

## FELICIDAD Y AMOR EN LA MÍSTICA CRISTIANA \*

**Jorge Peña Vial**

Las bienaventuranzas, las ocho maneras de ser felices —advierde Jorge Peña en estas páginas—, abren un profundo surco. Las ideas comunes y triviales de felicidad se desmoronan. El efecto revolucionario y escandaloso de las bienaventuranzas siempre se ha hecho sentir. Todo depende de la actitud del sujeto: no basta sufrir, hay que comprender el sufrimiento y amarlo. Las bienaventuranzas son reacias y realistas; superan a las teorías y bellas palabras en torno a la felicidad; se abren a toda la realidad y piden una plena y total aceptación.

Desde una perspectiva antropológica, señala el autor, la peculiaridad del hombre es que puede “desconsiderarse” a sí mismo y, hasta cierto punto, relativizarse. (El animal ni se relativiza ni se absolutiza). El yo existe para abdicar de él, para amar, y mediante esa abdicación transformarse en un yo más verdadero y personal, dispuesto a autodonarse. Es el lenguaje de los místicos: el alma que no está llena de amor muere de mala muerte. El amor, tanto el humano como a

---

JORGE PEÑA VIAL. Doctor en Filosofía, Universidad de Navarra. Profesor de antropología filosófica y Director del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes.

\* Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio patrocinado por Fondecyt. Fue presentado en el ciclo “De la felicidad”, organizado por el Centro de Estudios Públicos en el segundo semestre de 1992.

*Estudios Públicos*, 57 (verano 1995).

Dios, está demasiado inficionado de amor a sí mismo en los primeros estadios. Dios quiere que ese amor se purifique de las adherencias que desdican de su esencia, y Él mismo se empeña en ese proceso porque quiere venir a habitar en nuestras almas.

## E

stoy consciente de que para la mentalidad hoy dominante, lo que voy a exponerles es desacostumbrado o al menos novedoso. No hay en ello ningún prurito de originalidad, sino simplemente constatar lo altamente peligroso y revolucionario que es el pensamiento cristiano en torno a la felicidad. Siempre lo ha sido a lo largo de la historia. Los parámetros habituales por los que suelen discurrir los pensamientos y convicciones normales quedan alterados, consternados entre la perplejidad y la paradoja.

No he podido recordar con precisión dónde lo leí (puede ser Solzhenitsin, Tatiana Goricheva o Gisela Silva), pero me impresionó lo que le sucedió a un destacado actor ruso que debía representar una parodia del Sermón de la Montaña. Entre risas, burlas y comentarios jocosos debía proferir las bienaventuranzas: “Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos; bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra; los que lloran porque serán consolados, los que tienen hambre y sed de justicia... (todo esto entre chanzas y comentarios sarcásticos), los misericordiosos, los puros de corazón porque ellos verán a Dios; los pacíficos ... ¡súbitamente!, cambió el tono, cayó de rodillas y lo que inicialmente estaba destinado a ser una clamorosa y estentórea burla dio paso a una recitación con voz dramáticamente profunda y veraz, con la que declamó con energía e íntima convicción el resto del Sermón de la Montaña. A los silenciosos y desconcertados espectadores les pareció como si las palabras hubieran tomado posesión del actor y se encarnaran con fuerza en su cuerpo y en sus expresiones. La carrera de ese actor quedó truncada; no se volvió a hablar de él; cayó en el olvido, pero había vivido y experimentado la profunda verdad de esas palabras.

El Sermón de la Montaña, que se inicia con las bienaventuranzas, con las ocho maneras de ser felices, son palabras que llegan al fondo, hieren. Es fácil, en principio, intentar marginarse de su fuerza y energía transformadora. Basta considerar que ofrecen una moral tan elevada, tan del todo sublime, que sobrepasa infinitamente la común capacidad de los hombres y sólo es apropiada para unos pocos seres selectos y extraordinarios. Está reservada a una escogida elite de discípulos que buscan una perfección superior, pero irremediamente alejada del común de los mor-

absolutamente ideal, inaplicable, con imposibilidad real de ponerla en práctica.

Sin embargo, existen pocos textos que afectan tan directamente y de modo más íntimo al creyente y al que no lo es. Su carácter aparentemente inaceptable ejerce una misteriosa fuerza de atracción, tiene poder, y desde adentro, para renovar nuestra vida. Cada bienaventuranza es un camino que conduce hacia la felicidad de Dios mismo. El Evangelio, de hecho, es un camino que conduce a la bienaventuranza y felicidad; los mandamientos y obligaciones vienen después y le están subordinados. Jesucristo habla con frecuencia de felicidad, pero en sus palabras hay un recio realismo, un mirar de frente la pobreza, el dolor, el hambre, la sed y la persecución. No da pie para evasiones imaginarias, utopías hermosas y paraísos irreales; no es un charlatán que hace promesas en el aire. No vacila en disipar las ilusiones de sus contemporáneos que veían el reino mesiánico con colores muy humanos y temporales. Pareciera que la única vía para acceder a la verdad de estas palabras, que compendian su doctrina y están formuladas de modo sentencioso, es la experiencia interior y vivida.

Para San Agustín, el Sermón de la Montaña contiene la enseñanza moral perfecta de Jesucristo; para Tomás de Aquino contiene la carta magna de la vida cristiana: nos ofrece la respuesta de la Escritura a la gran cuestión de la verdadera felicidad. Las bienaventuranzas reconducen las antiguas esperanzas orientadas hacia la Tierra Prometida y la dirigen al reino de los cielos. Los cristianos darán al Sermón de la Montaña el nombre de la ley nueva o ley evangélica, en contraste con la ley antigua o decálogo. Bossuet decía que el Sermón de la Montaña es un resumen del Evangelio, y las bienaventuranzas eran el resumen del Sermón de la Montaña. Las bienaventuranzas contienen toda la enseñanza de Jesús; dominan su doctrina por los llamados y las promesas que formulan y por los caminos que abren.

No deja de ser sorprendente en las Escrituras que cuando Dios se dirige al hombre, comienza siempre hablándole de la felicidad. Como si desde el principio quisiera responder a ese anhelo de felicidad que ha puesto en el corazón del hombre y quisiera enseñarle las vías conducentes a ese fin, que no es otro que Él mismo. Quiere que no tengamos miedo al Amor, que es su nombre, el de una persona, la del Espíritu Santo; que afrontemos con valor la voluntad de aquel que nos ha constituido en el ser con el fin de corresponder libremente a su Amor, que permitamos que nos ame, y que no nos ha sacado de la nada por el placer de torturarnos. Por eso repite esta fórmula: “Bienaventurada tú que has creído que se cumplirá lo que ha sido dicho de parte del Señor” (Lc. 1, 45); “Bienaventurado eres,

Simón hijo de Jonás, porque eso no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos” (Mat. 16,17); “Bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la ponen por obra”. Siempre se hace referencia a la felicidad que Dios otorga a quienes tienen fe en su palabra y a sus promesas. Las bienaventuranzas detallan, cada una a su modo, toda la felicidad que el hombre puede esperar: la posesión del Reino, la “tierra en heredad”, el consuelo, la satisfacción del hambre y de la sed de justicia, la misericordia, la paz, la alegría y el contento, una gran recompensa en los cielos.

Así como la ley de Moisés hizo al pueblo judío y determinó su historia hasta nuestros días, también el Sermón de la Montaña contiene esa fuerza capaz de modificar, de dirigir y edificar la historia, y nuestra historia. Allí se encuentran la base y la fuente de la ley nueva o evangélica. Sin embargo, Tomás de Aquino no deriva simplemente la ley evangélica del texto del Sermón de la Montaña y sostendrá: “Lo principal en la Ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo”<sup>1</sup> El elemento principal consiste en la acción directa del Espíritu Santo y por ello la ley nueva es una ley según el Espíritu, una ley de gracia, una ley de fe y de caridad, una ley interior, inscrita en los corazones y no en tablas de piedra o papel. Es la actuación del Espíritu Santo, que no actúa en nosotros sin nosotros, el que hará inteligible las bienaventuranzas y aplicable a nuestra vida concreta el Sermón de la Montaña. Sería inaccesible e imposible si su cumplimiento radicara en nuestras fuerzas. Pero no lo es si estriba en la acción del Espíritu Santo en el corazón del hombre. Es lo que el Espíritu Santo quiere llevar a cabo en nuestra vida, si nos sometemos a su acción por medio de la fe y del amor.

La vida cristiana supone un tipo de acción superior que consiste menos en hacer, moverse y actuar, cuanto principalmente en consentir a la actuación de Dios en nosotros. Consentimiento que, contrariamente a las apariencias, implica grandes dosis de energía y actividad. Esa es la lógica sobrenatural: más que actuar se trata de consentir; más que instarnos a que nos dediquemos a Dios, todo estriba en permitir que Dios se dedique a nosotros. Hay que apartar obstáculos, y el principal es ese yo indómito y rebelde que impide la actuación del Espíritu Santo. Las bienaventuranzas no son un bello ideal de vida, lleno de oscuridades y paradojas, cuyo cumplimiento dependiese de nuestras fuerzas o de nuestros empeños. Tal

<sup>1</sup> *Summa Theologica*, I-II q. 106 a I. Todo lo relativo a la ley nueva lo trata en las pp. 106-108.

ideal se mostraría impracticable en quien se fiara en sus propias fuerzas y de sus propias obras. La conducta del cristiano tiene su fuente en la fe y en la humildad de la fe que nos hace dóciles a la acción de Dios. Es lo que con vigor ha formulado Servais Pinckaers: “El Sermón de la Montaña tiene por objeto manifestarnos lo que el Espíritu Santo quiere llevar a cabo en nuestra vida por medio de su gracia, si nosotros nos sometemos a su acción a través del ‘sí’ de la fe, con el impulso de la esperanza y la disponibilidad de la caridad: y nos ofrece la promesa de todo ello”.<sup>2</sup> Esas son las intenciones del Espíritu Santo y podemos reconocer que su actuación está dirigida a reproducir en nosotros el rostro de Jesucristo y los rasgos de su vida.

Las ideas comunes y triviales de felicidad, en gran parte forjadas atendiendo a aspectos parciales de la realidad o elaboradas a partir de la suma de momentos estelares, quedan subvertidas por las bienaventuranzas. Nos abren a toda la realidad, a su plena y total aceptación, y al menos nos garantizan que sean cuales fueren las dificultades y sinsabores en el camino de la vida, nos conducen hacia la felicidad misma de Dios, si sabemos seguir ese camino con fe y esperanza.<sup>3</sup> Pero sólo los pobres, los mansos, los afligidos, los hambrientos y perseguidos están llamados a esa felicidad y a ese reino. Tales criterios trastocan y ponen en tela de juicio nuestras concepciones habituales de felicidad y la vida que deriva de ellas. Sean cuales fueren la época histórica, el efecto revolucionario y escandaloso de las bienaventuranzas siempre se ha hecho sentir. Constituyen el contrapunto radical a la moral y a las actitudes corrientes ante la vida. A nuestra ansia de riqueza oponen la pobreza; a nuestros deseos de fuerza, violencia y dominio, la mansedumbre; a nuestra sed de disfrutar, el hambre de justicia; a nuestra dureza, la misericordia; a nuestras susceptibilidades, el espíritu de paz; a nuestra vanidad, la aceptación del insulto y de la calumnia. Parece como si se complacieran en conceder la recompensa y la felicidad a todo lo que de entrada nos repugna y atemoriza. ¿Por qué creer en una enseñanza que contradice en tal medida nuestras ideas y nuestros gustos?

Sin embargo, a pesar de su forma paradójica, las bienaventuranzas son verdad y tienen razón. La felicidad que otorgan no se cumple automáticamente, sino que depende de la libertad con que el sujeto las

<sup>2</sup> Servais Pinckaers, *En busca de la felicidad*, trad. de Manuel Morena (Madrid: Ed. Palabra, 1981), p. 27.

<sup>3</sup> “Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros” (Rom. 8, 18).

<sup>4</sup> C. S. Lewis, *El problema del dolor*, trad. de Susana Bunster (Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1990), p. 111.

asume y afronta. Con agudeza dice C. S. Lewis al respecto: “Todo aquello que se dona a una creatura que posee libre albedrío debe ser de doble filo, no por la naturaleza de quien dona o por la del don, sino por la naturaleza de quien recibe”.<sup>4</sup> Así, el sufrimiento puede liberar, pero también puede rebelar; el dolor puede purificar, pero a su vez envenenar; la amargura y la angustia pueden llevar a las cotas más altas del desprendimiento de sí, pero también pueden conducir a la rebeldía y la desesperación. El dolor puede ser egoísta, y debe dejar de serlo para comenzar a ser redentor. Una enfermedad puede volver mejor a una persona y producir tesoros de fortaleza y mansedumbre, dignificar a gran altura a quien hasta entonces no valía mucho, pero, asimismo, puede conducir al resentimiento y la amargura. En la libre aceptación del sufrimiento se participa de la noche redentora, del máximo amor y abandono de Jesucristo en el Calvario y algo se puede llegar a entrever del misterio de la Cruz. Para que todo cobre un nuevo sentido es necesario aprender a colocar el sufrimiento humano en recta continuidad con el sufrimiento del Calvario.

Pero ¿por qué esta alternativa, esta posibilidad de doble filo? Presiento que esta doble posibilidad, como bendición o maldición, radica en la actitud que asume la persona, ya sea porque se atrinchera en su yo, en su planes, proyectos o anhelos, o porque sabe prescindir de ellos, quizás en un principio con resignación contentadiza pero para dar lugar luego a una aceptación íntima y electiva. No basta sufrir, hay que comprender el sufrimiento y amarlo. Es necesario una elección, no un simple acaecer u ocurrir. Por ello, no todos los sufrimientos son benditos ni todas las lágrimas son santas; hay dolores ensombrecidos por la rebeldía, que es una forma de desesperación, y hay lágrimas que envenenan. Hay que poder decir con León Bloy: “No he padecido la miseria, me he casado con ella por amor, habiendo podido elegir otra compañera”.<sup>5</sup> Bloy se obstinó en la pobreza, evitó todos los modos de sustraerse a ella y los modos de remediarla: era una pobreza amada. Consideraba que el exceso de sufrimiento que había en su vida era prueba de que Dios lo amaba mucho. “Con frecuencia he meditado, y mucho, acerca del sufrimiento. He llegado a convencerme de que aquí abajo no hay nada más que sea sobrenatural. El resto es humano”.<sup>6</sup> Asaltado por la rebeldía, asediado por la tentación y desolado en las

---

<sup>5</sup> León Bloy, Carta a Barbey d' Aureville, 6 de marzo de 1917. Citado por Albert Beguin, *León Bloy, Místico del dolor*, trad. de Juan Almela (México: Ed. F. C. E., 1987), p. 50.

<sup>6</sup> León Bloy, Carta a Barbey d' Aureville, 1873.

<sup>7</sup> Citado por Albert Beguin, *op. cit.*, p. 55.

tinieblas, comprendió el sufrimiento y lo transfiguró. Torturado por diversos dolores repetía en forma de jaculatoria o estribillo: “Todo lo que me ocurre es adorable”. “El cristiano sin el sufrimiento —agregaba en otra ocasión— es un peregrino sin brújula. No arribará nunca al Calvario. ¿No es preciso que la pasión del Cristo, consumada en la inefable cabeza coronada de espinas, se realice, asimismo, en sus miembros?”.<sup>7</sup>

Si en Dios mismo tiene cabida el sufrimiento (entiéndase bien) y Él es toda beatitud, si existe ese grito desgarrado de Jesús en la cruz, abandonado del cielo y de la tierra, si se habla de los gemidos inenarrables del Espíritu Santo, de las lágrimas de la virgen María por los pecadores, es porque existe un nexo, una connivencia misteriosa pero real entre dolor y alegría. El mismo León Bloy asevera: “Se dice vulgarmente que la alegría es lo contrario del dolor (...). ¿Cómo hacer comprender que a cierta altura es la misma cosa y que un alma heroica los asimila con facilidad?”.<sup>8</sup>

Las bienaventuranzas son realistas, superan con creces a las teorías y a las bellas palabras en torno a la felicidad. Nos colocan de golpe frente a la realidad de la experiencia y de nuestra condición humana: pobreza, sufrimiento físico o moral, lágrimas, hambre, sed, contradicciones. Ninguna teoría de la felicidad puede evadir esta realidad y era conveniente que se nos enseñase que la pobreza y el sufrimiento pueden convertirse en camino hacia la felicidad; es una vía más profunda y segura que otras, que tantas veces suelen conducir al desengaño y a la desilusión.

Entre otras cosas, así se explican el arrojo y seguridad de San Pablo cuando se pregunta desafiante: “¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, los peligros, la espada? En estas cosas vencemos por Aquel que nos amó”.<sup>9</sup>

“Desconfío de toda verdad que no haga daño” proclamaba Nietzsche. Creo que las bienaventuranzas hacen daño, hieren, abren una herida profunda; pero en ese surco abierto cabe sembrar y hacer sitio al germen de una vida nueva. Con belleza se expresaba en este sentido León Bloy: “El hombre tiene lugares en su pobre corazón que no existen todavía y donde el dolor penetra a fin de que sean”.<sup>10</sup> El sufrimiento penetrado de acepta-

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 61.

<sup>9</sup> Romanos 8: 35 y 38.

<sup>10</sup> León Bloy, *op. cit.*, p. 54.

<sup>11</sup> Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, trad. de María Eugenia Valentie (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1953), p. 136.

ción y de amor nos abre hacia dimensiones desconocidas y más profundas de la realidad. En el silencio, en el vacío, en la soledad, en las sacudidas causadas por las pruebas, cuando todas las certezas humanas parecen desmoronarse, resuenan palabras que sólo oyen aquellos a quienes van dirigidas. Todo hombre que es visitado por la pobreza, el sufrimiento, la prueba, en cualquiera de sus formas y modalidades, se encuentra, sin que a veces él mismo se dé cuenta, en situación de respuesta ante la llamada y el camino de las bienaventuranzas. “La extrema grandeza del Cristianismo —decía Simone Weil— proviene de que no busca un remedio sobrenatural para el sufrimiento, sino un uso sobrenatural del sufrimiento”.<sup>11</sup> Es Jesucristo quien nos ha precedido y va por delante. El ideal del Sermón de la Montaña sólo es posible vivirlo totalmente en la Cruz. No, no es una ficción literaria, un ideal utópico; condujo a su autor directamente hasta el Calvario.

Pero hemos quedado desconcertados, nuestras ideas o concepciones habituales han sufrido un vuelco. ¿Por qué se hace necesario todo esto? ¿Por qué debemos pasar por todo esto para ser merecedores de una felicidad que difícilmente alcanzamos a comprender? Pareciera que fuese clave aceptar nuestra verdad fundamental: la de que somos creaturas. Hay cierta rebeldía; de hecho, no queremos aceptar nuestra realidad creatural. Se nos ha dado el ser y se espera de cada uno que lo devolvamos a quien nos lo donó, actualizado por nuestra libertad y por amor. Y si esa es nuestra verdad, que nos cuesta aceptar y reconocer, nuestra actividad decisiva y plenamente libre se ejerce en el amor. Pero ello implica depender de otro, de Dios, de los demás, hacerse vulnerable. Amar implica darse a sí mismo, dar ese sí mismo que es el reducto más personal e íntimo del yo y cuyos muros tantas veces amurallamos. Dios quiere entrar; el amor es el encargo de derribar esos muros para hacer posible la donación de sí mismo. Ese abandono, ese derribar muros, ese dejar de tener y reclamar un título de dominio sobre lo más personal e íntimo que somos, es algo inevitablemente doloroso; de alguna manera es un morir, cruz, negación. Pero ese morir es la condición del ganarse; hay que perderse para poder encontrarse, salvarse, recobrase y ser plenamente sí mismo. Este es lenguaje de los místicos a los que luego volveré.

Antes de continuar quisiera hacer una aclaración. No soy teólogo ni me dedico a la teología ascética o mística. Para adentrarse en las enseñanzas religiosas presentes en las bienaventuranzas remito a las estupendas

<sup>12</sup> Cfr. Georges Chevrot, *Las bienaventuranzas*, trad. de Luis Horno (Madrid: Ed. Rialp, Col. Patmos, novena edición, 1984); José Orlandis, *Las ocho bienaventuranzas* (Pamplona: Ed. E. U. N. S. A., Colección N. T., 1989).



obras de Georges Chevrot, Servais Pinckaers, José Orlandis<sup>12</sup> o a los ya clásicos comentarios de Bossuet. Sin embargo, considero que no existe una total discontinuidad, un salto al absurdo, o un simple abandonarse a las tinieblas de la paradoja, al plantear estas verdades reveladas y de fuerte sabor cristiano. La antropología filosófica, disciplina a la que sí me dedico, ofrece, o debería ofrecer, algunas pistas que pueden tornar más inteligible las perplejidades de las bienaventuranzas. Abordaré ahora el tema desde una perspectiva netamente filosófica y ello lógicamente supondrá un cambio de registro en el modo de argumentar. Lo importante es esclarecer la realidad más que preocuparse desmedidamente de la impecable delimitación formal de las distintas perspectivas. Tras este intervalo netamente filosófico volveremos sobre la situación radical a que todo hombre se enfrenta: el dar muerte desde dentro al yo por amor (en el que el sufrimiento y las pruebas pueden facilitar esa tarea), o bien permitir el triunfo del Yo sobre el amor, que viene a equivaler a un amor que no sale de sí mismo porque sólo se ama a sí mismo, muchas veces bajo el pretexto de la autoafirmación y la autorrealización.

### Centralidad y apertura a la realidad

Uno de los tópicos más reiterados y fecundos de la antropología contemporánea es la insistencia en la “posición excéntrica del hombre” (en expresión de Plessner), que le permite salir de la actitud céntrica que caracteriza a todo ser viviente. El animal todo lo percibe desde sí mismo y lo ve únicamente en su perspectiva propia, desde la que establece lo que es útil o perjudicial, de acuerdo a los intereses biológicos del momento. Sólo el hombre, en virtud de su inteligencia, se abre a la realidad como tal, puede conocer las cosas en sí mismas y es capaz de objetividad. El hombre no está centrado necesariamente, como el animal, en sí mismo. Los animales permanecen inevitablemente en el centro de su propio ser y refieren todo lo demás a ese centro, a sí mismo o a su especie. Esta es una característica propia de todos los seres vivientes como abundantemente lo ha puesto de manifiesto la biología contemporánea. Así, Edgard Morin dice: “La necesidad ininterrumpida de alimentarse para mantener su propia exis-

---

<sup>13</sup> Edgard Morin, “La vida de la vida”, *El método II*, trad. de Ana Sánchez (Madrid: Ed. Cátedra, 1983), p. 193.

<sup>14</sup> John Eccles y Karl Popper, *El yo y el cerebro*, trad. de C. Solís (Barcelona: Ed. Labor, 2ª reimpr., 1985).

tencia hace del ser viviente, necesariamente, un actor ego- (auto)-céntrico cuya actividad total es una actividad de sí para sí”.<sup>13</sup> Todo ser viviente, de la bacteria al hombre, por efímero, particular o marginal que sea, se toma como centro de referencia y preferencia; se dispone así naturalmente en el centro de su universo. En la misma línea, Eccles en su diálogo con Popper<sup>14</sup> afirma: “Soy central a mis propias experiencias e interpretaciones (...) pienso siempre en mí mismo como central, en primer lugar con mis percepciones, mis imaginaciones y mi entorno”. En definitiva, cada uno se vive sensiblemente a sí mismo como situado en el centro del mundo.

Sólo el hombre, gracias a su intelecto y al saber racional, es capaz de invertir esta dirección céntrica que caracteriza a todo ser viviente. Por la razón el hombre se abre a la realidad, tiene mundo y no sólo medio (siguiendo la célebre distinción de Scheler y Von Vexkull) y lo otro se le manifiesta tal como es en sí mismo y no sólo como medio u objeto del instinto o la tendencia biológicamente determinada.<sup>15</sup> Las palabras “ser”, “existir”, “hay”, que constituyen el mundo del hombre, le abren un horizonte cuya extensión es infinita y cuyo centro se halla en todas partes y, por consiguiente, no exclusivamente en el lugar en que yo mismo me encuentro. El hombre, a través de su razón, es capaz de conocer la realidad en sí misma, hace posible que la vida pueda desconsiderarse a sí misma y hasta cierto punto relativizarse. Dicho con palabras de Spaemann: “Puede presentar sus propios intereses en un discurso de justificación cuyo resultado esté abierto, porque puede en principio reconocer como igualmente dignos de consideración los intereses de todos los demás, según su rango y peso. El hombre no remite todo el entorno a sí mismo; puede caer en la cuenta de que él mismo es también entorno para otros. Precisamente en esta relativización del propio yo finito, de los propios deseos, intereses y objetivos, se dilata la persona y se hace algo absoluto. Se hace inconmensurable. Puede ponerse a sí mismo en servicio de algo distinto de sí, hasta el sacrificio de sí mismo.<sup>16</sup> Allí están su dignidad y su calidad moral como persona. En este sentido sentenciaba Goethe: “Sólo se puede estimar realmente a quien no se busca a sí mismo”.

En todo caso resulta inevitable, y muchas veces dolorosa, la tensión

<sup>15</sup> Cfr. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de José Gaos (Buenos Aires: Ed. Losada, 10ª ed., 1975), p. 57 y ss.

<sup>16</sup> Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional*, trad. de Daniel Innerarity (Madrid: Ed. Rialp, 1989), p. 105.

que se da entre nuestra condición de vivientes y la de racionales. Por una parte, seguimos estando en el centro de nuestro mundo circundante e interpretando el mundo desde nuestra posición central, pero, por otra, como seres dotados de intelecto, tenemos la capacidad para salir de nuestra posición céntrica, aprehender la realidad en sí (*feri aliud in quantum aliud*, rasgo característico del comportamiento cognoscitivo), la naturaleza propia y la de los demás. La racionalidad implica esta autotranscendencia de la vida y nos permite vernos a nosotros mismos desde fuera, con los ojos de los demás, con la perspectiva que no es la del ser vivo que somos nosotros mismos. Esta trascendencia de sí mismo hace posible la justicia, y cuando el bien de otro se manifiesta reclamará amor, que llevará a la donación del sujeto, e incluso a la prescindencia de sí mismo.

Esta oposición entre nuestra condición de vivientes y la racionalidad, entre vida orgánica y reflexión, entre vida y conciencia, es de tal índole que no se da un simple tránsito o desarrollo de la una a la otra. Es necesaria una ruptura, una decisión, para hacer saltar el círculo de la autorrealización y la autoafirmación. Según Spaemann se requiere una auténtica *metanoia* y conversión para que se dé esta autorrelativización del sujeto, que sólo es factible en el horizonte de la generalidad racional.<sup>17</sup> El hombre, una vez que ha despertado a la razón y ha entrado en el horizonte de lo absoluto, siempre experimentará esa tensión entre la inclinación a perseverar en su posición central, o en la autorrelativización entendida como satisfacción de tendencias, y la exigencia de autorrealización de un ser racional capaz de conocer la realidad en sí y asumir como propia la posición del otro. “El animal —cito a Spaemann— permanece inocente en su centralidad. Ni se relativiza ni se absolutiza, pues no dispone del horizonte de lo absoluto, del horizonte de ser. El hombre, en cambio, sólo de *mala fide* persevera en la centralidad”.<sup>18</sup>

Como no podía ser de otro modo, estas consideraciones antropológicas están cargadas de consecuencias éticas. Precisamente, la calidad moral de la persona radicará en su disposición a rebasar la propia centralidad, a poner entre paréntesis sus propios intereses y no concebir todo lo que le rodea exclusivamente como medio para su propia realización o conservación. Esto no conduce a pasar por alto la vida natural de los

<sup>17</sup> Cfr. Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, trad. de José Luis del Barco (Ed. Rialp, 1991), p. 136.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 143.

<sup>19</sup> R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, *op. cit.*, p. 106.

otros y su propia centralidad, pero sí a considerar que el fundamento de esa aceptación sólo puede encontrarse en que la dignidad de los demás estriba en su capacidad de trascender su propia centralidad y relativizar su particularidad. Por eso, por su disposición a relativizar sus propios intereses, si la realidad lo reclama o el bien de los demás lo requiere, puede exigir para sí mismo que se le respete con el status absoluto de sujeto.

La dignidad moral de la persona estriba en esta libertad de poder desconsiderarse a sí misma para admitir una perspectiva por encima de la propia centralidad, tanto más cuanto que como profesores, jueces, padres, empresarios o funcionarios se tienen funciones de responsabilidad en relación con la existencia de los demás. Lo dice categóricamente Spaemann: “Cuanto más referido está alguien a su subjetividad natural, cuanto más entregado a su deseo o fijado en sus intereses, cuanto menos distanciado está de sí mismo, tanto menos dignidad posee”.<sup>19</sup> Si cada uno se ocupa de sus gustos y afanosamente busca su autoafirmación y autorrealización, si no admite una medida común que permita jerarquizar los intereses en un orden según su rango y urgencia, entonces el conflicto de intereses será inevitable. No se trata de llegar a consensos a través de recortes en los intereses en conflicto, sino abrirse a la realidad, a saber objetivar los propios intereses permitiendo confrontarlos a una medida común, a formarlos mediante el contenido valioso de la realidad; sólo así podremos lograr un acuerdo con nosotros mismos y con los demás acerca de las cuestiones en disputa. En este sentido, moralidad es ciertamente lo mismo que realidad, tal como ampliamente lo ha mostrado H. E. Hengstemberg.<sup>20</sup> Será frecuente que el mayor obstáculo que debemos superar cuando se trata de juzgar objetivamente lo que tenemos que hacer residirá en la falta de disposición para poner entre paréntesis nuestros propios intereses. Es cierto que debemos tener intereses objetivos y luchar por ellos *con* pasión; pero cuando se actúa *por* pasión se está afincando en la propia perspectiva de las cosas; no se actúa en definitiva movido por los valores sino por el egoísmo. “Una vida que no está dispuesta a sacrificarse ella misma a un sentido no merece ser vivida”, dirá con radicalidad Spaemann.

En su singularidad, el hombre es capaz de representarse el todo; está abierto a la realidad total, del mundo, de sí mismo, de los demás. Por ello puede superar su particularidad y relativizarse a sí mismo. Tiene “mundo y es excéntrico”. En consecuencia, puede ser justo: con Dios, con los demás, con el cosmos que lo alberga y consigo mismo.

<sup>20</sup> Cfr. Hans Edward Hengstemberg, *Philosophische Antropologie* (Stuttgart: Holhammer, 3ª Ed., 1966).

### El amor y la muerte de sí mismo

El animal, se ha dicho, ni se relativiza ni se absolutiza a sí mismo. En cambio, el hombre debe aprender a relativizarse a sí mismo, pues de otro modo ineluctablemente se irá absolutizando y situándose en el centro absoluto, en el lugar privilegiado y recurrente de referencia y preferencia. De hecho, todo el proceso educativo estriba en enseñar a relativizarse a sí mismo, es decir, en ir sacando paulatinamente al niño de la parcialidad de su subjetivo mundo de sentimiento para introducirlo cuidadosa y resueltamente en la realidad; la realidad que es como es, independientemente de nosotros. Ello le permitirá conocer la realidad objetivamente, conocerse a sí mismo, hacer justicia a los demás y a las cosas, y llegar a comprender que está llamado a dar y a darse. Debe corresponder a todo lo que ha recibido y le ha sido dado. Pero tiende a apropiarse de sí mismo, a autoconstituirse, a establecerse en sí mismo y a existir para sí mismo.

Es clásica la referencia a San Agustín<sup>21</sup> al aludir a este radical pecado de orgullo que late tras todos los pecados: desde el momento en que una creatura se da cuenta de Dios como Dios, y de ella como un yo, se le presenta la temible alternativa de elegir a Dios o a sí mismo como centro. Esta alternativa recorre toda la existencia humana y afecta a todos los hombres por igual, sean cuales fueren sus circunstancias. Quisiéramos depender sólo de nosotros mismos, que nuestras vidas nos pertenezcan a nosotros y a nadie más, sacar título de propiedad absoluto respecto de nuestras almas, rechazar todo aquello que no surja de nosotros y que no dependa de nosotros, tener un *meum* únicamente nuestro. Según la teología católica, el cumplimiento cabal de tal pretensión, la de vivir completamente en el yo, totalmente inmersos y embebidos de nuestro sí mismo, en un sostenido *I love myself for ever*, sólo puede lograrse y alcanzarse en el Infierno. Eso es, precisamente, el Infierno. Quizás nosotros habremos pasado alguna temporada en el infierno: reconoceremos que en esos momentos más que nunca estuvimos metidos dentro de nosotros mismos, acantonados en nuestro yo, no disponibles, cerrados a cualquiera instancia externa, y fue sólo quizás la pregunta de nuestra hermana chica o de nuestra niña peque-

<sup>21</sup> Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, libro XIV, c. 13.

<sup>22</sup> Joseph Rassam, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás*, trad. de Julián Urbistondo (Madrid: Ed. Rialp, 1980), p. 122.

ña, sonriente y con sus ojos transparentes de bondad, la que nos sacó de ese diabólico ensimismamiento.

No nos hemos dado el ser a nosotros mismos. Debemos aceptar y consentir nuestra situación de creaturas. Nos resistimos y oponemos a aceptar nuestra dependencia de Dios, a aceptar que nuestro ser nos ha sido dado y que es un don recibido. El ser no es verdaderamente reconocido hasta el momento en que es aceptado como don. Esta aceptación no es inercia o pasividad pura, sino docilidad, es decir, receptividad y apertura, única respuesta adecuada a la generosidad del ser. La afirmación del ser alcanza su pleno significado como consentimiento al ser, consentimiento que no es sino una respuesta a una llamada previa que viene del ser. El ser finito no coincide consigo mismo, puesto que implica un acto cuyo origen no explica. Desde una perspectiva metafísica, la afirmación de Dios es reconocer esta dependencia, y en este sentido, existir y depender de Dios se identifican porque el ser mismo es un testimonio de Dios. Por aquí se desenvuelve la profunda y radical reflexión tomista en torno al acto de ser. Comenta con agudeza Joseph Rassam: “El acto por el que el pensamiento afirma a Dios no es más que la reproducción, en espíritu y en verdad, del movimiento mismo de todo ser finito que proclama a Dios al reconocer su inferioridad respecto al acto que le hace ser”.<sup>22</sup> Es este estado de dependencia que caracteriza intrínsecamente nuestra realidad creatural lo que se intenta negar a partir y desde el pecado. También una simple enfermedad nos hace tomar conciencia de nuestros límites y tener la experiencia de depender de los demás: implica una ruina a nuestros afanes de autosuficiencia. Con originalidad y lucidez, Lewis se refiere a ese pecado que late tras todos los pecados: “Este acto de obstinación por parte de la creatura, que constituye una total falsedad respecto de su verdadera posición de creatura, es el único pecado al que se puede concebir como la caída (...). Es un pecado posible incluso para el hombre del Paraíso, porque la sola existencia de un propio yo —el mero hecho que lo llamemos ‘yo’— incluye, desde el principio, el peligro de idolatría de uno mismo. Como yo soy yo, debo hacer un acto de abandono de la propia voluntad, no importa cuán pequeño o cuán fácil éste sea, para vivir para Dios en lugar de para mí mismo. Este es, si se quiere, el ‘punto más débil’ en la naturaleza misma de la creación, el riesgo que aparentemente Dios piensa que vale la pena tomar.”<sup>23</sup>

<sup>22</sup> C. S. Lewis, *El problema del dolor*, op. cit. p. 83.

<sup>23</sup> Charles Journet, *Las siete palabras de Cristo en la Cruz*, trad. de Jesús Polo (Madrid: Ed. Rialp, 1976), p. 174.

Sólo la aceptación del ser, el reconocimiento libremente consentido de nuestra necesaria dependencia nos conduce a la verdad de nosotros mismos, porque nos revela que nuestra referencia a Dios nos es producto de nuestro esfuerzo, sino el sentido mismo del ser que nos es ofrecido. Nuestra búsqueda de Dios no es sino una respuesta a la llamada previa que llega a nosotros por y a través de la existencia otorgada. La iniciativa viene siempre de Dios. Incluso cuando creemos buscar a Dios no hacemos más que descubrir esa iniciativa, infinitamente respetuosa de nuestra libertad, por la que Dios nos llama a Él. Porque como dice San Juan, “En esto está la caridad: no en que nosotros hayamos amado a Dios sino en que Él nos amó primero a nosotros” (Jn. 4,10). Nuestra libertad existe sólo para dar una mejor o peor respuesta. Es Él quien nos corteja y nosotros los cortejados, siendo nuestra mayor actividad una respuesta más que una iniciativa. Con belleza lo manifiesta Charles Journet: “Puedo desviar de mí el Amor que viene a mí, primero desde el pesebre y luego desde la Cruz. He aquí el infierno. Y que esto puedan preferirlo muchos con decisión final, es la causa suprema de la indecible agonía del Salvador. Yo pensaba en ti en mi agonía, por ti he vertido tales gotas de sangre”.<sup>24</sup>

Y si deseamos algo diferente a aquello que Dios quiere de nosotros, estamos deseando algo que, de hecho, no nos hará felices. Él se propone darnos lo que necesitamos y no aquello que nosotros creemos que necesitamos, la felicidad que hay y no la inexistente, aunque muchas veces consideramos incomprensibles y difíciles de sobrellevar sus caricias y sus “cumplidos” destinados a forjar la imagen de su Hijo en nosotros, para hacernos así más capaces de amar y salir de nuestro egoísmo. No tiene desperdicio esta cita de Lewis cuando con singular profundidad teológica aborda este asunto: “El justo bien de una creatura es entregarse a su Creador; establecer intelectual, voluntaria y emocionalmente aquella relación que es dada por el mero hecho de ser creatura. Cuando lo hace, es buena y feliz. A menos que pensemos que esta es una dificultad, esta clase de bien comienza en un nivel muy por sobre las creaturas, ya que Dios mismo, como Hijo, desde toda eternidad, por obediencia filial, devuelve al Padre el ser que el Padre, por amor paternal, genera en el Hijo desde toda eternidad. El hombre fue hecho para imitar este modelo, modelo que el hombre del Paraíso imitó; y dondequiera que la voluntad conferida por el Creador se retorne tan perfectamente, mediante una obediencia deleitante y deliciosa de la creatura, ahí, sin lugar a dudas, se encuentra el cielo, y ahí obra el Espíritu

---

<sup>25</sup> C. S. Lewis, *op. cit.* p. 94.

Santo. En el mundo, tal como lo conocemos ahora, el problema está en cómo recuperar ese abandono de sí. No somos solamente creaturas imperfectas que deban ser mejoradas; somos, como dijera Newman, rebeldes que deben deponer sus armas. La primera respuesta, entonces, al porqué nuestra mejoría debe ser tan dolorosa, es que devolver la voluntad que por tanto tiempo hemos reclamado para nosotros mismos es en sí, dondequiera y como quiera que se haga, un dolor intenso”.<sup>25</sup>

Se trata de recuperar esa fluidez, ese abandono necesario de sí mismo requerido para amar, pues la donación de sí mismo y la entrega a los demás es la vía por la cual el hombre llega a su más alta plenitud y a la felicidad. Aquel fiero e infernal confinamiento en el yo es el anverso de la entrega del yo, que es la realidad absoluta del amor. El yo existe para abdicar de él, para amar, y mediante esa abdicación transformarse en un yo más verdadero y personal, dispuesto a autodestinarse y darse. Es a lo que Jesucristo vuelve una y otra vez: “El que quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame” (Mt. 16,24).

Jesucristo viene a cumplir la voluntad de su Padre Dios, no la suya: “¡Aparta este cáliz de mí!, pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieras Tú” (Mc. 14. 36). Al obedecer la voluntad de Dios ejercemos conscientemente nuestro papel de creaturas, invertimos el acto en virtud del cual se produjo la caída, y al despojarnos de nosotros mismos, seguimos el ejemplo de Jesucristo, quien “se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de Cruz” (Fil. 2, 7-8). Como dice Lewis, a quien cito nuevamente: “La voluntad humana se vuelve verdaderamente creativa y verdaderamente nuestra cuando es totalmente de Dios, y este es uno de los muchos sentidos

<sup>26</sup> C. S. Lewis, *op. cit.* p. 106.

<sup>27</sup> El morir con Cristo y resucitar con Él se hace factible para todos los fieles, y particularmente para los sacerdotes, en el Santo Sacrificio de la Misa. “Cristo me envió (...) a evangelizar y no con artificiosas palabras para que no se desvirtúe la Cruz de Cristo. Porque la doctrina de la Cruz de Cristo es necesidad para los que se pierden, pero es poder para los que se salven” (I Cor. 1, 17-18).

<sup>28</sup> Simone Weil: *La gravedad y la gracia*, trad. de María Eugenia Valentín (Buenos Aires: Ed. Sudamericana), p. 23. En otro lugar agrega: “El pecado en mí dice ‘yo’. Yo soy todo (...). Los fariseos eran gente que contaba con su propia fuerza para ser virtuosos. La humildad consiste en saber que lo que se llama ‘yo’ no tiene ninguna fuente de energía que le permita elevarse. Todo lo que es precioso en mí, sin excepción, viene de otra parte, no como un don, sino como un préstamo que debe renovarse sin cesar. Todo lo que es mío, sin excepción, carece absolutamente de valor; y entre los dones recibidos, todo lo que me apropio pierde de inmediato su valor” (pp. 76-77).



en que aquel que pierde su alma la encontrará (...). Esa gran acción ha sido iniciada para nosotros, hecha a favor nuestro, ejemplificada para que la imitemos, e inconcebiblemente comunicada a todos los cristianos, por Cristo en el Calvario”.<sup>26</sup> Es el amor lo que explica la Creación, la Encarnación, la Redención desde la cruz y la Eucaristía. Atándose las manos ante el mal, despojándose de todo lo que se parece al poder y al prestigio temporal, Cristo invita a los hombres a no amar en Él sino el amor: Dios, en tanto amor pende desde la Cruz.

El sacrificio de Cristo tiene un eco constante a lo largo de la historia en sus seguidores que, tras sus huellas, asumirán la Cruz y se negarán a sí mismos; eso no es más que el reverso de una rotunda afirmación, de un sí al amor de Dios, de un morir con Cristo para con Él resucitar.<sup>27</sup>

Y cuanto más profunda es la negación, más rotunda es la afirmación, y a la máxima negación responde una entrega más libre e incondicional. Se trata de abolir en nosotros el yo, “esa sombra proyectada por el pecado y el error, que detiene la luz de Dios, y que tomamos por un ser”. Fuera de esta humildad total, de este consentimiento incondicional en no ser nada, todas las formas de heroísmo y de inmolación están sometidas a la vanidad y a la mentira. Lo dirá Simone Weil con sentencia profunda: “No se puede ofrecer otra cosa más que el yo. Si no, todo lo que se llama ofrenda no es otra cosa que un rótulo puesto a un desquite del yo”.<sup>28</sup>

Al caer la tarde, en el ocaso del sol, cuando se “rompe la tela de este dulce reencuentro”,<sup>29</sup> el alma que no está llena de amor muere de mala muerte. Se puede dar muerte al yo desde dentro por el amor, pero también desde fuera por el sufrimiento y la humillación aceptada, y en la medida que de ella no brote amargura y la disminuya.

En todo caso, para nosotros es mucho más fácil concebir y colocar-

<sup>29</sup> San Juan de la Cruz, primera estrofa “Llama de amor viva”, Eulogio Pacho, editor (Burgos: Ed. Monte Carmelo, 1982), p. 1.183.

<sup>30</sup> “Dios es amor”, dice San Juan. Pongo énfasis en el centro de la frase. Ahí encuentro el verbo ser. Leo el “es” con la fuerza existencial con la que fundamentalmente debe leerse en el *Poema* de Párménides; en el *Sofista* de Platón; en la *Metafísica* de Aristóteles; en las *Meditaciones* de Descartes. Lo leo con toda su fuerza metafísica. La filosofía me enseña el vigor de las palabras. Y entonces concluyo que ahí no se habla de unas cualidades, de unos atributos de las acciones episódicas de un sujeto que, además y en sí mismo, es Dios. No: Dios mismo es el amor. Cristo me permite entenderlo asumiéndome en el misterio de esta verdad. La realidad de Dios es el amor. Y tal realidad es el amor. Y tal realidad es persona. No una, sino tres personas que son el mismo Dios que se muestra, a los ojos del cuerpo y a los ojos de la fe, en la figura humana y personal de Cristo”. (Juan de Dios Vial Larraín: “¿Tiene la ética un fundamento filosófico?”; conferencia pronunciada en la Universidad de los Andes en enero de 1991 y publicada en revista

nos en el lugar de un Dios creador que en el lugar de un Dios crucificado. Pero éste último nos revela mejor su esencia.<sup>30</sup>

### Testimonios en la mística

Si estos aspectos resultan ininteligibles a oídos de muchos es porque la cultura cristiana ha disminuido, el proceso de secularización se ha radicalizado y la retórica de la autoafirmación y autorrealización pareciera imponerse a través de los medios de comunicación de masas. Esto convierte al verdadero y radical pensamiento cristiano en algo absolutamente inédito y revolucionario. Siempre me ha parecido sospechoso, aunque se dé incluso en ambientes cristianos, ese desmesurado afán de hablar de la autorrealización, de búsqueda de la propia identidad, que es coincidente con lo que Kierkegaard denominó intento desesperado de ser sí mismo<sup>31</sup> y que es uno de los modos más seguros de no lograrlo (hay otros tres: querer ser otro, no querer ser uno mismo y no querer ser un yo absolutamente). Asimismo V. E. Frankl, desde el ámbito de la terapia, ha reiterado una y otra vez que el hombre logra su identidad y realización cuando se pierde a sí mismo por algo o por alguien.

Esto forma parte del legado cristiano, aunque hoy nos pueda aparecer como nuevo. Es una temática presente en la gran literatura cristiana desde Bloy, Peguy, Bernanos, Claudel, Lewis, Ende, Tolkien y otros. Vaya como ejemplo esta cita de la notable obra de teatro *La Anunciación de María* de Paul Claudel. Verlaine, que ha contraído la lepra por besar a un leproso que vio triste, proclama:

¿Acaso la finalidad de una vida es vivir? ¿Acaso los pies de los hijos de Dios permanecerán adheridos a esta tierra miserable? ¡No es vivir sino morir, y no construir la Cruz sino subir a ella, y dar, sonriendo, todo lo que tenemos! ¡En esto está la alegría, en esto la libertad, en esto la gracia, en esto la juventud eterna! (...) ¿De qué

*Societas*, de la Academia Chilena de Ciencias, Políticas y Morales, año 1, N° 1, 1991 p. 177).

<sup>31</sup> Cfr. Soren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, libro II, cap. 2.

<sup>32</sup> Paul Claudel, *La Anunciación de María*, trad. de Angel I. Battistessa (Buenos Aires: Ed. Emecé, 1945), Acto cuarto, pp. 242-243.

<sup>33</sup> C. S. Lewis, *Mientras no tengamos rostro*, trad. de Luis Maquinyá (Madrid: Ed. Rialp, 1992), p. 280. El tomo I de las *Crónicas de Narnia* es del todo elocuente.

vale el mundo comparado con la vida? ¿Y de qué vale la vida, sino para darla?<sup>32</sup>

Asimismo, en las obras de ficción de Lewis hay constantes referencias a este acto de abandono que supone el amor: “Que deba haber dioses siquiera, he aquí nuestra miseria, nuestro más craso error. O vosotros o nosotros: no hay sitio para los dos en el mismo mundo. Sois un árbol a cuya sombra no podemos florecer. Queremos ser dueños de nosotros mismos. Yo era mi dueña y Psique era mía, y nadie más tenía derecho a ella”.<sup>33</sup>

Edith Stein, la judía carmelita discípula de Husserl, recientemente beatificada, tiene un notable estudio sobre uno de los más grandes místicos, San Juan de la Cruz, donde dice: “Tan sólo Dios puede recibir completamente la entrega de una persona y recibirla de tal forma que esa persona no pierda su alma sino la gane”. Y más adelante: “Humildad profunda y obediencia absoluta. Sólo aquel que se tiene por nada, el que nada encuentra en sí mismo que merezca ser defendido e impuesto, en ese hay lugar para la actuación ilimitada de Dios”.<sup>34</sup>

Otro hombre de Dios, beatificado el 17 de mayo de este año, Josemaría Escrivá de Balaguer, anota: “Hemos de hacer vida nuestra la vida y la muerte de Cristo. Morir por la mortificación y la penitencia, para que Cristo viva en nosotros por el Amor. Y seguir entonces los pasos de Cristo, con afán de corredimir a todas las almas. Dar la vida por los demás. Sólo así se vive la vida de Jesucristo y nos hacemos una misma cosa con Él”.<sup>35</sup>

Y en otro clásico de la espiritualidad apunta: “El amor gustoso, que hace feliz al alma, está basado en el dolor: no cabe amor sin renuncia”; “Cristo clavado en la Cruz, ¿y tú?... ¡todavía metido sólo en tus gustos!; me corrijo: ¡clavado por tus gustos!”; y directamente relacionado con una locución divina: “Tener la Cruz es tener la alegría; es tenerte a Ti, Señor”.<sup>36</sup>

### **Etapas en el camino del amor**

Quisiera resaltar un último aspecto que me parece interesante consignar. Ya sea en el amor humano como en el amor de Dios, la plenitud del

<sup>34</sup> Edith Stein, *Ciencia de la Cruz*, Estudio sobre san Juan de la Cruz, trad. de Lino Aquísole (Burgos: Ed. Monte Carmelo, 1989)

amor no se da de entrada, verdadero y pleno desde sus inicios. Se da un proceso, una evolución, se recorren una serie de etapas, hasta llegar a lo que propia y verdaderamente podemos llamar de modo rotundo y literal, en el sentido fuerte de la palabra, amor. El amor en sus primeros estadios aparece todavía demasiado inficionado por el amor a sí mismo, por formas sutiles de egoísmo y búsqueda de sí. “Lo que amaba en ti era mi propia embriaguez” (Rilke). Desde el comienzo, todo amor está expuesto a engaño y a imitaciones fraudulentas. Está bien estudiado el enamorarse del amor y no de una persona. En palabras de Nietzsche, “amamos nuestras inclinaciones pero no el objeto hacia el cual nos inclinamos”. El mismo fenómeno del enamoramiento, etapa inicial de todo amor, es una anticipación imaginativa de una plenitud futura que tiene carácter programático e ideal. Conlleva la ilusión de pensar que la unión efectiva de dos personas que se quieren es algo fácil, que va de suyo y que no constituye problema. Pero una cosa es la anticipación imaginativa e ideal, como proyecto a realizar, por encima del tiempo, y otra distinta es su ardua realización en el tiempo, en la realidad cotidiana. Cuando el ideal del enamoramiento se ha realizado a través de un largo proceso de un vivir unitario, se percibe la diferencia entre el proyecto inicial del enamoramiento como ideal y el proyecto como realizado. Había aspectos que quizás no se anticiparon en los momentos iniciales (pruebas, sufrimientos, contratiempos), pero que sin duda le otorgaron a ese amor mayor madurez y profundidad. Es necesario que el amor se vaya despojando de tantos elementos espurios presentes en los comienzos, se libere de tantas adherencias accidentales y se vaya decantando lo esencial; en una palabra, el tiempo y las pruebas hacen que se purifique y se haga más profundo y verdadero. Gustave Thibon formula con acierto el siguiente criterio: “La impureza del amor se mide por el número de aliados que necesita para subsistir y su pureza por el número de enemigos que es capaz de afrontar sin morir (...). Es decir, que cuanto más débil e impura es la unión entre dos seres, más necesita, para subsistir, de una alianza con factores extraños al amor propiamente dicho: apetito carnal, comunidad de hábitos e intereses, presiones legales y sociales, etc.

---

<sup>35</sup> Josemaría Escrivá de Balaguer, *Vía Crucis* (Madrid: Ed.; Rialp, 2ª Ed., 1981), XIV estación.

<sup>36</sup> Josemaría Escrivá de Balaguer, *Forja* (Madrid: Ed. Rialp, 4ª Ed., 1987), puntos 706, 761, 767; pp. 274 y 275.

<sup>37</sup> Gustave Thibon, *Nuestra mirada ciega ante la luz*, trad. de Julián Urbistondo (Madrid: Ed. Rialp, 1973), pp. 125-126.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 196.

Sobre este manojito de alianzas reposa, por ejemplo, en la inmensa mayoría de los casos, la estabilidad del matrimonio. Estoy hablando de alianzas, aunque en muchos casos sería más adecuado hablar de complicidades: egoísmo de dos o de varios, reciprocidad en el placer o en la vanidad, sumisión a idénticos conformismos, etc.. Cuando con ocasión de una prueba (enfermedad, pobreza, divergencia de intereses o de pasiones) tales alianzas se desatan o se derrumban, la caída de las ilusiones revela la verdadera naturaleza del amor, como una nube pasajera que al marcharse deja al descubierto el cielo (...) o el vacío”.<sup>37</sup> En este sentido y parafraseando el aforismo de Nietzsche se puede decir: todo lo que hace morir (pruebas y contradicciones) un amor, lo hace más fuerte. Siempre están presentes la posibilidad y el peligro de denominar amor a algo que no es más que su imitación fraudulenta. Con agudeza lo denunciaba Nietzsche: “En realidad, os sacrificáis en apariencia, mas la realidad es que os transformáis en dioses, y como tales os embriagáis de vosotros mismos”. Puede que al sacrificarnos y al amar en realidad estemos embriagados de nosotros mismos. Y no es extraño que cuando dos seres, después de muchos años de vivir juntos, llegan al extremo de aborrecerse mutuamente, ocurra que en verdad cada uno se haya amado a sí mismo en el otro. En frase de Thibon: “Su ‘amor’ en fase de efervescencia, no es más que la coincidencia de dos egoísmos, y más tarde, cuando a la embriaguez suceda la costumbre, se convertirá en un compromiso gris y vacío entre esos mismos egoísmos”.<sup>38</sup>

Esto mismo acontece en el amor a Dios. Tanto Santa Teresa como San Juan de la Cruz nos hablan de tres etapas, de la noche de los sentidos y la noche del espíritu hasta llegar al estadio de la unión espiritual entre el alma y Dios. Más también aquí cabe el engaño y es necesario pasar por la cruz y la noche para, tras ese despojamiento, acceder a la unión amorosa. “Porque buscarse a sí mismo en Dios —dice San Juan de la Cruz— es buscar los regalos y recreaciones de Dios; mas buscar a Dios en sí es no sólo querer carecer de eso y de eso otro por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido ahora de Dios, ahora del mundo; y esto es amor de Dios”.<sup>39</sup> Ante la reciedumbre de estas palabras, uno sospecha que el creciente sentimentalismo religioso está viciado *a radice* y no es más que una búsqueda de sí mismo en Dios: se aspira a obtener para sí serenidad, paz, fervor, sentido de las cosas; no se busca a Dios mismo, sino los efectos que produce en mí.

Se nos ha dado la libertad para amar, puesto que a nadie se le puede obligar a amar y porque, “en el ocaso de nuestras vidas”, seremos juzgados en el amor y por el Amor. Dios quiere que ese amor esté verdaderamente purificado de adherencias que desdican de su esencia y él mismo se empeña

en ese proceso de depuración y purificación, porque quiere venir a habitar en nuestra alma. No podemos comprender. Crea el cosmos, pero a toda costa quiere venir a habitar en mí, en mi corazón. “Mis delicias consisten en estar con los hijos de los hombres” (Pr. 8, 31). Pero “¿qué tengo yo que mi amistad procuras?” (Lope de Vega). ¿Por qué en los corazones de los hombres —podríamos preguntarnos—, que son tan miserables y están tan manchados? Presiento la respuesta: “Yo los purificaré, porque me gustaría venir a habitar en ellos (...) y poder así otorgarles mi felicidad y mi gozo; si ellos me lo permiten y me lo conceden, porque ese es mi deseo. Quiero venir a habitar en ellos para hacerles felices. He hecho todo lo que estaba de mi parte para mostrarles mi amor”.

Ser dichoso, en la visión cristiana de la felicidad que he procurado exponer, no consiste sino en amar a Dios o dejar que Dios nos ame; de donde se sigue que amar a Dios es a la vez amar la propia alma. Y si el amor a nuestra alma o a nuestro yo proviene de que nos es algo muy íntimo, “Dios es más íntimo a nuestro yo que nuestro propio yo” (San Agustín). La esencia del verdadero amor no tolera el andar buscándose a sí mismo; como dice San Pablo en su cántico de la caridad, “el amor no busca sus cosas” (I Cor. XIII, 5). ¡Si tuviéramos conocimiento del bienestar, riqueza y sabiduría que Dios nos tiene preparados, sin exigirnos otra cosa que nuestra voluntad para entrar en posesión! “Ni ojo vio ni oído oyó, ni pasó por la mente del hombre lo que Dios tiene preparado para aquellos que le aman” (I Cor. II, 9). □