRANKL, Viktor, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona.

¹⁵ MARAÑÓN, Gregorio, *Amiel*, Espasa-Calpe, Madrid, 11ª ed., 1967, p. 134.

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 eras¹⁶.

Cuestión que, con mucha menos poesía y con ciertos ribetes de lo que hoy se calificaría como «machismo», expone también Gregorio Marañón en la obra dedicada a *Amiel*, a la que antes me referí:

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 corazón¹⁷.

El amor reclama y provoca la mejora del amado

La entrega

En realidad, no parece necesario, e incluso es posible que dañe la pulcritud de lo que vengo exponiendo, separar la entrega de los que llamaba elementos definidores del amor. Porque, en verdad, aun cuando quepa concebir la entrega como consecuencia o efecto del amor, resulta más correcto interpretarla como la *culminación* del propio querer, como un componente intrínseco y constitutivo del amor mismo y, desde este punto de vista, como su tercer elemento, como la plenitud interna al amor.

En efecto, la *necesidad* de la entrega podría expresarse en términos más o menos parecidos a los que expondré dentro de unos instantes, que el amante formula normalmente no con palabras, sino con su misma vida y con todo lo que es. Y, así, una vez que su capacidad de conocer se torna más penetrante en virtud del amor, quien ama va descubriendo la maravilla que el ser querido encierra en su interior y la que está llamado a alcanzar. Y entonces, se siente inclinado a sostener, más con la vida que con las palabras: «ivale la pena que yo me ponga plenamente a tu servicio para que *tú* alcances ese portento de perfección a

¹⁶ SALINAS, Pedro, *La voz a ti debida*, Clásicos Castalia, Madrid, 1974, 2ª ed., pp. 93-94.

¹⁷ MARAÑÓN, Gregorio, *Amiel*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 11ª ed., 1967, p 112.

que te encuentras llamado o llamada y que yo, en fuerza de mi amor, he descubierto en ti!».

«Que yo me ponga plenamente a tu servicio». Es cierto: lo que el varón o la mujer enamorados, el amigo que alcanza la auténtica amistad con otros amigos, la persona que desea ponerse al servicio de Dios..., pretenden entregar, se encuentra magistralmente sugerido en estas nuevas palabras de Salinas:

¿Regalo, don, entrega? / 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 da¹⁸.

Lo que uno intenta donar, como afirman los versos citados, es todo su ser, su propio yo. Y la paradoja es que solo obrando de esta forma, desapareciendo en beneficio del ser querido, olvidándose de sí, encuentra el ser humano su propia plenitud y felicidad. El hombre solo es hombre, cabal y completo, cuando persigue el bien del otro en cuanto otro.

Según explica Lukas:

No es tarea del espíritu observarse a sí mismo ni mirarse al espejo. La esencia del ser humano consiste en estar ordenado y dirigido, ya hacia algo, hacia alguien, hacia una obra, o ya sea hacia un individuo, una idea o una personalidad. Solo en la medida en que somos así intencionadamente, somos existenciales; la persona «vuelve en sí» solo en la medida en que está espiritualmente en algo o en alguien, solo en la medida en que está presente¹⁹.

Solo desapareciendo en beneficio del ser querido, olvidándose de sí, encuentra el ser humano su propia plenitud y felicidad

No pierdas la paz ni la confianza.

El conocimiento humano es progresivo. Resulta imposible comprender a fondo lo que se estudia por primera vez. Pero lo que entonces se aprende prepara para adentrarse en lo que sigue, y las nuevas adquisiciones aclaran lo ya medio sabido. A menudo es preciso leer más de una vez lo mismo, tomar notas y volver sobre ellas, condensarlas en resúmenes, repasar el texto original... Pero el resultado suele ser muy agradable o, al menos, provechoso.

Ánimo.

Nueva ayuda para la reflexión personal

¹⁸ SALINAS, Pedro, *La voz a ti debida*, Clásicos Castalia, Madrid, 1974, 2ª ed., p. 77.

¹⁹ LUKAS, Elisabeth, *Equilibrio y curación a través de la logoterapia*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 111.

- Una vez más, transcribo un texto que puede ayudarte a comprender mejor la verdadera dimensión del amor:

Una pareja puede permanecer unida por la costumbre, por la ternura, por la ayuda recíproca, por el hecho de haber construido cosas en común. Pero permanece enamorada solamente si consigue satisfacer en su interior el impulso creativo de la mutación. Todas las investigaciones demuestran que la exposición repetida a un mismo estímulo positivo produce, en un momento dado, reacciones negativas. Todas las investigaciones demuestran que la repetición de la misma sollicitación erótica produce aburrimiento e indiferencia. Solo la introducción de estímulos nuevos crea excitación y placer. La pareja permanece enamorada si responde a esta exigencia de novedad. Si en su interior se reencienden nuevas sollicitaciones. Como una sucesión de surtidores de agua fresca. Por lo que la pareja enamorada no es aquella que no modifica nada dentro de sí y en torno a sí, sino aquella que se renueva continuamente y que renueva continuamente su mundo. No es aquella que permanece idéntica, sino aquella que varía. El organismo solo vive si sus células se renuevan continuamente. El pensamiento solo piensa si pasa continuamente a nuevos asuntos. Pensar quiere decir crear problemas y resolverlos. La vida es renovación, búsqueda y ascenso. La pareja permanece enamorada si la energía del cambio y la energía explorativa continúan operando, revitalizándola (ALBERONI, Francesco, *Te amo*, Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 237-238).

- En un contexto y con terminología bien diversos, pero con concordancia de fondo, se sitúan las siguientes expresiones de Lersch:

Así como la sim-patía en la alegría y en el dolor son emociones del ser-para-otro en las cuales somos estimulados y requeridos por la situación anímica del otro desde el ángulo de un valor, en el sentimiento de amor al prójimo es el ser y el modo de ser del semejante lo que principalmente aparece como un valor ante las tendencias. Lo que en el amor al prójimo afecta al fondo endotímico como sollicitación por un valor no es como en la com-pasión el hecho de que otro sufra o se alegre, sino lo que el otro es, lo que en él existe o, mejor dicho, el hecho de que el otro aparezca en el horizonte de nuestra existencia como un valor otorgador de sentido de la realidad. La cualidad objetiva del amor tiene un carácter de Idea. Precisamente el amor es una llamada a la intimidad del fondo endotímico en el que el objeto es percibido como un valor de sentido de la realidad, como una Idea. Está lleno de la conciencia de participación en virtud de la cual el ser amado brilla y aparece como algo supratemporal metafísico y absoluto en lo temporal de la existencia... (LERSCH, Philip, *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona, 1971, pp. 228-229).

- Su complemento natural son estas otras afirmaciones del mismo autor:

Lo mismo que en las cualidades objetiva y endotímica son también diferentes en su configuración mocional el amor y la sim-patía. A esta le corresponde el gesto de la ayuda; el de aquel, en cambio, es un elevar al otro hasta que la plenitud de su significación brille como una luz sobre el mundo.

Esto es lo que podemos decir sobre las diferencias entre la sim-patía y el amor. Naturalmente, el amor abarca también la sim-patía. Es natural que cuando amamos a una persona sintamos frente a ella los sentimientos de la sim-patía; pero esta afirmación no puede invertirse. El amor es más que una mera sim-patía, sobrepasa esta temática. Esto debe especialmente recalcarse frente a todos los intentos para referirlos a una misma raíz y a hacerlos, en fin de cuentas, iguales en cuanto a su esencia» (LERSCH, Philip, *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona, 1971, p. 229)

7. El trabajo, manifestación privilegiada de amor

«Todo lo que el hombre hace es algo más que un caduco trabajo cotidiano, pues lo que ha realizado sigue actuando como un ser vivo, dentro de él» (G. FREYTAG)

¡Renueva tus fuerzas!

¡Alerta!

Como ya te dije, a veces no advertimos ciertas propiedades de una persona, animal o cosa... sencillamente porque *no* las buscamos.

Y lo mismo con los libros. Es preciso poner la mente *en vibración* para hallar lo que pueden mostrarnos.

Por eso, antes de comenzar el presente apartado, te sugiero que *actives las neuronas* y reflexiones sobre el contenido de estas preguntas.

Perdona que te repita que cuanto más activa sea tu búsqueda del conocimiento, mucho más provechosa y cargada de frutos resultará la lectura.

- Antes de continuar, ¿estás mínimamente de acuerdo con la afirmación del título de este apartado? ¿Alguna vez te has planteado que exista una relación, y muy estrecha, entre amor y trabajo?

- Desde hace varios años, en el ámbito laboral se habla de la importancia de conciliar trabajo y familia, como realidades aparentemente opuestas ¿Crees que pueden conciliarse o resulta del todo imposible, de modo que habrá que optar por uno u otra? Trata de profundizar en tus argumentos.

- Es sabido que el trabajo persigue diferentes beneficios. ¿Podrías distinguir algunos de ellos? ¿Crees que cabría agruparlos según al sujeto al que benefician?

- Haz una lista de los fines que se pueden alcanzar por medio del trabajo. Intenta que tu mirada sea amplia y deja surgir, como una lluvia de ideas, todas las posibilidades.

- En la actualidad, a la hora de discernir la carrera que realizará una persona, la familia, los orientadores o los psicólogos echan mano de un criterio definitivo: "Esta carrera vale si te permite obtener en el futuro un buen trabajo". ¿A qué se refieren con ese *buen* (trabajo)? ¿Estás de acuerdo con este criterio?

Aunque podría dedicarse un libro entero a tratar este tema¹, no solo en sí mismo sino también en las circunstancias actuales, me limitaré

¹ Me permito remitir a MELENDO, Tomás, *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid, 1997.

a realizar algunas indicaciones que relacionan el trabajo con el amor, tal como sugiero en el título.

¿Conciliar familia y trabajo?

Comenzaré planteando la que tal vez sea la pregunta actualmente más de moda en relación con nuestro asunto: ¿es posible conciliar familia y trabajo? Y responderé, lo más sinceramente que puedo, con un rotundo *no*.

Lo repito por si alguien piensa haberme entendido mal. Con la mano en el corazón les digo que me parece imposible, absolutamente imposible, conciliar un trabajo desarrollado a fondo, con perfección, y una atención esmerada a la propia familia.

Pero añado de inmediato que esto es así porque la pretensión de simplemente *conciliar* es muy corta: tan raquítica... que resulta incapaz de alcanzar su objetivo.

Con otras palabras: no se trata de conciliar a duras penas, con un esfuerzo casi sobrehumano, como si a uno lo estuvieran degollando, el trabajo profesional y la vida de familia.

Para que el asunto funcione hay que apuntar muchísimo más alto y aprender a pensar y a vivir a lo grande, en relieve. Proponerse una tarea que entusiasme, y perfectamente viable si se encara con espíritu positivo: la de establecer una auténtica *sinergia* entre la tarea que desarrollamos como profesión y el cariño con el que tratamos a nuestro cónyuge y a cada uno de nuestros hijos e hijas.

Esto no solo es posible, sino del todo necesario y apasionante. Por el contrario, si uno aspira simple y dolorosamente a hacerlos compatibles —como si trabajo y familia se opusieran entre sí de forma *irreconciliable*—, el resultado será el más rotundo de los fracasos.

Como decía, para lograr el objetivo que señala el título de este epígrafe es imprescindible pensar en lo mayor; comprender mucho más a fondo la familia, el trabajo... y el propio ser humano.

O, si lo prefieren, resulta imprescindible instaurar una profunda modificación en el modo de entender y vivir las relaciones entre familia y persona y, como consecuencia, muchas otras relaciones, como las propiamente laborales.

La pretensión de simplemente «conciliar» es muy corta, tan raquítica... que torna imposible alcanzar ese objetivo

El porqué de la familia

¿A qué me refiero?

Pues a que, durante bastante tiempo, aunque no de manera exclusiva, la necesidad de la familia se ha explicado enfatizando la múltiple y clara precariedad del hombre.

1. Por ejemplo, respecto a la mera supervivencia biológica venía a decirse 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.

2. O se aducían razones práctico-pragmáticas, como la ineludible conveniencia de distribuir las funciones en casa, el trabajo o los ámbitos del saber para lograr una mayor eficacia...

3. O motivos «psicológicos», ligados a la necesidad de sentirse amado y acogido con objeto de superar la mayor de las carencias humanas: la soledad.

Y nada de ello es falso. Simplemente, no alcanza el núcleo de la cuestión. Si desde antiguo se considera la persona como lo más perfecto que existe en la naturaleza (*perfectissimum in tota natura*); si hoy es difícil hablar del ser humano sin subrayar su dignidad y su grandeza... ¿no resulta extraño que los animales no echen de menos una familia, mientras al hombre le sea imprescindible *solo o principalmente* en función de su «inferioridad» respecto a ellos?

A eso lo llamo pensar con timidez, casi con cobardía. Es menester ampliar el horizonte, mirar tan derechamente hacia el futuro que no importe lo más mínimo invertir la manera tradicional de ver las cosas.

El cambio radical que pretendo subrayar, y sobre el que volveré más adelante, es que toda persona requiere de la familia justo en virtud de su *eminencia o valía*: de lo que en términos metafísicos podría llamarse su excedencia en el ser.

Por eso la persona está llamada a darse; por eso puede definirse como principio (y término) de amor, siendo la entrega el acto en que ese amor culmina.

Las plantas y los animales, por su misma escasez de realidad, actúan de forma casi exclusiva para asegurar la propia pervivencia y la de su especie. Porque gozan de poco ser —cabría decir—, tienen que dirigir toda su actividad a conservarlo y protegerlo: se cierran en sí mismos o en su especie en cuanto suya.

A la persona, por el contrario, gracias a la nobleza que su condición implica, le *sobra* ser. De ahí que su operación más propia, precisamente en cuanto persona, consista en darse, en amar. (Y de ahí, según veremos, que solo cuando ama en serio y se entrega sin tasa —«la medida del amor es amar sin medida»—, alcanza la felicidad).

Y, para todo ello, es imprescindible la familia. Para que alguien pueda darse es menester otra realidad capaz y dispuesta a recibirlo o, mejor, a *aceptarlo libremente*. Y eso solo puede ser otro *alguien*, otra persona.

A la persona, justo por la nobleza que su condición implica, «le sobra ser»; de ahí que su operación más propia —justo en cuanto persona— consista en darse, en amar

El requisito ineludible para la entrega

A menudo explico que, 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 gratuita de nuestra condición de personas que nada resulta digno de sernos regalado... excepto otra persona.

Cualquier realidad distinta, 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.

De ahí que, con total independencia de su valor material, el regalo sólo cumple su cometido en la medida en que deriva del amor² y, por consiguiente, cuando yo me comprometo o *integro* en él, como después explicaré.

Pero decía que, además de ser capaz, la otra persona tiene que estar dispuesta a acogerme de manera incondicional, incondicionada e incondicionable: de lo contrario, mi entrega quedaría en mera ilusión, en una especie de aborto. Si nadie me acepta, por más que me empeñe, resulta imposible entregarme (*actio agentis est in passo*, podría afirmarse, en la estela dejada por Aristóteles: la acción de la entrega «está» —se cumple o actualiza— en la medida en que el otro me acepta gustoso).

Pues bien, el ámbito natural donde se acoge al ser humano sin reservas, 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 injusto: tratar igual a quienes son desiguales, que diría de nuevo Aristóteles).

² Lo expresa adecuadamente Javier Echevarría:

Por el contrario, una familia genuina acepta a cada uno de sus miembros teniendo en cuenta, en primer término, su condición de persona, como el resto de las instituciones: de ahí el famoso precepto kantiano de «tratar *siempre* a la humanidad...». Pero, además, mientras en los demás ámbitos de la existencia humana se valoran los méritos y cualidades de quien pretende entrar en ellos, en la familia *vuelve a tomarse en cuenta...* la condición de persona de cada uno de sus componentes, que es *aquello* por lo que forma parte de la familia. Y eso basta para acogerlos de manera incondicional, incondicionada e incondicionable. Y, al acogerlos de esta manera, les permite entregarse y cumplirse 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 recordar, no primariamente a causa de privación alguna, sino al contrario, en virtud de la propia excedencia, que nos *obliga* a entregarnos... o quedar frustrados, por no llevar a término lo que demanda nuestra naturaleza, nuestro ser.

El ámbito natural donde se acoge al ser humano sin reservas, por el sublime hecho de ser persona, es justo la familia

Inversión de perspectivas

Estimo que esta inversión de perspectivas —que no niega la verdad del punto de vista complementario, sino que lo asume y eleva— tiene abundantes repercusiones.

1. Por ejemplo, en la esfera del hogar, explica que la familia no sea una institución *inventada* para los débiles y desvalidos (niños, enfermos, ancianos...); sino, al contrario, que cuanto más perfección alcanza un ser humano, cuanto más maduro es el padre o la madre, más precisa de su familia, justamente para crecer como persona, dándose y siendo aceptado: amando, con la guardia baja, sin necesidad de demostrar nada para ser querido.

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

A menudo se oye que el problema del hombre de hoy es el orgullo de querer ser como Dios. No lo niego. Pero estimo que es más honda la afirmación opuesta. El gran *hándicap* del hombre contemporáneo es la falta de conciencia de su propia valía, que le lleva a tratarse y tratar a los otros de una manera bufa y absurdamente infrahumana: como si fuera incapaz de conocer suficientemente la realidad, pongo por caso, o

de amar *en serio*, jugándose a cara o cruz —como me gusta repetir, recordando a Benavente—, a una sola baza, el porvenir del propio corazón.

Leamos a Schelling:

El hombre se torna más grande en la medida en que se conoce a sí mismo y a su propia fuerza. Proveed al hombre de la conciencia de lo que efectivamente es y aprenderá enseguida a ser lo que debe; respetadlo teóricamente y el respeto práctico será una consecuencia inmediata. El hombre debe ser bueno teóricamente para devenirlo también en la práctica³.

¿Exageración de un joven escritor? Estimo que no, si el *conocer* lo entendemos adecuadamente, de modo que algo no llega a saberse (simplemente a *saberse*) hasta que uno lo hace pensamiento de su pensamiento y, más aún, vida de la propia vida, como repite Kierkegaard.

El gran hándicap del hombre contemporáneo es la falta de conciencia de su propia valía, que le lleva a tratarse y tratar a los otros de una manera bufa y absurdamente infrahumana

¡Sinergia entre familia y trabajo!

Con lo cual pienso que estamos en condiciones de abordar el tema que acabo de plantear: la integración armónica, y profundamente fecunda, de trabajo y familia.

Y lo haré, en primer término, recordando algunos hechos de nuestra historia más reciente.

1. Durante los años setenta del pasado siglo, ante el inesperado *boom* económico de los japoneses, se renovó casi de raíz el planteamiento de muchos empresarios occidentales, empezando por los de Estados Unidos y seguidos muy de cerca por el resto.

Algunos hablaron de una reintroducción de la ética y de los valores en la esfera de la economía y los negocios; junto con otros muchos, elaboraron códigos deontológicos, *filosofías* de empresa y *políticas* corporativas. Latía en todo esto, tal vez junto a otros motivos menos claros, una convicción de fondo: «tratar bien a las personas es rentable».

2. Con el correr del tiempo, demasiados directivos fijaron exclusivamente su atención en la última palabra citada: la rentabilidad. Se produjo entonces lo que en su momento me atreví a calificar como una «prostitución de la ética» en este concreto ámbito, el laboral. De cara a

³ SCHELLING, F., Prefacio al *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbendingte in menschlichewn Wissen*, en *Werke* (ed. Schröter), Oldenburg y Beck, Munich, 1927-1954, vol. I, pp. 81-82.

la galería se trataba *bien* a los empleados y a cuantos se relacionaban con la empresa, pero en realidad *no se quería* su bien. Lo único que importaba era la cuenta de resultados. Y la aparente atención a las personas se *instrumentalizó*, hasta convertirse en mera estrategia para incrementar los ingresos.

¡Lástima!... porque sin *querer* el bien (intervención de la voluntad) el amor «es imposible», y sin amor «es imposible» el crecimiento y la maduración de la persona.

3. Felizmente, otros muchos empresarios —los mejores—, caminaron en la dirección opuesta y llegaron hasta el fondo de la cuestión. Si Tuleja había escrito que «servir al público es bueno no solo por constituir “lo correcto”, sino también porque reporta beneficios», ellos ahondaron y dieron la vuelta a ese lema, insistiendo con gran honradez en que, además de reportar beneficios y por encima de ello, se trataba de lo adecuado, por promover el bien de los demás.

De una manera u otra, adquirieron el convencimiento de que *el fin* de la empresa, un objetivo de mucha mayor envergadura que la simple acumulación de ventajas monetarias, consiste en *fomentar y hacer posible la mejora humana* de cuantos con ella se relacionan y de la sociedad en su conjunto, mediante la gestión económica de los bienes y servicios que genera y distribuye, y de los que naturalmente se siguen unas ganancias con las que logra también subsistir y crecer como empresa⁴.

Sin querer el bien (intervención de la voluntad), el amor es imposible; y sin amor no puede crecer ni madurar la persona

El principal «activo» de cualquier empresa

Desde entonces, y sigo hablando de los mejores, semejante actitud se ha intensificado, adquiriendo al mismo tiempo un matiz peculiar, que es el que en este momento querría poner de relieve: lo importante continúa siendo la persona, pero ahora —gracias también a que el conocimiento cabal y efectivo de la familia ha aumentado exponencialmente en los últimos lustros— en cuanto *ser familiar*, en cuanto parte de un hogar.

Desde el punto de vista teórico, ha contribuido a ello la persuasión, cada vez más fundada, de que familia y persona se encuentran indisolublemente unidas. Y esto, no solo en el sentido de que propiamente la familia solo se da entre personas; sino en el otro, inverso y más radical,

⁴ Me permito remitir a MELENDO, Tomás, *Las claves de la eficacia empresarial*, Rialp, Madrid, 1997, cap. 1.

de que cualquier ser humano, para desarrollarse en plenitud en *todos* los dominios propiamente *humanos*, necesita del apoyo de una familia... y no solo ni principalmente por indigencia o debilidad, sino al contrario, como acabo de insinuar y trataré de nuevo, en virtud de su propia grandeza o sobreabundancia de ser, que lo destina a entregarse.

Bien que mal, bastantes gobiernos han hecho eco a esta evidencia. Corren en muchos países nuevos aires para la familia. Si hasta hace poco era casi universalmente objeto de persecución, desde hace unos años esa actitud, ia veces tristemente agudizada, como en mi país!, convive —quizás sin suficiente coherencia y con demasiadas ambigüedades— con un intento no siempre logrado de revalorizar la institución familiar.

También en las empresas. Y no solo porque las políticas familiares de la administración pública y algunas organizaciones privadas empiezan a primar a los directivos que facilitan la atención a la familia, haciendo más flexible los horarios, permitiendo el trabajo desde el propio hogar, incrementando las ayudas a la maternidad... ¡y a la paternidad!, adecuando los salarios al número de hijos, etc. Ni tampoco porque se han convencido de algo tan obvio como que todos y cada uno de sus trabajadores, como cualquier ser humano en cualquier circunstancia en que se encuentre, *lleva consigo su propia familia* y por tanto que, a la larga y muchas veces a la corta, *rinde* más aquel que es feliz en el seno de su hogar. Sino porque, remedando de nuevo a Tuleja, están persuadidos de que esta forma de obrar es la correcta.

A ellos me dirijo muy particularmente, para fundamentar esa convicción y animarlos a proseguir por la ruta iniciada.

A la larga y normalmente también a la corta, «rinde» más aquel que es feliz en el seno de su hogar

El trabajo como bien excelente

No puedo ahora desarrollar lo que tantas veces he expuesto: que el ser humano solo crece *en cuanto persona* en la medida en que incrementa y multiplica la calidad de sus amores, en la proporción en que ama más y mejor. Y que el ámbito más propio y específico de ese crecimiento es la familia.

Sí me gustaría apuntar que el medio más concreto y más a la mano para enseñar a amar *bien*, con auténtica pasión desprendida —también en el seno del hogar—, es justamente *el trabajo*.

¿Razones?

Por una parte, existe una muy estrecha conexión entre amor y trabajo. Hace muy poco decía, siguiendo a Aristóteles, que amar es «querer

el bien para otro». Ahora añadido que para que el amor sea pleno, ese querer debe resultar eficaz: esto es, ha de dispensar efectivamente a la persona amada lo que constituye el bien para ella. No bastan las buenas intenciones, ni siquiera una más o menos determinada determinación de la voluntad que no culmina en obras. ¡Hay que lograr ese provecho!... o, al menos, poner *todos* los medios a nuestro alcance para conseguirlo.

Pero la gran mayoría de los bienes reales, objetivos y con frecuencia indispensables que podemos ofrecer a nuestros conciudadanos se obtienen gracias al trabajo profesional, entendiendo estas dos palabras en su acepción más dilatada.

1. Por eso, de quien pudiendo hacerlo no trabaja —en este sentido amplio—, no cabe decir que de veras ame o, al menos, que su amor sea pleno, completo... pues deja de otorgar a los otros unos bienes que podría y debería ofrendarles, contribuyendo de este modo a su mejora.

2. Y por eso, porque en verdad conquista el bien para la persona querida, suelo añadir que trabajar por amor es amar en plenitud, amar dos veces y aumentar por todo ello la propia valía y la consiguiente felicidad.

Como apunta Kierkegaard:

La perfección consiste en trabajar. No es como suele exponerse de la manera más mezquina, que es una dura necesidad eso de tener que trabajar para vivir; de ninguna manera, es precisamente una perfección eso de no ser toda la vida un niño, siempre a la zaga de los padres que tienen cuidado de uno, tanto mientras viven como después de muertos. La dura necesidad —que, sin embargo, cabalmente refrenda lo perfecto en el hombre— se hace precisa solo para obligar, a quien no quiere reconocerlo por las buenas, a que comprenda que el trabajo es una perfección y no sea recalcitrante en no ir alegre al trabajo. Por eso, aunque no se diese la así llamada dura necesidad, sería con todo una imperfección el que un hombre dejase de trabajar⁵.

La gran mayoría de los bienes reales, objetivos y con frecuencia indispensables que podemos ofrecer a nuestros conciudadanos se obtienen gracias al trabajo profesional

Expresión cualificada del amor

Queda bastante claro, entonces, que la elevación del trabajo a medio prioritario de perfeccionamiento humano —que es lo que estoy ahora defendiendo— no constituye una opción arbitraria o caprichosa.

⁵ KIERKEGAARD, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Guadarrama, Madrid, 1963, p. 88.

1. Es cierto que cualquiera de las actividades lícitas del hombre y de la mujer, desde las lúdicas hasta las meramente fisiológicas, pueden ser realizadas con y por amor.

2. Pero constituye una verdad de mayor calibre y relevancia que, por su propia *naturaleza*, el trabajo se encuentra mucho más cercano al amor y al bien que este persigue que la mayoría de las restantes acciones: dormir, comer, pasear, hacer deporte o turismo...

3. De ahí que, cuando se realiza con afán de servicio, compone una herramienta maravillosa de crecimiento personal y de la dicha consiguiente; mientras que si se hace por propio lucimiento, por afán de éxito o, en fin de cuentas, como medio exclusivo de afirmación del yo, produce efectos devastadores.

Aquí viene muy a pelo el adagio clásico que califica la corrupción de lo óptimo como pésima, y que suelo traducir de la siguiente forma:

3.1. Lo que no tiene categoría, lo que no pasa de mediocre, está inhabilitado tanto para el mal como para el bien de cierta envergadura.

3.2. Por el contrario, quien es grande en el mal, por ignorancia o error o incluso por malicia, goza también de la posibilidad de sobresalir en el bien, según muestran, entre otros muchos, María Magdalena o Agustín de Hipona.

Aplicado a nuestro tema: justo porque el trabajo, realizado correctamente, engloba una enorme capacidad de adelantamiento, cuando se desvirtúa produce una fractura interior, un deterioro de la persona, que en muy otros pocos casos encontramos (por ejemplo, y por el mismo motivo, el inmenso crecimiento derivado de las relaciones íntimas realizadas por amor dentro del matrimonio o, en el extremo opuesto y con efectos contrarios y desoladores, en la unión sexual desamorada fuera de él).

En semejante ámbito, el de educar para un buen trabajo, la tarea de la familia se muestra indispensable. Y no consiste solo en fortalecer la voluntad, creando hábitos de estudio, pongo por caso. Requiere sobre todo robustecerla con eficacia en su núcleo y acto más propio —el de amar—, enseñando a vivir la propia tarea y la formación que prepara para realizarla, no como medio de afirmación personal ni de adquisición egoísta de ganancias, sino como instrumento de servicio, como búsqueda real del bien para otro en cuanto otro, como vehículo del amor... no solo en el futuro, sino en el mismo instante en que el chico o la chica estudian, por seguir con el supuesto recién nombrado, y saben —por concretar— *desprenderse* de la máxima calificación dedicando tiempo a un amigo que, gracias a ese *amistoso empujón*, puede no suspender (no reprobar) la asignatura.

Más allá de los ejemplos menudos en que la he concretado, personas dotadas de gran autoridad moral han expuesto esta verdad con claridad y firmeza. Y, así, sostenía Juan Pablo II:

La familia es, al mismo tiempo, una comunidad hecha posible gracias al trabajo y la primera escuela doméstica de trabajo para todo hombre⁶.

Justo porque el trabajo engloba una enorme capacidad de adelantamiento personal, cuando se lo desvirtúa produce una fractura interior que en muy otros pocos casos encontramos

¿Entregarse al trabajo?

A lo que cabría añadir un comentario sucinto pero esclarecedor, que más tarde desarrollaré. Me gusta decir, un tanto provocativamente, que la expresión «entregarse por completo al trabajo» u otras similares, aunque comprensibles, resultan inexactas e incluso expresan una realidad inviable: porque, como hoy ya bien se sabe, lo único capaz de acoger la sublimidad de una persona... es otra persona.

El fruto de nuestra labor puede, sí, como enseguida veremos, recibir y transportar gran parte de nuestro ser, en la justa medida en que trabajamos por amor, y activamos todos los resortes de nuestra persona.

Pero ni la obra de arte más sublime está capacitada para recibir —y menos todavía para aceptar libremente— aquello que le damos ni, por consiguiente, para ser el sujeto terminalmente beneficiario de nuestra entrega.

En consecuencia, como enseguida desarrollaré, el trabajo es siempre lugar de paso de nuestra actividad e intención más íntimas, y desemboca por fuerza en una o más personas: las de los demás, y entonces nos sobreviene la plenitud y la dicha; o la de uno mismo, cuyo resultado es el propio empequeñecimiento y la decepción, cuando no depresión o incluso neurosis.

Lo único capaz de acoger libremente la sublimidad de una persona... es otra persona

A los demás, a través del propio trabajo

Por otro lado, siempre en la dinámica de la vida adulta, el trabajo compone el instrumento por excelencia para instaurar esa cultura del amor a la que tantos aspiramos.

¿Cómo y por qué?

⁶ JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, 14-IX-1981, núm. 10.

Antes que nada, porque las relaciones laborales gozan de una importancia primordial en el mundo contemporáneo, hasta el punto de conformar la trama más sólida de nuestra civilización. De ahí que modificar los nexos de trabajo equivalga, en definitiva, a transformar la sociedad.

¿Sonaría exagerado asegurar que tales relaciones se configuran hoy, en una porción considerable de los casos, como vínculos tocados por el egoísmo, en los que predomina casi incontrastado el *do ut des*, primando de manera bastante notable el ansia de beneficios? No lo sé con certeza, pero tampoco importa mucho. Lo que sí querría dejar sentado es que, por sí mismas, las conexiones en torno al trabajo pueden convertirse en vehículo extraordinario de la donación cuasi universal de uno mismo.

¿Bajo qué condiciones?

El requisito imprescindible y ya aludido es que dicho trabajo se encuentre realizado por amor, no en el sentido fácil y sensiblero que a menudo hoy se le atribuye, sino en el muy eficaz y real que antes sugería: la búsqueda del bien para otro, con frecuencia costosa. Aplicándolo a nuestro supuesto, se trataría de un trabajo que, sin excluir la justa y debida remuneración, persiga fundamental y sinceramente el bien para sus destinatarios. Entonces la profesión se transforma en una auténtica y muy eficaz entrega de nuestro yo.

¿Motivos? Prosiguiendo y perfilando lo que antes simplemente apuntaba, en circunstancias normales el fruto de nuestro quehacer intelectual o manual constituye una excelsa encarnación de la propia *persona*. Cuando el hombre termina bien su tarea, cumplidamente y hasta el fondo, poniendo en juego lo mejor de sí, hace reposar su ser más propio en el resultado de esa labor profesional, se expresa íntimamente a través de ella. El trabajo se configura, entonces, como exquisita cristalización de nuestro yo más noble: en él hacemos descansar lo más digno de nosotros mismos.

Pero, entonces, esa actividad representa una clarísima posibilidad de donación universal del propio ser, que no hacemos pesar, puesto que normalmente los destinatarios de nuestro bien ni siquiera nos conocen, y por eso el trabajo ha sido denominado, según veremos de inmediato, «el incógnito del amor». Y gracias a él podemos alcanzar la plenitud de la vocación a la entrega —ser-para-el-amor— que nos compete como personas.

Las conexiones establecidas con ocasión del trabajo pueden convertirse en vehículo extraordinario de la donación cuasi universal de uno mismo

Un testimonio inesperado

Curiosamente, aunque a modo de simple hipótesis ideal-utópica, lo habían anticipado Marx y Engels, al escribir:

Supongamos que produjéramos como seres humanos: en su producción cada uno confirmaría a la vez a sí mismo y al otro.

1º) En mi producción realizaría mi individualidad, mi peculiaridad. Al trabajar gozaría de una manifestación individual de mi vida, y al contemplar el objeto producido me alegraría conocer mi propia personalidad, como una potencia actualizada, como algo que se podría ver y coger, algo concreto y nada incierto.

2º) El uso y goce que obtendrías de mi producto me proporcionaría la inmediata y espiritual alegría de satisfacer por mi propio trabajo una necesidad humana, de cumplir la naturaleza humana y de procurar a otro el objeto que necesita.

3º) Tendría conciencia de ser el mediador entre tú y el género humano, de ser experimentado y reconocido por ti como un complemento de tu propio ser y como una parte indispensable de ti mismo, de estar recibido en tu espíritu y tu amor.

4º) Al aprovechar lo que produce, me harías experimentar la alegría de cumplir tu vida por el cumplimiento de la mía, y de confirmar así en mi trabajo mi verdadera naturaleza, es decir, mi sociabilidad humana. Nuestras producciones serían otros tantos espejos donde nuestros seres irradiarían unos hacia otros⁷.

Supongamos que produjéramos como seres humanos... ¡Supongamos!

Vehículo del propio ser, «incógnito» del amor

Con otras palabras. Cuando el trabajo y sus frutos proceden de un auténtico amor, que procura el bien real de los otros; y cuando, además, se encuentra realizado con toda la perfección técnica y humana de que uno es capaz, arroja como saldo una realidad —materia transformada, idea, servicio— profundamente expresiva de nuestra persona: algo que manifiesta y transporta nuestra más íntima substancia. Nos damos inosotros mismos! merced a nuestra labor.

Por otra parte, al recibirlos con agradecimiento, sus destinatarios, en los productos que hemos elaborado acogen nuestro propio ser, al tiempo que se instaura la comunión de bienes en que consiste definitivamente el amor y la amistad. Y eso, hoy, en virtud de la famosa y tan controvertida globalización, con dimensiones universales.

Así lo explica Grimaldi, por contraste.

El peor castigo, la más amarga soledad, consiste en la rigurosa excomunió de haber trabajado mucho, transfundiendo nuestra vida en lo que hemos producido, mientras nadie lo aprovecha. Lo que uno produce

⁷ MARX-ENGELS-Gesamtausgabe, Erste Abteilung, vol. 3, Berlín 1932, p. 546.

sin que nadie lo consuma, esta vida derramada en un objeto, pero que nadie quiere recoger, es parecido a un amor no compartido. A la inversa, el máximo cumplimiento del trabajo consiste en satisfacer con lo que hacemos lo que otros esperan. Lo que necesitan, lo que desean para cumplirse y hacerse felices, somos nosotros quienes lo hacemos. Mediante nuestro trabajo traemos a los otros su propia plenitud: al trabajar es nuestra vida la que regenera la de los otros. Nos experimentamos mayores que nosotros mismos, puesto que nuestra vida da vida a los otros, y los otros nos necesitan para ser ellos. Así es, pues, como el trabajo transmuta la comunidad en comunión y sella nuestra unión con los otros. Como el amor, el trabajo hace mi vida importante para otra persona y alegra su vida solo al entregarle la mía. Pero, a diferencia del amor, el trabajo es la única manera de dar su vida a los otros sin imponerles nuestra persona. Bajo su forma anónima, silenciosa y discreta, el trabajo es el incógnito del amor⁸.

¿Cómo podría nadie encontrar una contradicción entre un trabajo así realizado y la vida de familia, presidida también por el amor?

Concibiendo y viviendo de este modo la propia tarea profesional, ¿habrá alguien que se proponga un propósito tan raquíutico como la mera conciliación de trabajo y familia?

¿No se tratará más bien de potenciar el trabajo con la familia y la familia con el trabajo... hasta hacer que triunfe el amor y forjar así una nueva civilización?

Lo afirma una de las *clásicas* del más correcto feminismo:

... no hace falta ser muy inteligente para comprender que un adecuado equilibrio entre el trabajo y la vida familiar redundará en beneficio de toda la sociedad y en el de una sana cultura de los negocios. ¿Qué hombre de negocios del futuro podrá querer que sus subordinados sean solo solteros o divorciados, y sin ninguna experiencia de relaciones humanas a excepción de un matrimonio fracasado? La madurez alcanzada por unos padres por el mero hecho de implicarse en la vida de sus hijos —en términos tanto de trabajo como de responsabilidad— puede tener un valor extraordinario para un hombre de negocios que sabe bien lo que hace. En los ambientes laborales, el llamado “capital humano” —un término horrible— sigue siendo el principal de los recursos. Los jóvenes ejecutivos agresivos, maníacos de la búsqueda de beneficios, no son sin duda el capital humano a largo plazo que una empresa sólida puede realmente necesitar. Su frecuente falta de madurez y de perspectivas ante la vida tiene también sus implicaciones en el mundo de los negocios. Lo que se necesita para asumir responsabilidades de dirección y tener éxito en los mercados internacionales es fomentar la confianza, las relaciones entre las culturas y un auténtico respeto entre las personas.

Así pues, un hombre de negocios inteligente buscará preferiblemente personas que, además de su formación académica, posean experiencia y madurez humanas. Después de todo, la formación académica repre-

⁸ GRIMALDI, Nicolás, “¿Cuál es realmente el valor del trabajo?”, en MELÉ, Doménec (ed.), *Ética, trabajo y empleo*, EUNSA, Pamplona, 1994, pp. 44-45.

senta sólo el primer escalón en una carrera profesional de cara a un futuro en el que contará sobre todo la capacidad de adaptación de las personas. *No puede, por tanto, sorprender a nadie mi tesis de que las mujeres serán óptimas candidatas para puestos directivos en el mundo de los negocios, y que los hombres que ejerzan con responsabilidad su labor de padres estarán también entre los candidatos preferidos*⁹.

El trabajo es la única manera de dar su vida a los otros sin imponerles nuestra persona; bajo su forma anónima, silenciosa y discreta, el trabajo es el incógnito del amor

El trabajo, medio indispensable de perfección personal

Intentaré resumir lo que queda.

Por una parte, el trabajo representa uno de los principales medios de personalización de quien lo realiza. Prescindiendo de otras citas mucho más conocidas y autorizadas, querría transcribir aquí un par de textos de Kierkegaard, que vienen muy al caso:

Trabajar es la perfección del hombre. Por el trabajo el hombre se asemeja a Dios [...]. Y cuando un hombre trabaja por el alimento, no podemos decir malamente que se alimenta a sí mismo; más bien diremos, precisamente para evocar qué glorioso es ser hombre, que trabaja con Dios para lograr el alimento. *Trabaja con Dios, es decir, es colaborador de Dios.* Mira, el pájaro no es esto, el pájaro consigue alimento bastante, pero no es colaborador de Dios. El pájaro consigue su alimento de la misma manera que allá en el campo el nómada logra su sustento, pero al criado que trabaja por el alimento el amo lo llama su colaborador¹⁰.

A lo que añade:

Se ha dicho de las condecoraciones que un monarca suele repartir, que algunos las llevan para su honor, y que otros las honran llevándolas. Aquí queremos traer a la consideración un gran modelo, del cual se puede afirmar con toda propiedad que ha honrado el trabajo: el apóstol Pablo. Si hay alguien, por otra parte, que hubiese deseado que el día tuviera doble duración, ése de seguro es Pablo; si alguno hubiera sido capaz de hacer que cada hora encerrase un gran significado para muchos, ése de seguro es Pablo; si alguien pudo fácilmente haberse dejado sustentar por las comunidades, ése es seguramente Pablo. Y no obstante *¡prefirió trabajar con sus propias manos!* De la misma manera que humildemente ha dado gracias a Dios de habersele deparado el honor de ser azotado, perseguido, escarnecido; como humilde delante de Dios dice de sus cadenas que son una cuestión de honor, así también *consideró que era un honor trabajar con las propias manos*; tal honor, que con el bello pudor de una mujer, pero con el sagrado pudor de un apóstol

⁹ MATLÁRY, Janne Haaland, *El tiempo de las mujeres. Notas para un Nuevo Feminismo*, Rialp, Madrid, 2000, pp. 60-61.

¹⁰ KIERKEGAARD, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Guadarrama, Madrid, 1963, p. 87.

tol, podría decir con relación al Evangelio: yo no he ganado ni siquiera un céntimo con la predicación evangélica, no me he casado con el dinero por el hecho de haber llegado a ser un apóstol; tal honor, que en relación con el hombre más insignificante podría decir: *yo no he sido liberado de ninguna de las molestias de la vida, ni por favor he quedado excluido de ninguna de sus ventajas, iporque yo también he tenido el honor de trabajar con mis propias manos!*¹¹

Como antes insinué, el requisito imprescindible para esta sublimación del hombre a través del trabajo es que este se realice *por amor*. Por amor a Dios y por amor a los hombres.

1. A Dios: me viene ahora a la memoria —no tengo la cita literal— una anotación de Kierkegaard en su *Diario*, a propósito de una campesina alemana:

Yo hago mi trabajo por un marco al día; pero que lo haga con tanto amor, es solo porque Dios me mira. Palabras dignas de una reina¹².

2. A los hombres: es decir, que, sin excluir la justa y debida remuneración, se busque fundamental y sinceramente, a través de la propia tarea, *el bien* para los destinatarios de nuestro esfuerzo.

Retomo estas ideas y las expongo de forma sistemática. Tal vez todo cuanto sigue quede anticipado en esta frase:

El trabajo solo perfecciona al hombre en su índole de persona cuando se configura como lo que efectivamente es en su esencia más íntima, como expresión y acabamiento del amor personal

El trabajo bueno...

Pero, habiendo descrito el amor como la búsqueda del *bien* para los otros, la primera condición que ha de cumplir un trabajo para desarrollar a quien lo ejecuta en su índole personal, es la de ser un trabajo *bueno*. Y no me estoy refiriendo todavía a un trabajo realizado con perfección técnica, sino, previamente, a la misma manera de entender el trabajo como algo que merezca la pena ser hecho.

¹¹ KIERKEGAARD, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 88-89.

¹² Expresiones que pueden comentarse con estas palabras de Hahn: «El trabajo debe tener un fin recto. Por fin entiendo aquí no solo un punto de detención, aunque ese sea un componente necesario. Me refiero a un fin por el que valga la pena nuestro esfuerzo.

Para eso solo nos vale Dios. Tan cierto como que hemos sido creados para trabajar es que hemos sido creados en último término para adorarle. El trabajo debe manar de la adoración y debe ser empapado por ella» (HAHN, Scott, *Trabajo ordinario, gracias extraordinaria*, Rialp, Madrid, 2007, p. 61).

1. Esto podría ejemplificarse, en primerísimo término, atendiendo a la concepción íntima de lo que, en general, es el trabajo para una persona, un grupo de personas, o para toda una civilización.

1.1. Sabemos, por ejemplo, que en la mayor parte de la Grecia clásica el trabajo era considerado, en fin de cuentas, como mera labor instrumental, propia en exclusiva de los esclavos, e indigna de las personas libres.

1.2. Y lo mismo sucedía entre los hidalgos y caballeros de siglos posteriores.

1.3. En nuestros días, para muchos, el trabajo tampoco es apreciado por sí mismo, sino que viene a constituir la prestación imprescindible, a la par que extremadamente molesta, para recibir, como contrapartida, unos emolumentos: de suerte que, en tales circunstancias, el mejor trabajo es el *menor* trabajo y realizado con el mínimo esfuerzo posible¹³.

1.4. En otros casos se enfoca el trabajo casi como una droga¹⁴, como instrumento de satisfacción y de afirmación de sí mismo, y como medio de eludir otras obligaciones todavía más apremiantes, como pudieran ser las familiares o las de amistad.

Ni que decir tiene que una labor concebida de alguna de estas maneras difícilmente puede perfeccionar a quien la ejecuta: no siendo ella en sí buena, perfecta, de ningún modo puede resultar perfecta.

Un trabajo que en sí mismo no es bueno no puede perfeccionar a quien lo realiza

2. En segundo lugar, para pronunciarse sobre la bondad intrínseca de un trabajo, aun antes de su correcta realización, sería preciso atender al tipo de faena de que se trata. Porque, en efecto, si queremos llegar a experimentar en el trabajo el legítimo orgullo de la labor acabada con esmero, hay que convencerse —antes que nada— de que no basta con que una tarea genere emolumentos para que obtenga su carta de ciudadanía en el universo humano. Semejante convicción, hoy por desgracia tan difundida, dista mucho de ser cierta.

¿Por qué?

Desde el punto de vista antropológico, que es el que aquí vengo adoptando, porque el trabajo resulta mucho más íntimo a la persona y más definidor de la categoría de esta que las ganancias que se obtienen con él: por eso el dinero en cuanto tal, aun siendo en sí una cosa bue-

¹³ Cfr. SCHUMACHER, Ernst Fritz, *El buen trabajo*, Debate, Madrid, 1980, p. 153.

¹⁴ Cfr., a este respecto, el estudio de KILLINGER, Bárbara, *La adicción al trabajo*, Paidós, Barcelona, 1993.

na, posee una bondad inferior a la del trabajo y se muestra incapaz de perfeccionar personalmente a quien lo tiene, por cuanto, en cualquier caso, permanece exterior a él.

Lo que sí puede perfeccionarla, y mucho, es lo que esa persona *realice* con su dinero, al emplearlo para incrementar la riqueza general o crear nuevos puestos de trabajo, buscando siempre el bien de los otros. Pero el dinero, por sí solo, no mejora a su poseedor.

Por el contrario, los frutos más importantes del trabajo sí que quedan dentro de quien los ejecuta, entran a formar parte de su mismo ser: lo acrisolan en su índole de trabajador y, si se lleva a término con las condiciones oportunas, también en su misma cualidad personal. Por todos estos motivos, confirmo lo que antes apunté: que es el trabajo el que debe justificar los beneficios, y no los beneficios los que, sin más, hacen lícito, bueno o digno un trabajo.

Insisto, porque sé lo que me juego con estas afirmaciones. Y, aunque ofrezca visos de perogrullada, no por ello dejaré de repetir que, para ser *bueno*, ennoblecedor, para incorporarse al orbe de lo correctamente ético, un trabajo ha de ser... *bueno*.

2.1. No solo debe estar bien hecho, sino que, antes, reunirá los requisitos básicos para que pueda calificarse —en el mejor sentido de la palabra, que diría Machado— como «bueno».

2.2. Es decir, para no andarme demasiado por las ramas, ha de generar *algún beneficio real*, objetivo, para alguien.

2.3. Al término, un beneficio *humano* estricto, y no una exclusiva ganancia económica.

Si no, semejante trabajo queda sin justificación radical, definitiva.

Para que un trabajo resulte legítimo ha de generar un beneficio «humano» y no simples ganancias económicas

... que produce beneficios humanos...

Puesto que la cuestión es delicada, me animaré a recordarla con palabras casi literales de Clive Staples Lewis.

Según sostiene este autor, una persona puede afirmar autorizada-mente e incluso con un sano orgullo:

Yo hago cosas buenas, dignas de ser realizadas aun cuando nadie pague por ellas. Pero como no soy un hombre o una mujer especial, y

necesito comida, casa y vestido, deben remunerarme por hacerlas, máxime cuando otros se benefician *realmente* de mis acciones¹⁵.

La bondad del trabajo, como decía, legítima en última instancia la retribución. Todo está en orden. Por el contrario, hoy son legión las personas que obran de la manera opuesta, que hacen

... cosas con el exclusivo propósito de ganar dinero. Se trata de cosas que no tendría ni debería hacer nadie en el mundo —y que de hecho no haría— si no se pagara por ellas¹⁶.

Y esto ya no me parece tan correcto.

Porque, con la absolutización de esta segunda perspectiva, se produce una inversión radical de las relaciones entre dinero y trabajo.

1. En un mundo lógica y correctamente estructurado, deberían hacerse cosas y proporcionar servicios porque unas y otros fuesen necesarios o, al menos, convenientes, convirtiéndose la retribución en justa y consecuente contrapartida del beneficio *real* proporcionado por el trabajo.

2. En el universo en que vivimos, por el contrario, hay que *fabricar* la necesidad para que la gente pueda cobrar dinero por hacer lo que hace, por desplegar una tarea. Es esta una de las causas más hondas de la creciente insatisfacción que experimentan tantas personas en el ejercicio de su menester laboral. Porque la consecuencia de cuanto vengo esbozando es el predominio comprobable y casi incontrastado de trabajos sin sentido; de labores que, consideradas *en sí mismas*, ni siquiera tendrían que existir: de quehaceres, por tanto, incapaces de generar una satisfacción honda, genuina, a aquellos que los desempeñan.

Conviene no olvidarlo nunca:

2.1. Mientras «las cosas dignas de ser realizadas al margen del salario», mientras «el trabajo deleitable y la obra bien hecha» sigan siendo el «privilegio de una minoría afortunada»¹⁷...

2.2. Resultará más que difícil que quienes lleven a cabo una tarea encuentren en ella la honda satisfacción que deberían hallar.

Además de este efecto primordial de insatisfacción, lo que he llamado inversión de las relaciones entre trabajo y dinero tiene también otras consecuencias. Por ejemplo, un trabajo concebido solo como medio de obtener beneficios carecerá de sentido *por sí mismo* y, en consecuencia, nunca podrá ser amado: lo que se quiere, en este supuesto, es el dinero que produce, pero no el trabajo en sí.

¹⁵ LEWIS, Clive Staples, «La obra bien hecha y las buenas obras», en *El diablo propone un brindis*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 134 ss.

¹⁶ *Ibidem*, p. 134.

¹⁷ *Ibidem*, p. 136.

Esto, sobre todo en momentos de crisis como los que se viven actualmente, ayuda a que proliferen y se enerven los conflictos laborales. Y, en cualquier caso, contribuye a hacer difícil la solución de problemas contrapuestos en apariencia, pero, en el fondo, bastante homogéneos, como son los del ocio —verdadera pesadilla para los adictos al trabajo— y el paro.

La reiterada costumbre de dedicar lo mejor del día a llevar a término una tarea sin sentido en sí misma —y valiosa solo por la utilidad que reporta— se va convirtiendo en hábito: hace mucho más difícil ejecutar, fuera de los tiempos de trabajo, alguna actividad no productiva y que, sin embargo genere satisfacción y deleite¹⁸; y acentúa hasta términos insospechados la imposibilidad de, estando parado, empeñarse en tareas con sentido a las que no corresponde estrictamente un emolumento¹⁹.

La bondad del trabajo legitima en última instancia la retribución... pero nunca al contrario

... y bien terminado

¹⁸ En este sentido, escribe Antonio Millán-Puelles: «En buena lógica, el precio del bienestar no puede serlo el tener que pasar por la miseria de un trabajo alienante. La habitual realización de este trabajo hace imposibles las condiciones subjetivas del hecho del bienestar. Este no se consigue únicamente en virtud de esos factores objetivos que son las realidades materiales producidas por el trabajo. Para poder traducirse en un efectivo bienestar, el uso de esos factores requiere un estado de ánimo incompatible con las consecuencias del trabajo alienante. Tras haber llevado a cabo una labor que inhibe el funcionamiento propio de su espíritu y adultera su natural aplicación, el trabajador está insensible para todo cuanto no sea una forma animalizada de pretender y conseguir el bienestar. Lo de menos, si cabe hablar así, es el cansancio físico que tenga y que, a su modo, también pesa en su ánimo. Lo decisivo es la inercia de la situación espiritual en que el trabajo alienante se realiza. Se trata, efectivamente, de una situación que se prolonga cuando habrían de ser aprovechados los bienes tan arduamente conseguidos. De ahí que la forma de aprovecharse de ellos se mantenga en su más bajo nivel, es decir, en el menos específico del hombre. Este, en suma, no se perfecciona humanamente con tal forma de bienestar, que es lo más parecido a la miseria y —visto desde los intereses del espíritu— una degradación tan inhumana como la misma miseria pueda serlo; todo ello sin contar con el sarcasmo que significa el llegar a esa situación tras un esfuerzo merecedor, por su dureza, de un resultado esencialmente distinto» (MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Economía y libertad*, Confederación española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974, p. 354).

¹⁹ A los efectos, y en un contexto ligeramente distinto, afirmaba Josef Pieper: «La gente joven no sabe qué hacer con su tiempo libre. Por ejemplo, los parados. Yo no puedo solucionar el problema del paro, pero estoy seguro de que podrá sobrellevarlo mejor quien sepa realizar algo que tenga sentido en sí mismo. Quien no sepa qué hacer con su tiempo fuera del trabajo profesional habrá comenzado una labor destructora. [...] Muchas veces me han preguntado, ¿qué es lo que falta ahí? Y siempre he dicho que esas personas no saben qué significa que algo tenga sentido en sí mismo» (PIEPER, Josef, entrevista concedida a *Atlántida*, 13, enero-marzo 1993, p. 86).

Para evitar todos estos y otros muchos efectos *perversos*, es requisito ineludible que la labor que se lleve a término se configure como intrínsecamente buena. No solo que sea legal, sino *buena*: es decir, que engendre algún bien para la humanidad, para los demás.

Estos bienes pueden ser de muy diverso tipo. Desde los básicos del alimento, el vestido o el cobijo, pasando por lo que propician el crecimiento temperado del bienestar y el aumento de riqueza que permite a un mayor número de personas emplearse en faenas profesionales productivas..., hasta los que originan un acrisolamiento directo de la «humanidad» en los seres humanos: letras, artes, filosofía, etc. Si un trabajo no es bueno en esta acepción primordial, difícilmente podrá perfeccionar a su autor en su estricta condición de *persona*.

1. Pero además de ser un trabajo bueno, en el sentido al que acabo de referirme, condición indispensable para que engendre una mejora es que semejante tarea sea ejecutada con la mayor *perfección técnica* posible.

2. Casi por definición, una chapuza, una actividad mal realizada, en la que no se cuida el acabado ni los detalles de calidad, se transforma en algo incompetente para engrandecer la categoría interior de quien la lleva a término.

A este respecto, creo conveniente recordar que nunca debe confundirse el verdadero amor —eficaz, operativo— con las simples buenas intenciones. Son dos realidades situadas en orbes abismalmente distintos. Si no es operativa, la buena intención no procede ni ostenta amor cabal alguno: no es *buena*, por cuanto no hace tender (*in-tendere*) de manera eficaz a ningún bien.

Pues, en efecto,

... en un ser corporal la intención se ordena a la acción y en ella se expresa y adquiere consistencia. Amar es, en el hombre —al menos en el hombre situado en la historia—, amar con obras, y con obras bien hechas, que encarnen valores y que alcancen —también en lo técnico— la meta a la que se ordenan²⁰.

Es muy posible que esto se haya descuidado durante siglos. Pero parece que —acaso por una vía en exceso indirecta— acabará por tornarse obvio en un universo en el que el control y el aumento de calidad se están transformando en uno de los objetivos fundamentales. De ahí que no considere imprescindible insistir en ello.

Nunca debe confundirse el verdadero amor, eficaz y operativo, con las simples buenas intenciones

²⁰ ILLANES, José Luis, «El trabajo...», cit., p. 721.

Realizado por amor

Sí quiero dejar muy claro que ni siquiera un trabajo bueno y bien realizado provoca de manera automática la mejora *personal* de quien lo ejecuta.

Lo que sí que engendra, casi por fuerza, es un acrisolamiento que podríamos denominar sectorial o técnico: el trabajo bien ejecutado de manera sostenida arroja como saldo un apreciable progreso del trabajador en cuanto tal, *en cuanto trabajador*. Pero la condición de trabajador, aunque importantísima según lo que veíamos hace un rato, no define radicalmente y en plenitud la substancia íntima constitutiva de la persona.

1. En su núcleo más fundamental, ninguna persona es un *faber*, un artesano, ni tampoco un *laborans*, un trabajador.

2. Sino que se configura, según he reiterado, como un *amans*, como principio de amor: llamado a la existencia por amor, solo en las realidades ejecutadas amorosamente —buscando el bien de los otros— encuentra su acabamiento como persona²¹.

Por eso la perfección técnica o laboral de un trabajo no se traduce de forma inmediata en adelanto personal.

Más aún, me atrevería a repetir que un trabajo sectorialmente bien realizado, pero que no se integra en un efectivo ámbito de búsqueda del bien para los demás, acaba al término por producir infelicidad y frustración. Desencanto que será más hondo, aun cuando resulte paradójico, en la medida en que el quehacer en cuestión se esté llevando a cabo con mayor perfección técnica, pero sin amor.

Y esto, precisamente, por la bondad intrínseca y constitutiva del trabajo, por el impresionante poder perfeccionador de la persona que le corresponde... cuando se realiza con las condiciones adecuadas.

Justamente porque si se lo efectúa bien-bien —es decir, con perfección técnica y *por amor*— está llamado a producir incalculables frutos de crecimiento personal, cuando la persona lo ejecuta técnicamente bien, pero al margen de toda actitud de servicio, el resultado es una notable

²¹ «Conviene no olvidar, por tanto, que esta dignidad del trabajo está fundada en el Amor. El gran privilegio del hombre es poder amar, trascendiendo así lo efímero y lo transitorio. Puede amar a las otras criaturas, decir un tú y un yo llenos de sentido. Y puede amar a Dios, que nos abre las puertas del cielo, que nos constituye miembros de su familia, que nos autoriza a hablarle también de tú a Tú, cara a cara.

Por eso el hombre no debe limitarse a hacer cosas, a construir objetos. El trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor» (ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid, 13ª ed., 1976, p. 111, núm. 48).

contrahechura y una desilusión, que puede conducir en ocasiones incluso a graves enfermedades psíquicas... o al suicidio.

Suelo ejemplificarlo de la manera siguiente: nunca he sentido la más leve frustración ante la lotería o cualquiera de sus variantes, por la sencilla razón de que nunca he participado en tales juegos. Pero imagino que el desencanto de quien habitualmente se empeña en estos menesteres será más o menos grande, pero en cualquier caso sensible. Y que esa decepción subirá implacablemente de tono cuando el décimo premiado resulte idéntico al que él posee, excepto en una cifra, de la que difiere exclusivamente por una unidad. ¡«Debería» haberle tocado, pero no ha ocurrido así!

Pues igual con el trabajo: precisamente porque realizado por amor habría de producir indescriptibles saldos de acrecentamiento personal, cuando se lleva a cabo con pulcritud técnica exquisita, *pero* desamoramadamente, el desengaño generado es todavía mucho mayor que cuando no se pone el más mínimo empeño en ejecutar bien la propia profesión.

Cuando el trabajo se ejecuta técnicamente bien, pero al margen de toda actitud de servicio, el resultado es una notable desilusión

Trabajar sin sentido

A este respecto, comentaba ya hace bastantes años un prestigioso psiquiatra con muchos años de vuelo en la Europa central:

Viktor E. Frankl no había hablado todavía de la "voluntad de sentido" que traspasa toda existencia humana, cuando el hombre "moderno", entregado por completo al trabajo, se vio de pronto sorprendido por el aburrimiento, la náusea, la guerra y la neurosis²².

Y añadía, apelando explícitamente a la contraposición entre lógica del intercambio y lógica de la gratuidad, a la que antes me referí:

Todo psiquiatra experimentado sabe descubrir por detrás de la labiosidad exagerada [...] una angustia profunda. Se trata de personas que no saben esperar, ni escuchar, pues si lo hicieran sentirían subir a flote su íntima desazón: para evitarlo, se anestesian con una actividad incesante, pareciéndose a los drogados que buscan la evasión en un producto químico. [...] Demasiadas personas creen poder vivir tan solo en la esfera del rendimiento, y no imaginan que se les acepte y estime si no les corona el éxito. No llegan a comprender que alguien las pueda amar por lo que son, y de hecho se afanan día tras día por "comprar" el afecto de su prójimo²³.

Y, resumiendo y completando lo que antecede, concluye:

²² TORELLÓ, Juan Bautista, *Psicología abierta*, Rialp, Madrid, 1972, p. 31.

²³ *Ibidem*, p. 32.

El trabajo por sí mismo es incapaz de dar a nuestra vida ni alegría ni significado. [...] el trabajo, convertido en ídolo, despoja al hombre de sus mejores cualidades y destruye su alegría de vivir. [...] La laboriosidad es una virtud, una cualidad espiritual, no una coacción ni un ímpetu exclusivos, no una inclinación egocéntrica ni un puro hábito activista que ahoga el amor al prójimo y al mundo. La laboriosidad no es la primera virtud y, por lo mismo, no se deben sacrificar a ella ni el cónyuge, ni los hijos ni Dios. El trabajo, o es un servicio, o es una esclavitud²⁴.

Como sugería, de lo que puede dar de sí esta adoración del trabajo por el trabajo, con exclusión de cualquier apertura intencionada hacia el bien de los otros, tenemos hoy día una comprobación casi experimental, que viene también de manos de los psiquiatras. Sobre todo en los Estados Unidos, cada vez va creciendo más el grupo de los *workaholics* o adictos al trabajo²⁵.

Se trata generalmente de *yuppies*, auténticos triunfadores en lo que a la economía se refiere, y también respecto a lo que cabría calificar como éxito profesional. Pues bien, las estadísticas muestran, en un *crescendo* realmente asombroso, que estos superhéroes del trabajo se encuentran notablemente insatisfechos en su vida personal y «sentimental»²⁶: que *no* son felices, además de que su desmedida *laboriosidad* provoca a menudo el rompimiento de su matrimonio.

Y como la felicidad auténticamente considerada no es sino el corolario o la consecuencia que deriva del crecimiento interior, de la perfección estrictamente personal, no es difícil concluir que el trabajo *así entendido* no produce una mejora de la persona *en cuanto persona*.

El trabajo por sí mismo es incapaz de dar a nuestra vida ni alegría ni significado

Buen trabajo, buen amor: buen amor, buen trabajo

Con todo cuanto vengo exponiendo, pudiera dar la impresión de que el problema planteado en nuestros tiempos en relación a este tema

²⁴ *Ibidem*, pp. 33-34.

²⁵ De nuevo Hahn: «Todo debate sobre una "ética del trabajo" en nuestros días debe afrontar el problema de lo que se llama en los países anglosajones el "workaholism", una especie de enviciamiento en el trabajo. Bien sabe Dios que es un problema. Desde el principio de la creación Él nos dio remedios para curar esa humana tendencia a abusar del trabajo. Él mismo descansó en el séptimo día. En el Decálogo, nos ordenó: "Durante seis días se trabajará, pero el día séptimo es sábado de reposo, sábado consagrado a Yahvéh" (Ex 31,15). Santificando el sábado, nos indicaba que el trabajo proviene de ese culto. Para siempre se convirtió en un punto fijo de contraste para que la humanidad pudiera medir sus trabajos pasados y sus planes futuros. Dios nos mandaba que siempre tuviésemos tiempo para pararnos a pensar» (HAHN, Scott, *Trabajo ordinario, gracias extraordinaria*, Rialp, Madrid, 2007, pp. 59-60).

²⁶ Cfr. ROJAS, Enrique, *El hombre light*, Temas de hoy, Madrid, 1992, p. 72.

es que la gente trabaja demasiado, aunque de manera desenfocada; cuando, en realidad, lo que exige una solución más acuciante es que buena porción de nuestros contemporáneos *no quieren* trabajar y, si se les paga sin reclamar la faena correspondiente, en efecto *no trabajan*.

Pienso que ni una ni otra de las afirmaciones son del todo ciertas... ni del todo falsas. Pero lo que quisiera subrayar es que:

1. Ambas actitudes, la del trabajo excesivo, que frustra por defecto de adecuada orientación, y la de la desgana existencial ante los quehaceres laborales, derivan de una y la mismísima causa: la falta de un auténtico y genuino *amor*.

De un amor electivo, alterocéntrico; de un amor libre y gratuito a los demás.

Precisamente por eso, el empeño de la familia por comunicar y ayudar a sus miembros a vivir el genuino sentido del trabajo, se sitúa en continuidad con los esfuerzos, sin duda más definitivos, de hacer arraigar en sus vidas los benéficos efectos y la grandeza de un inequívoco amor de libertad. Porque es este amor la clave de la realización personalizadora del trabajo.

Quizás hoy muchos conozcan la cuestión que se planteaba San Agustín a propósito de la médula de la moral:

¿Es el amor el que nos hace observar los mandamientos, o bien es la observancia de los mandamientos lo que hace nacer el amor?²⁷

Mas seguro que todos debemos seguir reflexionando sobre la respuesta tajante que dio el obispo de Hipona y que hoy hace suya Juan Pablo II:

Pero ¿quién puede dudar de que el amor precede a la observancia? En efecto, *quien no ama está sin motivaciones* para guardar los mandamientos²⁸.

Como he explicado más de una vez, todo —también el problema del trabajo— es, al término, una cuestión de amor, de *buen* amor.

En este sentido, según apunté hace unos momentos, lo que solemos llamar amor al trabajo es solo, y necesariamente, una especie de escala intermedia, algo que remite más allá de sí.

2. Porque, como se mostrará a quien reflexione pausadamente sobre su naturaleza *instrumental* más íntima, el trabajo jamás puede ser amado —terminal y decisivamente— por sí mismo, al no encontrar en sí la razón de su ser.

²⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 82, 3.

²⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 82, 3.

Y, entonces, surgen solo dos alternativas, radicales, excluyentes... y ya apuntadas:

2.1. O se lo ama por amor a *uno mismo*, en cuyo caso se desordena y degenera en las categorías de simple autoafirmación del yo, de herramienta para el éxito más o menos epidérmico, o de droga o lenitivo para el aturdimiento de una vida carente de significado.

2.2. O se lo quiere por amor a *los demás*, y entonces se convierte en uno de los utensilios más adecuados para el *efectivo* ejercicio de ese amor y, por redundancia —y solo por redundancia!— para la propia mejora personal (resultado o corolario, como más de una vez he explicado, del total olvido de sí con dedicación diligente a los otros).

También el problema del trabajo es, al término, una cuestión de amor, de buen amor

Por eso, me atrevería a asegurar que la educación familiar para el trabajo no estriba solo, ni radicalmente, en el fomento de la virtud de la laboriosidad, con el cortejo de hábitos buenos de los que deriva y a los que va anexa.

Como en el caso de las restantes virtudes, pero también por las razones especiales que he venido exponiendo, la formación para el trabajo es, en primer y definitivo término, un crecimiento acrisolado del *amor*: un amor del que habrá de derivar la necesidad de traducirse en tareas de formación profesional, a todas las edades, y en eficaces obras de servicio a través de la propia labor.

Si no se tiene como horizonte y meta ese incremento y purificación del amor, toda la energía condensada para el fomento de las faenas laborales se degradará, íntimamente, en desordenado amor de sí y, de cara al exterior, en puro activismo.

En lugar de transformarse en lo que debe ser, en medio indispensable para el propio crecimiento, para la mejora de los demás y para la revitalización del mundo, se convertirá en utensilio de la enajenación propia y ajena y en fuente de descontento. Habrá traicionado su íntima verdad que, como vengo señalando, no es otra que el *buen amor*.

A este respecto, y situándonos en un nivel que trasciende sin duda el ámbito en el que se han mantenido mis propias reflexiones, resultan definitivas las palabras de Juan Bautista Torelló, que engarzan y dan todo su sentido a las que antes transcribí:

Según la Revelación cristiana —afirma el psiquiatra vienés—, la felicidad definitiva, que ya en la tierra tiene que ser nuclearmente inaugurada, no consistirá en una condición de laboriosidad apoteósica, sino en la

vitalísima [y amorosa] contemplación de Dios, que colmará todas las ansias humanas²⁹.

Todo el sentido y la valía del trabajo —su más íntima *verdad*— se encuentra en el amor; y, de manera más total y definitiva, en el Amor del que todo amor deriva³⁰.

La más íntima «verdad» del trabajo reside en el amor al Amor

¿Sinergia?

Tengo toda la impresión de que un trabajo realizado de esta manera no plantearía problema alguno de conciliación con la familia.

Pero asimismo estoy convencido de que es prácticamente imposible que un ser humano lo lleve a cabo con la perfección y el desprendimiento de sí a los que me he referido. Como también sé que, en ocasiones, la economía del hogar, también la no desquiciada por exceso de materialismo consumista, impone mayor dedicación que la deseable a las faenas laborales. Y, asimismo, que a veces la atención a la familia, ligada a cierta comodidad e inercia, podría llevar a alguien a eludir un compromiso laboral fuera de casa, con el que realmente la humanidad se vería enriquecida.

Justo y solo en estos casos resulta oportuno *conciliar* ambas tareas, incrementando la dedicación a una de ellas en detrimento de la otra, de ordinario durante una temporada bien precisa y acotada, hasta que las circunstancias cambien.

Se trataría, entonces, de asegurar que la situación temporalmente *anómala* no se convierta en definitiva.

Ejemplificando, con cierto toque de caricatura:

1. Cuando la economía aconseja que uno o los dos componentes del matrimonio trabaje fuera del hogar más horas de las debidas, habrá que poner todos los medios para que las aguas vuelvan a su cauce en cuanto la coyuntura mejore. Y habrá que tomar las medidas imprescindibles *antes* de comenzar esa etapa extraordinaria. Porque, de lo contrario, es fácil que el espejuelo del éxito profesional o de los ingresos

²⁹ TORELLÓ, Juan Bautista, *Psicología abierta*, cit., p. 34.

³⁰ Por eso: «Si no obedecemos al mandamiento de santificar el día del Señor —y no tenemos tiempo para pararnos y pensar—, perdemos la capacidad para sentir el ser de Dios y su presencia, y no seremos capaces de adorarle. Con todo, como estamos hechos para la adoración, tenemos que adorar algo. Y acabamos adorando nuestro trabajo, y la verdadera adoración ya no nos dice nada, y llegamos a considerarla un fastidio» (HAHN, Scott, *Trabajo ordinario, gracias extraordinaria*, Rialp, Madrid, 2007, p. 60).

extras lleve poco a poco al convencimiento de que es imposible prescindir de ese *refuerzo*... ¡justo por el bien de la familia!

2. De manera análoga, si el cuidado de los hijos exige durante un tiempo la suspensión de un trabajo también externo, habrá que estar atentos, pongo por caso, para mantenerse al día en la propia profesión, no sea que ese desfase, unido a cierta pereza inercial ligada al *calor del hogar*, acabe *justificando* el que, pudiendo y siendo preferible desempeñarla, se abandone *sine die* la labor de servicio a los otros mediante el ejercicio profesional.

Estimo inconveniente concretar más; cada uno sabemos dónde nos aprieta el zapato.

... un trabajo realizado por amor y con amor no plantearía problema alguno de conciliación con la familia

Calma

No pierdas la paz... ni la confianza en tus capacidades (*te permito* que dudes cuanto quieras de las de quien ha escrito estas líneas).

El conocimiento se adquiere poco a poco. De ordinario no acaba de comprenderse lo que se lee por vez primera. Pero lo que entonces se capta prepara para estudiar lo que sigue, y el nuevo conocimiento aclara lo ya aprendido. Aunque con frecuencia haya que volver sobre lo ya «sabido», el resultado final suele provocar una notable satisfacción.

Ánimo.

Ayuda para la reflexión personal

• En este caso, recojo un conjunto de citas *escalonadas* que ilustran lo expuesto en las últimas páginas. Algunas encierran más dificultad de lo habitual, por lo que puedes sencillamente dejarlas de lado:

El ejecutivo de empresa, si quiere evitar tensiones excesivas, que le predispongan a “romperse” y desequilibrarse, debe aprender a aceptar las propias y ajenas limitaciones, tiene que saber “desconectar” de la empresa, dedicando el tiempo adecuado a la familia, mujer, hijos, amistades. Debe cuidar de su organismo, con la atención debida al descanso, al sueño y al ejercicio físico, por ejemplo, con la práctica habitual de algún deporte. Conviene que cultive sus capacidades intelectuales mediante lecturas adecuadas, y que sepa “perder el tiempo”, de vez en cuando, quizás en tertulias con amigos. Debe dedicar el tiempo necesario para atender a los requerimientos espirituales de su vida. Tiene que llegar a la convicción de que la plenitud humana está configurada por tres dimensiones: corporal, psíquica y espiritual y de que, si desatiende alguna de ellas, tarde o temprano, sea cual fuere su capacidad de resistencia, acabará desmoronándose. Si, en cambio, cuida armónicamente de todos los aspectos de su humanidad, —como persona y como ser social— también su actividad profesional quedará altamente beneficiada (CARDONA PESCADOR, Juan, *Los miedos del hombre*, Rialp, Madrid, 1998, pp. 90-91).

- Hesíodo podría constituir cierta excepción a esta ley general. Para él, el trabajo es capaz de generar *areté*. Pero esta sublimidad de las faenas laborales se ve lastrada no solo por el hecho determinante de que el trabajo es considerado esencialmente como un castigo (cfr. el mito de Pandora), sino por los motivos que aduce repetidamente para justificar la labor, y que se alejan sustancialmente de la capacidad —que expongo en el texto— de mejorar a la persona en cuanto persona.

Solo un par de ejemplos. Cuando Hesíodo explica a su hermano la función de las Érides, afirma que una de ellas «estimula al trabajo incluso al holgazán»; pero añade de inmediato: «pues todo el que ve rico a otro que se desvive en arar o plantar y procurarse una buena casa, está ansioso por el trabajo. El vecino envidia al vecino que se apresura a la riqueza —buena es esta Eris para los mortales—, el alfarero tiene inquina del alfarero y el artesano del artesano, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo» (HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 20-27).

O, también:

Y es que oculto tienen los dioses el sustento a los hombres; pues de otro modo fácilmente trabajarías un sólo día y tendrías para un año sin ocuparte en nada. Al punto podrías colocar el timón sobre el humo del hogar y cesarían las faenas de los bueyes y de los sufridos mulos (*Ibidem*, 42-47).

- A este respecto, resultan lucidísimas las palabras de Nicolás Grimaldi, al poner de manifiesto la vacuidad que resulta cuando se eleva el dinero a exponente exclusivo del valor de las realidades:

Y, en efecto, donde desaparecieron títulos, honores, dignidades, cuando han desaparecido todas las liturgias sociales, no queda más que el dinero para expresar el valor y el reconocimiento. Ahora bien, cuando es el dinero el que expresa el valor, el valor no puede más que confundirse con el precio. Ahora bien, cuando todo tiene su precio, nada tiene valor. Por caros que sean, un cargo de embajador, un título de marqués, o un premio literario, no valdrían nada si se pudieran comprar. Y, en verdad, por su misma definición, cualquier precio es relativo, mientras que todo valor es absoluto (GRIMALDI, Nicolás, *¿Cuál es realmente el valor del trabajo?*, en Doménec MELÉ (ed.), *Ética, trabajo y empleo*, EUNSA, Pamplona, 1994, p. 39).

8. La singularidad irrepetible¹

«Coll'esperienza della vita si conosce essere verissimo, che quegli uomini che i francesi chiamano originali, non solamente non sono rari, ma sono tanto comuni che sto per dire che la cosa più rara nella società è di trovare un uomo che veramente non sia un originale: La experiencia de la vida demuestra que es una grandísima verdad el que los hombres que los franceses llaman originales no solamente no son escasos, sino tan comunes que me atrevería a decir que la cosa más rara en la sociedad es encontrar a un hombre que verdaderamente no sea un original» (Giacomo LEOPARDI)

¡Una vez más, por favor, ponte en marcha!

¡Alerta!

Aunque ya estés harto, te repito que existen muchas maneras de leer o estudiar un escrito, como también de observar la realidad. Muy a menudo (espero que cada vez menos), no advertimos la existencia de algo o dejamos sin percibir ciertos caracteres que lo enriquecen, sencillamente, porque *no* les prestamos atención.

Recuerda que cuantas más preguntas te formules, más respuestas encontrarás por ti mismo en la riqueza incomparable de tu biografía y en el texto.

- Si estas preguntas te suscitan dudas, no pierdas la calma. Es necesario empezar la búsqueda para encontrar aquello que se persigue y estimo que en las páginas que ahora comienzas podrás acercarte a las respuestas esperadas.
- Es bastante común observar animales de compañía como miembros integrantes de una familia ¿Estarías de acuerdo en que la singularidad de estos animales es *en sí misma* tan leve que podrían ser reemplazados por otro que ejerzan la misma función? Si, por el contrario, los consideras *lo bastante* diferentes a otros, ¿qué piensas que los diferencia?
- Cada ser humano aporta al universo una realidad irreiterable, derivada de la excelsa dignidad que le es propia. ¿Consideras que tener presente esta afirmación puede llevar consigo repercusiones prácticas y modificar las relaciones interpersonales? ¿Se te ocurren algunos ejemplos al respecto, en distintos ámbitos de la vida humana?

¹ También este atributo lo he tratado con mucha mayor extensión y hondura en MELLENDO, Tomás, *Invitación al conocimiento del hombre*, EUNSA, Madrid, 2009. Por eso lo expongo ahora muy sumariamente.

- Cualquier persona merece una reverencia y un respeto sumos. Ni más ni menos que ninguna otra. Pero tampoco «igual» que ellas. ¿A qué apunta ese «igual»? ¿Qué piensas, entonces, de los débiles y desorientados? ¿Siendo así, qué se intenta alcanzar cuando se persigue el éxito?
- Relacionando este capítulo y el anterior, ¿estás de acuerdo en la importancia determinante de la singularidad de la persona en el trabajo? ¿Piensas que es así como se concibe y vive el ámbito laboral? Si te parece que no, ¿serías capaz de poner algunos ejemplos?

Otra tautología

Señalaba antes la especie de afinidad subterránea que liga, para la mayoría de nuestros contemporáneos, los términos «persona» y «dignidad». Añadiré ahora otra asociación de vocablos también muy corriente entre todos ellos: la que une de manera indisoluble persona humana y singularidad.

«Cada uno es cada uno», «todo ser humano resulta único e irrepetible», «cada persona es un mundo»: estas y expresiones por el estilo abundan también profusamente en los diálogos y en los testimonios escritos de cuantos componen nuestro cosmos.

Se trata asimismo de una doctrina clásica. Por ejemplo, Tomás de Aquino no duda en sostener, a propósito de ciertas controversias teóricas, que singularidad equivale, en sentido estricto, a personalidad o *personidad*. A lo que añade: con el nombre de persona queremos significar formalmente la incomunicabilidad o la individualidad de aquellas realidades que subsisten en la naturaleza. Y después: el nombre de persona no designa simplemente el hecho de subsistir, sino la condición por la que algo es distinto e incomunicable².

Singularidad y personalidad, por tanto. San Buenaventura podría considerarse, a los efectos, incluso más explícito. En la cita que situé en el punto de partida de estas disquisiciones, vimos que anteponía, como elemento configurador de la índole personal, su estrictísima y pronunciada singularidad a su insigne eminencia. Según recuerda Gilson, para este preclaro exponente del personalismo cristiano,

... la idea de persona implica la de individuo, más la de cierta dignidad de ese individuo³.

Lo que parece sugerir que, justamente por su singular individualidad, conquista el sujeto humano su particularísima excelencia. Una estrecha conexión apareja, pues, la singularidad a la condición de persona.

² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, qq. 29 ss. y lugares paralelos.

³ GILSON, Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, pp. 206-207, nota 17.

Estamos, acaso, ante otra tautología. Expresiones como «singularidad de la persona», «persona individual», «persona única e irreplicable», constituyen cierto pleonismo, una redundancia: con ellas no quiere afirmarse sino la individualidad de lo estrictamente individual, la singularidad de lo rigurosamente singular o la unicidad de lo único e irreplicable.

Justamente por su singular individualidad, conquista el sujeto humano su particularísima excelencia

En consecuencia, así como a ese valor peculiar de lo que es fin en sí y reposa en sí mismo se le atribuye el nombre de dignidad, para diferenciarlo de las valías inferiores, calificables como precio, a quienes poseen la individualidad en un grado eminente —en sí y por sí— se les confiere el apelativo de personas, con objeto de distinguirlos de quienes solo son individuos de un modo secundario, derivado o empobrecido (en otro y por otro —su sujeto o la especie—, como enseguida veremos).

Lo afirma claramente Leopoldo Eulogio Palacios:

Hay innumerables hipóstasis que no son personas: este diamante, este árbol, aquel rinoceronte. Basta que una sustancia sea particular para poder llamarla con el nombre de hipóstasis. Pero entre las hipóstasis o sustancias primeras hay algunas cuya individualidad está todavía más acusada, menos dependiente del medio en que habitan, con más capacidad de autarquía y suficiencia, y que, en virtud de su naturaleza personal, son dueñas de sus propios actos. A estas sustancias primeras de naturaleza racional es a las que se reserva el nombre de personas⁴.

Persona: individuo singularísimo

La idea puede quedar aún más subrayada si consideramos el diferente modo como los términos «hombre» y «persona» designan a los componentes de nuestra especie.

1. Según la doctrina más extendida al respecto, la voz «hombre» apunta de manera directa a la esencia humana, y, aunque también pueda referirse a los singulares, y apele de hecho a ellos, lo hace en cuanto estos poseen la común naturaleza racional.

⁴ PALACIOS, Leopoldo-Eulogio, "La persona humana", en AA.VV., *El concepto de persona*, Rialp, Madrid, 1989, p. 45. La misma doctrina, más general, en este otro texto: «"Acción" es un término analógico. Su referente primario es la acción humana o personal —la acción de un agente que es "dueño de sus actos". Por extensión analógica, también es atribuido a los sujetos no personales. La analogía es tal que nos permite aislar ciertos rasgos de acción comunes a acciones personales y no personales.» (BROCK, Stephen L., *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona, 2000, p. 17).

2. El vocablo «persona», por el contrario, designa formalmente a las singularidades como tales, hasta el punto de que más que como un sustantivo común habría de ser conceptuado como nombre propio, similar a los restantes —Pedro, Antonio, Santiago— que utilizamos para diferenciar a los individuos concretos. Si resulta aplicable al conjunto de ellos, expone Tomás de Aquino, no lo es por aludir a un atributo común, sino en cuanto se refiere a cada uno, en su distinción respecto a los demás, pero de una manera vaga o indeterminada: como Tizio o Cayo, en los manuales de otros tiempos, o Fulano y Mengano, en nuestra España del siglo pasado.

La palabra «persona» expresa, por tanto, la individualidad del individuo, su autonomía y distinción respecto al resto de lo existente, pero de forma no definida. En este sentido, «persona» indica a *un* singular muy singular, aunque indiscriminadamente. Es decir, a cada uno de los sujetos personales, en cuanto *muy* individuos, pero de manera no concreta: *individuum vagum*⁵, según la expresión latina.

«Persona» indica de forma expresa la individualidad del individuo, su autonomía y distinción respecto al resto de lo existente

Podemos ya, tal vez, anticipar una conclusión, de enormes repercusiones en la vida de amistad, en la esfera educativa y, más en general, en todas las relaciones entre los hombres. El término *persona* se encuentra en la misma vertiente significativa que la voz *individuo*; pero va más lejos que esta, vigorizando justamente el robusto tenor de la individualidad.

Precisamente porque los sujetos particulares de naturaleza intelectual o racional poseen la singularidad en un grado superior y eminentísimo se han hecho merecedores de una designación especial: la de personas. Por consiguiente, si no se conoce y reconoce esa suprema individualidad, *nada* se sabe de ellos; y si no se los trata *individualmente*, en realidad *no* es con la persona con quien nos estamos relacionando: no

⁵ TOMÁS DE AQUINO, S. Th. I, q. 30, a. 4 c.

Para quienes aspiren a más, traduzco el párrafo donde Tomás de Aquino expone esta doctrina: «... el nombre de persona es común [...] no como el género o la especie, sino como el de individuo considerado con cierta vaguedad [*individuum vagum*]. [...] El *individuum vagum*, como *cierto hombre*, significa la naturaleza común con el particular modo de existir que corresponde a los singulares, es decir, en cuanto subsistente por sí mismo y distinto de todos los demás. [...] Pero hay aún otra diferencia: y es que *cierto hombre* subraya la naturaleza, o el individuo considerado desde la naturaleza que le es propia, con el modo de existir que compete a los singulares, mientras que el nombre *persona* no se ha acuñado para significar el individuo subrayando su naturaleza, sino para significar una *realidad subsistente* en una determinada naturaleza» (TOMÁS DE AQUINO, S. Th. I, q. 30, a. 4 c).

existe la posibilidad de esa promoción perfecta a la que aludí al hablar del amor.

¿Se esconde un deje de exageración en semejantes afirmaciones?

Al contrario, la profunda verdad que encierran explica que, a unos seiscientos años de distancia de Tomás de Aquino y Buenaventura, Søren Kierkegaard haga de la categoría de persona el eje sobre el que decide asentar toda su especulación y sus intentos de salvar a la humanidad de la honda degradación a que la están sometiendo el pensamiento y las instancias despersonalizantes propios de la modernidad; y que, para designar a esa categoría privilegiada, utilice un término característico —*den Enkelte*—, que acentúa precisamente la exquisita singularidad del individuo humano que se torna por completo personal.

Cornelio Fabro plantea traducir ese vocablo por «*il Singolo*», cuya versión directa en castellano sería «el Singular»: y pone así de relieve cuanto de irrepetible y, en cierto modo, de extraño y excepcional encierra cada persona. La misma versión propone Mesnard. Y Viallaneix, por su parte, traduce *den Enkelte* mediante el correspondiente francés de «el único», y deja bien patente la centralidad de la cuestión al subtítular su más conocida monografía sobre Kierkegaard: *El único ante Dios*.

En efecto, Kierkegaard atribuye una importancia excepcional al individuo en cuanto tal, hasta el punto de llegar a escribir:

«El Singular»: con esta categoría se mantiene en pie, o cae, la causa del cristianismo (...). Por cada hombre que yo pueda atraer a esta categoría de «el Singular», me comprometo a hacer que se convierta en cristiano; o mejor, puesto que nadie puede hacer esto por otro, le garantizo que lo será⁶.

Los testimonios, antiguos y modernos, podrían multiplicarse. Pero las preguntas surgen ya espontáneas: para nuestra labor humanizadora en su sentido más amplio, para nuestra general tarea de amistad y relación, ¿es, en efecto, tanta la trascendencia de la persona, entendida como individuo único e irrepetible, como heterogénea respecto a las demás personas, como ordinariamente extra-ordinaria, como exquisitamente particular? ¿Sirve de hecho la singularidad para diferenciar a las personas de las realidades infrapersonales, también concretas e irreiteables? ¿Qué consecuencias traería todo ello en el día a día de las relaciones de amor —entre cónyuges, padres e hijos, etcétera— y de amistad?

Kierkegaard confiere una importancia excepcional a la singularidad de la persona

⁶ KIERKEGAARD, Søren, *Diario*, VIII 1 A 482.

Los grados de singularización

La cuestión comienza a esclarecerse en cuanto advertimos que la singularidad es una perfección, y que todas las perfecciones, desde la perspectiva estrictamente metafísica, reclaman un más y un menos, se dan de forma graduada, con mayor o menor plenitud.

Es decir, que cabe una singularidad menuda, leve, por llamarla de alguna forma, y, en el otro extremo, una individualidad muy acendrada, mucho más vigorosa y discriminadora. Y que tenemos que aprender a distinguir unas de otras, para podernos relacionar hondamente, de manera individual-personal, con cada uno de los sujetos humanos que nos circundan: para no tratar con ellos como lo haríamos con las simples cosas o los animales... o con las meras cualidades de una persona, pero *no* con la persona como tal (precisamente esa atención desmesurada a los atributos circunstanciales, positivos o negativos, desemboca en lo que clásicamente se denomina *acepción de personas*).

En efecto, atendiendo en cierto modo a nuestro problema, los clásicos establecían una especie de gradación en la particularidad, un *crescendo* articulado en tres etapas:

1. La individualidad relativa y muy pobre de los accidentes.
2. La que corresponde a cualquier substancia.
3. Y la singularidad extrema e irrepetible propia de las personas.

En relación al primer punto, el asunto podría plantearse así: ¿qué es lo que hace singular a cada uno de los accidentes de un sujeto u otro? Y la respuesta sería: más que algo que resida estrictamente en esos mismos accidentes, el hecho, en cierto modo extrínseco, de inherir en esta o aquella substancia, en la de aquí o en la de más allá.

Y eso —vale la pena insinuarlo, para que nuestra relación con quienes tratamos no se detenga demasiado en lo periférico— constituiría una prueba de la pobreza ontológica de los accidentes: es tan tenue su consistencia, poseen tan poca entidad, que no cabe en ellos un principio discriminador respecto a otros accidentes similares.

¿Qué distinguiría, por acudir a un ejemplo banal pero evidente, la blancura de una hoja de papel de la de otro folio del mismo tipo? Sin duda, solo el hecho de pertenecer a una u otra lámina. En cuanto blancura, atendiendo a su naturaleza y caracteres intrínsecos y sin apelar a nada exterior a su misma esencia, las dos blancuras son absolutamente idénticas. Nada, dentro de ellas, origina esa singularidad que las diferencia. La distinción proviene de su sujeto, que es, en última instancia, lo que hay que esforzarse por conocer.

Cabe una singularidad menuda, leve, y, en el otro extremo, una individualidad muy acendrada, mucho más vigorosa y discriminadora

Hacia la singularidad personal

Como es lógico, la cuestión puede advertirse en otros ámbitos más relevantes que el de la coloración. Por ejemplo, resulta evidente que muchas veces la misma tarea —el mismo tipo de actos, conducente a un idéntico resultado— puede ser llevada a cabo por un hombre, un animal o una máquina: los tres podrían arar un campo o ayudar a transportar los sillares con que construir una catedral. Y, sin embargo, el valor ontológico o real —no meramente económico, por tanto— del trabajo del ser humano resulta infinitamente superior al que ha sido realizado por los otros dos medios.

¿Por qué motivos? En última instancia, porque en el primer supuesto se trata de una actividad personal, que extrae una singular nobleza del sujeto que la ejecuta. Es él, el sujeto, quien le confiere toda su eminente valía. En consecuencia, ese peculiar género de operatividad que constituye el trabajo resulta diferenciado, individualizado!, por el sujeto que lo lleva a término: o, en expresión más técnica, por la substancia en la que inhiere o de la que dimana.

Pero hay más. Si nos instalamos ya en la esfera de las personas, la singularización de los accidentes adquiere un incremento de tono y se torna, valga la redundancia, rigurosamente singular: depende de *cada* individuo. Y así, la tarea profesional que un sujeto realiza por amor y con amor resulta radicalmente distinta —en cuanto a calidad ontológica se refiere— del mismísimo menester, incluso técnicamente idéntico, llevado a término por otra persona desamorada o por la misma, pero movida por la rabia o el afán de lucro.

Y algo similar habría que decir de las restantes manifestaciones de la vida interpersonal; gestos en sí mismos intercambiables, por idénticos, adquieren un valor drásticamente diverso si quien los realiza es una persona con quien nos unen entrañables lazos de amistad o afecto, o un perfecto desconocido: el beso de circunstancias de dos individuos que acaban de ser presentados resulta por completo diferente al que se intercambian padre e hijo, o marido y mujer, tras un largo período de ausencia.

En resumen, cualquier actividad humana —metafísicamente, un accidente— obtiene su particularidad diferenciadora y su caracterización terminal en función de la persona, de la substancia individual y concreta, que le sirve de soporte.

Todo ello nos permite advertir, en primer término, cómo la raíz de la singularidad descansa últimamente en lo más hondo de las sustancias; y, además, que esa particularidad se acrecienta —según acabamos de ver— al introducirnos en los dominios estrictamente personales.

Dicho de otra manera, no del todo precisa, pero significativa:

En el caso de las realidades infrapersonales, el proceso de individuación parece detenerse en el ámbito de las especies, mientras que tratándose de personas prosigue hasta alcanzar a cada individuo singular y concreto

El valor de «cada» persona

Es patente hasta qué extremo todo esto resulta decisivo en cualquier relación que se pretenda inter-personal, explicando lo que antes ya sugería: que si no las tratamos en su estrictísima singularidad, *no* nos podemos relacionar realmente con las *personas* en cuanto *personas*.

Y, en efecto, cuanto vengo observando lleva a afirmar que la singularización de las realidades infra-personales es muy leve, muy poco discriminadora: que, en definitiva, cada uno de esos individuos se limita a ser un puro exponente de la perfección específica. Por eso se les puede tratar genéricamente, un poco a bulto. Mientras que, al contrario, cada varón o mujer merecen una atención particularizada, al ser valiosos en sí y por sí.

Por eso, según ya sugería y explica Eudaldo Forment, entre todas las realidades que pueblan el cosmos,

... únicamente la persona es «buscada por sí misma». Solo en el nivel de la naturaleza racional, los individuos en cuanto tales tienen un interés por sí mismos. En la escala de los seres, según los grados de perfección, por debajo de la persona humana los individuos interesan en razón de la naturaleza que poseen, porque en ellos todo se ordena a las operaciones específicas, de la naturaleza. Por más singulares que fueren», y precisamente porque no lo son en muy alto grado, «interesan sus propiedades específicas. Por el contrario, en el nivel de la dignidad personal, lo estimable, lo valioso para ser contemplado o para entrar en diálogo o comunión de vida, es el individuo, el ser singular que posee la naturaleza racional⁷.

Un perro de guarda, de caza o de compañía interesa porque guarda, rastrea o proporciona acompañamiento, igual que los restantes exponentes de su especie; o, en todo caso, porque lo hace mejor que el resto: es decir, porque encarna *las propiedades específicas* con mayor eficacia que los demás integrantes del grupo. Pero en ninguna circunstan-

⁷ FORMENT, Eudaldo, *Principios básicos de bioética*, Palabra, Madrid, 1990, p. 18.

cia posee densidad interior como para resultar apreciable, amable y deseable por sí mismo. Al contrario, estrictamente, que las personas, a las que se busca para instaurar con ellas un intercambio comunicativo de conocimiento enriquecedor y de amor, solo posible en la misma medida en que cada una constituya una estricta e irrepetible intimidad individual: en el grado en que sea, con todas sus consecuencias, ella misma.

Desde este punto de vista, habría que sostener que ninguna persona, tampoco la humana, se configura como un mero ejemplar de la especie a que pertenece, como un simple guarismo, como una reedición de las perfecciones comunes. Muy al contrario, cada ser humano trasciende la especie en que se incluye, y aporta al universo una novedad irreiterable, que constituye uno de los más insignes y decididos títulos de su excelsa dignidad: acaso el título por antonomasia, si se lo interpreta metafísicamente.

En tal sentido, la vida propia del hombre, en su condición de persona, es la vida radicalmente singular, no asimilable a ninguna otra entre las que componen el conjunto de la humanidad. Por eso no deben ser tratadas en masa, de forma genérica. Y por eso respecto a ellas, y solo respecto a ellas, son pertinentes e imprescindibles los análisis individuales y las biografías.

Escribe de nuevo Forment:

Las personas, a diferencia de los otros vivientes, tienen una vida biográficamente descriptiva de la cual merece la pena ocuparse y comprenderla⁸.

Y añade:

En las biografías no se determinan las características o propiedades universales de los hombres, sino que se intenta exponer la vida de un hombre individual, de una persona. Con una biografía no se pretende elaborar una antropología, ni tampoco un estudio metafísico sobre el ente personal, sino explicar la vida de una persona, en cuanto esta es algo individual y propio, es decir, narrar su vida o vida personal⁹.

Si no las tratamos en su estrictísima singularidad, no podemos relacionarnos con las personas en cuanto personas

Las biografías

¿Extrañará, entonces, que la más conocida de las obras de San Agustín —a quien vimos definir a cada hombre como persona— adopte el estilo autobiográfico, con una maestría y una penetración que probablemente todavía no hayan sido superadas?

⁸ FORMENT, Eudaldo, *Principios básicos de bioética*, cit., p. 22.

⁹ FORMENT, Eudaldo, *Principios básicos de bioética*, cit., p. 22.

En efecto, en sus *Confesiones* no es *el* hombre en general lo que atrae la capacidad de reflexión de Agustín de Hipona, sino *este* y *aquel* hombre concreto, cada uno en su propia singularidad irrepetible y con sus particulares problemas. En definitiva, y si quisiéramos resumir, es el hombre en cuanto persona, concreta e irreiterable.

Por todo ello, la filosofía de San Agustín se muestra tremenda y decididamente enaltecedora de la persona. Como acabo de sostener, no es *el* hombre lo que le interesa, sino la persona y, más en particular — parece decir—, *mi* persona, en toda la riqueza de sus matices y sus luchas y vicisitudes interiores. O, si se prefiere, el gran problema del *yo*.

Por eso dejaré escrito:

Yo mismo me había convertido en un gran problema (*magna quaestio*) para mí.

Y también:

No comprendo todo lo que soy.

La persona concreta de Agustín de Hipona se transforma en protagonista de su propia filosofía, que en cierto modo es *narrativa*. Ella es, como se ha recordado a menudo, el observador y el observado.

Resumiendo: el que Agustín, en las *Confesiones*, hable constantemente de sí mismo, de sus padres, de su patria, de las personas a las que ama; el que saque a la luz hasta los rincones más recónditos de su alma y las tensiones más íntimas de su voluntad..., es signo elocuente del giro experimentado por la especulación sobre el hombre, como consecuencia del cristianismo, a raíz del descubrimiento de su exquisita condición personal.

Si comparamos la actitud del pensador de Hipona con la de su maestro Plotino —que se refiere de continuo al hombre en abstracto o en general, despoja al alma de su individualidad concreta e ignora por completo el problema de la condición personal—, advertiremos hasta qué punto nuestro filósofo ha llegado a percibir la índole propia, exquisitamente singular, de la persona y el modo en que esta trasciende la categoría de mero eco o reposición de la especie.

Las repercusiones de estos hechos para nuestra vida diaria apenas requieren comentarios. Podrían condensarse en una sola máxima: ¡ojo con las generalizaciones!; intentemos dar a cada gesto, a cada actuación, a cada elogio... a cada desplante, el concreto valor que esa realidad tiene en atención a las circunstancias de la persona —¡única!— que lo está llevando a cabo.

La filosofía de San Agustín se muestra tremenda y decididamente enaltecedora de la persona singular y concreta

El incomparable

Escribe Rafael Tomás Caldera:

La dignidad inalienable del hombre se muestra sobre todo cuando no hay en el hombre nada más que su humanidad. Cuando ya no le queda juventud, belleza, poder, inteligencia, riqueza o cualquiera otra de esas características por las cuales una persona puede dispensarnos un favor, sernos agradable, ser un motivo de atracción. Cuando a una persona no le queda nada, sino su condición de persona en el sufrimiento, en ese instante se pone de relieve con mayor elocuencia su dignidad inalienable. Por ello, la llamada a manifestar amor a la persona en ese momento es una pieza esencial de la cultura moral, del cultivo del corazón humano, y piedra de toque de la civilización¹⁰.

A esto, en otras ocasiones, lo he llamado dignidad *desnuda*: a la que compete al hombre, a la persona, por su mera condición de hombre, sin aditamentos ni añadidos.

Ahora querría relacionarla con el tema que vengo desarrollando, el de la singularidad personal. Y apelar, para introducirme en el asunto, a algo a lo que también otras veces me he referido de manera un tanto polémica: el elogio de la desigualdad o de la diferencia.

Las dos perspectivas tienen mucho que ver. Cuando me opongo al igualitarismo contemporáneo, que tiende a embotar la singularidad extrema de cada persona, quiero insinuar que ninguna de estas necesita ser igual a las demás para convertirse en objeto no solo de respeto, sino de veneración y reverencia. No necesita apelar a la igualdad —ser «como los otros»— porque le basta su condición absoluta, desnuda, de persona.

Cualquier persona merece una reverencia y un respeto sumos. Ni más ni menos que ninguna otra. Pero tampoco «igual» que ellas. Sino que es acreedora de una estima *ab-soluta*, por su estricta condición personal, por su dignidad desnuda.

Llamo dignidad «desnuda» a la que compete al hombre, a la persona, por su condición personal, sin aditamentos ni añadidos

Confieso que me adentro en este tema con cierto temor a ser malinterpretado. Y con el miedo, también, de que no alcance a advertirse la hondura, incluso poética, de los testimonios que pienso aducir en defensa de mi tesis. Me arriesgo, sin embargo, por las enormes repercusiones prácticas que se derivan de advertir que la dignidad excelsa de cada persona, también de las más débiles o molestas, procede de su

¹⁰ CALDERA, Rafael Tomás, *Visión del hombre*, Centauro, Caracas, 4ª ed., 1995, pp. 158-159.

extremada y franca singularidad, del hecho de ser simplemente persona, única, incomparable.

Existe un pasaje de Søren Kierkegaard especialmente significativo respecto a este extremo. Su contexto no puede ser más sorprendente, si atendemos a la caracterización del Sócrates danés que nos ha transmitido el existencialismo oficial. Me refiero al comentario a las conocidas palabras del Evangelio donde se anima a la persona afligida a imitar a los lirios del campo y a las aves del cielo. En ese clima, expone el filósofo danés:

Supongamos que el lirio pudiese hablar. Probablemente tendría que decirle al afligido: «¿Cómo es posible que te admires tanto de mí? ¿Acaso ser hombre no será tan glorioso? ¿No valdrán en este caso las palabras de que ni toda la gloria de Salomón es nada en comparación con ser hombre —lo que todo hombre es—, de suerte que Salomón para ser lo más glorioso que él es y estar convencido de ello tendría que desvestirse de toda su gloria y solo ser hombre? ¿Lo que es válido acerca de un pobrecito como yo, no lo será respecto de ser hombre, que es indudablemente el milagro de la creación?» [...] Entre los lirios el afligido es solo hombre y está contento con ser hombre. Puesto que absolutamente en el mismo sentido que el lirio es lirio, él es hombre a pesar de todas sus preocupaciones en cuanto hombre, y absolutamente en el mismo sentido en que el lirio, sin trabajar y sin hilar, es más hermoso que la gloria de Salomón, absolutamente en el mismo sentido es también el hombre, sin trabajar, sin hilar, sin ningún mérito propio, por el solo hecho de ser hombre, más glorioso que la gloria de Salomón¹¹.

¿Va quedando claro lo que quiero decir al apelar a la desnuda dignidad de la persona? Tal vez lo ilustre mejor todavía este otro texto complementario, situado en el mismo ámbito que el anterior:

¿Qué aprende, pues, el afligido de los lirios? Aprende a contentarse con ser un hombre y a no preocuparse de las diferencias entre hombre y hombre; aprende a hablar tan brevemente, tan solemnemente, tan elevadamente de eso de ser hombre, como el Evangelio lo hace con toda brevedad acerca de los lirios. Y esta es sin duda también la costumbre humana precisamente en las grandes ocasiones. Pensemos en Salomón. Si está revestido de la púrpura real, si está sentado majestuosamente en su trono rodeado de toda su gloria: es obvio que también se hable tan solemnemente que el que tiene la palabra diga: «Su Majestad»; mas cuando se tiene que hablar con una solemnidad suprema, con el lenguaje eterno de la seriedad, entonces hay que decir: ¡Hombre! Y cabalmente lo mismo solemos decirle nosotros al más insignificante cuando, como Lázaro, yace casi desconocido en la pobreza y en la miseria: ¡Hombre! Y en el momento más decisivo de la vida de un hombre, cuando se le ofrece la elección de la diferencia, le decimos: ¡Hombre! Y en el momento decisivo de la muerte, cuando todas las diferencias quedan eliminadas, decimos: ¡Hombre! Y no es que con ello hablemos de una manera empequeñecedora, al revés, afirmamos lo supremo; puesto que ser un hombre no es inferior a las diferencias, sino algo superior a

¹¹ KIERKEGAARD, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 43-44.

las mismas; pues esta —esencialmente igual— gloria de todos los hombres no es por cierto la triste igualdad de la muerte, como tampoco lo es la esencial igualdad entre todos los lirios, ya que esta cabalmente lo es en la hermosura¹².

La dignidad, decía hace un momento, es propia de lo absoluto. Y añadía que lo absoluto resulta, por definición, incomparable. Y que por eso el hombre desnudo no es más o menos digno que ningún otro, y ni siquiera tan digno como otro. («No te creas ni más, ni menos, ni igual que ningún otro. Que no somos los hombres cantidades...», aconsejaba, hace ya algunos lustros, Miguel de Unamuno a un escritor novel que le pedía consuelo). El hombre es digno de manera irreferencial, sin confrontación. En cuanto quisiéramos comparar dignidades, pondríamos en peligro esa grandeza.

Valgan para mostrarlo, metafóricamente, estas nuevas palabras de Kierkegaard, en extremo sugerentes, referidas ahora a las aves del cielo:

Contempla una vez al pájaro solitario que está quieto, sumamente elevado en las nubes, en calma total, pleno de gallardía, sin hacer ni un solo movimiento, sin que siquiera se ayude con un aleteo. Y si pasadas unas horas vuelves quizá otra vez al mismo sitio para gestionar tus negocios, contéplalo de nuevo, sigue inmutable en el aire, descansa gallardo sobre las alas extendidas, sin moverlas, mientras domina la tierra con la mirada. Ciertamente que para el ojo inexperto es difícil medir las distancias en el aire y en el mar, pero es probable que el pájaro no se haya movido medio metro de su sitio. Allí está fijo sin tener en qué apoyar las patas, pues está en el aire, elevado con calma total. ¿Diré que está como un soberano? O ¿habrá existido algún soberano con tanta calma? No teme nada, no ve ningún peligro, ningún abismo por debajo de sí, sus ojos jamás sintieron vértigo en esa grandeza, ni nunca se oscureció su mirada; ¡ah!, y ningún hombre, ni siquiera quien en la pequeñez es envidioso de la grandeza, tiene una mirada tan clara, tan perforadora. Mas ¿qué es lo que lo mantiene tan tranquilo en la elevación? La elevación misma. Ya que en la elevación no hay de suyo ningún peligro, ni ningún abismo debajo de ella. *Solamente cuando existe otra elevación menor debajo de aquella y así sucesivamente, en una palabra, cuando hay alguien debajo de uno, entonces también el abismo está al acecho.* Mas el pájaro no tiene a nadie inferior, por eso mismo está en la elevación sin tener el abismo acechando debajo, y también por eso está sin preocupación, la preocupación que viene del abismo y con el abismo¹³.

Mucho deberíamos aprender los hombres de hoy de estas reflexiones en apariencia tan inocentes. Se evitarían incluso algunas enfermedades mentales, bastantes depresiones y neurosis. Pues, en efecto, no se

¹² KIERKEGAARD, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Guadarrama, Madrid, 1963, p. 51.

¹³ KIERKEGAARD, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 163-164.

afirma la propia valía en el sometimiento de los otros. No en la eficacia. No en la superioridad que resulta de la comparación...

Fijémonos en estas sencillas consideraciones:

El pájaro está encumbrado sin ser más alto que nadie, por eso está sin la preocupación de la grandeza. De este modo es maestro, en esto radica la secuencia de su enseñanza. Solo se puede estar sin preocupación si se está encumbrado de esa manera. Alguien quizá diga: «estar encumbrado de esa manera es no estar encumbrado en absoluto, eso de hablar de la elevación del pájaro no es más que un juego de palabras». Este tal daría a entender con ello que es un díscolo para aprender, un niño mal educado que no es capaz de estar tranquilamente sentado durante la hora de clase, sino que perturba la enseñanza. Ciertamente que le será imposible aprender nada del pájaro a quien no quiera tomarse la pena de comprenderlo, sino que en vez de cambiar sus ideas conforme a la enseñanza del pájaro, pretenderá llevarlo a la escuela e imponerle sus propias ideas, descartándolo consiguientemente como maestro. Pero habrá que afirmar, para honor del pájaro, que esa es la única manera de la cual no se puede aprender nada de él. Mas quien esté deseoso de instruirse, aprenderá, en lo que concierne al encumbramiento, que la única manera de estar de verdad sin preocupación consiste en ser encumbrado sin ser superior a nadie¹⁴.

Los débiles

Pero si la grandeza solo se consigue cuando no se establecen confrontaciones, resalta con especial fulgor, como ya anticipé, la dignidad de los débiles. Y, si apelamos a ámbitos ciertamente distintos pero relacionados, la dignidad del alumno menos aplicado o más cargante, la del amigo que pasa por particulares dificultades interiores, la del cliente con menos medios económicos, la del cónyuge en momentos de especial desvalimiento...

En todos estos casos puede ser oportuno reflexionar sobre las siguientes palabras, que Gonzalo Herranz estampó en otro contexto:

... una de las ideas más fecundas y positivas, tanto para el progreso de la sociedad como para la educación de cada ser humano, consiste en comprender que los débiles son importantes. De esa idea nació precisamente la Medicina. [...] Ser débil era, en la tradición médica cristiana, título suficiente para hacerse acreedor al respeto y a la protección¹⁵.

Los débiles. Vale la pena volver a referirse a ellos. Dentro de esta categoría podemos incluir a todos aquellos seres humanos que, de una manera u otra, encuentran amenazada la manifestación o la consisten-

¹⁴ KIERKEGAARD, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Guadarrama, Madrid, 1963, p. 164.

¹⁵ HERRANZ, Gonzalo, "El respeto médico a la vida terminal", en *Servicio de documentación Montalegre*, año VIII, 3ª época, semana del 22 al 28 de julio de 1991, p. 8.

cia de su dignidad interna configuradora. Por ejemplo, en la línea médica apuntada por Herranz, los embriones, sobre todo en los primeros momentos de su desarrollo. O las personas aquejadas por una dolencia grave, especialmente cuando pueden incluirse en la categoría de los enfermos terminales. O, ampliando ya la perspectiva, los ancianos. O los niños. O los marginados... Y, remitiendo a otros enfoques, el alumno problema, el hijo desorientado, el amigo que acaba de meter la pata en un tema de importancia y viene arrepentido a sincerarse con nosotros...

Para una mirada penetrante, y por expresarlo de algún modo, todos estos sujetos resultarían depositarios de un *complemento* de dignidad, imprescindible para paliar las asechanzas que se ciernen sobre ellos. Y, ante cualquiera de esos individuos, como se nos acaba de decir, un ser humano responsable reaccionará incrementando la reverencia y las atenciones que la sublimidad personal —ahora en peligro— reclama.

Para una mirada penetrante, los «débiles» resultarían depositarios de un *complemento* de dignidad, imprescindible para paliar las asechanzas que se ciernen sobre ellos

Pero volvamos a la singularidad y a lo que lleva consigo, abriendo un nuevo capítulo.

Tranquilidad.

Como ya te he dicho, el conocimiento humano es progresivo. Casi nunca se comprende del todo lo que se lee por primera vez, incluso con interés y atención. Lo medio-entendido entonces prepara para estudiar lo que sigue, y el nuevo conocimiento aclara lo ya aprendido. A menudo es preciso *ir y venir*, leer más de una vez lo mismo. Pero el resultado final suele provocar una notable satisfacción.

Ánimo.

Ayuda para la reflexión personal

- Esta vez, la reflexión está servida: sólo tienes que ir comparando lo que hiciste antes de leer el presente apartado, si es que lo hiciste, con lo que he expuesto en él, y comprobar hasta qué punto concuerdan o no ambas visiones.
- Luego, sería estupendo que pensaras de qué parte está la razón: si corresponde a lo que viste sin mi ayuda o lo que ahora sabes «a pesar de» o gracias a ella.
- Estas palabras de Colomer enlazan lo que vimos en este capítulo con las ideas centrales del próximo.

El término "singular" (el danés *Enkelte* corresponde al alemán *Einzelne* y significa propiamente "el único") designa en Kierkegaard al hombre concreto en toda la dignidad de su ser personal, de sujeto responsable de sus

actos, de persona dotada de un destino intransferible e irrepetible, que le distingue de todas las demás personas y confiere a su existencia el sello de lo absoluto. Es lo que Unamuno expresaba con el dicho del Quijote cervantino: "Yo soy yo y no hay otro yo en el mundo", en el bien entendido que tampoco hay otro tú ni otro él. Ser singular en este sentido es lo más propio y peculiar de cada hombre, cuyo destino es el de no ser ninguno como los demás, sino de poseer cada uno su propia personalidad irrepetible y única. Por ello cada hombre tiene ante Dios un valor infinito (COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, vol. III, 1990, p. 59).

- También rebosan actualidad los juicios de Cardona:

... la verdadera singularidad de la persona humana [...] nada tiene que ver con las extravagancias y las rarezas, que no son más que disfraces que encubren un vacío de personalidad. [...] ser un hombre común, pero *personalmente y a fondo*, hasta el heroísmo, dando la vida a Dios, por los otros. [...] La verdadera singularidad humana es esta, que tiene su origen en un singular acto creador divino para cada alma, y que tiene su posibilidad en la libertad que Dios nos ha dado, precisamente como facultad de amar generosa y liberalmente: a Él mismo de modo absoluto —y como correspondencia, para la unión de amistad eterna—, y a los otros porque Dios los ama. Esta es la auténtica singularidad del hombre común, precisamente para la comunión. Esto es ser realmente persona y poner la base esencial para que pueda haber una comunidad verdaderamente humana (CARDONA, Carlos, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 178-179).

9. La persona, novedad y aportación

«*Il est plus aisé de connaître l'homme en général que de connaître un homme en particulier*: es más fácil conocer al hombre en general que conocer un hombre en particular» (François de LA ROCHEFOUCAULD)

¡Entra en juego!

¡Alerta!

Existen muchas maneras de leer o estudiar un escrito, como también las hay de observar la realidad. Según lo que venimos estudiando lo más rico es ponernos en juego nosotros mismos en cada actividad. Despleguemos esta búsqueda personal con calma. Así evitaremos que se nos pasen desapercibidos asuntos de verdadero interés que encontraremos en los siguientes epígrafes.

De veras, aunque a veces utilice un tono de broma, considero que tras reflexionar e intentar responder a estos interrogantes, aprovecharás mucho mejor la lectura de lo que sigue.

- Según la definición de especie, ésta se compone de individuos que, además de los genéricos, tienen en común otros caracteres por los cuales se asemejan entre sí y se distinguen de las demás especies. Iluminados por las reflexiones del capítulo anterior, ¿consideras que podemos hablar de especie con igual tenor para los animales y para las personas?
- Está claro que no hay dos personas iguales: todos tenemos esta experiencia con nuestro cónyuge, con nuestros hijos, padres, hermanos, amigos... ¿Te has preguntado dónde radica la originalidad, la novedad de cada persona? Procura reflexionar y escribir una respuesta. ¿Podrías intentar especificar cómo se manifiesta ese aporte inédito?
- Una porción de los medios de comunicación y de la sociedad observan la realidad de forma tal que sugieren que la vida de algunas personas no tienen sentido. ¿Te animas a descubrirlas y enumerarlas? Averigua las claves de sus razonamientos y, si te es posible, manifiesta qué es lo que estaba ignorado o escondido en el fondo de ellos.
- ¿La innovación que, en el universo, supone la presencia de cada persona, te suscita alguna relación con la esperanza? ¿Has reflexionado en que consiste la esperanza? ¿Piensas que se trata solo de un sueño o de una realidad no sólo susceptible de ser vivida, sino de radical importancia para nuestra sociedad? Argumenta tu respuesta.

Persona, individuo, especie

Concluyendo en parte de todo cuanto antecede, cabría sostener con Karol Wojtyła que no resulta legítimo «definir al hombre como individuo de la especie *homo* (ni siquiera *homo sapiens*)». Muy al contrario,

«el término *persona*», al que se hallan indisolublemente aparejadas las ideas de dignidad y singularidad,

... se ha escogido para subrayar que el hombre no se deja encerrar en la noción *individuo de la especie*, que hay en él algo más, una plenitud y una perfección de ser particulares, que no se pueden expresar más que empleando la palabra *persona*¹.

Son ese apogeo y excelencia peculiares los que, por así decir, invierten entre los hombres las relaciones individuo-especie que tienen vigencia en el caso de las realidades infrapersonales. En el reino de lo infrahumano, cada individuo no es más que un momento pasajero del persistir de su especie y, más allá todavía, un resultado efímero del disponerse de la materia: una fracción dentro del todo. Como consecuencia, adquiere su sentido gracias a la especie de la que forma parte y, a través de ella, se encuentra drásticamente sometido al bien conjunto del universo corpóreo. No solo la especie vale más que el individuo, sino que este obtiene toda su valía por derivación de la totalidad en que se integra.

En tal sentido, sostiene Kierkegaard, con el lenguaje paradójico que le caracteriza:

Tienen razón los pájaros cuando atacan a picotazos, hasta la sangre, al pájaro que no es como los otros, porque aquí la especie es superior a los individuos singulares. Los pájaros son todos pájaros, ni más ni menos. En cambio, el destino de los hombres no es ser «como los otros», sino tener cada uno su propia particularidad².

La cuestión admitiría, entre otros, los siguientes comentarios:

1. Por su débil consistencia ontológica y operativa, los animales, las plantas, las realidades inertes, no tienen ni derecho ni aptitud para destacar su individualidad, recortándola sobre el horizonte del cosmos y de la peculiaridad de la familia biológica en que se incluyen; son propiamente parte de su especie: fragmento.

2. El hombre, por el contrario, se despega hasta tal punto de la suya propia, como algo dotado de valor por sí mismo, que, en rigor, casi podría afirmarse que no existe especie humana. O, mejor, pues no se me ocultan las múltiples dificultades que esta afirmación encierra, cabe sostener que entre los hombres la especie (mejor, tal vez, hablar de naturaleza) reviste un significado totalmente distinto —casi opuesto— al que posee en el orbe infrapersonal; o, apelando de nuevo a las palabras de Karol Wojtyła antes citadas, sostener que esa especie, aunque realmente exista, no se configura de tal modo que el sujeto personal humano quede plenamente definido por su mera pertenencia a ella.

Muy lejos de todo esto, en un sentido nada figurado ni metafórico, *cada persona humana* —cada uno de nuestros interlocutores— trascien-

¹ WOJTYLA, Karol, *Amor y responsabilidad*, Razón y fe, Madrid, 12ª ed., 1979, p. 14.

² KIERKEGAARD, Søren, *Diario*, IX A 80.

de su propio género y ostenta un significado particular, autárquico, al margen de los demás exponentes de la Humanidad (o, en casos más determinados, del grupo o clase de los que forma parte, de los intereses del colegio o de la empresa, etc.).

De aquí, sea dicho solo de pasada, la conveniencia de esforzarnos por llamar a cada uno de nuestros conocidos, de nuestros amigos y familiares, por su nombre de pila, propio e irrepetible, y de ser consecuentes con esta denominación.

Según explica Forment,

... cada persona o individuo humano es único e insustituible. Merece, por ello, ser nombrado no con un nombre que diga relación a algo genérico o específico, sino con un nombre propio, que se refiera a él mismo. Un nombre que indica su carácter individual y valioso por sí mismo. Solo las personas tienen nombre propio. Si se da también a otras realidades es por su relación directa con personas. El nombre propio se puede entender de la persona, su objeto directo, a su entorno, que tiene un nombre propio no por sí mismo, sino por estar referido a las personas³,

... que son lo más perfecto de toda la naturaleza, lo supereminente y valioso en sí y por sí.

Cada persona humana trasciende su propio género y ostenta un significado particular, al margen de los demás exponentes de la Humanidad

La singularidad como novedad

Si quisiéramos ahondar en los cimientos de esa pujanza o sobreexcedencia entitativa, no habría otro remedio que volver a apelar a la espiritualidad del alma humana, y hacer una referencia explícita a la necesidad ontológica de que esta entre en el universo mediante un acto formal de creación por parte del Absoluto.

La hipótesis de la evolución, por ejemplo, podría explicar hasta cierto punto —en el caso de que llegara a lograrlo— el surgimiento de las especies. Pero no la inteligencia espiritual. Esta es poseída en sentido estricto por cada individuo, como ya viera Aristóteles: por eso, al contrario de lo que afirman que sucede con otras propiedades y caracteres, el desarrollo intelectual no se hereda a través del código genético⁴.

Todo lo cual significa que el alma, sede de la inteligencia y de la voluntad, es otorgada por Dios a cada individuo humano, sin que haya nada presupuesto —*ex nihilo*—, en el mismo instante en que sus padres lo engendran.

³ FORMENT, Eudaldo, *Principios básicos de bioética*, Palabra, Madrid 1990, p. 19.

⁴ Cfr. LÓPEZ MORATALLA, Natalia, *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Rialp, Madrid, 2007 p. 33.

Con ello quedaría clara, de una parte, la original trascendencia y superioridad de cada persona humana respecto a lo específico del conjunto en que se integra. Si la adscripción a la especie *homo* viene de algún modo fundamentada, como para el resto de los animales, en el hecho de la generación a través del cuerpo, el alma que Dios crea cuando cada hombre es concebido supone un *más* absoluto y *de otro orden* respecto a la capacidad transmisora de los padres: una novedad de ser que de ningún modo se encontraba contenida en la potencia de la materia y a la que excede, por consiguiente, desde la perspectiva estrictamente metafísica de su perfección entitativa; no puede, por tanto, ser *educida* o *extraída* de esa materia, como sucede con las formas sustanciales que los animales brutos *comunican* a sus crías⁵.

La eminente dignidad y la misma condición de persona resultan, por tanto, conferidas a cada sujeto humano por el alma y la radical novación de ser que esta lleva aparejada: son ese ser y ese alma los que determinan su elevación respecto a lo meramente corpóreo y lo remiten, de manera formal y directa, sin intermediarios cósmicos o específicos, al Dios que es su Principio y su Fin o, como algunos prefieren decir, su Destino.

A ello apuntan estas palabras de Rassam:

El privilegio del alma humana, en medio de las restantes formas, proviene de que comunica su propio ser al cuerpo al que anima. El alma no es producida por composición, no proviene de ninguna otra cosa: es producida de la nada, es decir, es creada directamente por Dios. "*Solus Deus animam humanam producit in esse*" (C.G. II, 87).

Este origen divino del alma humana es la razón de la única e incomparable nobleza del hombre entre los seres vivientes. El honor de ser hombre viene de que el hombre, cuando recibe el cuerpo por la generación, recibe de Dios, a la vez y directamente, el alma. Hoy se proclama

⁵ Parece importante esclarecer ya este punto, aunque luego volveré sobre él, en el texto.

Al explicar la generación de un animal, normalmente la interpretamos como *transmisión* o *comunicación* de la forma sustancial, de los padres a sus hijos (crías). Pero sería mucho más propio hablar de *edución* o *extracción* (por parte de los padres) de esa forma a partir de la materia que los propios padres aportan y en la que la nueva forma sustancial se encuentra virtualmente contenida. El proceso de generación consiste justo en eso: en poner en contacto los gérmenes vitales (que contienen la nueva forma sustancial) en un *contexto* apto para que tal forma pase al acto (sea *educida*) y, más tarde, se desarrolle: primero en estricta dependencia de los padres (sobre todo de la madre) y más adelante con el auxilio del ambiente externo, mediante la alimentación, respiración y demás funciones vitales orgánicas.

Pero el alma espiritual de los seres humanos *no* está de ningún modo contenida en la virtualidad de la materia, como muestran las operaciones a que aludo en el texto, que se despliegan *por encima* de las condiciones materiales. Por tal motivo, los seres humanos no comunican ni transmiten el alma a sus hijos; es decir: no la educen o extraen de la materia, porque tal cosa resulta imposible al *no* estar semejante forma previa y virtualmente contenida en ella. Sino que, en la unión fecunda y como veremos en el texto, establecen las condiciones para que Dios *Cree-e-infunda* un alma espiritual al hijo (que ellos engendran y, simultáneamente, Dios crea).

por todas partes la eminente dignidad de la persona humana. Pero esta proclamación quedaría reducida a bien poca cosa y perdería su más sólido fundamento, si el hecho de que todo hombre merece un respeto absoluto no se apoyara esencialmente en esa dependencia y relación con el Ser absoluto implicada por la creación de cada alma⁶.

Pero la presencia de un alma espiritual no solo fundamenta la eminencia entitativa del ser humano, sino también —y, en el fondo, viene a ser lo mismo— su radical y suprema singularidad: su *novedad*.

Hoy día, la ciencia ha avanzado de tal modo que resulta hacedero comprobar la originalidad absoluta del código genético de todos y cada uno de los integrantes de nuestra especie: su carácter primordialmente único, distinto, irreiterable. Lo que la metafísica puede añadir es que tales comprobaciones concuerdan y refuerzan las conclusiones filosóficas respecto a la constitución íntima del hombre. Y la filosofía puede, incluso, agregar algo más. En concreto, en el caso que nos ocupa, la continuidad del desarrollo que liga el momento de la concepción con el estado de plenitud en que el sujeto adulto ejerce acciones formalmente espirituales, permite al metafísico engarzar la índole excepcional de cada código genético con la novedad estrictísima del acto personal de ser: de ese ser que, desde el instante mismo en que un nuevo individuo es engendrado, asume a través del alma todas sus dimensiones corpóreas y las torna plenamente humanas y personales.

La presencia de un alma espiritual fundamenta la eminencia entitativa del ser humano, así como su radical y suprema singularidad: su novedad

Pues bien, esa innovación radical de ser, producto de la creación divina, refrenda e incrementa hasta límites insospechados la singularidad biológica que descubre la ciencia. Por aquí podrían entrecruzarse algunas de las incongruencias filosóficas, y de la inanidad, de la clonación humana. Y es que, en efecto, en el caso del hombre no nos encontramos solo —como en el de los animales y demás seres vivos inferiores— ante la particularidad surgida de la combinación inédita y ciertamente novadora de elementos previamente existentes, aunque en un estado drásticamente distinto: sino ante la revolucionaria originalidad de lo que ha surgido de la nada y, en fin de cuentas, no remite a potencialidad pasiva alguna antecedente (y, por eso, fundamenta la libertad).

El animal, la planta, repite la perfección específica en cuanto, de la potencialidad de la materia y en virtud de la propia forma substancial, los padres educen una forma semejante a la que ellos poseen. En estas esferas, todo se encontraba ya de alguna manera dado con la creación del universo corpóreo. Pero nadie, excepto Dios, tiene la facultad de producir un alma humana. Tampoco los padres, ni en virtud de una ca-

⁶ RASSAM, Joseph, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de AQUINO*, Rialp, Madrid, 1980, p. 145.

pacidad depositada en sus cuerpos ni merced a poder alguno inscrito en sus almas. Las almas humanas no se re-producen. Todas y cada una han de entrar en el mundo como fruto de un acto formalmente creador: *ex nihilo*.

Pues bien: la inequívoca originariedad originante de la acción creadora de Dios, y la absoluta carencia de una común materia previa —que constituye como el envés de esa operación divina—, instauran, junto con su peculiar grandeza, la incuestionable y originalísima singularidad o distinción de cada persona humana. En cuanto tal, cada una de ellas es fruto de una primigenia novación que nada debe, ni en nada depende, de la implantación en el ser de ninguno de los restantes componentes del universo humano. Su surgimiento *ex nihilo* es la más clara raíz de su radical independencia ontológica, de su distinción, de su novedad respecto a sus congéneres.

De esta suerte, a la singularidad individual fruto de la re-producción específica se suma la originalidad personal derivada de la creación del alma. Entre los hombres, la generación no es mera re-producción, sino, en el más cabal sentido de los vocablos, pro-creación o, incluso, co-creación participada. Si la reproducción asegura la pertenencia de cada individuo humano a la especie *homo*, la creación a ella aparejada, y en la que se engloba, fundamenta la elevación de cada una de esas personas respecto a las perfecciones meramente específicas.

Insisto en que todo esto resulta de lo más relevante a la hora de relacionarnos con cada uno de los componentes del universo humano — con «cada uno de todos», me gusta decir, recordando a Carlos Cardona⁷—. Pero no es necesario esclarecerlo excesivamente, para apreciarlo en toda su amplitud. Aludiré solo, por tanto, a un extremo de singular interés.

A la singularidad individual fruto de la re-producción específica se suma la originalidad personal derivada de la creación del alma

La capacidad innovadora del sujeto personal

Es justamente la novedad de las personas que vienen a este mundo lo que permite calificar, a todas y cada una de ellas, como una *radical aportación*. La persona, cada persona, agrega al universo algo de incalculable valor, que antes de ningún modo se incluía en él. Más aún, en sentido radical y propio, solo las personas añaden al cosmos algo que este no contuviera ya implícitamente. Los animales, las plantas y los seres inertes, no.

⁷ Cfr., por ejemplo, CARDONA, Carlos, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid, 1990, p. 100.

Como es obvio, este carácter de novación radical determina la actitud de sublime reverencia que hemos de adoptar con cada uno de nuestros interlocutores. Entre ellas, elimina la aberración que constituye el transformarlos en número, como narra, con su acostumbrado sentido del humor, Schumacher:

Allí aprendí una cosa. Vi entonces también que siempre ha habido, en todas las tradiciones humanas, una enorme resistencia a este asunto del contar. No sé cuántos de ustedes conocen todavía la Biblia, pero eso puede hallarse en dos de sus pasajes, en las *Crónicas* y en el *Libro de los Reyes*. El primer tipo que preparó un censo fue el rey David, y cuando lo hizo, el Señor se puso hecho una furia. Y dio a escoger a David entre tres castigos como penitencia. Y David dijo: "Sí, sí, sé que he pecado", y no discutió. Ya saben ustedes que aquellos judíos solían responder discutiendo todo con absoluta libertad. Pero David había comprendido desde el primer momento que había algo malo en tener un censo que trata a las personas como si fueran unidades. Y no lo son. Cada una de ellas es un universo⁸.

Pero hay más. Como novedad radical en el orden del ser, la persona humana tiene una constitutiva capacidad de aportar algo inédito, al universo y a las otras personas, también a través de la operación (sobre todo, del amor, cuando es eficaz); si el ser resulta innovador, también el obrar lo será: *operari sequitur esse*⁹.

Al respecto, sostiene Brock:

... el principio o finalidad no siempre significa que un agente actúa para *conseguir* algún bien, o actúa por indignancia. Más bien, en la medida misma en que es un agente, ya posee el bien en virtud del cual actúa. [...] Decir que cuando actúa, actúa por su propio bien significa que actúa para dar, para promover el bien del que ya disfruta. La potencia es riqueza, no penuria. Si un agente solo actúa, solo da o aporta, para recibir, entonces es un agente imperfecto, no plenamente formado. Solo cuando el agente recibe lo que necesita y es hecho perfecto, está plenamente formado, es capaz de actuar en sumo grado, para dar de sí mismo con las menores restricciones¹⁰.

Por eso, cuando se trata de animales o cosas, los términos de cualquier problema, y los medios para su solución, se encuentran ya establecidos, no pueden apenas crecer; por el contrario, cuando lo que hay en juego son personas, hemos de contar siempre con la capacidad de inventar —de crear, en sentido menos propio— que a cada una le corresponde. La virtualidad operativa se multiplica prácticamente al infinito.

⁸ SCHUMACHER, Ernst F., *El buen trabajo*, Debate, Madrid, 1980, pp. 183-184.

⁹ Afirma Brock: «No debemos suponer que la capacidad, o la raíz de la capacidad, para actos inmanentes no pueda ser además una fuente de actos transitivos; al contrario. La capacidad para actos inmanentes demuestra un alto grado de actualidad o perfección, y por ello de potencia en general» (BROCK, Stephen L., *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona, 2000, p. 237, nota 141).

¹⁰ BROCK, Stephen L., *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona, 2000, pp. 150-151.

Cada sujeto humano es capaz de perfeccionar las capacidades que posee de tal manera que, en estricto rigor, alcanza cotas de plenitud que pueden considerarse autoengendradas: participadamente creadas, y no solo des-plegadas a partir de un estado previo o inicial. En ese sentido, siguiendo a Cornelio Fabro y Carlos Cardona, me gusta hablar de la libertad como de una «creatividad participada»¹¹.

**Cada persona, agrega al universo algo de incalculable valor,
que antes de ningún modo se incluía en él**

Esperanza radical

Si descubrimos la correspondencia entre esta consideración y lo expuesto al hablar del incremento de la libertad a través de los hábitos, lo que resulta es una radical confianza en el futuro: una esencial esperanza, capaz de sostener —en medio de los esfuerzos y fracasos, también evidentes e inevitables— todo el trabajo educativo, como también el poder perfectivo de la amistad, con tal de que los encaremos de manera correcta.

La cuestión dista mucho de ser intrascendente, si es verdad, como sostiene López Ibor, que

... la característica esencial de la crisis presente consiste, precisamente, en la ausencia de esperanza.

Hay, sin embargo, motivos para esperar. Y entre ellos, en el ámbito natural, uno destaca con vigor irresistible: la *persona*.

Según recuerda Lobato,

... el dinamismo de la promoción del hombre [...] comienza con cada hombre, con cada período de la historia y tiene en cada generación nuevas posibilidades. Esta es una de las maravillas de la existencia humana. Cada ser nuevo que nace en el mundo suscita la esperanza de que en él se logrará un ideal de perfección que no se dio en sus padres. Cada nueva generación, si no está desviada culturalmente, vuelve a sentir la fuerza que brota de la esperanza como virtud de la vida presente: estímulo para luchar contra los obstáculos y coraje para lanzarse a la aventura de construir un futuro más humano. Tomás de Aquino ha dado gran relieve en la vida del hombre al rol de la esperanza cristiana,

¹¹ «Así la libertad se configura como posibilidad de elección del fin, y no solo de los medios. El fin ha de ser querido por la persona: puede no ser querido, y eso es el pecado. También así la libertad aparece como una "creatividad participada": posición de la causa radical, de la causa final, que es la causa de la eficiente, como ésta a su vez lo es de la formal, y esta de la material; de manera que el fin es causa de todas las causas, y por tanto es la causa de posición de realidad sin presupuestos: creatividad. Así la libertad resulta la mayor perfección natural posible» (CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 114).

definida por san Agustín como «*vita praesentis vitae*» [como vida de la vida presente]¹².

Cada ser nuevo que nace en el mundo suscita la esperanza de que en él se logrará un ideal de perfección que no se dio en sus padres

Calma.

Te recuerdo que el conocimiento humano es progresivo. Normalmente no se comprende del todo lo que se lee por primera vez... y en ocasiones se entiende muy, muy poco. Pero, en cualquier caso, lo medio-o-ape-entendido entonces prepara para estudiar lo que sigue, y el nuevo conocimiento aclara lo ya aprendido. A menudo es preciso *volver* más de una vez sobre lo mismo, pasar páginas hacia atrás y hacia delante. Pero el resultado final suele provocar una notable satisfacción.

Ánimo... ¡y al toro

Ayuda para la reflexión personal

- Los textos que siguen, intentan iluminar las lecciones anteriores y permiten relacionar lo visto en estos últimos epígrafes con aspectos relevantes de la condición humana.

- La idea central de todo el capítulo se encuentra recogida por José Luis del Barco:

Ningún hombre está privado de dignidad. Toda existencia humana sobre la tierra —aplaudida o denostada, triunfante o derrotada, feliz o desgraciada, generosa o ruin— representa la irrupción en la historia de una novedad radical, la presencia de una excelencia de ser superior a la de cualquier otro ente observable (BARCO, José Luis del, "Bioética y dignidad humana", en AA.VV., *Bioética*, Rialp, Madrid, 1992, p. 24).

- Este otro pasaje muestra que el amor es siempre fecundo o *creador*:

El papel educador no se ejerce solamente sobre los seres fruto del amor, sino también sobre los seres que se ama. Al lado de la fecundidad externa, de la que se habla generalmente, existe una fecundidad interna que hace que los primeros hijos del amor sean los propios padres. El marido es hijo de la esposa, y tal vez lo inverso es también verdadero aunque menos visible desde fuera. Sin duda para distinguir la fecundidad interna esencial al amor, de la fecundidad externa y accidental, el Creador permite que haya a veces esterilidad, es decir, amor sin fecundidad aparente. En este caso, el *opus amoris* permanece en el interior del amor; éste engendra, eleva, educa, madura, engrandece a los que se aman; y eso basta (GUITTON, Jean, *Ensayo sobre el amor humano*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 87).

- Y este recoge el texto completo de la cita de Brock transcrita antes:

La tesis según la cual todo agente actúa por su propio bien, o para mantener y promover su propia forma, también muestra que el principio o

¹² LOBATO, Abelardo, *La antropología esencial de Santo Tomás*, en Abelardo Lobato (Dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, VALENCIA, 1994, p. 54.

finalidad no siempre significa que un agente actúa para *conseguir* algún bien, o actúa por indigencia. Más bien, en la medida misma en que es un agente, ya posee el bien en virtud del cual actúa. De hecho, si el fin por el que un agente actúa es precisamente una participación en su *propia* forma, entonces todo agente actúa por su *propio* bien; su primera inclinación hacia *este* bien no es expresada en absoluto en su acción externa, sino en su propio permanecer lo que es su persistir. Decir que cuando actúa, actúa por su propio bien significa que actúa para dar, para promover el bien del que ya disfruta. La potencia es riqueza, no penuria. Si un agente solo actúa, solo da o aporta, para recibir, entonces es un agente imperfecto, no plenamente formado. Solo cuando el agente recibe lo que necesita y es hecho perfecto, está plenamente formado, es capaz de actuar en sumo grado, para dar de sí mismo con las menores restricciones (Brock, Stephen L., *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona, 2000, pp. 150-151).

10. Intimidad y trascendencia

«*Everything that lives, lives not alone nor for itself:*
ningún viviente vive solo ni para sí mismo» (William BLAKE)

iSeguimos profundizando... o, al menos, así lo espero!

¡Alerta!

Como ya te dije, existen muchas maneras... de hacer casi todo, incluido leer. Con frecuencia, dejamos sin percibir ciertas propiedades o caracteres de una persona, animal o cosa..., sencillamente, porque *no* los perseguimos con tesón.

Con los libros sucede algo parecido. Es preciso *buscar* para descubrir lo que pueden enseñarnos. De lo contrario, además de aburrirnos, es muy probable que el libro acabe por no decirnos nada.

Por eso, antes de comenzar el presente apartado, sería oportuno que intentaras responder a estas preguntas.

(Ya sé que soy un pesado, pero estimo que compensa que te lo recuerde una y otra vez).

- La intimidad es la *faceta interior* de cada varón o mujer, que solamente él o ella conocen. ¿Piensas que el desarrollo y ahondamiento de esa vida íntima desemboca en el hermetismo o en la comunicación? Intenta argumentar tu respuesta.
- Podrías explicar en virtud de qué las personas pueden olvidarse de sí y dirigir su atención a los demás... ¿o sucede más bien al contrario, que, por más que resulte habitual, lo que requiere explicación es el encerramiento en sí, el desmesurado interés por el propio yo?
- Hemos visto que las personas están dotadas de una inmensa grandeza. ¿Consideras que este conocimiento inclina al engrimiento o a la humildad? Justifica tu respuesta en los dos casos.
- En la actualidad, tanto los psicólogos como el común de la gente intentan solucionar los conflictos promoviendo la autoestima. A tu juicio, ¿la afirmación del propio yo constituye el camino correcto para superar esas dificultades? ¿Qué piensas que ocurriría si, en lugar de centrarse en sí, intentaran ocuparse de los que los rodean, inclusive aquellos que están inmersos en el problema?
- ¿Crees que la familia ejerce alguna influencia en el desarrollo de la interioridad de sus miembros? Si tu respuesta es afirmativa, ¿en qué aspectos consideras que interviene? Si fuera negativa, ¿a qué atribuyes esa incapacidad?

La apertura de lo íntimo

Igual que antes veía la necesidad de rebasar las categorías espaciales para referirnos al *dentro* de la persona, ahora hemos de volver a superar los esquemas de la materia para explicar que la extrema singularidad personal, con lo que implica de acentuación de su intimidad, *no* equivale en modo alguno al aislamiento.

Todo lo contrario. Justo porque nos movemos en el ámbito espiritual, se tornan compatibles —ise exigen!— propiedades que en la esfera de lo meramente corpóreo e inane resultan excluyentes... y que van sin embargo actualizándose conforme nos topamos con los seres vivos, en proporción directa a su rango o categoría, hasta alcanzar la vida singular del espíritu. Y así, no solo hay que decir que la persona está abierta a las otras a pesar de su singularidad vital extrema e intimísima, sino que justo a causa de ellas tiende naturalmente a comunicarse, a establecer lazos enriquecedores con todas las demás personas.

En el fondo, se trata de una verdad de alcance y raigambre estrictamente metafísicos, estrechamente relacionada con la *conversión recíproca* de los trascendentales. Como apunté al inicio de estas páginas, cualquier realidad, en la misma proporción en que es, muestra y despliega *todos* los atributos que corresponden al ente en cuanto tal: su unidad, su verdad, su bondad y su belleza. Pero ya he insinuado que los grados de unidad son superiores conforme nos elevamos de lo inerte a lo vivo y de una vida de rango inferior a otras de categorías superiores... en cuyo cenit se sitúan los modos-de-vivir propios de las personas, a quienes corresponde la intimidad (vida-más-que-interior).

Por lo que también las realidades supremas desplegarán una actividad más intensa, diferenciada y noble. La conclusión, solo en apariencia paradójica, es que quien está dotado de «más vida (más) interior» resulta asimismo capaz de desplegar «hacia fuera» un conjunto de operaciones más intensas y eficaces.

En esta línea se sitúan las afirmaciones de Guardini:

Cuanto un ser vivo es de menor categoría, tanto más se sume [o diluye] en las exigencias de la especie; cuanto más elevado, tanto más intenso es el instinto de imponerse individualmente. Las propiedades caracterizadoras se hacen más numerosas, las realizaciones peculiares se destacan más, la fecundidad desciende numéricamente, las exigencias de cuidado de la prole se hacen mayores. De esta suerte, el individuo reviste cada vez mayor importancia, tanto respecto a la especie en su totalidad, como respecto a los otros individuos¹.

Y desembocan, de manera natural, en estas otras de Polo:

No cabe duda de que, entre todas las cosas, entre todas las realidades que hay en el mundo, el hombre es aquella en la que aparece con mayor intensidad lo que podríamos llamar la individualidad, empleando

¹ GUARDINI, Romano, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 96.

el término en un sentido muy amplio. El ser más individual, es decir, el ser más indiviso, el que se posee más a sí mismo, el ser cuya acción brota más de lo íntimo, menos predeterminada, es el hombre. [...] El hombre es el individuo por antonomasia entre las cosas de este mundo. Ahora bien, lo característico del individuo —y, por lo tanto, aquello que debe ir creciendo a medida que la individuación se va haciendo más intensa— es precisamente la posibilidad de establecer relaciones de mayor alcance con todo lo demás. No hay que entender al individuo desde el punto de vista de una clausura, de una independencia relativa, y de una emergencia de su propia actividad desde él mismo, sino que hay que entenderlo también así: cuanto más individuo se es, más se tiene que ver con todo lo demás².

Se trata de una cuestión antigua, pero de especial relevancia para nuestro propósito y particularmente relacionada con cuanto antes expuse acerca de la intimidad. Por eso, merece un poco más de atención. Se la dedicaremos de la experta mano de Josef Pieper, que explica los nexos que ligan la interioridad viva del hombre y la posibilidad de relacionarse, en su sentido más estricto, con otros:

Solo se da relación cuando hay una intimidad, donde existe aquel centro dinámico del que procede toda actuación, al que es referido y en el que es reunido todo lo que se recibe y padece. La interioridad (en este sentido cualitativo, pues del «interior» de la piedra solo puede hablarse en el sentido de la posición espacial de sus partes), lo interior es la fuerza que un ser real posee de tener relación, de ponerse en relación con algo exterior; «interior» significa poder de relación y de inclusión. ¿Y mundo? Mundo equivale a campo de relación. Solo un ser capaz de relación, solo un ser con interioridad, lo que quiere decir solo un ser vivo, tiene mundo; solo a él corresponde existir en medio de un campo de relaciones³.

El incremento de interioridad o intimidad se encuentra acompañado de una mayor capacidad de relacionarse con otros

Mundo y «perimundo»

Para entender el significado de la adscripción de un «mundo» al sujeto humano, es conveniente explicitar la diferencia que lo contrapone con el ámbito en que se mueven los animales, llamado también «perimundo» o simple «mundo circundante» o «entorno».

¿En qué consiste esa distinción?

También lo expone Pieper:

La tradición filosófica de Occidente ha entendido el poder de conocimiento espiritual, incluso lo ha definido directamente, como el poder de

² POLO, Leonardo, *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, Pamplona, 1996, pp. 22-23.

³ PIEPER, Josef, *Was heisst Philosophieren*, en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962, p. 103.

ponerse en relación con la totalidad de las cosas existentes. Ya digo que eso no se ha pensado como simple característica, sino como determinación esencial del mismo, como definición. Según su esencia, el espíritu no está determinado tanto por el rasgo de la incorporeidad como por ser primariamente fuerza de relación orientada a la totalidad del ser. Espíritu significa una capacidad de tal fuerza para captar y contener que el campo de relación que le está coordinado traspasa esencialmente los límites del mundo circundante. Es esencial al espíritu el que su campo de relación sea el mundo; el espíritu no tiene mundo-circundante sino mundo. Pertenece a la naturaleza del ser espiritual hacer saltar el mundo circundante (y suprimir así las dos cosas, la adaptación y la clausura)⁴, [... propias de las realidades inferiores].

Los animales, las plantas y los seres inertes carecen, de manera simultánea, de mundo y de intimidad... como de singularidad en su acepción más propia.

En este sentido, tomando el término con cierta holgura, habla el propio Pieper de

... una serie escalonada de «mundos»: el de las plantas, como el más bajo, limitado espacialmente a la cercanía de contacto; por encima de este, los mundos circundantes [o «perimundos»] de los animales, y, finalmente, trascendiendo todos estos mundos pequeños y parciales, el mundo coordinado al espíritu, el verdadero universo como totalidad del ser. Y a esta serie jerárquica de mundos, de campos de relación, corresponde la serie jerárquica de los poderes de relación: mientras más puede abarcar el poder de relación, tanto más amplio de dimensiones su respectivo campo, el «mundo» a él coordinado⁵.

Pero no todo queda ahí. Según el filósofo alemán, hay que saber, además,

... que a una mayor capacidad de relación corresponde un grado más alto de intimidad; que, por tanto, es más abarcador y más amplio el poder de relación en la misma medida en que tiene una mayor intimidad el portador de la relación; que, en consecuencia, al ínfimo poder de relación no solo corresponde la forma inferior de mundo, sino también el grado más pequeño de ser-en-sí, mientras que al espíritu, como el poder de relación dirigido a la totalidad del ser, tiene que corresponder también la forma más alta de ser-en-sí. Mientras mayor es la fuerza de relacionarse al ser objetivo, tanto más hondamente ancla el contrafuerza de tal captación en la intimidad del sujeto. Y donde es alcanzado un grado esencialmente definitivo de «amplitud de mundo», o sea la dirección a la totalidad, se alcanza también el nivel esencialmente más alto de fundamentarse en sí mismo, como es propio del espíritu. Constituyen, pues, ambas cosas juntas la esencia del espíritu, no solo el poder de relación orientado al todo del mundo y de la realidad, sino también una máxima capacidad de habitar en sí mismo, de ser-en-sí, de independencia, de autonomía, justamente aquello que en la tradición occi-

⁴ PIEPER, Josef, *Was heisst Philosophieren*, en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962, pp. 108-109.

⁵ PIEPER, Josef, *Was heisst Philosophieren*, en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962, pp. 113-115.

dental ha sido designado siempre como ser-persona, como personalidad [personeidad]. Tener mundo, estar relacionado a la totalidad de las cosas existentes solo puede corresponder a un ser que se fundamenta en sí mismo, no a un *que*, sino a un *quien*, a un yo-mismo, a una persona⁶.

Mientras mayor es la fuerza de relacionarse al ser objetivo, tanto más hondamente ancla el contrafuerte de tal captación en la intimidad del sujeto

En términos de amor y entrega

Máxima intimidad, suma apertura, por tanto. Personalmente, me gusta explicar la cuestión recordando que la grandiosa individualidad del hombre se halla en estrecha conexión con su destino al amor hacia todas las demás personas. Que la extrema inmanencia corresponde a la superior trascendencia, justo porque esa presencia íntima es riqueza, plétora, abundancia poseída, que tiende a la efusividad, a la comunicación de lo propio.

Por ejemplo, el hombre posee el universo —en mayor o menor medida, según la riqueza de su orbe interior— de un modo nuevo: las cosas, en sí mismas, no son conscientes, no se conocen y, por ende, no se comunican. El hombre, por el contrario, aprecia cuanto de realidad se encuentra en ellas, les confiere una nueva vida, derivada pero distinta y, desde algún punto de vista, más elevada —por más consciente— de la que guardan en sí. Esa riqueza torna a la persona efusiva, la incita a relacionarse con las demás, a darles a conocer el entero cosmos, y a perfeccionarlo y a perfeccionarse conjuntamente.

Enfocándolo desde la perspectiva del amor, a todas luces ligada con lo que acabo de exponer, la clave sería contestar a esta pregunta: ¿para qué nos ha hecho Dios absolutamente únicos, irreiterables, no intercambiables?

Respuesta: *para que podamos amar.*

Si todo amor lleva consigo un momento culminante y resolutivo de entrega, y si la entrega ha de tener algún sentido, es imprescindible que, al donarnos, procuremos a la persona querida algo, por mínimo que fuere, que ella no posee. Más aún, para que adquieran su sentido último el amor y el compromiso, se requiere que lo que yo ofrendo sea de tal modo íntimo, propio e «incomunicable» que nadie, absolutamente nadie, lo pueda ofrecer en lugar mío. Solo entonces, por muy pobre que fuere lo que dé, me sentiré llamado a entregarlo con una radicalidad total en el espacio y en el tiempo. Si no fuéramos irreiterables, dotados

⁶ PIEPER, Josef, *Was heisst Philosophieren*, en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962, pp. 113-115.

de una intimidad irrepetible, carecería de significado el amor comprometido.

Para que adquieran su sentido último el amor y el compromiso, se requiere que lo que cada quien ofrende sea de tal modo íntimo, propio e incommunicable que nadie, absolutamente nadie, lo pueda ofrecer en su lugar

Excedencia en el ser y con-vivencia o «vivir-para»

Aunque solo pueda insinuarlo, me interesa dejar claro que esta especie de inversión de propiedades de lo espiritual respecto a lo simplemente corpóreo deriva, como explicaba Pieper, de la inefable mayor intensidad del ser —de la vida: *esse viventibus vivere* (para los vivientes, ser equivale a vivir)—, que corresponde al espíritu: de su acendrada dignidad y su exquisita singularidad, ancladas ambas en la eminencia del ser personal. Lo explicaré con palabras utilizadas ya otras veces.

Según expone Tomás de Aquino y leímos antes en una cita de Brock, existen dos tipos fundamentales de operaciones:

1. Una, por la que quien actúa busca su propio acabamiento, o su simple conservación,

2. Y otra segunda, más noble, que atiende de forma expresa al bien ajeno.

La primera es característica de los agentes imperfectos; la segunda, de quienes gozan ya de cierta plenitud. La discrepancia en el obrar señala, pues, una decisiva diferencia ontológica, que —aplicada al problema que nos ocupa— cabría explicar como sigue:

2.1. La energía constitutiva de los seres inferiores —como una planta o un animal— resulta tan tenue y de tan escasa categoría, que casi todo su vigor tienen que reservarlo para afirmarse en su propio ser: para mantener y acrecentar su privada perfección íntima, configuradora. De ahí que, al obrar, busquen de manera ineludible su exclusivo y puntual provecho, aunque *la Naturaleza* lo instrumentalice en beneficio del conjunto.

2.2. Por el contrario, las realidades personales —el hombre, entre ellas— pueden atender a la confirmación en el ser de otras personas, pueden amar, en la estricta medida en que su elevada excelencia ontológica tiene ya resuelta de algún modo la propia conservación y cumplimiento perfectivo. Y así, en el hecho de poder relativizar esa atención a sí mismo que en las realidades infrapersonales viene exigida por la misma pobreza de su ser, demuestran las personas su peculiar nobleza intrínseca.

Porque es más —podría decirse—, cada una de ellas se encuentra ya suficientemente asegurada en sí misma, y posee la capacidad y la inclinación a ocuparse del bien de los otros, a quererlos, en el sentido genuino que ya definiera Aristóteles.

Según explica Carlos Cardona,

... procedemos de un acto divino de amor, y nuestra vida entera tiene que consistir esencialmente en amar. La comprensión del amor es la comprensión del universo entero, y de modo muy especial la comprensión de la criatura espiritual, de la persona⁷.

La discrepancia en el obrar señala una decisiva diferencia ontológica

El lujo de «des-vivirse»

El hombre, por consiguiente, manifiesta la magnitud y calidad de su ser en cuanto puede desentenderse de sí mismo, des-vivirse.

Muestra entonces que es tal su íntimo vigor constitutivo, que de tal manera se halla asegurado en la existencia, que ya no necesita ocuparse de sí, sino que es capaz de querer y perseguir el bien del otro en cuanto otro. Confirmado ya en su ser, y como descansando en esa afirmación, exhibe toda su excelencia en cuanto puede configurarse —según recordaba casi al comienzo, al exponer la más resolutiva descripción de la persona— como principio de amor.

Heidegger hablaba de que el ser propio de la persona humana es un *Mit-sein*, un ser-con o co-existir. La razón primigenia que explica este hecho no es complicada: resulta tanta la abundancia del ser personal, tanta su riqueza y capacidad difusiva, que naturalmente se encuentra inclinado a aportar de su propia riqueza al ser del universo y a la perfección de las restantes personas. Ciertamente, la persona humana, por su índole creada, es indigente. Pero lo propio de la condición personal no es la penuria —eso le corresponde en cuanto finita—, sino la plenitud.

Como ya anticipé, el núcleo de todo el argumento podría esclarecerse así:

1. Las realidades infrapersonales —un animal, una planta— tienen tan poca entidad, son tan poca cosa, que todas sus actividades han de encaminarlas a mantenerse en el ser (a sí mismas o a *su* especie, justo en cuanto *suya*), a asegurar esa tenue realidad que las constituye. De ahí la importancia capital, decisiva entre ellas, de lo que hoy conocemos como principio o instinto de conservación, individual y específico.

⁷ CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 130.

2. La persona, por el contrario, demuestra su preeminencia, su mayor rango en el ser, porque puede desatenderse, olvidarse de sí misma, y volcar toda su energía configuradora hacia la afirmación de aquellos que la rodean. Porque es con una enorme intensidad, no necesita ya ocuparse de sí misma, puede ponerse entre paréntesis y atender al perfeccionamiento de los otros.

Con expresiones técnicas, lo expone Brock:

Actuar para satisfacer una necesidad siempre es emplear la perfección de la que uno ya disfruta para adquirir una perfección ulterior. Es actuar para recibir una acción, dar para recibir.

Pero a veces el cumplimiento de la acción es la consecución del fin del agente, o es todo hacia lo que el agente está orientado. Ese es el caso cuando el fin es simplemente la expresión, la promoción externa, de la perfección del agente⁸.

En semejante sentido, aconseja Elisabeth Lukas, en una suerte de testamento *terapéutico* que ofrece como legado a cuantos deseen atenderla:

¡No creáis en la utopía científica de que mediante la técnica y las píldoras se pueden arreglar las cosas! La técnica y las píldoras son inhumanas cuando no se alían con el espíritu del amor. ¡No apostéis por el moderno sacerdocio de psicólogos y psicoterapeutas ni por sus promesas curativas! No están en disposición de cumplirlas. ¡No os dejéis llevar por la ilusión de que los líderes políticos, sectarios, cuando no sagaces, arreglarán vuestros problemas! Os utilizarán únicamente para fines egoístas. Sin embargo, ¡no caigáis en la resignación de aceptar que no hay esperanza! La verdadera esperanza supera lo alcanzable y lo inalcanzable de este mundo.

En lugar de ello, ¡tened presentes vuestras facultades interiores! Sois personas únicas, y como tales, "resuena" en vosotros (*personare* en latín significa resonar) un acorde que está en armonía con el amparo del Creador sobre sus criaturas. Sois queridos desde el origen, bienvenidos desde el origen e invitados a contribuir en la formación de la comunidad humana con vistas al futuro. Tenéis a vuestra disposición todo lo que necesitáis para cumplir con vuestro cometido. A pesar de ciertas debilidades y defectos, no os falta de nada. Os bastáis para convertirlos en un acorde en el que resuene el afectuoso amparo sobre lo que os ha sido confiado. Preocupándoos activamente por algo o alguien reduciréis vuestras preocupaciones⁹.

Y añade:

Acordaos de vuestra familia. No hay alegría en la vida mientras no impere la alegría con los que os rodean. En nuestra cultura, la familia se ha reducido, pero si vuestro corazón es grande, la podréis ensanchar un poco más. [...] Sed pacientes e indulgentes con los errores de los miem-

⁸ BROCK, Stephen L., *Acción y conducta*, Herder, Barcelona, 2000, pp. 128-129.

⁹ LUKAS, Elisabeth, *En la tristeza pervive el amor*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 86-87.

bros de vuestra familia y no tiréis la primera piedra. Aprended a escuchar con atención, a intentar comprender, a reaccionar con dulzura. Por muy violenta que sea vuestra dificultad interior, vuestro miedo o vuestro descontento, un clima familiar en armonía es el mejor clima curativo que existe¹⁰.

Parece lógico que la ley fundamentalísima a que vengo aludiendo — «no hay yo sin tú»— acreciente su verdad en la medida en que se vaya refiriendo a personas más perfectas; y, según apuntaba Juan Pablo II, adquirirá un vigor y una vigencia absolutas cuando, en el cenit de todo lo existente, se trate del mismo Dios. En Él, cada Persona no es que esté llamada al Don, sino que más bien es ya —desde siempre, para siempre y «durante» siempre, si valiera la expresión— Dádiva, Entrega, Afirmación de las otras dos Personas (y, por eso, Relación *hacia* Ellas).

Porque las personas tienen un ser de gran categoría y densidad, pueden desatenderse a sí mismas y prestar su atención a quienes las rodean

Persona y familia

Pues bien. Esta última observación permite calibrar en su íntegra hondura algo que ha venido siendo operativo, aunque en la sombra, a lo largo de todo el escrito: a saber, que el discurso en torno la persona resulta inadecuado cuando se la considera aisladamente; que únicamente cabe hablar con cierta propiedad sobre ella cuando, aunque sea tan solo de forma implícita, se está tematizando su conexión ineludible con *otra* u *otras* personas.

Con palabras de Guardini,

... la persona existe en la forma del diálogo, orientada a otra persona. La persona está destinada por esencia a ser el Yo de un Tú. La persona fundamentalmente solitaria no existe¹¹.

Por consiguiente, como expone el propio Guardini, el paradigma de *lo personal* sin más, en su acepción más estricta y suprema, es la Trinidad. Y esto, como es patente,

... 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

¹⁰ LUKAS, Elisabeth, *En la tristeza pervive el amor*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 87.

¹¹ GUARDINI, Romano, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 121.

su mismo carácter absoluto. De esta persona en sí es la persona humana y su relación Yo-Tú la copia debilitada y desintegrada¹².

Es decir, en primerísimo término, lo que se torna evidente es el alcance de la *pertenencia mutua* que se da entre la persona y la comunidad natural fundamental y originaria, es decir, la familia.

Ahora, si no me equivoco, comienza a poderse entender por qué y con qué fundamento allí donde existe una Realidad Personal plena, que encarna de manera acabada la condición de Persona, tienen por fuerza lugar las Relaciones que la configuran como Familia. Pues, en efecto, considerando la cuestión con radicalidad, la familia no solo es necesaria para que la persona se perfeccione, para que aquilate su condición personal. La familia es imprescindible, más bien, y antes, para que la persona sea, en cuanto persona: para que encarne su propio *ser* personal, al entregarse y ser libremente acogida.

Desde esta perspectiva fundamentalísima, la existencia de la familia no proviene de indigencia alguna: es simple y llanamente correlativa a la existencia y a la excedencia de la persona *como tal...* que, precisamente *como tal*, resulta efusiva, excedente.

Y, así, en el seno de la Trinidad, el Padre, al que desde ningún punto de vista cabe considerar indigente, sino infinitamente sobreabundante, no sería Persona sin el Hijo. ¿Por qué? Porque no podría encarnar su esencial y constitutiva condición de Don —ide Persona!—, sin un correlato, también personal, capaz de aceptar íntegra y libérrimamente la propia Dádiva.

Y lo mismo, con las oportunas adaptaciones, habría que decir del Padre y del Hijo respecto al Espíritu Santo. Aunque aquí debería añadirse la jugosa afirmación de Tomás de Aquino, situada en las antípodas del intelectualismo frío y aséptico que a menudo se le atribuye: tomando como punto de partida la correspondiente verdad de fe revelada, Santo Tomás afirma, en efecto, que Dios por fuerza ha de ser Trino porque con solo dos Personas —iincluso divinas!— «no se realizarían en plenitud las delicias del amor»: no comunicarían su ser y su gozo a otra u otras realidades¹³.

¹² GUARDINI, Romano, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 135.

¹³ «Puesto que es bien es difusivo de suyo, la perfección de la divina bondad requiere que Dios se comunique supremamente. Pero si existiera una sola Persona divina, no comunicaría de este modo su bondad, pues a las criaturas no puede comunicarse con tal plenitud; y si existieran solo dos Personas, no se comunicarían perfectamente las delicias del amor mutuo. Luego es conveniente que exista una segunda Persona, a la que se comunique perfectamente la divina bondad, y una tercera, a la que se comuniquen perfectamente las delicias del amor» (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 9, a. 9 sc 3).

Ciertamente, como afirman entre otros Agustín de Hipona y el propio Tomás de Aquino, en el interior de la Trinidad el amor se encuentra operante desde el Principio, desde la generación del Verbo por el Padre, aunque esta se explique formalmente como Concepción (amorosa) del Entendimiento. Pero es solo el Espíritu Santo quien se configura, de manera propia y acabada, como Amor subsistente o consubstancial, como Don cabal y pleno: como Donación-y-Aceptación-consumadas.

Y de ahí la «necesidad» de la Tercera Persona.

La existencia de la familia no proviene de indigencia alguna: es simple y llanamente correlativa a la existencia y a la excedencia de la persona como tal

La plenitud personal

Por eso —como ya he sugerido y todavía confirmaré—, cada uno de los seres humanos solo se perfecciona como persona cuando se da, cuando se entrega. Y por eso, como anticipaba, la relación con los demás es, en cierto modo, constitutiva de la índole personal.

Es decir, no estamos ante una relación extrínseca, de meras exterioridades; sino ante un vínculo que sabe poner en contacto la viveza interior, la enjundiosa médula, de las personas.

Pocos lo han expresado con tanto rigor y atractivo como Yepes:

... *la intimidad* [...] indica un *dentro* que solo conoce uno mismo. Mis pensamientos no los conoce nadie, hasta que los digo. *Tener interioridad*, un mundo interior abierto para mí y oculto para los demás, es intimidad: una *apertura hacia dentro*. *La intimidad es el grado máximo de inmanencia*, porque no es solo un lugar donde las cosas quedan guardadas para uno mismo sin que nadie las vea, sino que además es, por así decir, *un dentro que crece*, del cual brotan realidades inéditas, que no estaban antes: son las cosas que se nos ocurren, planes que ponemos en práctica, invenciones, etc. *La intimidad tiene capacidad creativa*. *Por eso, la persona es una intimidad de la que brotan novedades*, una intimidad creativa, capaz de crecer¹⁴.

Lo apunta asimismo Lukas, también ahora en el contexto de una salud mental que deriva de seguir la llamada de la propia índole de persona (y es que no solo la ética, sino la misma psico-higiene, van a caballo de la metafísica):

El éxito por sí mismo, no es éxito; la felicidad como un fin en sí misma, no es felicidad. Deben ser compartidos con otros, si han de jugar un papel satisfactorio en la salud física de una persona. [...] La frustración existencial y dudas del sentido de la vida, pueden hacerse a un lado abriéndonos a otros. [...]

¹⁴ YEPES STORK, Ricardo, *Fundamentos de Antropología*, EUNSA, Pamplona, 1996, pp. 76-77.

El paralelo entre la frustración existencial, tan extendida hoy, y las aterradoras egocentricidades y despreocupación por los demás, muestran que el sentido de vacío y preocupación por otros, trabaja el uno contra el otro. El valor en el sufrimiento, contra la desesperación; la preocupación por otros, trabaja contra el vacío —estas relaciones tienen que volverse parte de nuestros conceptos psicoterapéuticos, si no vamos a detenernos en correcciones superficiales¹⁵.

Y lo confirma, a la par que resume y completa cuanto hemos visto, José Luis Illanes:

El hombre es persona. Ser espiritual subsistente. Ser dueño de sus actos. Ser que se posee a sí mismo. Ser dotado de intimidad, de mismidad y, en ese sentido, ser en sí y para sí. Ser que, precisamente porque se posee a sí mismo, porque está dotado de intimidad, puede entregarse sin alejarse de sí. Ser, en consecuencia, abierto, hecho para la comunicación. Ser para el otro. Ser capaz de darse a otro y capaz de recibir a otro, ya que recibir no es, en el fondo, sino otra cara del darse: recibir es aceptar al otro reconociéndolo como otro, y, manteniéndolo como otro, darle entrada en la propia intimidad hasta alcanzar una unión en la que ambos lleguen a plenitud.

La persona es, en suma, ser capaz de amor y que en el amor encuentra su realización. Y ahí es precisamente donde el trabajo se inserta: el trabajo como actividad, y la obra que del trabajo resulta, reciben sentido de ese relacionarse en virtud del amor que constituye la substancia del existir y del vivir del hombre en cuanto persona¹⁶.

(Y aquí, sobre todo a través del trabajo, podríamos retomar otra de las dimensiones de la persona humana. Lo que, con terminología heideggeriana, habría que calificar como su ser-en-el-mundo, para perfeccionarlo y completarlo, poniéndolo al mismo tiempo al servicio de la humanidad. La intimidad constitutiva de la persona no se configura como clausura: al contrario, es en el mundo y con las demás personas... y especialmente, como veremos dentro de algunos momentos, con el Ser Personal divino).

No solo la ética, sino la misma psico-higiene, van a caballo de la metafísica

Reflexión personal sin ayuda

- No sé si estarás de acuerdo conmigo, pero estimo que en estas últimas páginas se han ido desvelando los fundamentos *teóricos* que permiten vivir una vida plena: tanto en la salud, para el desarrollo

¹⁵ LUKAS, Elisabeth, *También tu sufrimiento tiene sentido*, Ediciones LAG, México D.F., 2ª reimp., 2006, pp. 91-92.

¹⁶ ILLANES, José Luis, "El trabajo en la relación Dios-hombre", AA.VV., *Dios y el hombre*, Actas del VI Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona, 1984, pp. 719-720.

armónico del varón y la mujer, como en la enfermedad, para superarla en la medida de lo posible y sacar partido de ella.

- Me gustaría que expresaras, de la forma más sintética que puedas, la relación que existe entre el modo de ser del hombre *en cuanto persona* y los principios que configuran su perfeccionamiento y su salud espiritual, mental y, en gran medida, incluso orgánica.

- En concreto, para no abandonarte demasiado a tu suerte, te brindo la posibilidad de que plantees cuanto te propongo sobre la base de la oposición entre en encerramiento en sí mismo y la apertura a lo demás y, sobre todo, a los demás, a las otras personas.

- Te pido que reflexiones un buen rato, e incluso que cierres toda fuente de información (libros, apuntes, computadora, amigos...), e intentes sacar de tu interior lo que seguro que existe en él pero quizá no conozcas. ¡Te asombrarás de lo que es capaz un ser humano cuando se obliga a sí mismo a profundizar en lo que sabe y a ponerlo en relación con su propia vida y la de quienes lo rodean!

¿Pensabas que te ibas a librar?

- Ignoro si, al descubrir los derroteros por los que se encaminaba la presente *Ayuda para la reflexión*, te ilusionaste con la posibilidad de que no me entrometiera con nuevos textos.

- La posibilidad existe: basta con que no leas lo que sigue. Pero tampoco querría impedir que los posibles interesados se aprovecharan de la sabiduría de otros.

- Ahí va uno de Lukas, para centrar la cuestión:

El ser humano debe aprender a superarse a sí mismo mediante el amor, en lugar de temblar ante el temor de no ser amado. He aquí la primera fórmula para curar la neurosis. Es de lamentar que ninguna psicoterapia la plantee en forma tan radical como la logoterapia de Frankl (LUKAS, Elisabeth, *Psicología espiritual*, San Pablo, Buenos Aires, 2004, p. 41).

- Y una hipótesis complementaria, que estimo más que suficiente:

... mi experiencia profesional me permite arriesgar la siguiente afirmación: el neurótico carece de cierta disposición para amar. Decir que carece de amor por habersele privado de él sería simplificar en exceso las cosas. Esta tesis engañosa ya ha inducido a error a más de un experto, arrollado por pruebas que lo refutan. Tampoco está comprobado que incida en ello alguna predisposición hereditaria. Parece indicado adoptar una actitud de modestia al respecto tener en cuenta que el psicólogo no lo sabe todo. Debe desecharse por inservible la afirmación que sostenía que los psicólogos cuentan con una "vista de Röntgen", capaz de detectar las vísceras del alma humana.

Me ahorro, pues, las hipótesis que explican por qué el neurótico carece de cierta disposición para amar y me limito a inferir que, por carecer de ella, ha perdido lo que es más importante que el miedo: lo que merece amarse. Lo ha perdido de vista, por así decirlo. Es, sin duda, una idea revolucionaria, que desvirtúa la mayor parte de los argumentos psicoterapéuticos que hacen hincapié en los miedos fantásticos del neurótico. ¿Y qué, si no se tratase en absoluto de liberarlo de sus miedos? Solía pensarse que al conjurar los miedos surgiría el amor. ¿Y si fuese a la inversa, es

decir, que debe surgir el amor pues sólo él podrá conjurar los miedos? En tal caso, deberíamos seguir el hilo del pensamiento de Víktor E. Frankl (LUKAS, Elisabeth, *Psicología espiritual*, San Pablo, Buenos Aires, 2004, p. 31).

11. El fin último: la felicidad¹

«El hombre [...] no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (Gaudium et spes)

¡A gozar se ha dicho!

¡Alerta!

No te molestes si insisto en que existen muchas maneras de estudiar un escrito, como también de observar la realidad. A menudo no advertimos la existencia de algo o dejamos sin percibir ciertos atributos de una persona por el sencillo hecho de que *no* estamos atentos.

Con los libros sucede algo parecido. Es preciso poner la mente *en vibración* para aprovechar todo lo que contienen. De lo contrario, muy probablemente ni siquiera advertimos cuestiones claramente expuestas, ie incluso interesantes!, pero que, para nosotros, no significan nada.

Por eso, también antes de comenzar el presente apartado, me gustaría que te *detuvieras a pensar* sobre el contenido de estas reflexiones y preguntas.

- En todos los momentos de la historia el deseo del hombre ha sido, es y será alcanzar la felicidad. ¿Podrías decirte a ti misma o a ti mismo qué entiendes por felicidad? Puntualiza también, si es el caso, en qué se aproxima o se aleja esa noción de la que se percibe en el ámbito político, publicitario, profesional y familiar.
- Desde los años 80 se utiliza la expresión *sociedad de bienestar* para referirse a las sociedades desarrolladas. ¿Qué te sugiere esta denominación? ¿Consideras que favorece el desarrollo de las personas? Tanto si tu respuesta es negativa como positiva, detalla los efectos que, a tu parecer, produce.
- ¿Adviertes situaciones de infelicidad en la actualidad? Podrías citar algunas. ¿Encuentras alguna relación entre el empeño por experimentar dicha y placer y la desilusión y desdicha reinante en esos casos?
- Josef Pieper afirma sintética y tajantemente: "La felicidad es esencialmente un regalo". En tu opinión, ¿qué pretende sugerir? Desarrolla todas las ideas que te surjan.
- ¿Consideras que ser feliz es un deber o un derecho? Fundamenta tu respuesta.

¹ He analizado esta cuestión, de forma mucho más dilatada, en MELENDO, Tomás *Amor, fecundidad y felicidad conyugal*, EL ARCA, México D.F., 2ª ed., 2005 y en MELENDO, Tomás *Felicidad y autoestima*, EIUNSA, Madrid, 2ª ed., 2007.

- Aunque te asombre un poco, la filosofía de más de veinte siglos ha considerado la felicidad de un modo muy distinto al que impera hoy día. ¿Sabes en que consistía para los clásicos? Te doy una pista: ellos la relacionaban con el bien o fin último y la plenitud. Según tu juicio, ¿en qué sentido tales realidades podrían fundamentar la felicidad?

Ignoro si al leer lo anterior te has sentido animado a reflexionar sobre ello. En cualquier caso, seguro que te ha preparado para entender lo que ahora sigue.

Ningún estudio sobre la persona humana queda completo sin una alusión explícita al problema de la felicidad. Pero hoy día el desarrollo de esta cuestión exige mayor amplitud:

1. En primer lugar, por la importancia desmesurada que nuestros contemporáneos conceden al propio bienestar².

2. En segundo, y más importante, porque reina casi indiscutida una concepción de la felicidad que deforma profundamente la realidad de la persona humana y, como consecuencia, produce en multitud de ocasiones un cúmulo de desdichas³.

La paradoja de la felicidad humana

Sociedad del bienestar, ¿sociedad feliz?

Entre las denominaciones que recibe la sociedad contemporánea, existe una muy difundida y altamente reveladora respecto al problema que pretendo acometer. Me refiero a su calificación como «sociedad del bienestar». Porque es cierto que, en líneas generales, y al menos en lo que respecta a Occidente, la civilización actual ha alcanzado unas cotas de satisfacción de las necesidades materiales ineludibles, y un grado tal de saturación de las superfluas, que, desde su propia perspectiva, nunca hasta el presente se había dado una situación tan favorable para la instauración universal de la felicidad.

² «Aquí nos interesa una historia diferente: la de la voluntad de felicidad como pasión propia de Occidente desde las revoluciones francesa y norteamericana» (BRUCKNER, Pascal, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001, p. 17).

³ Con un tanto de agresividad, pero con suma valentía, lo expone Bruckner: «Por deber de ser feliz entiendo esta ideología propia de la segunda mitad del siglo XX que lleva a evaluarlo todo desde el punto de vista del placer y del desagrado, este requerimiento a la euforia que sume en la vergüenza o en el malestar a quienes no lo suscriben. Se trata de un doble postulado: por una parte sacarle el mejor partido a la vida; por otra, afligirse y castigarse si no se consigue. Supone una perversión de la idea más bella que existe: la posibilidad concedida a cada cual de ser dueño de su destino y de mejorar su existencia» (BRUCKNER, Pascal, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001, p. 18).

Sin duda alguna, cabría matizar el cuadro. Podría objetarse, por ejemplo, que existen amplísimos sectores de población a los que la abundancia general apenas si llega, y que las desigualdades entre los hombres que habitan los distintos sectores del planeta se han acentuado en proporciones no alcanzadas en ningún otro momento de la historia. Pero mucho más significativo resulta comprobar que incluso aquellos a los que llegan todas las ventajas de la civilización actual, incluso los que gozan de todos los privilegios del mundo de hoy, por lo general distan mucho de sentirse dichosos.

¿Índices generales de infelicidad en nuestra cultura?

1. En primer término, el incremento espectacular del número de *suicidios*, particularmente en los países que se consideran más desarrollados y entre las personas mejor situadas económica y socialmente y, más todavía, entre los jóvenes.

2. Después, el progresivo —y a veces galopante— aumento de los *divorcios*. Un *crescendo* favorecido sin duda por un relajamiento de las leyes que impedían la disolución del vínculo y por cierto descrédito de la misma institución conyugal, pero exponente claro, en cualquier caso, de que una altísima proporción de los casados no encuentran la felicidad en aquel ámbito en el que primordialmente, y con razón, pensaban poder obtenerla: en el interior del matrimonio.

3. En tercer lugar, la indudable proliferación de *enfermedades psíquicas*, muchas de ellas —según explica y comprueba la moderna psiquiatría— producidas precisamente por una suerte de hastío ante la vida, por una especie de desilusión perenne y pronunciada, que Viktor E. Frankl ha tipificado como «vacío existencial».

4. Por fin, y la enumeración en ningún momento ha pretendido ser exhaustiva, el recurso indiscriminado al *sexo* —con todas las posibles variantes antinaturales y de promiscuidad— y a la *droga*: manifestaciones tanto más reveladoras en cuanto por esos medios se pretende conseguir, justamente, una especie de lenitivo, un escape a la propia desdicha, o, si se prefiere expresarlo de forma positiva, un sustituto más o menos artificial de la felicidad no alcanzada.

Las manifestaciones de infelicidad en nuestra época son múltiples y constantes

Los términos de la paradoja

Porque, obsérvese bien: lo más característico de todas estas situaciones, y de otras que podrían describirse, es que con ellas se persigue de manera explícita y directa, y en ocasiones obsesiva y enconada, precisamente la consecución de la felicidad.

No siempre ha sido así. Ha habido épocas históricas mucho menos preocupadas —enfermizamente obsesionadas— por la propia dicha. Por eso decía que la denominación de «sociedad del bienestar» resulta tan reveladora. Porque los síntomas a que acabo de referirme proliferan justo en una cultura que, como pocas, se empeña en una lucha obstinada por conquistar la propia fortuna. De ahí que el diagnóstico no acabe de ser acertado hasta que no ponga de manifiesto que en el mundo contemporáneo coexisten, de forma más o menos pacífica pero siempre desgarrada, una pasión por la felicidad desconocida hasta el presente, y una generalizada insatisfacción solo comparable, en intensidad y difusión, a la misma magnitud con que se rastrea el bienestar.

También aquí Bruckner tiene algo que decirnos.

Primero:

En cuanto el objetivo de la vida ya no es el deber sino el bienestar, nos tomamos el menor disgusto como una afrenta. Tanto en el siglo XVIII como en la actualidad, la persistencia del sufrimiento, inagotable lepra de la especie humana, sigue siendo la obscenidad absoluta⁴.

Para añadir:

... un objetivo semejante, al intentar eliminar el dolor, vuelve a instalarlo a su pesar en el corazón del sistema. Tanto es así que el hombre de hoy en día sufre también por no querer sufrir, igual que podemos enfermar a fuerza de buscar la salud perfecta. Por otra parte, nuestra época cuenta una extraña fábula: la de una sociedad entregada al hedonismo a la que todo le produce irritación y le parece un suplicio. La desdicha no solo es la desdicha, es algo peor: el fracaso de la felicidad⁵.

La pregunta que surge es evidente: ¿no existirá alguna relación entre la obcecada fijación en la búsqueda del placer y el desencanto imperante en numerosísimos exponentes de la sociedad que nos acoge?

Incluso aquellos a los que llegan todas las ventajas de la civilización actual y gozan de todos los privilegios del mundo de hoy... por lo general distan mucho de sentirse dichosos

Una paradoja comprobada

La filosofía tradicional podría ayudarnos a responder a este interrogante. Porque, en relación con el tema que nos ocupa, hace ya muchos siglos que formuló dos leyes antropológicas elementales.

1. La primera —en la actualidad malinterpretada— se remonta por lo menos hasta Aristóteles, y sostiene que *todo hombre aspira natu-*

⁴ BRUCKNER, Pascal, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001, p. 45.

⁵ BRUCKNER, Pascal, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001, p. 18.

ralmente a ser feliz: todos, con independencia de la propia condición, edad o rango social, deseamos, invariablemente, ser felices.

2. La segunda verdad, mucho más interesante para nuestro actual propósito, es menos conocida. En términos de filosofía estricta, cabría formularla así: ni la felicidad, ni la dicha, ni el gozo, el placer o cualquiera de esas realidades que gratifican nuestra existencia, *deben* constituirse en objetivo *expreso y directo* de una intención humana. Es decir, que ni la felicidad ni ninguno de sus hermanos menores, como la alegría o el deleite, pueden *eficazmente* buscarse por sí mismos, sino que han de sobrevenir, siempre, como algo añadido, como un venturoso corolario, como una consecuencia.

¿Siempre? La verdad es que no, y en este punto Tomás de Aquino parece haber sabido matizar más el asunto que su ilustre antecesor griego. Los que cabría calificar como placeres más menudos y materiales —esos que nos presenta incesantemente la sociedad de consumo— pueden, en efecto, ser provocados y convertidos en término explícito de una intención, como también cabe hasta cierto punto generarlos por la ingesta de sustancias químicas.

Ese es el motivo cardinal del ofuscamiento de nuestros contemporáneos, el gran espejismo. Pues deleites como los de la comida o la bebida, o los derivados de la acumulación de enseres, responden al mecanismo de estímulo-respuesta: de la incitación artificial se pasa a la satisfacción también inducida, para de nuevo comenzar el ciclo. Pero todos pueden comprobar, aun cuando no sepan determinar sus causas, que la fruición engendrada por este sistema resulta bastante efímera y superficial.

Además, y esta sería la clave de todo el asunto, el procedimiento de la búsqueda *directa* falla estrepitosamente conforme nos elevamos en la jerarquía de los gozos y venturas: ¿quién no ha fracasado, por ejemplo, al intentar recuperar, *a fuerza de brazos*, la más elemental de las alegrías, cuando lo embargaba un sentimiento de tristeza o, simplemente, estaba de mal humor? ¡Pues no digamos nada si lo que se procura, así, sin más, es ser feliz!

El advertirlo no debería suscitar extrañeza, pues esta paradoja no resulta exclusiva de la felicidad y de sus aledaños. Muchas otras realidades humanas obedecen a la misma ley fundamental y rigurosa: solo se consiguen cuando explícitamente *no* se las persigue.

Entre los casos más obvios, y cada día por desgracia más frecuentes, se cuenta el sueño en una noche de insomnio: la mejor manera de nunca llegar a conciliarlo consiste en fijar persistentemente la atención en nuestra desdicha, y empeñarnos por todos los medios en caer en los brazos de Morfeo. En la misma línea, el fracaso más rotundo acompañará a un tartamudo o a una persona tímida cuando pretendan a toda

costa ocultar sus balbuceos o impedir que se le suban los colores. Veremos más adelante, por seguir con los ejemplos, que algo muy semejante ocurre con el deleite sexual cumplido. E incluso cabría enumerar, entre las realidades del mismo tipo, a los beneficios de cualquier empresa económica; también ellos son una venturosa consecuencia, más fácilmente alcanzable cuando se centra el interés, y los esfuerzos, en otros factores, como la exquisita atención al cliente, la promoción humana de los propios trabajadores o la acentuada calidad del producto.

Son muchas las realidades humanas que solo se consiguen cuando no se las persigue

La felicidad, recompensa no buscada

Pero volvamos a la felicidad y a la alegría. Y no solo porque constituyen el actual objeto de consideración, sino porque quizá en ninguna otra realidad humana se encarna con mayor rigor la índole y condición de consecuencias no perseguidas, de efectos secundarios no buscados, de estrictas e inmerecidas recompensas.

Josef Pieper ha sabido expresarlo con extrema claridad:

Puesto que nos movemos hacia la felicidad en una ciega búsqueda, siempre que llegamos a ser felices nos sucede algo imprevisto, algo que no podía ser previsto y que, por tanto, permanecía sustraído a toda planificación y proyecto. *La felicidad es esencialmente un regalo*⁶.

Irá quedando claro, conforme avancemos, el sentido en que debe entenderse que la búsqueda de la felicidad es ciega y constituye una dádiva que se nos da gratis. Por ahora basta advertir, de acuerdo con la experiencia universal y cotidiana, que los hilos del propio contento no se encuentran por completo en nuestras manos; que con la propia dicha nos enfrentamos como con esos objetivos que no dependen directamente de nuestro esfuerzo; que muchas veces no sabemos determinar, ni siquiera de forma aproximada, los motivos de nuestro regocijo o, en el extremo opuesto, de nuestros malhumores, depresiones o desánimos.

Pero, sobre todo, me interesa subrayar, apelando de nuevo a lo que experimentamos de continuo, que, especialmente en los estados de exaltación más hondamente humanos, en las alegrías más entrañables y hondas, el alborozo y la satisfacción interiores se nos ofrecen como algo *radicalmente imprevisto*, como una delicia que viene a colmar nuestras ambiciones mucho más allá de lo que en estricta justicia consideráramos merecer.

Que es lo que, de manera extremadamente intuitiva y sin duda bellísima, dejó escrito Pedro Salinas:

⁶ PIEPER, Josef, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962, pp. 245-246.

Y súbita, de pronto, / porque sí, la alegría. / Sola, porque ella quiso, / vino. Tan vertical, / tan gracia inesperada, / tan dádiva caída, / que no puedo creer / que sea para mí⁷.

La felicidad se nos presenta siempre como gratuita, llega mucho más allá de lo debido en justicia

El refrendo de la psiquiatría

Mas no se trata solo de poetas, filósofos o sociólogos. En los últimos tiempos, las verdades a que me vengo refiriendo han obtenido una confirmación decisiva por parte de la psiquiatría más avanzada. Por ejemplo, como fruto de numerosos trabajos experimentales, y de un dilatado y fecundo ejercicio de su profesión, el ya varias veces citado Viktor Frankl, ex-discípulo de Freud y creador de la logoterapia, pudo sostener:

El placer no puede intentarse como fin último y en sí mismo, sino que solo llega a producirse, propiamente hablando, en el sentido de un efecto, de forma espontánea, es decir, justo cuando no es directamente buscado. Al contrario, cuanto más se busca el placer en sí, más se pierde⁸.

A lo que añade un eminente psiquiatra español contemporáneo, Juan Cardona Pescador:

La felicidad, en cualquiera de sus formas, desde la más sensitiva, como el placer, a las más trascendentes, como el éxtasis, es consecuencia de una actitud vital *no directamente polarizada* hacia ella mediante un afán y búsqueda intencional. La cualidad autotrascendente de la existencia humana da lugar a un hecho que el clínico puede observar día tras día, esto es, que el principio del placer es en realidad autodestructor. En otros términos, *la búsqueda de la felicidad* es autodestructora: constituye una contradicción en sí misma. Me atrevo a decir que precisamente en la medida en que el individuo empieza a buscar directamente la felicidad o a esforzarse por conseguirla, exactamente en la misma

⁷ SALINAS, Pedro, *La voz a ti debida*, vv. 237-244.

También lo afirma, aunque con menos frescor, Bruckner: «No somos ni amos ni señores de nuestros momentos felices, que no se presentan a las citas que les damos y surgen cuando no los estamos esperando. Y la determinación de expurgar o desinfectar todo lo que es débil y frágil en el cuerpo o en el espíritu, la tristeza, la pena, el vacío, tropieza con nuestra finitud, con esa inercia de la especie humana que no se deja manipular como un simple material. En otras palabras, en nuestras manos está evitar y corregir ciertos males. Pero de la misma manera que la paz no es solamente la interrupción de la guerra, sino un estado positivo (Spinoza), la felicidad no es ausencia de adversidad, sino otra calidad emocional que no depende ni de la voluntad ni de la sutileza. Podemos no estar tristes sin estar eufóricos. Y podemos tener momentos de éxtasis inaudito en mitad de una terrible devastación» (BRUCKNER, Pascal, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001, p. 69-70).

⁸ FRANKL, Viktor, *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona, 1982, p. 62.

medida no puede alcanzarla. Cuanto más se esfuerza por lograrla, tanto menos la consigue⁹.

Desventuradamente, toda una categoría de neuróticos lo tiene bien experimentado: con el mismo ahínco con que hacen de su bienestar enfermizo el objetivo supremo y explícitamente perseguido de su entera existencia, se transforman en unos perennes descontentos, en unos eternos desgraciados. ¿No tenemos nada que aprender, con todo ello? ¿No dependerá en buena parte la innegable falta de salud mental de la sociedad que nos envuelve, el galopante incremento de los trastornos psíquicos, del desenfreno impenitente con que hoy se persigue el placer y la felicidad? ¿No serán estas las mismas causas radicales de los otros síntomas que antes apuntaba: divorcio, suicidio, recurso *in extremis* al sexo y a la droga? No olvidemos que, en tiempos bastante cercanos, una de las corrientes más representativas del pensamiento contemporáneo —la filosofía postmoderna— ha propuesto seriamente, como ideal de vida, el «egoísmo racional». ¿No significa nada esta invitación?

Acaso haya llegado —por contraste— la hora de reflexionar detenidamente sobre las conocidísimas palabras de Kierkegaard: «Por desgracia, la puerta de la felicidad no se abre *hacia dentro*»; quien se empeña en empujar en ese sentido solo consigue cerrarla con más fuerza; «la puerta de la felicidad se abre *hacia fuera*», hacia los otros.

En la medida en que el individuo empieza a buscar directamente la felicidad o a esforzarse por conseguirla, exactamente en la misma proporción no puede alcanzarla

Para deshacer la paradoja

El «efecto» felicidad

Acabamos de comprobar cómo la conquista humana de la felicidad entraña una notable paradoja: cuanto más se empeña uno en conseguirla, transformándola en objeto explícito e inmediato de afanosa búsqueda, más parece alejarse de las manos y convertirse en término de nostalgia siempre insatisfecha. Corresponde ahora esclarecer los motivos de esta especie de contradicción: averiguar las razones que hacen de la propia dicha una realidad escurridiza; más, justamente, cuanto más estrechamos el cerco en torno a ella.

En este caso, comenzaré acudiendo al testimonio de los psiquiatras, para después investigar las claves filosóficas del problema. Y apelaré con frecuencia al placer sexual, porque este —por razones desgraciadamente obvias, si atendemos a la configuración de la civilización en

⁹ CARDONA PESCADOR, Juan, *La depresión, psicopatología de la alegría*, Ed. Científico-médica, Barcelona, 1984, p 107.

que vivimos— es el campo donde con más insistencia se han estudiado los *mecanismos* del placer.

Al respecto, sostiene de nuevo Frankl:

En la experiencia clínica diaria se advierte una y otra vez que es cabalmente la desviación del fundamento de la felicidad lo que impide a los neuróticos sexuales alcanzar la felicidad. En vez de hacer que el placer sea lo que debe ser, si se quiere que llegue a producirse, es decir, un resultado —un efecto secundario que surge del sentido cumplido y del ser encontrado—, se convierte en objetivo único de una intención forzada, de una hiperintención. Pero en la medida en que el neurótico se preocupa del placer, pierde de vista el fundamento del placer, y ya no puede darse el efecto placer¹⁰.

Lo que esta cita revela patentemente, en virtud de una experiencia clínica profunda y dilatada, es:

1. Que la felicidad y el placer son un «efecto».
2. Y que ese efecto tiene un «fundamento».
3. Y además —este sería el punto clave—, que el efecto *solo se consigue logradamente a través* del fundamento.

Cualquier otro procedimiento resulta inútil o, al término, perjudicial.

En la propia vida de relación sexual —que es el ámbito donde el problema ha sido más extensamente estudiado—, la cuestión no puede resultar más evidente. Porque querría dejar claro que la situación descrita por Frankl no solo es aplicable al más o menos restringido grupo de los neuróticos. Ni mucho menos. La vida sexual entre no perturbados se rige por leyes esencialmente idénticas: en la proporción en que se persigue el afán autogratificante de demostrar la propia capacidad o el surgimiento a ultranza del placer, las relaciones empiezan a *no funcionar*; e incluso pueden llegar a inhibirse los mecanismos psicofisiológicos y desactivarse los resortes neurovegetativos que, llevando a cumplimiento la unión, habrían de producir —como consecuencia, como una especie de añadidura!— el deleite.

Esto resulta hasta tal punto cierto que, según se desprende de varios análisis experimentales realizados en Estados Unidos, un alto porcentaje de las personas que padecen frigidez o impotencia generan su propio mal por un proceso que los expertos denominan «hiperintención» o «hiperreflexión»: es decir, por una excesiva solicitud, por un empeño desproporcionado, en la prosecución del bienestar.

La felicidad y el placer son un «efecto», y ese efecto tiene un «fundamento»

¹⁰ FRANKL, Viktor, *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona, 1982, pp. 82-83.

Como es obvio, la cuestión no se limita al dominio de las relaciones corporales íntimas. En todos los ámbitos en los que gravita la felicidad se encuentra vigente la misma y fundamental ley: lo que la psiquiatría contemporánea ha demostrado experimentalmente es que, si nos obsesionamos por alcanzar la dicha, en cualquiera de sus manifestaciones, pero sobre todo en las más hondas y elevadas, *jamás* la conseguiremos.

En un libro fundamental para nuestro asunto —*La depresión, psicopatología de la alegría*—, comentando las ideas de Frankl antes citadas, Cardona Pescador insiste en que la felicidad se obtiene siempre *per effectum*, como un corolario inesperado, y nunca *per intentionem*, como término directo de una búsqueda.

Y explica los motivos de este hecho. La clave consiste en advertir que el *adecuado* advenimiento del gozo o de cualquier deleite de cierta envergadura —esos que después no pasan factura por los frutos inmediatamente logrados—, atraviesa *necesariamente* la consecución de ese estado de plenitud que se configura como su fundamento. Eliminado este, no resulta posible la llegada de aquel; sustraído el principio, desaparece inevitablemente la consecuencia: pues ambas realidades se encuentran trabadas como el efecto que deriva naturalmente de un principio, y *solo de él*, y esa misma causa que lo genera.

Teniendo esto ante los ojos, no resulta difícil explicar por qué, al perseguir *directamente* la dicha, esta se escapa de nuestras manos:

1. Como la felicidad *no* se identifica con su causa, y como los esfuerzos humanos se polarizan por fuerza en una única dirección, en la medida en que dirijo mi atención y mis ansias hacia la delectación o el placer, no puedo encaminarlos hacia su fundamento, hacia su insoslayable origen.

2. Sino que, al contrario, me aparto de ellos.

3. Y, entonces, es imposible que se produzca —como un resultado, que es la única manera correcta de producirse— el *efecto-felicidad*.

La felicidad se obtiene siempre *per effectum*, como un corolario inesperado, y nunca *per intentionem*, como término directo de una búsqueda

El «fundamento» de la felicidad

Todo lo anterior podría llevar a pensar que basta con dejar de perseguir expresamente la propia felicidad para que esta llame con insistencia a nuestras puertas; que sería suficiente con *no obstinarse* en ser feliz, con *olvidarse* de la propia dicha, para efectivamente loglarla.

Más adelante expondré lo que hay de verdad en semejante planteamiento. Por ahora, parece necesario enfrentarse con la cuestión dando un rodeo. Admitido —como hay que admitir— que la felicidad sea una consecuencia, alguien tendría que explicarnos: consecuencia... *¿de qué?* Lo que, expresado con terminología más cercana a cuanto he analizado hasta el momento, equivaldría a lo siguiente: *¿cuál es el fundamento de la felicidad?*

En el intento de contestar a este interrogante, acabará por desentrañarse la paradoja que aqueja a la civilización contemporánea. Y, para ello, habrá que dar de nuevo la palabra a la filosofía.

En relación al tema que nos ocupa, la mejor tradición del pensamiento occidental, representada muy dignamente por Tomás de Aquino, distinguía entre dos elementos fundamentales:

1. De una parte, la *perfección* que alcanza el ser humano, en los distintos ámbitos en que se despliega su existencia, cuando consigue un determinado *bien* o *fin*.

2. De otra, el *gozo* o delectación derivado de semejante conquista.

2.1. Lo primero —la perfección— constituye un bien que, al menos desde determinado punto de vista, cabría calificar como *objetivo* o, mejor, como *ontológico* o *constitutivo*, en el sentido de que incrementa la valía íntima o radical de su sujeto.

2.2. Lo segundo —el placer, en sus más variadas modalidades: desde el deleite fisiológico hasta la felicidad más espiritual y plena— no es sino la resonancia *subjetiva* de la perfección conquistada: nada más.

Perfección objetiva, por tanto, y consecuente delectación subjetiva: tal vez esta distinción filosófica ayude a entender, con mayor profundidad que hasta el momento, lo que antes considerábamos desde la perspectiva de la psiquiatría. El deleite, cualquier placer de cierta envergadura, no debe perseguirse de manera *directa* porque, por su misma índole, se configura como la secuela, *subjetivamente experimentada*, de la plenitud que se va conquistando. De manera semejante a como el dolor fisiológico constituye un síntoma, una suerte de aviso de que algo anda mal en nuestro organismo, el gozo que experimentamos —sobre todo el espiritual— es una especie de señal de que se ha alcanzado un bien: la impresión subjetiva que resulta de la perfección conquistada.

La delectación va a remolque del bien objetivo, de la perfección. En consecuencia, empeñarse en generarla de forma directa, prescindiendo de la plenitud de que deriva, es condenarse sin remedio al más rotundo de los fracasos. Incluso en las circunstancias en que, de manera más o menos artificial —la droga, por ejemplo— lograra suscitarse el placer, se estaría caminando directamente contra el orden de la naturaleza: se in-

troduciría una radical contrahechura en lo más íntimo de la esencia humana, y el resultado *final* no podría ser otro que la destrucción del mismo ser del hombre, manifestada frecuentemente por medio de perturbaciones psíquicas, y *siempre*, por una fundamental infelicidad.

Invertir la secuencia de las relaciones entre perfección y dicha —o, mejor, intentar engendrar esta segunda prescindiendo del bien que la provoca, o sustituyéndolo por un bien solo aparente— es, en el más estricto de los sentidos, obrar *contra natura*. Y esto no puede realizarse impunemente.

El gozo va a remolque del bien objetivo, de la perfección

Lo confirma la ciencia

A este respecto, el cúmulo de investigaciones realizadas por los científicos a propósito de la droga resulta sumamente ilustrativo. Apoyándose en las conclusiones de un estudio publicado en *Medizinische Klinik* por Álvarez-Sala, cuando Cardona Pescador resume los fundamentos fisiológicos de la adicción a la droga, se refiere a una extraña paradoja, que él mismo califica así: «El placer, causa del dolor».

Explica después —y cito casi textualmente— que el cerebro humano está integrado por dos hemisferios¹¹:

1. El cerebro primigenio, o paleocórtex, que constituye el núcleo regulador de la vida emocional y afectiva, y en el que se encuentra lo que podríamos denominar «centro del placer».

2. Y el otro hemisferio, el neocórtex o cerebro nuevo, que es *el específico del ser humano*, y que interviene *instrumentalmente* en la elaboración del pensamiento racional y en la volición.

El centro de placer —que ahora nos ocupa— puede ser activado de dos modos: directo o indirecto.

2.1. La acción de la droga constituye el paradigma de estimulación *directa*: la sustancia química impregna de forma inmediata los núcleos del placer, y casi instantáneamente se producen la euforia y el bienestar interiores; pero la estimulación continuada, sin pausa y sin medida, de este centro lleva a su agotamiento y exige o cantidades progresivamente mayores de estupefacientes o drogas cada vez más fuertes, hasta llegar a la saturación y ruina de las estructuras nerviosas.

2.2. La otra vía de estimulación —la *indirecta*— es más fisiológica y natural. El estímulo parte del cerebro propiamente humano y, a través de las conexiones que los unen, llega hasta el paleocórtex o ce-

¹¹ Las últimas investigaciones sobre el cerebro humano no cambian sustancialmente lo que aquí transcribo.

rebrotamiento primigenio, donde activa el centro de recompensa cerebral (y ahora sí que puede hablarse propiamente de *recompensa*). Todos los nobles esfuerzos humanos —profesionales, artísticos, deportivos, religiosos...—, cuando desembocan en *misión cumplida*, emiten al cerebro inferior estímulos que alcanzan y hacen resonar el centro de recompensa cerebral: y este *responde* proporcionando el gozo genuinamente humano de la satisfacción tras la realización física, intelectual o incluso espiritual.

3. Comparemos estas dos vías de producción de deleite: la *directa* e inmediata de la droga, y la *indirecta* y más larga, consiguiente a un esfuerzo noble y legítimo.

3.1. A primera vista, esta última lleva la peor parte, por su más difícil despliegue y porque exige un forcejeo previo.

3.2. La droga, en cambio, conmociona y hace vibrar de inmediato los centros del placer.

3.3. Pero a medio y largo plazo la situación se invierte, pues, agotados por la acción del tóxico, los núcleos de gratificación se tornan también incapaces de vibrar por las vías normales de inducción desde el cerebro superior.

Por eso el drogadicto pierde la capacidad de ser *recompensado* por cualquiera de los deberes o creaciones espirituales que proporcionan satisfacción al hombre. Todos los intereses humanos significan poco para él, o por lo menos no le causan el gozo que podrían producirle, porque esa remuneración de la tarea cumplida la logra, acrecentada y sin esfuerzo alguno, con el tóxico. Al drogadicto, a causa de los mecanismos fisiopatológicos apuntados, el trabajo, el estudio, la lucha por la vida, no le merecen la pena; centrado como se encuentra en la consecución del placer, la satisfacción que semejantes quehaceres podrían proporcionarle —y que ya no le pueden dar— la tiene al alcance de la mano simplemente con un pinchazo de heroína o una toma de hachís.

Solo que la ingestión repetida del tóxico agotará y anulará a la larga el placer, y lo sumirá en un infierno de incapacidad para el goce, en el más completo deterioro de salud y en una profunda tristeza

El gran equívoco

Las más avanzadas investigaciones científicas confirman, pues, lo que intuía la filosofía de siempre: que la búsqueda directa del deleite encierra un contrasentido y acaba por transformarse en su contrario, la desdicha. Y, de manera más o menos expresa, esos estudios distinguen también entre el *fundamento* del gozo y el *gozo* mismo, derivado de la realización de ese fundamento.

Referidos más en concreto al problema de la *felicidad* como bien *sumo*, encontramos en Tomás de Aquino, matizados, esos dos mismos componentes:

1. En primer término, la consecución de un bien, que ahora —por tratarse específicamente de la felicidad o dicha consumada— será el bien o fin *último*, abismalmente *pleno*, *radical*.

2. En segunda instancia, la satisfacción subjetiva que sigue a esa plenitud, y que ahora, consecuentemente, será la dicha *máxima*, *absoluta*, sin mezcla alguna de aflicción.

Pero lo que más interesa resaltar, por su importancia intrínseca y porque, sin duda, producirá extrañeza en algunos de los lectores, es que, para los pensadores clásicos, la felicidad no estaba *esencialmente* constituida por el segundo de estos elementos —que ellos denominaban *delectatio* o *gaudium*, y que hoy traduciríamos como gozo, delectación, dicha o placer—, sino por el primero: la perfección.

Aunque parezca asombroso, al hablar de un hombre feliz ni Tomás de Aquino ni sus contemporáneos aludían directa o inmediatamente —de manera esencial— a la *dicha* de una persona, sino a su *plenitud* en cuanto hombre. No al «estar bien en la propia piel», hoy tan traído y llevado, sino a su progreso objetivo como persona humana. Y, de hecho, los mejores traductores de Aristóteles llevan ya tiempo vertiendo al castellano la voz *eudemonía* por expresiones como «vida lograda» u otras semejantes: no como felicidad-dicha, sino como felicidad-perfección.

Para nuestros antecesores, la felicidad consistía en la *adeptio boni seu ultimi finis*, en la conquista del bien o fin último y, por consiguiente, en la propia *perfección* terminal: pues el último fin no era sino ese bien perfecto que *completaba* a quien lo conseguía (*bonum perfectum et completivum sui*)¹².

Para los pensadores clásicos, la felicidad no estaba esencialmente constituida por el gozo, delectación, dicha o placer, sino por la perfección alcanzada

¿Derecho a la felicidad?

En la actualidad, no. Hoy las cosas han cambiado radicalmente, como consecuencia del profundísimo proceso de inmanentización o subjetivización a que se ha visto sometida nuestra cultura en los tres o cuatro últimos siglos.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 1, a. 5 c.

Hoy, cuando una persona se queja de que no es feliz, apela normalmente a un estado *subjetivo de insatisfacción* más o menos acentuada: la vida que lleva, el trabajo que realiza, las personas con quienes se relaciona, los bienes que consume y de los que disfruta, no consiguen proporcionarle el placer, la dicha, a los que *tiene derecho*.

Porque esta sería una segunda gran diferencia entre el planteamiento tradicional, en sus mejores representantes, y el contemporáneo:

1. Cuando los discípulos de Aristóteles hablaban de tendencia natural de todo hombre a ser feliz, entendían la conquista de la perfección última como un *deber* que afecta naturalmente a cualquier ser humano, empujándole a dirigir todos sus esfuerzos hacia el logro de la plenitud en que la felicidad esencialmente consistía.

2. Hoy, lo que se reivindica de continuo es el *derecho* a ser feliz, dichoso; y toda la existencia se encamina en pos de la felicidad, entendida como gozo. Pero se olvida por completo la índole de efecto *consecuencial* o *concomitante* que corresponde a esa delectación. Y como tampoco se considera seriamente la obligación de perfeccionarse *en cuanto persona*, resulta imposible que sobrevenga esa dicha que, según su naturaleza más íntima, no constituye sino una *consecuencia* de la propia mejora *personal*.

3. Y no es eso lo peor.

3.1. Por una parte, al concebir la felicidad-placer como un *derecho* natural, debido a toda persona por el simple hecho de serlo, el no conseguirla se vivencia como *injusticia*, y genera un continuo sentimiento de frustración, que incrementa ulterior e inevitablemente la propia infelicidad.

3.2. Por otra, aún más decisiva, la persecución del propio gozo como objetivo supremo resulta —según veremos más adelante— *frontalmente incompatible* con la efectiva conquista de la plenitud real: de esa que colma al hombre como hombre; en consecuencia, en la medida en que nuestros conciudadanos persiguen de forma directa su dicha, descuidan inevitablemente —o incluso impiden— el logro de la propia perfección y, por ende, la satisfacción que de ella se derivaría.

4. De esta suerte, el gran equívoco de la civilización contemporánea consiste en haber tergiversado el sentido radical de la felicidad: pues esta ya no alude de manera directa a un estado de perfección, consecutivo a la conquista de un bien, sino a una impresión subjetiva, que pretende alcanzarse con independencia del propio progreso *real*. Hasta qué punto este planteamiento trastocado resulte lesivo para la consecución del objetivo que se proponen —vivir dichosos—, es algo que están experimentando dolorosamente, en su propia carne, una buena porción de nuestros contemporáneos.

Veamos cómo lo concreta Cardona Pescador:

La progresiva intolerancia ante el desagrado, asociada a una creciente atracción por el placer inmediato, hace perder al hombre la capacidad de afrontar compromisos arduos que son los únicos que producen verdadera satisfacción. El resultado de esta actitud —dice Konrad Lorenz— es la ansiedad impaciente e inmadura del que exige la satisfacción inmediata de todos los deseos incipientes. El exagerado afán por evitar a toda costa el menor disgusto, que crece incesantemente hoy, tiene como secuela insoslayable imposibilitar el logro de los placeres que son consecuencia del esfuerzo, de la entrega y del dolor.

El dolor, en cuanto privación, no es bueno y deben ponerse los medios adecuados para eliminarlo; y el médico, como profesional de la salud, debe aportar todo su saber para conseguirlo. Pero, con palabras de Viktor Frankl, la eliminación del dolor a toda costa no puede ser norma de actuación médica. De ningún modo debe el médico aspirar a la euforia a cualquier precio. La euforia a toda costa sería equivalente a una eutanasia parcial. La misión de la psicoterapia —todo acto médico es psicoterápico— no es únicamente hacer al hombre apto para el trabajo, para el placer, se trata también de ayudarlo a ser capaz de sufrir¹³.

Al concebir la felicidad-placer como un «derecho natural», debido a toda persona por el simple hecho de serlo, el no conseguirla se vivencia como «injusticia», y genera un continuo sentimiento de frustración, que incrementa la propia «desgracia»

Amor y perfeccionamiento humano

¹³ CARDONA PESCADOR, Juan, *Los miedos del hombre*, Rialp, Madrid, 1998, pp. 76-77.

Poco antes había explicado: «Vivimos tiempos dolorosos configurados por la angustia, la incertidumbre, los resentimientos, la precariedad económica, la violencia, la crisis de los valores sociales familiares, éticos y morales. Al hombre le duele la vida tal como hoy se le presenta, y —como evasión— busca el placer como mecanismo defensivo, elevándolo a la categoría de principio vital, al que supedita todos los valores que dan sentido a la vida y, por tanto al dolor y al sufrimiento, incapacitándose para enfrentarse a esas realidades que tienen una función madurativa.

Paradójicamente, poner como criterio de vida la búsqueda del placer engendra una tensión, en cuanto que la insatisfacción subsiguiente al logro de placeres relativos exige y, de algún modo, determina nuevas y sucesivas comprobaciones. Esta tensión suele derivar en ansiedad y, finalmente, en un profundo disgusto por la vida, que predispone al hombre a entregarse, inseguro y abatido, a una existencia sin ilusiones, configurada por el hastío.

Esta derivación paradójica —el placer causante del dolor— se produce por la pérdida del sentido del dolor. La finalidad del dolor no queda constreñida a la pura economía biológica o sensitiva. Kant dijo que el dolor es el aguijón de la acción y la base del sentimiento real de la vida. El cristiano, coherente y consecuente, sabe que el amor no puede alcanzarse sin dolor y que, detrás de cada dolor, y de forma más segura e inmediata, después del dolor de la muerte le aguarda una vida en un mundo nuevo: la vida es la reproducción de la gestación dolorosa que finaliza con la muerte que, como el parto, abre paso a la luz de una nueva vida» (CARDONA PESCADOR, Juan, *Los miedos del hombre*, Rialp, Madrid, 1998, pp. 74-75).

El fin último del hombre según los teólogos

Como estamos viendo, la felicidad se halla estrechamente aparejada —hasta la casi total identificación— con el propio progreso personal: de la persona *en cuanto persona*. Por tanto, parece conveniente plantear con decisión la tradicional pregunta: ¿cuál es *el fin último* del hombre?, ¿cómo alcanza este su plenitud conclusiva y por qué medios se acerca a ella?

Ya he hablado bastante sobre ello. Y en todos los casos he aludido a una respuesta muy clara: *el amor*. Ese es el destino terminal de toda persona humana.

Afirma escueta y tajantemente San Juan de la Cruz:

Para este fin de amor somos creados.

Y Juan Pablo II, ya en nuestro siglo, pero en perfecta consonancia con la tesis clásica, explica:

Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia *por amor*, lo ha llamado al mismo tiempo *al amor*. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. *El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano*¹⁴.

Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor

El fin último del hombre según los filósofos

Esta, expresada sucintamente, es la conclusión teológica. Pero lo mismo podría colegirse desde la perspectiva *filosófica*, acudiendo al análisis más radical que cabe llevar a cabo para dilucidar nuestro problema: el del objetivo último y definitivo de la *creación*, considerada en su conjunto.

En efecto, la mejor filosofía de todos los tiempos enseña que, siendo Dios la plenitud autosubsistente de Ser y de Perfección, nada propio podía ganar al conferir la existencia al conjunto de las criaturas (excepto problemas, suelo comentar en tono de broma... y con intención muy seria).

Pero, no teniendo posibilidad de incrementar su *propio* bien, lo único capaz de moverle era el bien *ajeno*, el bien de aquello que decidiera crear. Y como buscar el bien de los otros es —en el sentido más cabal

¹⁴ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, núm. 11.

del término— amarlos, fue necesariamente el Amor lo que impulsó a Dios a extraer de la nada, con su potencia infinita, la armonía multiforme que compone nuestro mundo. Mas vimos en el capítulo correspondiente que en este contexto, como en cualquier otro, amar no es sino buscar el bien para el amado. En el caso de Dios, autosuficiente y omnipotente, amar significaba, en primer término, conferir la existencia a aquellos seres a los que deseaba comunicar su bondad; y, después, hacerlos partícipes de su propia plenitud, y de su propia dicha, *en la mayor medida* en que esto fuera posible.

Ahora bien, siguiendo con esta lógica —la del amor infinito y sobreabundante—, compartir al máximo la propia beatitud equivalía a crear realidades personales, es decir, libres y, por eso, *capaces de amar*. Pues, en efecto, el mayor don que Dios puede transmitir a una criatura es el de introducirla en esa corriente de Amor infinito que constituye formalmente el mismo Ser divino; con términos más sencillos: la máxima perfección y la más completa ventura que alguien puede conseguir es la de amar en plenitud a lo más digno de ser amado: es decir, a Dios. En consecuencia, y sin que esto signifique poner en entredicho la absoluta libertad de la actuación divina creadora, habrá que decir, con San Agustín y Santo Tomás: supuesta en Dios la libre voluntad de crear, era muy conveniente que diera el ser a realidades capaces de elevarse hasta Él por el conocimiento y el amor; era «necesario» que creara *personas*.

Pero estas observaciones —aparentemente generales— nos sitúan ante la clave que permite discernir, junto con su naturaleza más íntima, *el destino terminal* del ser humano, lo que lo colma plenamente y constituye, en consecuencia, la raíz de su felicidad.

Lo más definitorio del hombre, lo que explica las fibras más hondamente constitutivas de su ser, radica en su capacidad de ser amado — ¡Dios lo ha considerado digno de su amor infinito!— y, más aún, en su correlativa *capacidad de amar*¹⁵. Por consiguiente, la mejor manera de esclarecer *el fin* radical de la persona humana, el hontanar de su *perfección* última, consiste en advertir que el Absoluto —itodo un Absoluto!— la ha conceptualado merecedora de su amor, destinándola, al crear-

¹⁵ «El amor constituye la sustancia de la felicidad: amar y saberse amados componen la única respuesta verdadera a las ansias últimas del corazón humano. Y, en definitiva, buscamos esta finalidad en todo cuanto nos ocupa: un “querer” que no muera, que no pase, que no traicione, que sacie el alma. Agustín de Hipona lo dejó escrito con frase brevísima: “Pondus meus, amor meus”. Mi amor es mi peso, lo que me confiere solidez, lo que me atrae y me exalta, me transmite altura y profundidad, el origen de mi paz. También lo propuso con la consideración de que nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Dios: porque sólo en Él se encuentra la verdadera caridad que proporciona densidad y sentido a todo, que libra de la superficialidad y de lo provisorio (ECHEVARRÍA, Javier, *Eucaristía y vida cristiana*, Rialp, Madrid, 2005, pp. 74-75).

la, a ser un interlocutor del Amor divino por toda la eternidad. Ahí se encuentra el fondo más cardinal y la explicación postrera y definitiva de lo que constituye a la persona humana.

El hombre es, radical y terminalmente, *un-ser-para-el-Amor*. Toda su vida, más que una «prueba», se configura como la maravillosa *oportunidad* para engrandecer y acrisolar, con obras, su capacidad de querer; para dilatar las fronteras de su corazón; para incrementar, junto con la envidia y la envergadura de su amor, la consiguiente posibilidad de experimentar el gozo de ser amado: por eso, en el amor encuentra su cumplimiento último, su perfección decisiva y el fundamento de su dicha.

Con la profundidad y el vigor que lo caracterizan, Carlos Cardona ha resumido toda esta doctrina, al escribir:

Dios obra por amor, pone el amor, y quiere solo amor, correspondencia, reciprocidad, amistad (habría, pues, que revisar la tesis tradicional del fin de la creación, precisar mejor el tema de la «gloria de Dios»). [...] Así, al *Deus caritas est* del Evangelista San Juan, hay que añadir: el hombre, terminativa y perfectamente hombre, es amor. Y si no es amor, no es hombre, es hombre frustrado, autorreducido a cosa¹⁶.

El mayor don que Dios puede transmitir a una criatura es introducirle en la corriente de Amor infinito que constituye formalmente el mismo Ser divino

Dios es Amor. Y el hombre, creado a su imagen y semejanza, encuentra toda su razón de ser en el amor. Proviene del amor: del Amor divino, que le da amorosamente el ser, que lo crea. Se dirige al amor: al Amor de Dios, como fin último de toda su existencia. Crece, se perfecciona en cuanto hombre, por el amor: por el amor a Dios y a los hombres, sus semejantes, también ellos principios y términos de amor. El hombre es *desde* el Amor, *por* el amor y *para* el Amor. El hombre es, participadamente, amor.

En consecuencia, cuando ama, el ser humano se afirma o perfecciona en cuanto hombre, como persona; cuando no ama, cuando no persigue eficazmente el bien de los otros, se embrutece y cosifica, se reduce a una condición cuasi-animal. Solo en el amor encontrará, por tanto, junto con su perfección específica definitiva y cabalmente humana, y como derivada de ella, su más radical felicidad.

A los efectos, un especialista de la doctrina de la felicidad afirma que San Juan de la Cruz nunca

... se propone de intento ser feliz ni le preocupa mayormente la felicidad en sí misma. Lo que le obsesiona es el amor sobre toda operación;

¹⁶ CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 101.

quiere amar cuanto es amado, y resulta que ese *amor* se traduce en razón de la mayor *dicha* y *bienandanza*, se hace *felicidad*¹⁷.

Y Juan Cardona Pescador, casi cómo conclusión del libro que ya varias veces he citado, asegura:

Urge restituir al amor su dignidad, y para eso hay que destituir al placer de su primacía. No amo porque me gusta. Amo porque es amable, porque es bueno, y, entonces, me gusta. Al amar al otro como otro —no por lo que me da— se obtiene, además, como consecuencia, *el deleite del amor*¹⁸.

Solo en el amor encontrará el hombre, junto con su perfección específica definitiva, su más radical felicidad

Conjugar el «tú»

Acabo de establecer una ecuación cuya importancia no puede exagerarse. La que descubre una estricta equipolencia, casi una identidad, entre:

1. El perfeccionamiento humano.
2. El crecimiento y acrisolamiento del amor.
3. Y la consecución de la felicidad.

Entre estos componentes, he repetido que el más relevante para nuestro propósito es el amor, «herramienta» para la mejora humana y, por lo mismo, causa y raíz de la felicidad-dicha más cumplida.

Como de él he hablado en otro capítulo, me limitaré ahora a subrayar la medida y el modo en que amar equivale a promocionar el *tú* del ser querido. O, expresándolo de otra forma, lo que importa descubrir es la fuerza *centrífuga* del amor, que impulsa a conceder al *tú*, a *los otros*, una importancia primordial, a la que se encuentra aparejada el olvido de sí.

Y una manera sencilla de lograrlo consiste en repasar, brevemente, los tres elementos constitutivos del amor que antes estudié.

Amar equivale a promocionar el tú del ser querido

Corroborar en el ser

Respecto al primero, la corroboración en el ser, cabría resumir, por contraste: a lo que apunta radicalmente el desamor —que en su

¹⁷ BENGOCHEA, Ismael, *La felicidad en San Juan de la Cruz*, Ed. Miriam, Sevilla, 1988, p. 66.

¹⁸ CARDONA PESCADOR, Juan, *Los miedos del hombre*, Rialp, Madrid, 1988, p. 94.

versión más honda se configura como odio— es a la exclusión de otra u otras personas del banquete de la vida, del conjunto de lo dado. Bien en absoluto, suprimiéndola definitivamente de entre los componentes del orbe humano: aborto, anticonceptivos, eutanasia... Bien en lo que a mí atañe, ignorándola o convirtiéndola en mero apéndice de mi yo, y anulando entonces su condición de *otro*, de *real*. En este segundo caso, las personas con quienes tratamos obtienen todo su significado de una relación unilateral y constituyente *conmigo*: modeladas en lo posible a *mi* propio antojo, solo las apreciaré en cuanto sirvan a *mis* intereses, a *mi* utilidad o a *mi* placer. Dejarán ya de ser *en-sí* —*iotras!*—, para existir únicamente *por-mí* y *para-mí*.

De esta suerte, quien se encierra de manera radical en la afirmación del propio yo, rechazará también sin remisión, y por lo mismo, todo lo que no sea ese yo; y habrá de sufrir a los demás como inevitable peligro, que amenaza sin remedio la propia realización egotista. ¿Cómo no recordar aquí las conocidas palabras de Jean Paul Sartre, uno de los más cualificados representantes de la moderna opción inmanentista por el yo, cuando sostiene con total convencimiento que «el infierno son *los otros*»?

En el extremo opuesto, al crearlo o recrearlo, al conferirle o ratificarle el ser, el amor afirma al otro en su calidad de otro, se deleita en la diferencia. Y de ahí que las personas que sienten con más vigorosa pujanza el influjo gozosamente afirmativo del amor, experimenten también, de forma estrictamente paralela, la valía insustituible de la singularidad del otro, del tú: el hecho de que *sea*, con todas sus consecuencias, el que constituya algo firme y estable, distinto de mí, que no puede ser moldeado a voluntad por mi propio yo.

Compárese, para comprobarlo, el radical pesimismo ontológico de Sartre con el pensamiento que recoge Clive Staples Lewis en *Una pena observada*, cargado a la par de hondura metafísica y de entrañable poesía:

El regalo más precioso que me hizo el matrimonio —escribe pocos días después de morir su esposa— fue el de brindarme un choque constante con algo muy cercano e íntimo pero al mismo tiempo indefectiblemente *otro* y resistente, *real*, en una palabra¹⁹.

¿Puede extrañar, a quien alguna vez ha querido, que aquí se celebre como un gran bien la *resistencia* que, en el seno de la comunidad conyugal o en cualquier otro contexto, ofrece la inalienable consistencia del amado, de la amada, del amigo? ¿Asombrará entonces que, siguiendo con este género de apreciaciones, Lewis califique como «otredad» a la *plena realidad* del ser querido, para después utilizar el mismo neologis-

¹⁹ LEWIS, Clive Staples, *Una pena observada*, Trieste, Madrid, 1988, p. 24.

mo y acabar hablando del «áspero, agudo, tonificante regusto de su otredad»?

En suma, ya en su misma raíz amar a una persona es confirmarla en el ser, hacer de ella un tú consistente, dotado de densidad, de peso específico. Por tanto: desde su mismo nacimiento, la fuerza irrefrenable del amor obliga a inclinar la balanza en favor de la persona amada, del tú, de los otros.

El amor afirma al otro en su calidad de otro, se deleita en la diferencia

Búsqueda de plenitud

Tal vez la manera más rápida e intuitiva de mostrar cómo los deseos de plenitud que todo amor cabal lleva consigo intensifican la afirmación del tú consista en recordar un sencillo verso de Pablo Neruda, en sus *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*. Escribe, en efecto, el poeta: «A nadie te pareces desde que yo te amo»²⁰. «Desde que yo te amo»: el amor, que hace surgir en toda su pujanza el ser del amado, tornándolo realmente real, dibuja también, y por lo mismo, los perfiles consistentes de su singularidad, de su «otredad» inconfundible. Pronuncia indisolublemente el *sí* y el *tú*.

Y además, según recordé en su momento, el amor nos lleva también a percibir, en sus líneas fundamentales, lo que el objeto de nuestros anhelos —cónyuge, hijos, amigos— pueden *llegar a ser*. Superando la tendencia a fabricarlos a nuestra medida, a reproducir en su persona nuestra imagen y así amarnos en ellos, la robustez del verdadero cariño anticipa el proyecto que *él* —el otro— está llamado a encarnar.

La inicial afirmación del ser querido, en su irrepetible unicidad, se transforma ahora en refrendo del esbozo de lo que semejante persona ha de conquistar en su vida. Y sin palabras, con su sola presencia, el amor *exige* —amablemente— tal perfección: la *suya*, la del *otro*. En eso consiste, en fin de cuentas, buscar el bien para alguien: en luchar por extraer todas las virtualidades condensadas en esa persona, en esforzarse —como también dijo el poeta— por sacar de ella su mejor *tú*.

La importancia del tú, del otro, se intensifica y madura conforme crece y se acrisola el afecto

Entrega

Por lo que se refiere a la entrega, quizás baste con recordar este certero comentario de Charles Moeller:

²⁰ NERUDA, Pablo, *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p.81.

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 in-comunicable. 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*²¹.

La conclusión de todo el recorrido no podría ser más evidente. Un análisis riguroso de la naturaleza del amor humano nos lleva a sostener que solo despliega su poder perfeccionador cuando se vierte por completo en afirmación *del otro*. O, con palabras distintas: que no hay manera de comprender —ini de vivir!— el verdadero afecto mientras se plantee en términos de *yo*; por el contrario, todo deviene inteligible y fecundísimo en cuanto se concibe en referencia al *tú*, a *los otros*.

Aunque la apelación al ángel no me llene del todo, ni siquiera en el sentido figurado que le otorga la autora, concuerdo plenamente con el fondo de estas advertencias de Lukas:

Durante algún tiempo, la psicología descartó la posibilidad de encontrar fuerza por el bien de una idea, una causa u otra persona, sin una motivación egocéntrica. Estamos descubriendo que una motivación autotranscendente, yendo más allá de nuestro ego al mundo exterior, es más fuerte que los instintos animales, porque expresa nuestra propia libertad humana para actuar. Si queremos moderar los impulsos egocéntricos, debemos fomentar las motivaciones autotranscendentes, porque el egoísmo y la autotranscendencia son los dos polos, en nuestra evolución de animal a ángel. Hasta ahora, estamos más cerca de la "egocentricidad" de los animales, que de la autotranscendencia de los ángeles²².

Amar es desaparecer, olvidarse de sí, en beneficio radical del «otro»

La plena afirmación del «otro»

Me interesa mucho subrayar que me muevo en el plano de la más estricta filosofía: no en el de una presunta ascética sin fundamento, hueca e inconsistente, compuesta solo por buenas intenciones; ni tampoco en el de una moral desgajada de todo soporte metafísico, una simple *moralina*.

¿Cómo podríamos confirmarlo? Recordando de nuevo, de la mano de Tomás de Aquino, la distinción entre las operaciones con que se busca el bien propio y aquellas otras en las que, por el contrario, se persigue

²¹ MOELLER, Charles, *Literatura del siglo XX y cristianismo. V: Amores humanos*, 5ª ed., Gredos, Madrid, 1970, p. 30.

²² LUKAS, Elisabeth, *También tu sufrimiento tiene sentido*, Ediciones LAG, México D.F., 2ª reimp., 2006, p. 114.

el perfeccionamiento ajeno. Según veíamos, el ejemplo más claro de este segundo tipo de actividad sería el mismo Dios, que en fin de cuentas *siempre* obra en favor del otro, mostrando de este modo la plenitud de su Ser. Mientras que la persecución del propio bien es lo más característico de los animales, plantas y realidades inferiores, que manifiestan así su natural indigencia.

El hombre, ciertamente, es una *criatura*, y por eso tiene necesidad de perfeccionarse a través del obrar. Pero es una criatura *nobilísima*, imagen y semejanza del mismo Dios; y de ahí que su progreso más peculiar —el que le compete *en cuanto persona*— solo resulte posible en virtud de aquellas operaciones que guardan una estricta similitud con el obrar divino.

Con otras palabras:

1. Por ser creado, el hombre no encuentra su perfección terminal ya dada con el propio ser, sino que ha de conquistarla mediante su operación.

2. Pero por su excelsa condición personal, una actividad volcada sobre sí mismo —similar a la de las plantas y animales— resultaría incapaz de perfeccionarlo.

3. Conclusión: solo el modo superior de obrar, el que procura el bien de los otros —el amor, en una palabra, que en cierto modo lo asimila a Dios—, posee la consistencia suficiente para mejorar al hombre en cuanto persona; y solo la entrega, en la que el amor culmina, cierra y otorga el resello definitivo al ser humano.

Solo el amor es capaz de mejorar al hombre en cuanto persona

Y el olvido de sí

Resta solo sacar las sumas de lo visto. Sabemos ya por qué la búsqueda *expresa* de la felicidad-dicha resulta estéril y no engendra más que desventura: como el hombre únicamente puede perfeccionarse en la prosecución del bien *del otro* —en el amor y la entrega—, convertir el egocéntrico bien-para-mí del propio contentamiento en fin último u objetivo supremo de la existencia, con exclusión de cualquier referencia significativa a los demás, ha de conducir inevitablemente a la frustración ontológica y, con ella, a la desazón más íntima. Si uno está pendiente de sí mismo, de la propia dicha, no puede atender al bien ajeno ni, por tanto, perfeccionarse como persona... ni obtener así, derivadamente, la felicidad.

De ahí que afirmara, con rotundidad, Carlos Cardona:

Esencial y radicalmente no he de querer ser feliz, sino bueno. Y es así como además (subrayo *además*) seré feliz²³.

La clave de la felicidad, la respuesta a quienes —como la mayoría de nuestros contemporáneos— hacen cábalas y cálculos sobre la manera más eficaz de asegurarse la propia dicha, consistiría en cambiarles radicalmente la perspectiva, animándoles a que se olviden de sí²⁴. Porque el «ser buenos» al que aluden las palabras de Cardona que acabo de consignar ni siquiera significa buscar de manera explícita la propia perfección: equivale, en sentido estricto, a empeñarse en amar a los demás... *por ellos mismos, por su valía intrínseca*.

1. No se trata, pues —quiero que este punto quede claro—, de rechazar la propia mejora y la propia dicha; eso sería obrar contra la naturaleza y encerraría un muy rebuscado y dialéctico amor de sí. Podemos e incluso debemos esperar la felicidad, como plenitud y como gozo: estamos, en definitiva, ante una inclinación natural que, situados en ese nivel de la naturaleza, *no puede ser rechazada*²⁵.

2. Pero lo que no hemos de hacer, en el ámbito reflejo del amor *electivo*, es transformarla en objeto explícito de nuestras pretensiones.

²³ CARDONA, Carlos, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid, 1990, p. 90.

²⁴ Una nueva cita de Frankl, entre las muchas posibles: «La felicidad no es solamente el resultado de la plenificación de un sentido, sino también, en un aspecto más general, es un efecto colateral, no buscado, de la autotrascendencia. Por tanto, no puede ser “perseguida”, sino que, antes bien, sobreviene. Cuanto más aspiramos a la felicidad y al placer, tanto más erramos nuestro objetivo. Esto se hace más palpable en el placer sexual, siendo característico del esquema de la sexualidad neurótica el que la gente se esfuerce directamente para lograr experiencias o realizaciones (*performances*) sexuales. Los pacientes masculinos tratan de demostrar su potencia, y los femeninos, su capacidad de orgasmo. En logoterapia hablamos de “hiperintención” en este contexto. Debido a que la hiperintención va a menudo acompañada por lo que nosotros en logoterapia llamamos “hiperreflexión”, o sea, auto-observación excesiva, resulta que la hiperintención e hiperreflexión juntas forman todavía otro círculo vicioso» (FRANKL, Viktor, *La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid, 6ª ed., pp. 30-32).

²⁵ Considero que estas reflexiones de Lewis esclarecen el correcto sentido de la «espera», así como el que la dicha sea el resultado *natural* de la perfección en que consiste esencialmente la felicidad: «Existen diversos tipos de recompensa. Algunas no tienen la menor vinculación natural con las acciones realizadas para adquirirlas, son absolutamente extrañas al deseo de poseerlas. El dinero no es el galardón natural del amor. Por eso llamamos mercenario al hombre que se casa por dinero. En cambio, el matrimonio es el premio apropiado para el verdadero amante, y el enamorado no es un mercenario por desearlo. El general que lucha para conseguir un título nobiliario es un mercenario, pero el que combate por la victoria no lo es, pues la victoria es el lauro adecuado de la batalla, como el matrimonio es la merced genuina del amor. Las recompensas convenientes no están simplemente añadidas a las actividades merecedoras de ellas. En sentido estricto son su consumación» (LEWIS, Clave Staple, *El diablo propone un brindis*, Rialp, Madrid, 1993, p. 116).

3. Ni perseguirla desaforadamente —de manera *refleja*—, ni repudiarla: más bien, si cabe, ignorarla, dirigiendo *toda* nuestra atención y nuestra capacidad de amar hacia el bien de *los otros*. Que es, me parece, lo único capaz de perfeccionarnos *como personas*, y el solo sentido que, en la práctica admite la máxima del olvido de sí.

A este respecto, sostenía Bernanos:

Odiarse a sí mismo es más fácil de lo que se cree; lo verdaderamente saludable está en olvidarse de sí mismo²⁶.

Una idea parecida, pero situada en un contexto más elevado y amplio, la he oído más de una vez de labios de Josemaría Escrivá, y puede servir perfectamente como broche y colofón de cuanto he tratado en el presente capítulo. Viene a decir lo que sigue:

La entrega a los demás, con olvido de uno mismo, es de tal eficacia, que Dios la premia con una humildad llena de alegría²⁷.

Calma.

Conocemos paso a paso. Normalmente no se comprende del todo lo que se lee por primera vez. Lo medio-entendido entonces prepara para estudiar lo que sigue (iy ojalá que incite a hacerlo!), y el nuevo saber aclara lo ya aprendido. A menudo es preciso volver más de una vez sobre lo ya leído, hasta comprenderlo suficientemente. Pero el resultado final suele provocar una muy honda satisfacción.

Ánimo.

Ayuda para la reflexión personal

En esta ocasión, me limito a pedirte que consideres estos pasajes para seguir profundizando en la comprensión de la felicidad:

- Entre los muchos textos donde Frankl trata expresamente el fallo de la búsqueda directa de otras realidades, escojo el siguiente:

Incluso la buena conciencia es una de esas cosas que no pueden ser directamente intentadas, sino que han de resultar siempre como un efecto. Un hombre no tiene buena conciencia cuando él quiere tenerla, cuando es bueno por el deseo de tener buena conciencia —a no ser que caigamos en un fariseísmo—, sino que yo tengo buena conciencia solamente si soy bueno en una cosa, por amor de la misma cosa “buena”, por amor de una persona o *por Dios, por complacer a este Ser eminentemente personal*.

Resulta que hay “efectos” que precisamente no se pueden “perseguir”, sino que solamente tienen lugar cuando no se los intenta directamente. Un buen ejemplo de ello es el sueño. Cuanto más se tortura una persona

²⁶ BERNANOS, George, *La libertad ¿para qué?*, Encuentro, Madrid, 1989, p. 145.

²⁷ Solo a modo de ejemplo: «Darse sinceramente a los demás es de tal eficacia, que Dios lo premia con una humildad llena de alegría» (ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría, *Forja*, Rialp, Madrid, núm. 591).

e intenta violentamente conciliar el sueño, tanto más se le va el sueño. Otro ejemplo es la salud. ¿Qué sucede cuando uno se preocupa demasiado de su salud? Pues que ya desde este momento está enfermo; en el mismo instante padece de la enfermedad de hipocondría. [...]

El modelo-tipo de esta distinción entre aquello a que se aspira y se desea y aquello que sin haber sido *el motivo* impulsor nos viene a las manos, dado como *consecuencia*, se encuentra ya en la Sagrada Escritura, donde en el *Libro de los Reyes*, capítulo III, se dice: "Durante el sueño se apareció el Señor a Salomón y le preguntó qué cosa deseaba para sí; a lo que respondió Salomón que rogaba le diera sabiduría —mas no riquezas, honores, etcétera—"; pero precisamente porque él no intentó conseguirlas, lo puso Dios por efecto. El hizo a Salomón más sabio que cuantos hubo antes de él y han venido después, y "aun aquello que" él "no pidió" le fue concedido: riquezas y honores como nadie había tenido hasta entonces (FRANKL, Viktor, *La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid, 6ª ed., pp. 77-79).

- Vale la pena también leer, una vez más, a Bruckner:

En lugar de admitir que la felicidad es un arte de lo indirecto que puede lograrse, o no, a través de metas secundarias, nos la proponen como objetivo inmediatamente a nuestro alcance, y lo rodean de recetas para conseguirlo. Sea cual fuere el método elegido, psíquico, somático, químico, espiritual o informático (hay gente que considera Internet, no ya una magnífica herramienta, sino el nuevo Grial, la democracia planetaria hecha realidad), la propuesta es la misma en todas partes: la satisfacción está a nuestro alcance, basta con proveerse de los medios gracias a un "condicionamiento positivo", una "disciplina ética" que nos lleve a ella. Se trata de una formidable inversión de la voluntad que intenta instaurar su protectorado sobre estados psíquicos y sentimientos tradicionalmente ajenos a su jurisdicción. Y que se agota queriendo cambiar lo que no depende de ella (a riesgo de no tocar lo que podría cambiarse). La felicidad, no contenta con haber entrado en el programa general del estado del bienestar y del consumismo, se ha convertido además en un sistema de intimidación de todos por cada cual, del que somos víctimas y cómplices a la vez. He aquí un terrorismo consustancial a aquellos que lo sufren, porque solo tienen un recurso para precaverse de los ataques: avergonzarse a su vez a los demás por sus lagunas y su fragilidad (BRUCKNER, Pascal, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001, p. 59).

- Y, cómo no, a Cardona Pescador:

Vivimos tiempos dolorosos configurados por la angustia, la incertidumbre, los resentimientos, la precariedad económica, la violencia, la crisis de los valores sociales familiares, éticos y morales. Al hombre le duele la vida tal como hoy se le presenta, y —como evasión— busca el placer como mecanismo defensivo, elevándolo a la categoría de principio vital, al que supedita todos los valores que dan sentido a la vida y, por tanto al dolor y al sufrimiento, incapacitándose para enfrentarse a esas realidades que tienen una función madurativa.

Paradójicamente, poner como criterio de vida la búsqueda del placer engendra una tensión, en cuanto que la insatisfacción subsiguiente al logro de placeres relativos exige y, de algún modo, determina nuevas y sucesivas comprobaciones. Esta tensión suele derivar en ansiedad y, finalmente, en un profundo disgusto por la vida, que predispone al hombre a entregarse, inseguro y abatido, a una existencia sin ilusiones, configurada por el hastío.

Esta derivación paradójica —el placer causante del dolor— se produce por la pérdida del sentido del dolor. La finalidad del dolor no queda constreñida a la pura economía biológica o sensitiva. Kant dijo que el dolor es

el aguijón de la acción y la base del sentimiento real de la vida. El cristiano, coherente y consecuente, sabe que el amor no puede alcanzarse sin dolor y que, detrás de cada dolor, y de forma más segura e inmediata, después del dolor de la muerte le aguarda una vida en un mundo nuevo: la vida es la reproducción de la gestación dolorosa que finaliza con la muerte que, como el parto, abre paso a la luz de una nueva vida (CARDONA PESCADOR, Juan, *Los miedos del hombre*, Rialp, Madrid, 1998, pp. 74-75).

- Por fin, la confirmación de Fromm:

La responsabilidad podría degenerar fácilmente en dominación y posesividad, si no fuera por un tercer componente del amor, el *respeto*. Respeto no significa temor y sumisa reverencia; denota, de acuerdo con la raíz de la palabra (*respicere* = mirar), la capacidad de ver a una persona tal cual es, tener conciencia de su individualidad única. Respetar significa preocuparse porque la otra persona crezca y se desarrolle tal como es. De ese modo, el respeto implica la ausencia de explotación. Quiero que la persona amada crezca y se desarrolle por sí misma, en la forma que le es propia, y no para servirme. Si amo a la otra persona, me siento uno con ella, pero con ella *tal cual es*, no como yo necesito que sea, como un objeto para mi uso. Es obvio que el respeto solo es posible si yo he alcanzado independencia; si puedo caminar sin muletas, sin tener que dominar ni explotar a nadie. El respeto solo existe sobre la base de la libertad: "*l'amour est l'enfant de la liberté*", dice una vieja canción francesa; el amor es hijo de la libertad, nunca de la dominación (FROMM, Erich, *El arte de amar*, Paidós Studio, Barcelona, 11ª ed., 1990, p. 36).

12. La relación personal con Dios

«*Si nous pouvons espérer trouver Dieu quelque part, c'est évidemment dans les dernières profondeurs de notre être, là où il y a de l'infini: si en algún sitio podemos hallar a Dios, será evidentemente en las más íntimas profundidades de nuestro corazón, ahí donde existe algo infinito*» (Jean REYNAUD)

Pero ¿todavía no hemos acabado?

Mucho me temo que no. Por eso...

¡Alerta, descansa y renueva tus fuerzas!

(También puedes abandonar, pero me darías un disgusto... e incluso podrías perderte algo de sumo interés).

Pues, como ya te dije, existen muchas maneras de leer o estudiar un escrito. La mejor implica poner la mente *en estado de alerta* para encontrar todo lo que esas páginas pueden dar de sí.

Por eso, antes de comenzar con el presente apartado, intentar responder, como te parezca más llevadero, a estas preguntas.

- Hemos admirado durante todo el libro a la persona desde distintas perspectivas, buscando en cada caso respuestas a eternos interrogantes. Ahora nos detendremos en lo fundamental, en el gran tesoro por descubrir, si aún no lo has entrevisto. Aunque pudiera estar equivocado, no tengo ningún motivo para no seguir siendo sincero. Por tanto, a lo largo de las páginas que siguen, aunque a veces sin expresar de forma tan directa, aletearán preguntas como las que ahora formulo:

- ¿Quién es Dios en tu vida? ¿Es parte constitutiva de tu ser? Si la contestación es afirmativa, piensa en qué sentido sientes su fundamento; y si fuera negativa, intenta explicar lo que muchos hacen apelando precisamente a Él: la entrega, el sacrificio y el perdón de tantas personas, que les lleva a realizar actos a veces heroicos.

- ¿Qué propiedades de la persona estudiadas en estas páginas responden propiamente a la Presencia de Dios: a su Amor, su Asistencia, su Acción creadora y conservadora...? ¿Dónde se encuentra uno con Él, desde el punto de vista psicológico, metafísico, social? Intenta sinceramente hallar una respuesta —positiva o negativa— en lo más íntimo de ti.

- Comentábamos que solo el amor perfecciona al hombre en cuanto persona. Y ya sabes de dónde estimo que, en última instancia, surge el amor filial, el conyugal, el paternal, el fraterno, el de amistad... Si estuvieras de acuerdo conmigo, tendrás que ayudarme a responder a preguntas como las que siguen, que distan mucho de ser sencillas. ¿Qué sucede con las personas ateas? Al no conocer o reconocer a Dios, ¿no pueden ellas amar? O, sería la otra posibilidad: ¿no constituye su misma

inclinación natural hacia el amor, hacia el bien, una confirmación no advertida de la presencia de Dios en sus vidas?

- Concentrándolo todo en una pregunta-bomba: ¿estimas que nuestra libertad, don gratuito y querido por Dios, es una locura?, ¿de qué tipo de chifladura se trataría y por qué?

¡Además, cambio de música... y letra!

Por eso, quiero añadir que sé muy bien lo que me juego al desarrollar aspectos controvertidos, como los que ya he tratado y los que vienen a continuación, y que muy bien podría silenciar en aras de una presunta armonía.

Pero, de nuevo por pura honradez intelectual, prefiero correr el riesgo de *perder muchos puntos* (e incluso todos) en el aprecio del lector, a omitir lo que para mí es una convicción *filosófica* profunda, con fuerte incidencia en mi vida vivida... y que probablemente otros profesores no comparten y nunca expondrán.

Precisamente por eso, estimo un deber de justicia ofrecerlas a la consideración y reflexión de quienes, por su parte, han tenido la delicadeza de llegar hasta este punto de la lectura de mi escrito... con el fin de que sean ellos quienes juzguen si estoy o no en lo correcto.

Un nexo ontológico, constitutivo

A lo largo de esta segunda parte, me he empeñado en caracterizar al sujeto humano no ya simplemente como hombre —varón o mujer—, sino, de manera expresa y directa, por su radical condición de *persona*.

Se trata ahora de dar el paso terminal en esta línea, recordando algo en lo que insistía Juan Pablo II: la decisiva y configuradora referencia de la persona humana, en cuanto tal, a *Dios*.

Por ejemplo, en una de sus obras, afirma con decisión:

No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios.

Y, en efecto, si quisiéramos definir las coordenadas que conforman resolutivamente a la persona humana, las que explican en fin de cuentas su dignidad y su singularidad, y el anexo conjunto de propiedades que he esbozado, habría que situar, en el principio y en el final de su vida, el Amor infinito de Dios. Cada uno de los hombres y mujeres surge del Amor divino y se encuentra llamado, desde el momento mismo de su concepción, al Amor sin término y subsistente del propio Dios.

En semejante sentido, con expresiones densas pero jugosas, sostiene Cardona:

La reducción al fundamento de todo el universo es una *reductio ad amorem*: todo se reduce a amor, a amor puro, infinitamente amoroso y liberal. Pero el término de una creación por amor solo puede ser la participación de ese amor: poner en el ser seres amorosos, amantes, capaces de amar, seres libres. De ahí que lo querido por Dios en la creación, directamente y por sí, sean solo las personas (angélicas y humanas). Todo el resto del universo —con todas sus galaxias y con todas las adi-

ciones cuantitativas o extensivas que aún puedan descubrirse— no es más que el hábitat del hombre, el “jardín de delicias” del Génesis²³⁹.

Quando se crea por Amor es «necesario» crear seres capaces y destinados a amar

Deseo de Dios

Semejante destinación, el estar hechos para amar, se muestra en todo ser humano, en los mejores momentos de su vida, a modo de anhelo.

Lo explica el *Catecismo de la Iglesia católica*:

El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y solo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar:

«La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador» (*Gaudium et spes* 19, 1)²⁴⁰.

Por su parte, afirma Lewis:

Si atendemos sus exigencias, tomaremos conciencia de un deseo que ninguna felicidad natural puede satisfacer. ¿Hay alguna razón, empero, para suponer que la realidad será capaz de complacerlo? “El hambre no prueba que vayamos a tener pan”. Esta afirmación es, a mi juicio, básicamente errónea. El hambre física de un hombre no garantiza que sea capaz de conseguir pan. Un hambriento puede morir de inanición en una balsa a la deriva sobre el Atlántico. Sin embargo, el hambre humana demuestra de modo inequívoco la pertenencia del hombre a una raza que necesita comer para reponer sus fuerzas físicas, su condición de habitante de un mundo en el que existen sustancias comestibles. De igual modo, aun cuando no creo que mi deseo de alcanzar el Paraíso *pruebe* que habré de gozar de él (aunque sí desearía hacerlo), considero ese anhelo una indicación bastante buena de su existencia y de la esperanza de algunos seres humanos de merecerlo. Un hombre puede amar a una mujer y no lograrla. Sería muy extraño, empero, que el fenómeno denominado “enamorarse” ocurriera en un mundo asexual²⁴¹.

«Considero ese anhelo una indicación bastante buena...» Por mi parte, estimo que este modo de decir es de lo más acertado del conjunto. Nos encontramos, como se dice hoy día, ante un modo de razonar no estrictamente demostrativo, férreo, al modo de la *cadena* de silogismos, sino

²³⁹ CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 100.

²⁴⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica. Nueva edición conforme al texto latino oficial*, Asociación de autores del Catecismo – Librería Editrice Vaticana, Bilbao, 1999, núm. 27. En realidad, si no me equivoco, donde dice desde *su nacimiento* sería mejor escribir desde *su concepción*.

²⁴¹ LEWIS, Clive Staple, *El diablo propone un brindis*, Rialp, Madrid, 1993, p. 120.

más bien reticular, como el de los hilos que componen una maroma, en el que la conclusión no deriva de manera unívoca e inmediata de la ligazón que traba un juicio con el siguiente, sino de la adición multiplicadora que conforman los indicios (los distintos hilos) al trenzarse y apoyarse mutuamente.

Más en concreto, el deseo natural de ver a Dios, tan familiar para Agustín de Hipona y otros clásicos solo es probativo (más que demostrativo) si partimos de la hipótesis de un mundo razonable (más que racional), donde todos los elementos tienen algún sentido. Podemos también negar ese punto de partida... pero nos veremos condenados al más absoluto de los silencios.

Destinados al Amor y a Él re-ligados ontológicamente

Esa referencia a Dios resulta constitutiva. Posee carácter ontológico y es independiente —por previa— al conocimiento y a la voluntad de cada individuo: tanto si la percibe como si no, así como si, advirtiéndola, la rechaza, toda persona creada se encuentra intrínseca y radicalmente referida a Dios en su más configuradora e íntima índole personal.

Lo resumen con pulcritud las siguientes palabras de Tolstoi, en *La religión y la moral*:

Un hombre puede ignorar que tiene una religión, como puede ignorar que tiene un corazón; pero sin religión, como sin corazón, el hombre no puede existir.

Y lo había anticipado ya, con fórmula sencilla y directa, Séneca:

Un hombre bueno no puede carecer de Dios.

Cuestión que, expresada con palabras más técnicas y fundamentales, vendría a sonar como sigue: cada sujeto humano se encuentra directamente remitido a Dios, re-ligado de forma inmediata a Él, mediante la tendencia natural de retorno al Origen incluida en el ser que el Absoluto le otorga, también de forma directa, con la creación del alma.

Todo lo cual podría hacernos comprender algo que resulta casi de experiencia común: que, sin una referencia determinante y directa a Dios, el sujeto humano se quiebra y acaba por tornarse esclavo de sí mismo, absurdo y desdichado. En la teoría y en la práctica.

Como expone Cardona,

... la desaparición de Dios en el horizonte intencional —de la cultura personal y social— origina inmediatamente la pérdida de la identidad de la persona, porque la persona es tal precisamente en cuanto interlocutor de Dios, en cuanto ser dotado de inteligencia y libertad para ponerse en relación amorosa con Dios, incluso en un plano de simple naturaleza: por nuestra naturaleza y nuestro ser propio de personas²⁴².

²⁴² CARDONA, Carlos, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid, 1990, p. 45.

A lo que cabría añadir, con palabras de Romano Guardini, tocadas tal vez con un deje de imprecisión metafísica:

Dios ha establecido con el hombre una relación, sin la que este no puede ni existir ni ser entendido. El hombre tiene sentido, pero este sentido no radica en él sino que está por encima de él: en Dios. Se puede entender al hombre no como algo cerrado que vive y se apoya en sí mismo, sino como alguien cuya existencia consiste en una relación: de Dios, hacia Dios. Esta relación no es algo secundario sobreañadido a su ser, de forma que también sin ella pueda seguir existiendo, sino que en ella se apoya su ser²⁴³.

Y a lo que el Cardenal Ratzinger, por su parte, agregaba en referencia con su propia vida:

Tener trato con Dios para mí es una necesidad. Tan necesario como respirar todos los días, como ver la luz o comer a diario, o tener amistades, todas esas cosas son necesarias, es parte esencial de nuestra vida. Pues es lo mismo. Si Dios dejara de existir, yo no podría respirar espiritualmente²⁴⁴.

Cada sujeto humano se encuentra directamente remitido a Dios, re-ligado de forma inmediata a Él

Ser «delante de Dios»

Por todo lo anterior, en la teoría, y en la vida de convivencia y amistad, ha de servirnos de guía una de las definiciones más profundas y más vivas del hombre: la de Cardona, quien, tras las huellas de Kierkegaard, lo califica como «alguien delante de Dios y para siempre»²⁴⁵.

La íntegra tarea de humanización de nuestros parientes, amigos y conocidos, la entera labor de crecimiento íntimo a la que queremos colaborar, el incremento constitutivo que los tornará felices en esta vida y en la futura... tiene una condición de posibilidad, un camino seguro e infalible: ponerlos personalmente —hacer que cada uno de ellos se ponga— «delante de Dios».

Y, así, ante la pregunta «¿Cómo se puede ayudar a alguien —padre, profesor o alumno— a recuperar su identidad de persona?», Cardona responde sin titubear:

²⁴³ GUARDINI, Romano, *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, PPC, Madrid, 1995, p. 135.

²⁴⁴ RATZINGER, Joseph, *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid, 2ª ed., 1997, pp. 13-14.

²⁴⁵ Por ejemplo: «Es la propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona, y la diferencia de cualquier otra parte del universo. Esta propiedad comporta su propia y personal relación a Dios, relación predicamental —como ya hemos dicho, accidental—, que sigue al acto de ser, a la efectiva creación de cada hombre, de cada persona, señalándole ya para toda la eternidad como alguien delante de Dios y para siempre, indicando así su fin en la unión personal y amorosa con El, que es su destino eterno y el sentido exacto de su historia personal en la tierra y en el tiempo» (CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 90).

El medio radical es intentar ponerle ante Dios, ayudarle a asumir la responsabilidad que tiene ante la interpelación que Dios mismo le hace directamente: debe responder ante Dios de lo que hace²⁴⁶.

En ese «estar delante de Dios» de manera inmediata y directa, sin intermediarios, suelo distinguir tres momentos, que representan otras tantas etapas en la instauración y conclusión liberadoras de la persona, y con las que se relaciona de manera diferente la orientación y la vida interpersonal:

1. El primero resulta, para el hombre, completamente pasivo. Podría explicarse más o menos así: en el instante mismo de la creación del alma espiritual, Dios la pone ante sí con una radicalidad y con un mimo que sitúa a cada persona humana a una distancia infinitamente infinita de las realidades simplemente materiales.

Y, en efecto, la referencia constitutiva de cada sujeto humano lo lanza, de forma tensional y sin intermediarios, hacia el Amor de Dios, mientras las realidades infrapersonales se encuentran referidas de manera inmediata a su especie, a su ámbito ecológico, al universo y, en última instancia, al propio hombre, a cuyo cuidado e imperio han sido encomendadas.

Es esa la gran diferencia: el hombre, hecho «a Imagen y Semejanza» del Dios intratrinitario, se ve impelido, durante toda su vida, a colmar en sí mismo la profunda similitud con Él incoada en el momento de la concepción; las bestias, por el contrario, no tienen otro horizonte que el efímero de su existencia terrena.

En correspondencia con este inicial extremo, toda relación interpersonal, incluso las menos formalmente educativas, tienen también como función el dar a conocer esa profunda realidad: hacer saber a cada uno de nuestros hijos, alumnos o amigos, con expresiones de Agustín de Hipona, que su corazón está hecho para Dios, y que solo pueden encontrar su plenitud y su dicha cuando a Él se encaminan²⁴⁷.

2. De todo ello deriva el segundo momento, que para cada individuo ha de resultar eminentemente activo; consiste en autosituarse voluntariamente ante Dios en cada una de las elecciones que de Él hace en el uso radical de su libertad. Al ponerse activamente ante Dios, al optar por Él, el hombre se va endiosando: es decir, perfecciona de manera progresiva, junto con su misma libertad, su índole personal configuradora.

Este es el momento más relevante para el despliegue personal del hombre. El más inmediato. Aquel que hay que provocar a toda costa si pretendemos que nuestros esfuerzos no resulten, al término, estériles.

²⁴⁶ CARDONA, Carlos, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid, 1990, p. 50.

²⁴⁷ «... *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, I, 1, núm. 1).

Si no logramos colocar a cada hijo o amigo, a nuestro cónyuge, a todo aquel a quien queramos... en la presencia inmediata de Dios, los resultados obtenidos en las horas de diálogo y convivencia con ellos se verán tremendamente mermados o incluso reducidos a nada. Por el contrario, a pesar de la aparente inanidad de nuestros esfuerzos, si logramos enfrentar a una persona con el Amor de Dios, podemos augurarle, a la larga y de manera definitiva, su cumplimiento como persona: la felicidad-perfección y la felicidad-dicha consiguiente.

Kierkegaard ha sabido plasmarlo con palabras ciertamente paradójicas y no fáciles de comprender, pero que estimo que dan en la diana:

Tú debes elegir la única cosa necesaria, pero de modo que no sea cuestión de elección. Es decir, si te pierdes en palabrerías sin fin, en el fondo ya no eliges la cosa necesaria [...]. Así, pues, hay algo respecto de lo cual no se debe elegir, y según cuyo concepto no puede ser cuestión de elegir, y que sin embargo es una elección. Por tanto, precisamente esto, que no hay elección, manifiesta con qué intensidad y pasión inmensa uno elige. ¿Se podría expresar con mayor precisión que la libertad de elección es sólo una determinación formal de la libertad, y que precisamente la acentuación de la libertad como tal [como libertad de *elección*] es la pérdida de la libertad? El contenido de la libertad es decisivo hasta tal punto para la libertad, que la verdad de la libertad de elección consiste precisamente en admitir que aquí no debe haber elección, aunque sea una elección. —Esto es ser “espíritu”. Pero precisamente porque los hombres están lejos de serlo, la libertad les molesta tanto, en cuanto que permanecen siempre apegados a la libertad de elección. La reflexión —que a su vez depende de la pereza, de lo inferior— se pone a mirar fijamente la libertad de elección, en lugar de considerar que en principio “no debe haber elección”, y luego elegir²⁴⁸.

¿Qué pretende sostener el filósofo danés?; ¿en qué sentido el hombre *debe* elegir aquello en lo que, sin embargo, *no* es cuestión de elegir? Intentaré responder con expresiones relativamente sencillas, distribuidas en tres concisos enunciados:

2.1. Para cumplirse como persona el ser humano *necesita* sin reservas asumir el Fin al que por naturaleza se encuentra destinado; de lo contrario, en lugar de transitar el camino que lo conducirá a la plenitud de su ser, inicia la vía contraria, y se des-hace o destruye. En relación al Fin último, por tanto, y frente a lo que sucede en otras situaciones, *no es cuestión de elegir*.

2.2. Pero, al tratarse precisamente de una persona libre y limitada, esa necesidad tiene que serle *propuesta* a su libertad como término de una elección. Por consiguiente, lo primero que el hombre ha de hacer en cuanto toma conciencia de su propia condición, es *elegir* libremente el Fin al que por naturaleza se encuentra destinado.

2.3. Casi como consecuencia, con esa elección y mientras sea mantenida y confirmada, el hombre *se pone* verdaderamente *en liber-*

²⁴⁸ KIERKEGAARD, Søren, *Diario X²* A 428.

tad, puede ejercerla en sentido propio, con vistas al objetivo para el que le ha sido donada.

3. Y es que el momento conclusivo de la liberación personalizante del ser humano, y el significado final de toda labor de formación, resulta tematizado, en la fórmula que vengo comentando, por las palabras «para siempre»: consiste en la culminación del sentido de la existencia del hombre, en el cumplimiento de su vocación ontológica, cuando —según enseña la Revelación— se transforma definitivamente en un «Dios participado», al *alcanzar* por participación *el mismo Fin* —el Amor infinito de Dios— que la Trinidad *Es* desde siempre, durante siempre y para siempre (*atingere Deum*).

Así lo explica el Catecismo de la Iglesia:

Pero San Juan irá todavía más lejos al afirmar: «Dios es Amor» (1 Jn 4, 8, 16); el ser mismo de Dios es Amor. Al enviar en la plenitud de los tiempos a su Hijo único y al Espíritu de Amor, Dios revela su secreto más íntimo (cf 1 Co 2, 7-16; Ef 3, 9-12); El mismo es una eterna comunicación de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y *nos ha destinado a participar en El*²⁴⁹.

Cabe describir a la persona humana como «alguien delante de Dios y para siempre»

¿Un salto ilegítimo?

Ciertamente, con esto me he introducido en el ámbito de la gracia. Es un paso, antes que nada, lícito, pese a que bastantes filósofos actuales, y precisamente entre los más destacados, no lo consideren así. No obstante, el mejor pensamiento natural de todos los tiempos ha estado estructuralmente abierto a la doctrina revelada. A ello me acojo, no tanto por el valor de la tradición que lo avala, sino por el hecho en sí, tal como se ofrece a mi entendimiento.

De hecho, hace ya más de 35 años, en uno de mis primeros libros, escribía, con una simplicidad que ahora no repudio: «La fe está a favor de la razón, porque la completa sin obligarle a renunciar a lo que le es propio. La función de la inteligencia es conocer; ¿podrá dañarla aquello que le confiere un mayor discernimiento? Incluso la fe humana, el obsequio prestado a los que, por su categoría intelectual, se muestran dignos de crédito, se encuentra de parte de la razón. Es nociva esa mentalidad que conduce a no aceptar sino lo que se ha descubierto con las propias fuerzas; dañino para la fe sobrenatural, por la actitud de recelo que genera respecto a todo lo que no sea fruto de la personal inventiva;

²⁴⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica. Nueva edición conforme al texto latino oficial*, Asociación de autores del Catecismo – Libreria Editrice Vaticana, Bilbao, 1999, p. 69, núm. 221.

y perjudicial también para la misma inteligencia, que difícilmente podrá aprovecharse de los hallazgos científicos de los otros».

Concuero, por eso, con Pieper cuando explica que

... pertenece al concepto de filosofía el incluir una orientación a la teología. Se expresa aquí, en el antiguo concepto originario de filosofía, una apertura a la teología, algo que se opone completamente al concepto de filosofía que se ha hecho corriente en los tiempos modernos, pues este nuevo concepto de filosofía afirma precisamente que el rasgo decisivo del pensamiento filosófico es el separarse de la teología, la fe, la tradición²⁵⁰.

Con otras palabras, y como expresa el mismo autor alemán,

... un cristiano creyente, si al mismo tiempo quiere ser una persona que filosofa con seriedad existencial, no puede dejar fuera de consideración la verdad de la revelación aceptada por él con fe como divinamente garantizada²⁵¹.

Pero, además, la apelación a lo sobrenatural es un avance que necesariamente hay que asumir en un trabajo como este. Porque, de hecho, ninguna persona se encuentra hoy en estado de simple naturaleza: o ha sido elevada por la gracia o está en una situación infranatural, a consecuencia del pecado. Y, como es obvio, la plenitud del hombre solo se realiza y supera en el primer caso.

El mejor pensamiento natural de todos los tiempos ha estado estructuralmente abierto a la doctrina revelada

A este respecto, con acentos graves y con todo el peso de su autoridad magisterial, se ha pronunciado recientemente Benedicto XVI, en su segunda *Carta Encíclica*. Copio literalmente, y resalto los párrafos que compendian lo que más atañe a este escrito:

Por lo que se refiere a los dos grandes temas «razón» y «libertad», aquí solo se pueden señalar las cuestiones relacionadas con ellos. Ciertamente, la razón es el gran don de Dios al hombre, y la victoria de la razón sobre la irracionalidad es también un objetivo de la fe cristiana. Pero ¿cuándo domina realmente la razón? ¿Acaso cuando se ha apartado de Dios? ¿Cuando se ha hecho ciega para Dios? La razón del poder y del hacer ¿es ya toda la razón? Si el progreso, para ser progreso, necesita el crecimiento moral de la humanidad, entonces la razón del poder y del hacer debe ser integrada con la misma urgencia mediante la apertura de la razón a las fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal. Solo de este modo se convierte en una razón realmente humana. Solo se vuelve humana si es capaz de indicar el camino a la voluntad, y esto solo lo puede hacer si mira más allá de sí misma. En caso contrario, la situación del hombre, en el desequilibrio entre la capacidad material, por un lado, y la falta de juicio del corazón, por otro, se convierte en una amenaza para sí mismo y para la creación. Por eso, hablando de libertad, se ha de recordar que la libertad humana requiere

²⁵⁰ PIEPER, Josef, *Was heisst Philosophieren*, en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962, p. 144.

²⁵¹ PIEPER, Josef, *Defensa de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 4ª ed., 1979, p. 132.

que concurren varias libertades. Sin embargo, esto no se puede lograr si no está determinado por un común e intrínseco criterio de medida, que es fundamento y meta de nuestra libertad. Digámoslo ahora de manera muy sencilla: **el hombre necesita a Dios, de lo contrario queda sin esperanza**. Visto el desarrollo de la edad moderna, la afirmación de san Pablo citada al principio (Ef 2,12) se demuestra muy realista y simplemente verdadera. Por tanto, no cabe duda de que un «reino de Dios» instaurado sin Dios —un reino, pues, solo del hombre— desemboca inevitablemente en «el final perverso» de todas las cosas descrito por Kant: lo hemos visto y lo seguimos viendo siempre una y otra vez. Pero tampoco cabe duda de que Dios entra realmente en las cosas humanas a condición de que no solo lo pensemos nosotros, sino que Él mismo salga a nuestro encuentro y nos hable. Por eso **la razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma**: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión²⁵².

En un contexto más vivo, conviene considerar las palabras de Juan Pablo II, que recuerdan un antiguo *Pensamiento* de Pascal, y que pueden servir de remate a todo el ensayo, abriendo a su vez nuevas perspectivas:

El hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo —y no solo según pautas y medidas de su propio ser, que son inmediatas, parciales, a veces superficiales e incluso aparentes—, debe, con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en Él con todo su ser, debe «apropiarse» y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo. Si se realiza en él este hondo proceso, entonces da frutos no solo de adoración a Dios, sino también de profunda maravilla de sí mismo²⁵³.

Personalmente, y sabiéndome bastante incapaz, aspiro con todas mis fuerzas tanto a una cosa como a la otra. Y solicito la ayuda benevolente del lector.

Por última vez te deseo y recomiendo tranquilidad.

Además, el conocimiento humano es progresivo. Todo debe ser estudiado más de una vez para llegar a comprenderlo. De nada serviría angustiarte, si has comprendido poco de lo estudiado hasta el momento. Por eso, justo ahora, cuando has terminado, estarías en condiciones de comenzar de nuevo y disfrutar con lo aprendido o puedes también acudir a otros libros donde se explique mejor lo que he intentado transmitirte. Si te sientes con fuerza, respira hondo y disponte a hacerlo.

¡Ánimo, pues, y adiós!

Ayuda para la reflexión personal

²⁵² BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, 30-XI-2007, Palabra, Madrid, 3ª ed., 2007, pp. 42-44, núm. 23.

²⁵³ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, núm. 10 a; *Veritatis splendor*, 8 b.

De todos modos, aunque ya me haya despedido, quisiera brindarte la oportunidad de reflexionar sobre ciertas cuestiones que en este último capítulo me he limitado a apuntar.

- A mi juicio, solo si observamos la existencia con ojos de eternidad encontraremos su verdadero sentido, junto con la paz interior. Si esta afirmación es correcta, ¿qué significado adquiere cada instante de nuestro transcurrir terrenal, tanto los gozosos como los dolorosos? ¿Cabría pensarlos como simples puntos de una línea histórica personal que no tiene fin? ¿Cuál es el término de nuestra vida y nuestras acciones? ¿Hacia dónde nos dirigimos?

- Como ya vimos, en la actualidad no es infrecuente que se pretendan resolver las crisis personales elevando la autoestima, o sea, brindando una valoración positiva de uno mismo, basada en las propias capacidades. ¿Piensas que eso es suficiente para rehacer a una persona? ¿Qué estaría faltando —si es que falta algo— en semejante planteamiento? ¿Cómo ayudar a las personas a comprenderse más profundamente?

- Siendo maravilloso, parece que la experiencia demuestra que el amor humano es también limitado e insuficiente. Y que, incluso estando fervientemente enamorados y pudiendo declararnos sinceramente felices, advertimos en nosotros una especie de hueco que todo nos impulsa a llenar. A tu parecer, ¿cuáles son los procedimientos actuales más frecuentes a los que acudimos para mitigar esa sensación? ¿Estimas que son adecuados? ¿Qué alternativas propondrías para colmar ese vacío impenetrable y cumplir con la felicidad-perfección y la felicidad-dicha?

- Añado todavía algunos textos, antes de despedirme del todo. En primer término, este de Lukas, que no tiene desperdicio:

Mi respuesta es que nosotros y solo nosotros somos seres que buscamos sentido a la vida, pero no lo hallaremos a menos que la abramos a una dimensión profunda; a menos que todo lo que vivimos, experimentamos, obramos y elaboramos, esté impregnado de la confianza en algo que no nace de nosotros mismos. Solo encontraremos un sentido que abarca todos los ámbitos de nuestras vidas si, en medio de nuestro trabajo, de las experiencias que vivimos, nos sustenta la confianza en esta realidad oculta: una confianza racional en el fundamento primero y último de todo sentido, capaz de sostenernos, penetrarnos y guiarnos, al que damos el nombre tan profanado y vilipendiado de "Dios" (Lukas, Elisabeth, *Psicología espiritual*, San Pablo, Buenos Aires, 2004, pp. 20-21).

- De inmediato, unas palabras de Kierkegaard que nos recordarán afirmaciones ya citadas:

En general, la libertad de poder elegir es presentada como un bien muy extraordinario. Ahora, ciertamente lo es; pero esto depende además de cuánto durará. Porque habitualmente uno se engaña cuando se imagina que es un bien porque dura toda la vida. —Oh, cuánta verdad y experiencia hay en lo que Agustín dice de la verdadera libertad (distinta de la libertad de elección): el sentimiento más fuerte lo tiene el hombre cuando, con una decisión plena, imprime en su acción una necesidad interior tal que excluya el pensamiento de otra posibilidad. Entonces el "tormento" de la libertad de elección, o de la misma elección, termina (KIERKEGAARD, Søren, *Diario*, X⁴ A 177).

- Para concluir, de nuevo Lukas, con afirmaciones decisivas:

Hablamos de que el "sentido último" de la vida de una persona podría consistir en el "progreso hacia el amor". No obstante, es posible dar una definición más amplia al "sentido último", diciendo que se trata de un sentido integrador que es superior a todo lo demás; en clave teológica: "Dios". La "voluntad de hallar el sentido último" a la que alude Viktor

Frankl en sus obras significa que, tarde o temprano, todos los seres humanos extienden las manos buscando un refugio divino absoluto, una armonía que los trascienda, un sentido conexo, integrado en un todo ininterrumpido que también abarque lo más atroz y depravado del mundo. Pero este elemento "último" se sustrae a la comprensión del ser humano (LUKAS, Elisabeth, *Psicología espiritual*, San Pablo, Buenos Aires, 2004, p. 43).