

CUADERNOS

CEU CEFAS CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 17 | otoño de 2026

(Des)Arraigo II

Colaboración de:

Carlos MARÍN-BLÁZQUEZ

Tomás BAVIERA

Mons. Luis ARGÜELLO

CUADERNOS

CEU CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 17 | otoño 2026

ISSN: 3020-1594
ISSN-E: 2952-1386

Fundados en 2022,
los *Cuadernos CEU-CEFAS*
se publican cuatro veces al año.

Las opiniones expuestas en
los trabajos publicados son
de la responsabilidad exclusiva
de sus autores.

© Todos los derechos reservados.

CEU CEFAS tiene por
objetivo la promoción de
los principios inspiradores
fundamentales de la Doctrina
Social de la Iglesia en los
ámbitos cultural y político,
mediante la realización
de cursos, congresos y
publicaciones. CEU CEFAS
aspira a constituirse en un
lugar de referencia y encuentro
para debatir, reflexionar,
formar, difundir e investigar
en el ámbito de las ideas para
mejorar la sociedad.

www.cefes.ceu.es

CEU CEFAS
Calle de Guzmán el Bueno, 133
28003 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 77
cefes@ceu.es

Distribución gratuita
Depósito legal: M-28413-2022
ISSN: 3020-1594
ISSN-e: 2952-1386
Maquetación: CEU Ediciones
Impresión: Imedisa Artes
Graficas S.L.U.
Impreso en España

Publica: CEU Ediciones
Calle Julián Romea, 18
28003 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 73
ceuediciones@ceu.es

El CEU es una obra de la
Asociación Católica de
Propagandistas.

La Fundación Universitaria
San Pablo CEU es una entidad
inscrita en el Registro de
Fundaciones con el nº 60 /
CIF (G-28423275).

Consejo Editorial de CEU-CEFAS

José MASIP MARZÁ, *Presidente*

Elio A. GALLEGO GARCÍA, *Director Académico*

Rémi BRAGUE

Alfonso BULLÓN DE MENDOZA Y GÓMEZ DE VALUGERA

Alfredo CRUZ PRADOS

Alvino-Mario FANTINI

María del Carmen FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO

Gregorio IZQUIERDO LLANES

Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA

Jerónimo MOLINA CANO

Jaime NOGUEIRA PINTO

Benigno PENDÁS GARCÍA

José Antonio PÉREZ RAMOS

Carlos RODRÍGUEZ BRAUN

Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

Jorge SOLEY CLIMENT

Pablo VELASCO QUINTANA

Índice

Presentación

9

Para salir del naufragio

Carlos MARÍN-BLÁZQUEZ

13

La libertad como fuente de identidad: del existencialismo de Sartre a la cristología de san Máximo

Tomás BAVIERA

29

Culto, cultivo, cultura. Orden y desórdenes de la ciudad

Mons. Luis ARGÜELLO

59

Presentación

HAY momentos en los que algunas palabras recuperan una fuerza que parecía olvidada. Arraigo es una de ellas. Durante mucho tiempo, se ha tendido a identificarlo con la inmovilidad, la dependencia o la resistencia al cambio. La aspiración dominante consistía en desprenderse de cualquier vínculo que pudiera condicionar la autonomía individual. Sin embargo, la experiencia contemporánea ha mostrado también el reverso de aquella promesa: una vida liberada de toda pertenencia puede acabar convirtiéndose en una existencia sin lugar, sin memoria y sin una realidad compartida en la que reconocerse.

9

El desarraigo no consiste únicamente en abandonar la tierra de origen. Se manifiesta también en la dificultad para establecer vínculos duraderos, fundar un hogar, formar parte de una comunidad o reconocerse como heredero de una tradición. Aparece cuando la identidad pretende construirse desde cero y la libertad se concibe como una capacidad

10 ilimitada de elección, independiente de cualquier lazo previo. El individuo desarraigado puede desplazarse constantemente y disponer de innumerables posibilidades, pero corre el riesgo de no saber de dónde viene, hacia dónde se dirige ni junto a quién desea recorrer el camino.

Arraigar, por el contrario, no significa permanecer inmóvil ni refugiarse en una contemplación nostálgica del pasado. Las raíces no impiden el crecimiento: lo hacen posible. Nos recuerdan que la vida comienza siempre en medio de relaciones, bienes y significados que no hemos creado nosotros. Antes de poder elegir, recibimos una lengua, una familia, una historia, una cultura y una forma inicial de comprender el mundo. Solo a partir de ese patrimonio podemos desarrollar una personalidad propia, ejercer responsablemente nuestra libertad y transmitir a quienes nos sucedan algo más valioso que la mera acumulación de experiencias individuales.

Estas cuestiones estuvieron en el centro del Congreso que CEU CEFAS celebró los días 25 y 26 de noviembre de 2025 junto a la Universidad CEU Cardenal Herrera de Valencia. El encuentro reunió a filósofos, escritores y profesores universitarios con el propósito de analizar las distintas formas que adopta el desarraigo en las sociedades occidentales. Las

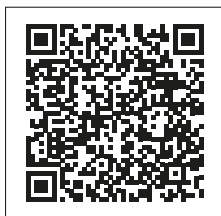
intervenciones abordaron la soledad, el debilitamiento de la vida comunitaria, la pérdida de referentes, el nomadismo contemporáneo y la dificultad para construir una identidad estable. Frente a este diagnóstico, se planteó la necesidad de recuperar aquellos vínculos que permiten a la persona habitar verdaderamente el mundo: la familia, la amistad, la tradición, la comunidad política, la fe y la apertura a una realidad que no depende exclusivamente de la propia voluntad.

El programa recorrió las diferentes dimensiones de este problema. La vuelta a la realidad y a la vida comunitaria, las pasiones del hombre moderno, la experiencia del extrañamiento, la relación entre tener, ser y pertenecer, la pérdida del lugar y la necesidad de reencontrar un hogar fueron algunos de los asuntos tratados. El Congreso permitió así aproximarse al desarraigo no solo como un fenómeno político o sociológico, sino como una experiencia que afecta a la intimidad de la persona, a sus relaciones y a su capacidad para reconocer un sentido y una vocación.

Este Cuaderno de Otoño es el segundo que dedicamos al Congreso sobre (Des)Arraigo. Sus páginas recogen tres de las aportaciones presentadas en Valencia, distintas en su enfoque, pero vinculadas por una misma preocupación:

comprender las causas del malestar contemporáneo y explorar las condiciones necesarias para reconstruir una existencia verdaderamente humana.

Los tres textos coinciden en una intuición fundamental: los vínculos no constituyen necesariamente un obstáculo para la libertad, sino que pueden ser la condición de su fecundidad. Pertenecer no supone renunciar a uno mismo, del mismo modo que conservar unas raíces no impide abrirse al mundo. Quizá una de las grandes tareas de nuestro tiempo sea aprender de nuevo a recibir, cuidar y transmitir los bienes que sostienen la vida común, y descubrir que únicamente podemos construir un futuro cuando sabemos qué merece permanecer.



Todos los contenidos del congreso fueron grabados y pueden consultarse a través del código QR que acompaña este cuaderno. Animamos al lector a complementar la lectura de las ponencias escritas con su versión audiovisual, para acceder al tono, matices y riqueza del intercambio intelectual que allí tuvo lugar.

Para salir del naufragio
Carlos MARÍN-BLÁZQUEZ

ESTAS páginas tienen su origen en la aparición reciente de un libro titulado *Arraigo*, publicado por CEU Ediciones, en el que hago una reflexión sobre un asunto que me pareció, en un determinado momento de mi vida, crucial para la comprensión de nuestro tiempo. Ese asunto, formulado en los términos más sencillos posibles, se resumiría en cómo vivimos hoy nuestras vidas los habitantes de esta parte del mundo que llamamos Occidente y si ese modo de vida es el adecuado para proporcionarnos unas existencias plenas o, al menos, razonablemente dichosas. 13

Es evidente, por otra parte, que, si antes de ponerme a escribir el libro hubiera llegado a la conclusión de que los occidentales llevamos unas existencias plenas y razonablemente dichosas, me habría dedicado a otro tema o sencillamente no habría escrito nada. Pero la cuestión es que escribí ese

14 libro y que las ideas que en él se exponen son, al parecer, compartidas por algunos lectores que así han tenido la amabilidad de hacérmelo saber.

Mi reflexión, por tanto, parte de una percepción relativamente común en nuestros días, y es la percepción de un malestar. Ahora bien, no debemos pensar que estamos frente a una novedad histórica. Cada época tiene su propio malestar. Cada época debe hacer frente a sus propios conflictos existenciales, cuyo reflejo más fidedigno lo encontramos en el arte, la literatura y el pensamiento que esa misma época produce.

Nosotros, como buenos herederos de la modernidad, tendemos a pensar que la historia de la humanidad comienza a partir de la toma de la Bastilla, pero lo cierto es que, si nos desprendemos de esa propensión al ombliguismo que es uno de los rasgos definitorios del hombre contemporáneo, encontramos que el sentimiento de insatisfacción, de ausencia de plenitud, la idea, en general, de lucha del hombre consigo mismo y con su entorno, son regularidades históricas que obedecen, entre otros motivos, a las limitaciones inherentes a nuestra condición. Son, por decirlo brevemente, verdades tan antiguas como el hombre.

Como todo fenómeno complejo, esta disconformidad natural del hombre constituye un fenómeno ambivalente. Ambivalente porque, aunque puede obrar y de hecho obra con frecuencia en su perjuicio, al mismo tiempo es uno de los grandes acicates del progreso de nuestra especie. Es decir, la humanidad prospera porque no se resigna a un estado perpetuo de necesidad. Lo que el ser humano ha buscado y sigue buscando, en lucha constante contra una naturaleza tan pródiga como despiadada, es la mejora de sus condiciones de vida, y a su talento y su perseverancia debemos logros tan asombrosos como, por ejemplo, que la expectativa de una muerte inminente haya desaparecido del horizonte de nuestras vidas.

La sucesión de avances científicos, técnicos e intelectuales, cuya progresión se vuelve geométrica a medida que se van encadenando uno tras otro, debería haber desembocado, al menos en Occidente, en un tiempo de relativo sosiego. Una vez que nuestras necesidades básicas parecen cubiertas y que la mayor parte de la población de nuestro entorno tiene acceso a la educación y a la cultura; una vez que el Estado providente nos asegura que acudirá a socorrernos en cada una de las vicisitudes adversas que se nos presenten en el curso de nuestras vidas –aunque cada vez seamos más

16 escépticos a este respecto—, la pregunta que nos hacemos es: ¿no debería el hombre occidental disfrutar de su paso por esta vida en una actitud de armoniosa conformidad con el mundo? ¿No tendría que haber experimentado el índice de nuestras desazones íntimas un drástico descenso?

Vemos, sin embargo, que no es así. Es cierto que la salida del estado de necesidad nos liberó, como especie, de múltiples servidumbres y rebajó consecuentemente el espesor dramático de muchas de nuestras aflicciones. Pero puede que sea justo el hecho de habernos emancipado de esa situación de apremio una de las circunstancias que más intensamente haya contribuido a que se manifiesten otras carencias de signo muy distinto a aquellas que comprometían la supervivencia física de nuestros ancestros. Así, por ejemplo, al ganar en autonomía, se ha agravado la tendencia a desvincularnos los unos de los otros. De un modo irónico, nos hemos vuelto tanto más individualistas cuanto más dependemos del Estado. Y el resultado es una sociedad desvertebrada, en la que afloran a diario toda suerte de disfunciones y de padecimientos psíquicos que convierten la vida en una agotadora búsqueda de paliativos.

Cada época alberga su propio malestar. Dedicué la primera parte de *Arraigo* al intento de analizar las causas principales

del malestar contemporáneo. Fuera o no un intento pretencioso por mi parte, la conclusión a la que llegué es que todas esas causas confluían en un denominador común: la paulatina desaparición, en el contexto de nuestras sociedades ricas y en permanente estado de transformación, del sentido de arraigo en las personas.

A medida que profundizaba en el tema, me daba cuenta de que, sin ser conscientes de ello, la mayor parte del tiempo vivimos sumergidos en un sistema social, económico y político que induce en las personas un estado de desarraigo estructural. Los patrones culturales dominantes en nuestra época, el imperio casi absoluto de la técnica, junto a la vigencia del progresismo como ideología todavía hegemónica en el seno de unas democracias sumidas en una crisis de dimensiones enormes, nos han convertido en seres acuciados por un hondo sentimiento de extravío, de pérdida de todo el fondo de sabiduría que proporcionaba la tradición y que permitía al hombre de antaño edificar su vida sobre un suelo estable de certezas. Ahora, ese depósito de referentes se ha licuado, ha desaparecido, de modo que los individuos viven casi literalmente en el vacío, sin capacidad de enraizamiento en una tierra común, como partículas que oscilan al albur de la corriente que en cada momento sople más fuerte.

18 Esta tendencia a la disgregación, cuya semilla fue plantada por la modernidad política y filosófica, ha experimentado un impulso notable a raíz del surgimiento de un fenómeno que, en el transcurso de las últimas décadas, se desarrolla con absoluta independencia de la voluntad de quienes lo padecen. Ese fenómeno es el globalismo. Dirigido y fomentado por unas élites apátridas, que han traicionado los valores fundacionales de la civilización a la que dicen representar, el globalismo ha conseguido generar un sistema de poder prácticamente opaco, que no rinde cuentas de lo que hace. Ese sistema hace complicado, casi imposible en realidad, identificar un rostro que asuma la responsabilidad de cada una de las decisiones cuyas consecuencias recaen sobre un pueblo al que, para mayor escarnio, se le hace creer que aún es dueño de su soberanía.

Se trata de una estructura de poder tan inmensa que incluso logra generar en la opinión pública un clima favorable a la aceptación de políticas contrarias a la supervivencia de las naciones y a la viabilidad de las sociedades que las conforman. Pretende homologar a los pueblos, los vacía de su sustancia histórica y propugna la instauración de un único estilo de vida, el del sujeto despojado del sentido de identidad colectiva, sumido en un estado permanente de

indiferenciación cultural. Estado, por cierto, en cuyo sostenimiento juegan un papel fundamental tanto la maquinaria de propaganda política y mediática como la industria del entretenimiento y el ocio.

Así, inmersos en este paisaje, no es solo que se haya desvanecido la posibilidad de que florezca un sentido de pertenencia comunitaria; es que la simple idea de sociedad, con lo que tal noción comporta de defensa de unos intereses comunes y de un proyecto de futuro a medio y largo plazo, ha sido en la práctica arrasada. Lo que queda, al cabo de este proceso de destrucción social siempre precedido –no debe olvidarse esto– de un minucioso desmantelamiento de la interioridad de la persona, es un panorama más bien sombrío en cuyo centro se sitúa la exaltación de un individualismo atomizador, marca distintiva de las sociedades en sus periodos de ocaso.

La modernidad creyó que podía rellenar el vacío al que aludo por medio de las ideologías de corte utópico. La posmodernidad, por su parte, y una vez que las utopías han quedado un tanto desacreditadas en razón del sangriento desmentido de la historia, lo fía todo al consumo, al hedonismo, al disfrute compulsivo del instante, a la búsqueda de la autorrealización del yo. Se ansía la liberación de la cadena

20 genealógica que nos vincula con el pasado y nos proyecta hacia el porvenir, y se fomenta la militancia en causas que deparan una fácil gratificación psicológica. A ello se le suma el cultivo de una sentimentalidad epidérmica que rehúye el compromiso y que, a la postre, resulta incompatible con una expectativa de estabilización emocional. Si hubiera una palabra que sintetizara todos estos aspectos, seguramente esa palabra sería «inmadurez».

A mi entender, la insuficiencia de estos modos de huida de la realidad, netamente psicológicos, está en la raíz del malestar que aflige al individuo contemporáneo. Sucede que el vacío que se pretende llenar es demasiado profundo. Y lo es, en mi opinión, porque lo que pone de manifiesto es la enormidad de una quiebra de índole religiosa. A este respecto, traigo a colación una cita de un ensayista norteamericano, Daniel Bell, que reza: «Nuestros antepasados tenían un basamento religioso que les daba raíces, por muy lejos que trataran de deambular. El individuo desarraigado sólo puede ser un peregrino cultural sin un hogar al que volver».

Y ese peregrino cultural, deberíamos preguntarnos ahora, ¿quién es en realidad? Quizá el término «peregrino» necesite una aclaración. Es un término que en su primera acepción

carece de connotaciones religiosas y significa, sencillamente, «persona que anda por tierras extrañas». Así definido, y considerando que de lo que se trata aquí es de delimitar a grandes trazos el perfil de un arquetipo sociológico, podemos afirmar que es alguien que camina errante por la vida. Esas tierras extrañas a las que alude la definición son un paisaje que no consigue hacer suyo. Va a la búsqueda de experiencias que le transmitan la sensación de que sigue vivo. Tiene a su alcance unos recursos materiales más abundantes que aquellos de los que gozaron sus antepasados, pero puede que, en su interior, se sienta desprovisto de las cualidades necesarias para sobreponerse a la frustración inherente al incumplimiento de todos sus deseos. Quizá le gusta pensar que su actitud vital resulta transgresora, pero lo cierto es que se adapta, de manera milimétrica, a las pautas de pensamiento y a los hábitos de conducta que dicta el capitalismo de seducción imperante en nuestros días; un sistema económico y político que hace del individuo actual un sujeto desclasado, condenado a una existencia precaria en la que los lazos afectivos se hacen difusos y donde todo parece revestirse de un agónico sentido de provisionalidad.

En definitiva, un sujeto desposeído de una noción clara y distinta de su identidad, desorientado e incapaz de definirse

a sí mismo. Un paria espiritual, pero también alguien abocado a una existencia en la que la acumulación de sucedáneos vitales, como el acceso a entretenimientos baratos y bienes superfluos, no alcanza a compensar la imposibilidad de acceder a un trabajo estable y a una vivienda propia, impidiéndole, por tanto, formar un hogar.

No querría transmitir la impresión de que la condición de seres desarraigados atañe únicamente a los miembros de las generaciones recientes. En absoluto. También los miembros de mi generación y de las generaciones anteriores a la mía, en gran parte responsables de los males presentes, hemos vivido –y me temo que seguimos haciéndolo– en un cierto nivel de desarraigo. También nosotros nos convertimos en simples nómadas culturales, es decir, nos degradamos a la condición de sujetos alienados, cuando sentimos que, bajo la presión que sobre nosotros ejerce el mundo, nuestra fe vacila y nuestras convicciones desfallecen.

Llegados a este punto, conviene volver al título de estas páginas: *Para salir del naufragio*. Un título que me fue sugerido y que yo acepté de buen grado, pues me proporcionaba un punto de partida para mi reflexión, pero en el que comprendo que se encierra un contrasentido. Porque no se sale

de un naufragio. Un naufragio es, por definición, un suceso irreversible. Si interpretamos, además, que lo que se está hundiendo es nada menos que la nave de nuestra civilización, es de temer que nuestras fuerzas sean insuficientes para evitar la catástrofe.

Ahora bien, en un naufragio puede haber supervivientes. Y si unimos ambos términos, naufragio y supervivientes, todos pensamos de inmediato en una de las figuras emblemáticas de la modernidad literaria: Robinson Crusoe. Su peripecia es de sobra conocida. Es la peripecia de quien, a pesar de las penurias que padece y de los contratiempos en los que se ve involucrado, consigue sobrevivir durante años en una isla desierta mediante el uso instrumental de su razón.

Robinson, por tanto, y éste es el detalle decisivo, funda su dominio civilizacional sobre la base de una soledad autosuficiente. Y precisamente por eso creo que se ha convertido en una figura tan afín al paradigma cultural que predomina en nuestros días. Nuestro mundo se está llenando, y cada vez más, de solitarios robinsonianos que viven como si no necesitaran a nadie, como si toda la trama de afectos y dependencias mutuas que se teje alrededor de una vida en sociedad debiera reducirse a la mínima expresión. Me

parece que éste es un acontecimiento insólito en la historia de la humanidad. Se está elevando a rango de vida deseable el propósito de encastillarse en una soledad autorreferencial, desarraigada, encapsulada en una sucesión de placeres evasivos y sobrellevada mediante el auxilio de relaciones personales donde con frecuencia la finalidad utilitaria prima sobre el establecimiento de vínculos incondicionales.

Pero sobrevivir no es vivir. Y creo que a lo que debemos aspirar es a vivir. A vivir después del naufragio o mientras el naufragio se está consumando.

La cuestión es cómo hacerlo. Si el barco se ha hundido o se está hundiendo, ¿qué podemos hacer nosotros? Continuando con la metáfora acuática, sólo se me ocurre una respuesta: buscar la compañía de otros náufragos y salvar lo que se pueda de los restos del pecio. La propuesta puede parecer poco ambiciosa, si bien mi impresión es que acarrea una dificultad mayor de lo que pueda juzgarse a primera vista. No es tan sencillo encontrar personas que compartan una visión análoga del estado de cosas presente, y más complicado aún resulta hallar la ocasión de entablar un contacto directo con ellas. Se necesita interés, algo de suerte y, sobre todo, avenirnos a un gesto de confianza hacia el otro. Como

dice mi amigo Fernando Muñoz, hay que recuperar modos de comunicación profundos, tranquilos, sedimentados, porque la comunicación es la esencia de la vida comunitaria, la vida propiamente humana. Creo que es importante, y probablemente esencial en una época como ésta, atravesada por fuerzas que buscan la disgregación y la fragmentación humanas, volver a las relaciones de proximidad, al encuentro cara a cara con el otro, y asumir los compromisos que este género de relaciones comporta.

Por lo que respecta a salvar algo de auténtico valor de entre los restos del naufragio, doy por hecho que todos pensamos de inmediato en la familia, en los amigos, en la defensa de la propiedad privada, en la continuidad de un determinado número de hábitos y tradiciones, en la patria, en una cierta noción de decoro también... Son elementos indispensables para la preservación de la *civitas*, es decir, para que la realidad que nos rodea siga presentándonos un rostro lo bastante familiar como para que podamos reconocernos en él.

Yo sólo añadiría un componente más, que a veces se pasa por alto y cuya ausencia deja en nuestras sociedades un hueco inconmensurable. Para resaltar su importancia, puede acudirse a dos autores. Uno de ellos es Daniel Bell, a quien ya

26 he mencionado, que en una breve cita declara: «Si hay un hecho psicológico fundamental en la cultura moderna, se puede resumir en la frase *Nada es sagrado*».

El otro autor es Robert Nisbet. Dice así:

Debajo de la muerte del pasado, del desplazamiento de Occidente y de su fe en su propia civilización, de la falta de confianza en el crecimiento económico y en el poder de la razón, están la agonía de las convicciones religiosas y de la fe en la creencia en algo más grande que la vida que nos rodea aquí y ahora.

Son estos pensadores, entre otros, quienes nos recuerdan que antes que las ideologías u otros modos de creencia secular, la religión es el fundamento de un orden social compartido. Dicho de otro modo: hasta que no se restaure el sentido de lo sagrado, el *ethos* de un pueblo, es decir, el núcleo de su conciencia colectiva, no acabará de fraguar.

No en vano, el sentido de lo sagrado es lo que dota a nuestros actos, tanto en el plano individual como en la esfera de las empresas colectivas, de un propósito trascendente.

Entretanto, sobreponernos a lo que Alasdair MacIntyre llama «las nuevas edades oscuras que ya caen sobre nosotros» requerirá de gestos sencillos, pero constantes, gestos tales como atender al prójimo, cuidar de quienes tenemos más cerca o cumplir con nuestro deber de la mejor manera posible. Con esas humildes armas estamos llamados a entablar nuestro diario combate espiritual. Sin perder la alegría, sin extraviar la esperanza. Sabiendo que nuestra apuesta se extiende en el largo plazo.

Ernst Jünger, autor esencial para dilucidar el signo de nuestro tiempo, escribió: «Las catedrales se derrumban, pero en los corazones subsiste un saber, un patrimonio heredado, el cual va socavando los palacios de la tiranía, igual que hicieron las catacumbas».

En definitiva, estamos llamados a crear orden y llevar amor (esa palabra tan prostituida) allí donde el caos y la discordia luchan por prevalecer. Y así, al final de nuestra carrera, quizá nos sea concedido percatarnos de que no sólo hemos pasado indemnes a través de los fuegos de este tiempo, sino que, como en la parábola evangélica, se nos ha otorgado la gracia de multiplicar nuestros talentos.

La libertad como fuente de identidad: del existencialismo de Sartre a la cristología de san Máximo

Tomás BAVIERA

EL fenómeno de la secularización ha supuesto una profunda reconfiguración en la visión del mundo. Entre los cambios que ha producido, hay dos que han tenido un gran impacto en la cultura occidental: la subjetivización de los valores y la primacía de la libertad individual. Ambos puntos se encuentran estrechamente relacionados. Uno de los autores que mejor captó las consecuencias de este planteamiento fue Jean-Paul Sartre. Su propuesta del existencialismo, sembrada a mediados del siglo xx, fructificó en una amplia variedad de ideas cuyo efecto todavía se siente. La libertad radical de Sartre alimenta buena parte de las posiciones contemporáneas que entienden la autenticidad como la fuente de identidad personal.

29

Ante la progresiva pérdida del sentido religioso a lo largo del siglo xx, la Iglesia católica hizo una propuesta muy audaz. La formuló en unas circunstancias singulares: durante un concilio

30 ecuménico celebrado en la convulsa década de 1960. Uno de los temas que vertebraron las reuniones de los padres conciliares fue el modo en que se tenía que presentar la fe cristiana en un mundo cada vez más secularizado. El Concilio Vaticano II hizo una apuesta decidida por la antropología. Pero lo hizo con un matiz crucial: la referencia tenía que ser la antropología cristológica. La figura de Jesús debía iluminar las grandes cuestiones humanas. Así lo expresó el Concilio: «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»¹.

La antropología cristológica se desarrolló durante los primeros siglos del cristianismo, en los que hubo una intensa reflexión para discernir la identidad de Jesús. Hacia el final de ese periodo afloró el problema de la libertad de Cristo. El debate giró en torno a la cuestión de si en Jesús había una o dos voluntades. El autor que más contribuyó a clarificar este punto fue san Máximo el Confesor. Su teología ayudó a comprender la presencia de dos voluntades –una divina y otra humana– en la persona de Jesús. Pero su reflexión sirvió también para abrir un horizonte antropológico novedoso y muy rico, en el que la identidad personal se nutriría de una conjunción armoniosa entre la libertad humana y la voluntad divina.

1 Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 1965, n. 22.

En este artículo revisaré los planteamientos en torno a la libertad propuestos por Sartre y san Máximo. El primero es uno de los arquitectos de la antropología contemporánea, mientras que el segundo es uno de los artífices de la antropología cristológica. Sartre es considerado el padre del existencialismo y uno de los grandes defensores de la libertad en el siglo xx. Por su parte, san Máximo fue confesor de la fe cristiana² y uno de los grandes defensores de la libertad de Jesús. El contraste entre estos dos autores será útil para entender mejor el origen del desarraigo contemporáneo y quizá también ayude a recuperar el sentido de pertenencia a un mundo que fue creado por amor y curado con misericordia.

La libertad según Sartre

Jean-Paul Sartre publica *La náusea* en 1938. Se trata de una novela que está escrita a modo de diario. El protagonista, Antoine de Roquentin, lleva arrastrando una extraña

2 Un «confesor de la fe cristiana» es un título que la Iglesia reserva para un cristiano que profesó públicamente su fe y sufrió persecuciones y torturas sin llegar a morir por ella. De esta forma el confesor se distingue del mártir, si bien se venera su memoria con devoción debido a su testimonio.

32 sensación desde hace varios meses. A falta de una mejor palabra, se refiere a ella como la «náusea». Uno de los momentos clave de la historia tiene lugar cuando Roquentin entra en un jardín público y se sienta en un banco. Al registrar posteriormente esta vivencia en su diario, la describe como si hubiera sucedido una epifanía: «Y de golpe, de un sólo golpe, el velo se desgarró, he comprendido, he visto»³.

Al sentarse en el banco, lo primero que Roquentin ve es la raíz de un castaño justo debajo del asiento. Se trata de una raíz oscura y nudosa. Roquentin se la queda mirando, hasta que de improviso *descubre* la «existencia». No es tanto saber que esa raíz existe, como más bien captar la existencia *en bruto*. Lo máximamente relevante de aquella raíz es su contingencia, es decir, aquel objeto podría no estar allí, y, sin embargo, está. Roquentin se da cuenta de que ese castaño está «de más»⁴. Lo mismo podría decirse del resto de objetos, que ahora son considerados como «existencias incómodas». Es entonces cuando formula su razonamiento clave: si ese árbol está de más, como el resto de existencias, entonces el propio Roquentin también «está de más».

3 Jean-Paul Sartre, *La náusea*, Ciudad de México, Éxodo, 2017, p. 178.

4 Jean-Paul Sartre, *La náusea*, p. 180.

El hilo de estos pensamientos conduce al protagonista a comprender la absoluta gratuidad de la existencia, que ni siquiera un ser necesario puede justificar. Las realidades que vemos a nuestro alrededor son totalmente contingentes. Por eso Roquentin escribe en su diario –y lo hace con miedo, pero con sinceridad– que nos encontramos en un mundo Absurdo (con mayúscula). Se trata de un mundo carente de sentido, sin explicación de su origen ni orientación hacia ningún destino.

La gran comprensión que Roquentin alcanza aquel día memorable sentado en el banco de un jardín consiste en tomar conciencia de una existencia absurda. Esa conciencia es lo que le diferencia de aquella raíz. Ahora ya conoce la causa de su sensación de *náusea*. Se trata de un asco existencial que le conduce a «ahogarse en el fondo de ese inmenso aburrimiento»⁵.

Esta revelación supone un punto de no retorno. Al inicio de la novela, Roquentin tiene la intención de estudiar meticulosamente la vida de un aristócrata del siglo XVIII. Pero tras su comprensión existencialista, se siente sin ánimo para continuar con ese proyecto. Cada vez le aburre más. Al final

5 Jean-Paul Sartre, *La náusea*, p. 188.

de la novela, Sartre muestra a Roquentin vacilando ante la posibilidad de ponerse a escribir una obra de ficción en lugar de un estudio histórico. El autor parece sugerir que la única forma de encontrar cierta alegría en este mundo sin sentido provenga del arte. La expresión artística sería el modo más auténtico de afirmar la propia individualidad.

Al año siguiente de publicar *La náusea* estalla la Segunda Guerra Mundial. El horror y las barbaridades cometidas durante el conflicto bélico provocaron que se buscaran nuevas ideas y referentes al terminar la guerra que ayudaran en el proceso de reconstrucción cultural y, sobre todo, moral. Sartre se encuentra en ese momento en el centro de atención debido al enfoque innovador que venía desarrollando desde antes de la guerra y que había descrito con tanta fuerza en *La náusea*. De ahí que en octubre de 1945 fuera invitado a impartir una conferencia en París que ayudara a abrir nuevos caminos esperanzadores. Sartre realiza una propuesta antropológica que pueda ajustarse a las circunstancias posbélicas, pero que en realidad iba a tener un impacto de largo alcance. El título de la conferencia ya refleja su intención: «El existencialismo es un humanismo».

La idea de una existencia absolutamente contingente y vacía de sentido constituye el marco de su ponencia. El ser humano que alcanza la conciencia de su existencia casual comprende que este mundo carece de dirección y de valores objetivos. Quizá pudiera parecer que esta situación resulta desfavorable para el desarrollo moral. Sin embargo, Sartre piensa que dicha conciencia es *justamente* el mejor escenario que se podría tener. El hombre o la mujer que ha captado el fondo de la existencia como vacía de sentido se ve en la tesitura de *elegir*. Se trata de una ocasión privilegiada para ejercer su responsabilidad más personal. Puede elegir cualquier cosa, y aquello que elija le hará crecer por tratarse de su opción individual, que nadie podrá realizar en su lugar. La persona alcanzará su plenitud en la medida en que se autoafirme, aunque eso suponga contravenir costumbres establecidas o normas sociales. Para Sartre, la persona es –en última instancia– libertad.

En este punto radica la parte afirmativa del existencialismo: la conciencia de una existencia vacía revela al ser humano que es portador de libertad para que decida su proyecto sin ningún prejuicio ni categoría que le limite. La persona se vuelve responsable de sus propios valores. Sartre sintetiza el núcleo de este pensamiento novedoso en un principio que

36 acuña a partir de terminología metafísica clásica: «La existencia precede a la esencia»⁶. La identidad del ser humano se define por su elección. Las supuestas esencias universales no pueden condicionar las existencias individuales, porque ahogarían la voz auténticamente personal.

La prioridad de la existencia sobre la esencia señala la dirección de buena parte del pensamiento que se desarrollará a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, y que supondrá la entronización de la voluntad como referente último en cuestiones antropológicas y morales. Algunos ecos de este planteamiento pueden oírse en la consigna revolucionaria «Prohibido prohibir» creada por los estudiantes de mayo del 68, o en la popular canción *My way* [*A mi manera*] interpretada por Frank Sinatra, o en el lema publicitario «Just Do It» [«Simplemente hazlo»] utilizado por Nike desde finales de los años ochenta hasta hoy. Se trata de mensajes muy alineados con la autoexpresión personal.

Sartre será uno de los *arquitectos* de esta nueva construcción antropológica que emergerá tras la Segunda Guerra

6 Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Editorial Huascar, 1972, p. 22.

Mundial. El plano elaborado por Sartre señala que todo lo que vaya contra la autoafirmación personal resulta dañino. Su antropología se caracteriza por la primacía de una voluntad arbitraria, que opera en un mundo absurdo y sin sentido, y que, por ello, es soberana absoluta para elegir el sentido que quiera seguir. Sartre pone las bases de la *libertad radical*, cuya autenticidad se manifiesta en última instancia en la posibilidad de elegir cualquier cosa.

Getsemaní según la libertad radical

La reflexión cristiana tomó unos derroteros muy diferentes cuando abordó la libertad y la voluntad en Cristo. Quizá el autor que más profundizó en este punto fue san Máximo el Confesor. Este Padre de la Iglesia de Oriente vivió en el siglo VII y le tocó salir al paso de unos planteamientos novedosos sobre la figura de Jesucristo que más tarde serían considerados erróneos por el III Concilio de Constantinopla, celebrado en el año 681. Se trata de la controversia monotelita. Esta disputa condujo a san Máximo a introducir una serie de distinciones

38 que abrirían unas perspectivas inéditas para comprender mejor la acción humana y la antropología cristiana⁷.

La controversia monotelita surge como un intento de explicar el dogma clave definido en el Concilio de Calcedonia celebrado en el año 451, que establecía que en Jesucristo hay una sola persona y dos naturalezas. Los padres conciliares precisaron que la persona de Jesús correspondía a una de las personas divinas, y que la naturaleza divina y la naturaleza humana se unían de tal forma en la persona que ninguna se perdía. Describieron esta unión de la siguiente forma: «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión»⁸. Estas condiciones implicaban que en Jesús no había

7 Una síntesis muy buena del pensamiento de san Máximo sobre la voluntad puede encontrarse en Ian A. McFarland, «The Theology of the Will», en: Pauline Allen y Bronwen Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 516-532. Otra referencia de interés es Joseph P. Farrell, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, St. Tikhon's Seminary Press, South Canaan, PA, 1989. En castellano, se ha publicado una tesis doctoral que trata el pensamiento antropológico de san Máximo: Miguel Escobar Torres, *La persona en Máximo el Confesor: Una perspectiva onto-teológica*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2018.

8 Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, 2017, n. 302.

disminución ni de su divinidad ni de su humanidad: Jesús es Dios verdadero y hombre verdadero. Sin embargo, esta precisión terminológica para describir la unión de las dos naturalezas en la persona divina de Jesús no logró un consenso entre los fieles. Las comunidades se dividieron entre las que apoyaban la definición de Calcedonia y las que la rechazaban.

Un intento para solucionar esta división consistió en proponer que la relación entre las dos naturalezas en Jesús era posible porque en Él solo había una voluntad. De ahí el calificativo *monotelita*, que en griego significa «una única voluntad». Puesto que esta voluntad une las dos naturalezas, tenía que ser ajena a ellas, y, por tanto, debía considerarse como una facultad de la persona. En el caso de Jesús, se trataría de la voluntad divina, ya que su persona es una de las tres personas divinas. Según este planteamiento, la voluntad correspondería exclusivamente a la dimensión personal.

Una consecuencia de la explicación monotelita hace referencia al modo de querer de Jesús. Puesto que su voluntad es divina, por pertenecer esta facultad a la persona, entonces el querer de Jesús siempre sería divino. Por tanto, Jesús no podría actuar nunca mediante un querer humano. Carecería de voluntad humana.

San Máximo fue una de las pocas voces que se alzó para señalar los peligros del planteamiento monotelita. El inconveniente más grave de considerar que en Jesús solo había una facultad volitiva de origen divino era que se cuestionaba seriamente la validez de la redención humana. Apoyándose en el principio patrístico de que «lo que no ha sido asumido no ha sido sanado»⁹, san Máximo señaló que justamente la voluntad era la facultad humana que más se había deteriorado debido al pecado original. Si Jesús carecía de una voluntad genuinamente humana, entonces no habría asumido el «querer humano» y, por tanto, no habría podido sanar esta facultad. Si los planteamientos monotelitas prosperaban, san Máximo veía cuestionada de raíz la redención alcanzada por Cristo. Por este motivo, san Máximo defendió que en Jesús había dos voluntades, una humana y otra divina, debido a sus dos naturalezas.

San Máximo no solo se basó en un razonamiento teológico para desarrollar su pensamiento, sino que se apoyó también en una escena de la vida de Jesús recogida en los Evangelios. Se trata de la oración en el huerto de Getsemaní. Este episodio tiene lugar entre la Última Cena y el

9 Gregorio Nacianceno, *Epístola 101 (Ad Cledonium)* 32, PG 37, 181 C.

prendimiento para llevarle ante Caifás. A los Apóstoles no les llamaría la atención acercarse a aquel lugar de noche, puesto que ya lo habían hecho otras veces. Pero ahora la situación es muy diferente. Jesús comienza a rezar y hace una oración totalmente inaudita en Él. Los Apóstoles le habían visto rezar en otras ocasiones, pero nunca podrían haberse imaginado que Jesús pudiera dirigirse al Padre como lo hizo aquella vez. Le dice: «¡Abbá, Padre!, todo te es posible: aparta de mí este cáliz; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú»¹⁰. Esta oración es repetida varias veces, y Jesús lo hace absolutamente transformado: rostro en tierra y con una taquicardia intensísima que le hace sudar con sangre¹¹. Además, es la única vez en el Evangelio que Jesús se dirige a Dios como *Abbá*¹². Esta palabra era utilizada por

10 *Evangelio de San Marcos*, 14, 36. Edición de Antonio Fuentes Mendiola, Madrid, Rialp, 16ª ed., 2012.

11 Cfr. *Evangelio de San Lucas*, 22, 44.

12 La oración en el huerto de Getsemaní es recogida por tres de los cuatro evangelistas: Mateo, Marcos y Lucas. Únicamente Marcos reproduce esta alocución. No obstante, debió de tratarse de una oración de Jesús conocida por la comunidad cristiana y transmitida por los Apóstoles. San Pablo reproducirá esta invocación en dos de sus cartas, precisamente al hablar de la actividad del Espíritu Santo en el alma del cristiano (*Epístola a los Romanos*, 8, 15, y *Epístola a los Gálatas*, 4, 6). Un buen desarrollo de la importancia de este vocablo arameo en las primeras comunidades cristianas puede consultarse en Joachim Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2019, 7ª ed.

42 los niños judíos para dirigirse a su padre. Vendría a ser el equivalente arameo de «papá» o «papaíto». Así de frágil se siente Jesús en esta oración.

Si interpretáramos esta escena desde la libertad radical de Sartre, nos encontraríamos con un hombre en pugna con Dios. Según el razonamiento existencialista, resulta obvio que Jesús se resiste a obedecer. Jesús manifiesta que quiere hacer una cosa diferente de la que le pide el Padre. Ciertamente, Jesús termina *eligiendo* lo que le dice el Padre, pero lo hace dejando patente que –si fuera por Él– habría elegido otra cosa. Por tanto, podríamos pensar que la obediencia de Jesús consistiría en una cesión resignada ante el Padre. Jesús se decide a cumplir lo que realmente *no quiere*. Él habría elegido otro camino. Incluso podríamos inferir que la sumisión de Jesús estaría propiamente ahogando su libertad y, en consecuencia, dañando su personalidad. No se habría podido encontrar una escena mejor para ilustrar la idea de Sartre de que Dios es el enemigo de la libertad.

Esta lectura de la oración en el huerto estaría alineada con la que quizá sea la crítica más amarga que Nietzsche hizo del cristianismo. Para Nietzsche, la moral cristiana consiste en última instancia en una «moral de esclavos». El cristianismo

enseña que la salvación pasa por la obediencia, y que los débiles han logrado someter a los fuertes con una doctrina que constriñe su vitalidad¹³. No se trata de una moral que promueva la libertad, sino todo lo contrario, puesto que uno se comporta según los dictámenes ajenos. De acuerdo con este planteamiento, Nietzsche podría caracterizar a Jesús en Getsemaní como si estuviera obedeciendo a la fuerza. El paralelismo entre ambas interpretaciones se debe, en buena medida, a que Sartre y Nietzsche comparten un concepto de voluntad muy similar.

Sin embargo, lo que se ve a continuación de la oración en el huerto resulta muy sorprendente si se evalúa la escena con categorías existencialistas. La oración de Jesús se ve interrumpida por el prendimiento. A partir de ese momento, se suceden los horrores: Jesús es traicionado por uno de sus mejores amigos, es acusado por testigos falsos, es humillado con vejaciones y escupitajos, es juzgado de noche y con premura, es ridiculizado por un rey lujurioso, es azotado por los romanos sin cargo alguno, es escarnecido por los soldados como un rey de burlas, es menospreciado por el pueblo en favor de un terrorista como Barrabás, y finalmente es

13 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2011.

44 crucificado a la vista de todo el mundo. Pero lo realmente sorprendente en todo ese día es la actitud y la resolución de este hombre. Jesús, a quien en los últimos años no le importaba desplegar su poder divino haciendo milagros increíbles, tiene ahora como «apagado» este poder. No lo ejerce en absoluto. Algunos de los presentes le echan en cara que *podría* salvarse puesto que antes había salvado a otros. Pero Jesús no lo hace, y no lo hace *adrede*.

Todo el actuar de Jesús durante la Pasión está dirigido por una voluntad consciente de lo que sucede y dueña de lo que quiere. Un ejemplo de esta actitud se refleja cuando los soldados le ofrecen un poco de vino mezclado con hiel. Sucede cuando Jesús llega exhausto al lugar donde le van a crucificar. Los soldados solían ofrecer esa bebida al reo para aliviar el dolor que sufriría al ser clavado en la cruz. Pero Jesús «en cuanto lo probó, no lo quiso beber»¹⁴. Jesús *decide* no tomarlo. No se beneficia de ningún subterfugio que pueda limitar su conciencia.

Una persona que se da perfecta cuenta de que aquí sucede algo *extraño* es Pilato cuando interroga por segunda vez a

14 *Evangelio de San Mateo*, 27, 34.

Jesús. Éste acaba de ser flagelado. Su cuerpo se encuentra hecho una llaga debido a los golpes brutales que ha recibido. Su cabeza porta una especie de casco hecho con espinas, que emula una corona de rey. Pilato ve a un hombre totalmente derrengado y demacrado. Afuera se oyen los gritos que piden el linchamiento de Jesús, precisamente después de que Pilato ha manifestado su convencimiento de que se trata de un hombre inocente y de que no ha hecho nada digno de castigo.

Pilato dice a Jesús: «¿De dónde eres tú?». Pero Jesús no le responde. Pilato le dice: «¿A mí no me hablas? ¿No sabes que yo tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?»¹⁵. La actitud de Jesús desconcierta totalmente a Pilato. No se esperaba ese silencio. Por eso Pilato afirma su autoridad en un tono molesto mediante una pregunta retórica. Cualquier acusado en la situación de Jesús se habría echado a sus pies para suplicarle que le salvara, que no le dejara en manos de esa gente que había enloquecido contra él. Pilato lo había visto en otras ocasiones. Como juez, Pilato tenía la última palabra. Pero Jesús no hace nada de lo que cabría esperar en un acusado cuya vida depende de lo que el juez decida. Calla, y cuando responde a Pilato, lo hace con serenidad,

15 *Evangelio de San Juan*, 19, 9-10.

46 recalcando que él no constituye ningún peligro para el poder de Roma. Jesús, que hace tan solo unas horas suplicaba insistentemente en su oración eludir todo este sufrimiento, ahora –que tiene delante a alguien que sí puede *salvarle* de la muerte– no hace nada por ganarse su favor.

Si Sartre tuviera razón al considerar a Dios como enemigo de la libertad, o si Nietzsche estuviera en lo cierto al caracterizar al cristianismo como una moral de esclavos, ¿no resultaría un tanto inverosímil el comportamiento de Jesús durante su Pasión? Justo antes Jesús se debatía entre su voluntad y la del Padre. ¿Acaso alguien que obedeciera resignada y sumisamente podría haber afrontado todos los acontecimientos de ese día con la *resolución* con la que Jesús actuó? ¿No se aprecia en Jesús más bien una personalidad inaudita y sumamente misteriosa?

A la vista de esta paradoja, vale la pena recordar lo que san Máximo consideró a propósito de cómo fue el querer en Jesús y el modo en que se relacionaron su voluntad humana y su voluntad divina. El análisis de san Máximo no solo nos proporcionará una visión más profunda de la libertad de Jesús, sino que también nos abrirá un panorama lleno de esperanza para la libertad humana.

San Máximo profundiza en el comportamiento de Jesús durante la oración de Getsemaní asumiendo dos premisas básicas. La primera es que Jesús no puede pecar. Al ser una persona divina, no cabe en Él una rebelión o una desconfianza hacia Dios. El pecado no es posible en Jesús, de la misma forma que es imposible que un círculo sea cuadrado. La segunda premisa asume que la facultad volitiva forma parte de la naturaleza humana para que la redención de la humanidad operada por Jesús sea realmente efectiva.

Desde estos presupuestos, san Máximo reconsidera la tensión interior que aflora en Jesús durante la oración en el huerto. Según él, Jesús no estaría resistiéndose a obedecer cuando hizo aquella plegaria en la que pedía que no se hiciera su voluntad, sino la del Padre. Si lo fuera, significaría que Jesús se estaría planteando pecar, lo cual resultaría contradictorio. Para san Máximo, la intensa oración de Jesús refleja más bien su «resistencia a morir», lo cual es totalmente espontáneo y natural, máxime sabiendo el tipo de muerte que le esperaba. No querer morir no es pecado, y eso sí que lo podía «querer» Jesús. Además, ese querer espontáneo resultaría congruente con la concepción de que la voluntad formaba parte de la naturaleza humana.

48 Sin embargo, estas conclusiones parecen conducir a un punto muerto. Por un lado, Jesús *no puede pecar* porque sería una contradicción como persona divina; y, por otro lado, la voluntad *se vincula con la naturaleza*, lo cual implicaría que el querer humano tendría una dirección innata no elegida. Ambos aspectos cuestionan de forma radical la libertad de Jesús en cuanto hombre. Sin embargo, esta posición no es aceptable para san Máximo. Si Jesús nos amó en plenitud, y puesto que no se puede amar si se carece de libertad, entonces ese inmenso amor que Jesús desplegó en la Cruz solo podía provenir de una libertad máxima. Este punto muerto obliga a san Máximo a revisar el papel de la voluntad y a discernir cuál es la auténtica manifestación de la libertad en el ser humano. Para ello, san Máximo introduce tres distinciones críticas.

La primera distinción tiene que ver con la capacidad de elección. San Máximo distingue entre nuestra condición humana de pecadores y la condición humana de Jesús. Los seres humanos elegimos ya que necesitamos *deliberar* cuál es la mejor opción. En esta deliberación cabe el riesgo de equivocarse debido a nuestro conocimiento limitado, propio de una criatura. Para nosotros, la libertad se manifiesta en la elección, si bien esta elección conlleva la posibilidad de pecar.

De acuerdo con este planteamiento, Jesús tendría limitada su libertad puesto que no puede *elegir* pecar. Aquí es donde entra en juego la distinción de san Máximo. Nosotros necesitamos deliberar por nuestro conocimiento imperfecto, pero Jesús conocía sin los inconvenientes del intelecto creado. Sabía qué era lo mejor, y lo quería. Propiamente, *no deliberaba*, y, en consecuencia, *no tenía que elegir*. La elección refleja nuestra condición histórica y falible, pero no la de Jesús. De ahí que san Máximo sostenga que *querer no es elegir*. La acción más genuina de la voluntad tiene que consistir en otra cosa, porque si Jesús actuó libérrimamente, lo hizo sin necesidad de elegir nada¹⁶. La clarificación de este punto requirió de san Máximo profundizar en la relación entre naturaleza y persona.

16 Se trata de una situación muy similar al estado de bienaventuranza en el cielo. Allí los santos no están eligiendo y, sin embargo, experimentan un gozo pleno. San Máximo analizó este tema previamente a la controversia monotelita. En aquellos debates, salió al paso de una opinión de influencia origenista que sostenía que las almas eternas habían caído porque se habían aburrido de ver a Dios. San Máximo defendió un enfoque diferente, puesto que descartaba que uno pudiera «cansarse» de contemplar a Dios. Mientras uno ve a Dios, la voluntad se encuentra máximamente activa por estar gozando. No cabe estar eligiendo continuamente ni tampoco cabe caer en el cansancio o el aburrimiento.

50 Una de las críticas monotelitas más persistentes contra la posición de san Máximo consistió en argumentar que, si la voluntad formaba parte de la naturaleza, entonces la libertad se volvería ilusoria. Por eso los monotelitas defendían que la voluntad debía ser un atributo de la persona y no de la naturaleza. Esta posición se encuentra muy próxima a la de Sartre, ya que una voluntad no vinculada con la naturaleza significa una voluntad indeterminada *a priori*.

San Máximo es bien consciente de la relevancia de esta crítica. Para aclarar este punto, introduce una distinción entre la dirección del querer humano (el *logos* de la voluntad) y el modo de querer individual (el *tropos* de la voluntad). La voluntad, por ser parte de una naturaleza creada, tiene, en efecto, un sentido y una orientación, que le vienen dados. Hay ciertas cosas que el ser humano *no puede no querer* por el simple hecho de ser una criatura. Las quiere de por sí, movido por su naturaleza. A esta dirección le corresponde el *logos* de la voluntad. Pero el *modo de querer* no es algo determinado por la naturaleza, sino que depende de la *persona*. Cada individuo humano *moldea* esa dirección dada en la voluntad, y lo hace *voluntariamente*, porque lo quiere él mismo y no otro en su lugar. San Máximo designa como *tropos* a esta expresión personal de la voluntad humana.

La diferencia entre el *logos* y el *tropos* puede ilustrarse mediante la forma de andar. Por nuestra naturaleza y con un poco de aprendizaje, todo ser humano es capaz de caminar. El andar podría considerarse como una actividad natural, siempre y cuando se disponga de las dos piernas. Pero el *modo de andar* es algo personal, que depende del individuo. De hecho, muchas veces una persona es reconocida por su forma de caminar. Lo mismo sucede con el *querer*: el querer humano viene orientado por la naturaleza, pero es ejercido por la persona de forma *voluntaria*, y, por tanto, libremente. La libertad se expresa entonces en el modo en que se quiere, que depende de la persona.

Vincular la voluntad con la naturaleza suena contraintuitivo, especialmente para una mentalidad moderna. Sin embargo, el desarrollo que hace san Máximo para mostrar que el movimiento inherente de la voluntad se moldea de forma voluntaria por la persona no es más que la explicación con términos técnicos del anhelo de Dios por parte de la criatura. San Agustín sintetizó este desarrollo teológico de san Máximo de una forma poética cuando escribió: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti»¹⁷.

17 San Agustín, *Confesiones*, I, 1.1.

52 No obstante, queda un problema no pequeño. Si se admite que la voluntad pertenece a la naturaleza, aun asumiendo que el querer fuera moldeado por la persona, resulta que en Jesús nos encontraríamos con dos voluntades debido a sus dos naturalezas. Para los monotelitas, admitir dos voluntades en Jesús implicaría una relación de conflicto entre ambas, ya que la única forma de que la voluntad humana se hiciera valer sería mediante el «enfrentamiento» contra la voluntad divina. La voluntad humana solo podría autoafirmarse en la medida en que se opusiera a la voluntad divina¹⁸.

Este enfrentamiento carece de sentido para los monotelitas. También para san Máximo. Pero para evitar esa relación de conflicto san Máximo no necesita mutilar a la naturaleza humana de la voluntad, sino comprender mejor el misterio del amor de Dios por los hombres. Para ello va a proponer una distinción crucial.

18 Esta posición evoca planteamientos contemporáneos, especialmente derivados de la Teoría Crítica y popularizados en la cultura *woke*. Estos planteamientos se basan en la dicotomía entre oprimidos y opresores como fruto de los juegos de poder que se dan en la sociedad, de tal forma que cualquier interacción humana es explicada en términos de conflicto. Una introducción a este planteamiento contemporáneo puede encontrarse en Helen Pluckrose y James Lindsay, *Teorías Cínicas*, Madrid, Alianza Editorial, 2023.

En nuestra condición histórica, la voluntad del ser humano se encuentra distanciada del querer divino. El pecado original introdujo la sospecha hacia la bondad de Dios, lo cual provocó una relación conflictiva con Él. Pero ese no es el caso de Jesús. Él está libre de pecado. En Él no cabe la desconfianza de Dios. Para san Máximo, la relación entre la voluntad humana y la voluntad divina en Jesús no es de conflicto sino de *comuni6n*. Los dos quererres no se encuentran enfrentados sino *compenetrados*.

La palabra griega que emplea san Máximo para describir esta relación interior es *perichoresis*, que significa «baile alrededor». Este término evoca la armonía que se da entre dos bailarines: el uno y la otra se encuentran perfectamente compenetrados, y su actuación conjunta resulta más rica que si solo bailara uno de ellos. Con el término *perichoresis*, san Máximo se refiere a la interpenetración de las dos naturalezas cuando Jesús obraba: sus acciones humanas se hacían de un modo divino, y las acciones divinas se realizaban de un modo humano.

Concebir la relación entre las dos voluntades, humana y divina, en términos de compenetración conduce a san Máximo a comprender la realización de la persona en términos de vocación. Querer no es elegir cualquier cosa, sino responder

a una llamada personal para llevar a cabo una misión. Jesús no podía elegir pecar; sin embargo, sí que podía responder voluntariamente a la llamada del Padre. Jesús se comprometió en una entrega que solo Él personalmente podía hacer. De ahí que la razón de ser de la libertad no se encuentre en la elección sino en la recepción del don. El gran atractivo de la libertad no radica en la autoafirmación, sino en la correspondencia a la vocación divina. Al contrario de lo que podría suponer Sartre, esta respuesta es la que nos permite ir más allá de nuestros límites y sacar lo mejor de nosotros mismos. Precisamente este patrón es el que aflora de modo patente en la Pasión de Jesús.

Ya hemos destacado la *actitud* mansa de Jesús durante los acontecimientos del Viernes Santo. Jesús no se comporta como si fuera un mandado, sino como alguien dueño de sí, que sabe lo que está haciendo. Pero lo que está haciendo no puede ser *solo* sufrir mansamente. Jesús tiene una misión, y se trata de una misión que supondrá un beneficio inimaginable para la humanidad. Jesús dice que sí a la llamada del Padre a morir *de esa forma* porque iba a ser el mejor modo de *vencer al pecado*.

El pecado no puede ser derrotado haciéndolo imposible de elegir, porque entonces el ser humano perdería su libertad. El riesgo de pecar forma parte de nuestra condición histórica.

Pero esa posibilidad no implica que pecar nos deje indiferentes. Jesús vence al pecado en la Cruz porque *desenmascara la mentira del pecado*. Pecar no nos hace más libres, sino que nos vuelve más *inhumanos*. Jesús deja patente en esas horas de la Pasión la crueldad y la atrocidad de lo que es capaz el corazón humano cuando no atiende ni a la verdad ni al amor. Quizá la escena clave sea cuando Pilato saca a Jesús tras su flagelación y coronación de espinas y lo muestra al gentío. Jesús se encuentra hecho un guiñapo, cubierto de llagas. Había sobrevivido a un castigo que solía ser letal. Y todos lo saben. Sin embargo, cuando lo ven así, lo que el pueblo pide es *que lo maten*. Exigen su crucifixión. ¿Acaso no es evidente que Jesús lo que necesita es un médico? Jesús está dejando en evidencia la dureza del corazón humano cuando éste da la espalda a Dios.

Pero la misión tiene también una dimensión transformadora. El fruto de responder a la vocación queda manifiesto en el ejemplo de Jesús. Al decir que sí, Jesús no solo quiere lo mismo que el Padre, sino que se *compenetra* con el querer divino y se hace capaz de obras que superan las fuerzas humanas. Jesús nos muestra el alcance del corazón humano. Unido a Dios, el ser humano se hace capaz de devolver bien por mal, de perdonar lo imperdonable, de amar como Dios ama. Dicho de otro modo, *querer es bailar con Dios*.

56 Esta respuesta de Jesús a su llamada no fue ni resignada ni calculada. Fue libre. Su libertad se puso en evidencia en la oración en el huerto. Allí tuvo que superar la resistencia *natural* a morir, y eso solo lo podía hacer si se adhería *voluntariamente* a lo que el Padre le pedía. El esfuerzo que le supuso moldear la voluntad natural probaba que estaba actuando con plena voluntariedad personal. San Máximo saca a la luz la libertad de Jesús precisamente por sostener que en Jesús operan dos voluntades, una humana y otra divina, como parte de sus respectivas naturalezas.

Conclusiones

La cristología tiene interés para conocer mejor a Cristo. Pero uno de sus efectos colaterales es que ayuda a profundizar en la antropología gracias a la condición humana de Jesús. San Máximo tenía claro este principio. En los dinamismos de la libertad de Jesús, san Máximo discernió cómo se lleva a cabo la *deificación* a la que el ser humano está llamado. La compenetración entre el querer humano y el querer divino en la persona de Jesús apunta al estado de santificación que Dios tiene pensado para nosotros.

Una antropología como la de san Máximo contrasta con la antropología derivada por Sartre de su cosmovisión existencialista. Sartre percibe un mundo contingente y vacío de sentido. Aquí el ser humano solo puede aspirar a una autoafirmación de sí mismo, que sea el fruto genuino de una libertad totalmente autónoma. El resultado podría caracterizarse como el de un *nomadismo existencial*, en el que se carece de rumbo y de destino. El ser humano en el mundo vendría a ser como un *habitante sin lugar*. Sartre tendría razón al calificar este escenario como absurdo.

Sin embargo, san Máximo descubre en las páginas de los Evangelios una perspectiva radicalmente diferente. Dios no solo ha creado este mundo libremente, sino que se ha hecho criatura de forma totalmente voluntaria. Lo ha hecho de un modo muy diferente al de los dioses míticos. En los mitos, los dioses intervenían en los asuntos humanos revistiéndose de figuras humanas para después regresar a su condición divina. En los Evangelios, Dios interviene en los asuntos humanos más críticos para nosotros, como son el mal, el sufrimiento y la muerte. Pero a diferencia de los dioses míticos, el Dios cristiano asume la condición humana para siempre. No se «desviste» de la humanidad al terminar su tarea, sino que nos la ofrece purificada y transformada.

58 El Creador nos dice con su compromiso que este mundo vale la pena ser habitado, y Jesús nos dice con su obediencia que la verdadera expresión de la libertad personal es la respuesta a la llamada divina. El querer de Dios, cuando se acoge sincera y libremente, nos hace amar mejor, porque nos une a la fuente de la existencia, que es el Amor. De ahí que el mundo que habitamos no sea aburrido como pensaba Sartre. Es más bien el escenario de una aventura en la que la criatura *hace equipo* con el Creador para hacer de este mundo un lugar más humano según la imagen revelada en Jesús. Parafraseando a Sartre, la propuesta de san Máximo podría sintetizarse así: «La vocación precede a la existencia».

Culto, cultivo, cultura. Orden y desórdenes de la ciudad

Mons. Luis ARGÜELLO

EL título de esta intervención remite a una profunda comprensión de lo humano, y esto es siempre un asunto de primera magnitud. Lo humano se encuentra de alguna manera siempre en crisis, pero el cambio de época en que estamos inmersos, con sus pretensiones de posmodernidad, poshumanismo, posdemocracia, posverdad, etc., vuelve la pregunta por el hombre singularmente atractiva, incluso urgente. Benedicto XVI señaló que la cuestión antropológica ocupa hoy el centro de la cuestión social. Pero a esta se añade, en nuestro tiempo, la renovada centralidad de otra cuestión que le está íntimamente unida: la cuestión de Dios. 59

La secularización, al menos tal como fue pensada durante buena parte de la modernidad, ha terminado. Vivimos ya en otras condiciones, en un momento también definido por ese

60 prefijo que antes indicaba –«post»– y que se ha vuelto casi un signo de nuestra época: posmodernidad, poshumanismo, posverdad, posdemocracia, postsecular. Todo ello nos ayuda a advertir hasta qué punto emergen, de modos muy diversos, nuevas búsquedas de Dios, de sentido, de fundamento. Así ocurre, por ejemplo, en China, donde se ha ido produciendo a lo largo del tiempo una recuperación progresiva del confucianismo. Resulta muy significativo ver cómo los textos que fueron destruidos durante la Revolución Cultural impulsada por Mao Zedong vuelven hoy a ocupar un lugar central en la cultura china. Esta recuperación se traduce en la promoción de escuelas de confucianismo, incluso a lo largo de la Ruta de la Seda. De modo semejante, en el mundo islámico –tanto en monarquías como en repúblicas o regímenes autocráticos–, se hace referencia al islam y a la sharía. También Europa y Norteamérica se encuentran atravesadas por esta misma búsqueda de sentido, evidenciando la persistencia de la cuestión religiosa en el mundo contemporáneo.

Pensemos también en el presidente Putin, en su alianza con el patriarca de Moscú, en su deseo de reconstruir la gran Rusia y recuperar las raíces de la ortodoxia como fundamento de identidad nacional. Desde ahí se entiende también, al menos en parte, el drama de Ucrania, terrible desde

cualquier punto de vista y especialmente doloroso para la Iglesia ortodoxa. La guerra frustró la celebración del concilio panortodoxo que finalmente tuvo que celebrarse sin la participación de Moscú; es decir, sin la participación de la mayoría de los ortodoxos. Debe recordarse, además, que Kiev está en el origen de la Rus de Kiev y, por tanto, en el origen histórico de Rusia.

En medio de todo esto estamos los europeos, también con nuestras propias búsquedas. La cuestión de Dios y la cuestión del hombre atraviesan nuestra comprensión de lo humano. Y si queremos aterrizar esta reflexión en algo decisivo para nosotros, aparece enseguida una cuestión central: la relación entre naturaleza y gracia, de la que nacen cultura y culturas.

El ser humano es, en sí mismo, un ser cultural. No podemos separar naturaleza y cultura. Nuestra propia condición biológica surge de un acontecimiento cultural realmente impresionante: el abrazo de un hombre y una mujer que, en la mayor parte de las ocasiones en que engendran una nueva vida, se quieren. En ese acto en el que dos llegan a ser tres, nuestra corporalidad y la asimetría de la relación recíproca y diferenciada entre varón y mujer hablan ya de un tercero que colma los huecos de esa asimetría: varón,

62 mujer, nueva vida. Y, en ese mismo instante germinal, aparece también una institución: padre y madre. Y además para siempre: familia. Aunque luego esa relación no adopte una forma civil o canónica, desde el punto de vista de la relación están presentes, desde el primer momento de nuestra vida, nuestra condición de sujetos individuales, nuestra dimensión relacional y nuestra dimensión institucional.

Pero los cristianos decimos todavía más. En ese primer momento interviene Dios y aparece el alma: el alma como sello divino, como presencia de Dios en nuestra existencia. Somos naturaleza y cultura, ciertamente. Pero en la mirada cristiana, en el coloquio entre la naturaleza y la libertad dentro de la historia, aparece también el protagonismo de la gracia.

Hoy, en este tiempo de gran transición, existe un riesgo evidente: que la cultura quiera serlo todo. La cultura puede llegar a despreciar a la naturaleza. Esto se ve con especial claridad en la tensión contemporánea entre sexo y género. Algunas ideologías de género –las ideologías, en definitiva– pretenden prescindir de un dato que resulta imprescindible para ese diálogo entre sexo y género: la orientación que el sexo ofrece a lo que el género puede expresar culturalmente. Porque todo lo humano precisa iniciación. Somos seres que nos iniciamos.

Tenemos capacidad de hablar, pero aprendemos a hablar; escuchamos hablar y somos enseñados a hablar. 63

Pues bien, la reflexión sobre la relación entre naturaleza y gracia se encuentra en el comienzo mismo de la vida cristiana. Lo hace Pablo de Tarso en la Carta a los Romanos y en la Carta a los Gálatas, especialmente en la primera. Allí plantea el significado de lo humano como apertura a una humano-divinidad. También aparece el drama de la gracia que se degrada, que se «desgracia» por el pecado, pero que es de nuevo «agraciada» por la redención cristiana a la que nos incorporamos por el bautismo. Por eso Pablo reflexiona sobre el bautismo, especialmente en el capítulo 6 de la Carta a los Romanos, y nos habla de una posibilidad espléndida, capaz de dialogar de tú a tú con las propuestas del transhumanismo: la vida según el Espíritu.

Los cosmistas rusos del siglo XIX fueron, en un cierto sentido, los primeros transhumanistas. Pero lo fueron desde la gracia. Claro que el hombre tiene capacidad de ir más allá, por supuesto: posee una vocación divina, vocación de santidad. Ahora bien, para vivir esa vocación, su gracia herida necesita ser agraciada de nuevo por la vida según el Espíritu. Solo el Espíritu permite vivir más allá de los límites del amor de

64 correspondencia, propio del corazón humano: amo a quien me ama; amo para que me amen; amo porque me aman.

Esta relación tan íntima entre naturaleza y gracia hace que aparezca en la historia incluso, como obligada por la irrupción del Hecho cristiano en ella, una nueva palabra capaz de expresar la novedad del amor cristiano. Ciertamente, los cristianos acogen la *philia* y el *eros* del mundo griego y latino; pero la primera generación cristiana se da cuenta de que Jesús ama de una manera nueva. Su amor renueva, sana y ensancha la *philia*. Ya no se trata solo del amor a los de mi sangre, a los de mi grupo, a los de mi propia etnia, sino de una *philia* ensanchada, de un «nosotros» nuevo. También el *eros* –la atracción, la belleza, la reciprocidad del amor– queda renovado por la gracia, sanado de la herida que lo puede hacer degenerar en posesividad y agresividad. Y ahí está la clave de esa nueva palabra: *agapé*, *caritas*. El *agapé* del amor que se expresa en la Eucaristía; la *charis* de la gracia; la caridad.

Todos somos llamados a vivir la caridad con una forma concreta: la forma de nuestra propia vocación. En mi caso, estoy llamado a vivir la caridad pastoral. Los laicos, en cambio, desde la vocación laical. Los esposos, igualmente, están llamados a vivir la caridad en la forma de la caridad esponsal

o conyugal, que renueva el *eros*. Quienes abrazan la vida de especial consagración están llamados a vivirla como caridad consumada, llevada hasta sus últimas consecuencias en la experiencia de un carisma: un destello del Espíritu Santo que ilumina algún rasgo de la vida de Jesús –su amor a los enfermos, sus largas noches de oración, su vida fraterna o su preocupación por los heridos y tirados en las cunetas de la historia–. Y, si hablamos ante hombres que se preparan para la vida pública, debemos recordar que están llamados a dar forma a la caridad en la vida social y política, en esa «caridad política» de la que habla la doctrina social de la Iglesia, expresión esta que ya había empleado en su magisterio Pío XI, pero que ha sido retomada por los pontífices posteriores hasta Francisco, tanto en *Fratelli tutti* como en *Laudato si*.

Cada vez que ha habido un giro en la historia –en esta historia todavía pequeña y corta de la vida cristiana, porque dos mil años son poco tiempo si los miramos desde la aventura de la creación–, la Iglesia ha tenido que releer la relación entre naturaleza y gracia. Nosotros tenemos prisa, pero la historia de Dios con los hombres tiene otros ritmos.

En los siglos IV y V, la navegación cristiana vivió uno de esos giros. No puedo detenerme ahora en él con detalle, pero sí

66 conviene recordar que entonces se planteó una nueva lectura de la relación entre naturaleza y gracia, protagonizada de manera especial por Agustín de Hipona. También él escribió un comentario a la Carta a los Romanos y mantuvo una fuerte controversia con pelagianos y gnósticos. El papa Francisco ha vuelto a poner estas dos tentaciones ante nuestros ojos en el actual cambio de época, porque pelagianismo y gnosticismo cuestionan precisamente el modo de vivir la relación entre naturaleza y gracia. El pelagiano afirma, en el fondo, solo naturaleza, solo libertad, solo poder, como si no necesitáramos la gracia. El gnóstico, en cambio, solo iluminación, solo gracia, aunque lleve sangre en los zapatos.

Aquel giro tan importante para la vida de la Iglesia dio lugar a formas de vida evangélica dotadas de una gran capacidad para generar cultura y ciudad: los monasterios y sus redes. En un mundo fundamentalmente rural, estas redes monacales fueron generando nuevas formas culturales a través de la agricultura, el cultivo de la tierra y el descubrimiento de nuevas formas de elaboración del vino o de licores; y, por supuesto, por medio de sus bibliotecas, donde se copiaron y transmitieron los saberes recibidos del mundo antiguo y los escritos del Nuevo Testamento. Ese impulso acompañó buena parte del tiempo medio de la historia cristiana. En

medio de tensiones, el coloquio entre naturaleza y gracia sostuvo una enorme capacidad de generar cultura y expresó también la institucionalidad de esa cultura en los monasterios y sus redes.

Más adelante se produjo otro gran giro, en el que aparecen dos figuras impresionantes: Francisco y Domingo. También entonces se replanteó la relación del papa con las realidades locales, especialmente a partir del IV Concilio de Letrán. Las nuevas órdenes, a diferencia de las antiguas órdenes monásticas, dieron lugar a una figura nueva: los frailes. Dominicos y franciscanos quedaron vinculados directamente al papa, rompiendo así, en buena medida, con el feudo y con el obispo feudal. Esto también debe ser releído hoy. En un diálogo reciente, el papa Francisco recordaba que los religiosos necesitan releer de una manera nueva la exención, porque no estamos ya en el siglo XI, cuando se fundamentó para conceder libertad de movimientos frente a un mundo feudal y un determinado tipo de episcopado.

En el siglo XVI, en los albores de la modernidad, aparece con fuerza la importancia de la conciencia, del sujeto: un hombre que quiere ponerse en pie y cuestiona al maestro. También entonces encontramos dos lecturas decisivas de la

68 Carta a los Romanos. Una es la de Lutero, que escribe un importante comentario a esta carta subrayando la gracia y despreciando la naturaleza, porque piensa que la naturaleza está tan corrompida por el pecado que no tiene remedio. Lo cual, evidentemente, tuvo consecuencias: si la naturaleza no tiene remedio, las cuestiones de la naturaleza quedan entregadas al príncipe, para que sea el poder político quien ponga remedio a aquello que no puede ser sanado desde dentro.

También Trento hizo su propia lectura de la gracia y de la Carta a los Romanos, con una aportación imprescindible para comprendernos hoy: la estructuración sacramental de la vida cristiana en torno a los siete sacramentos, manantiales de la gracia. Los sacramentos ya existían, por supuesto; pero la formulación y el diseño de los siete sacramentos tal como los hemos recibido se consolidaron en Trento, junto con otras decisiones de enorme importancia, como la fundación de los seminarios. Hasta entonces había sacerdotes, pero no seminarios; y el desastre, como puede imaginarse, era considerable.

En cualquier caso, lleguemos al fin al siglo xx. Este siglo comienza con otro importante comentario a la Carta a los Romanos de San Pablo: el de Karl Barth, que inaugura la teología dialéctica y plantea, desde la *forma mentis*

específicamente moderna, una lectura dialéctica de la relación entre naturaleza y gracia. Esto dificultó, en cierto modo, su alianza. Y aquí aparece la palabra que quisiera subrayar especialmente hoy frente al desarraigo: alianza.

El comentario de Barth se sitúa en medio de una dificultad que vive especialmente la Iglesia católica, aunque también afecta a las iglesias luteranas: la dificultad para dialogar con la modernidad. Es la llamada crisis del modernismo, el *Syllabus*, la *Pascendi*, las tensiones derivadas de la necesidad de ponerse en diálogo en la historia después de la Revolución Francesa y de otras revoluciones que provocaron el declive del Antiguo Régimen, de determinadas alianzas entre trono y altar, de los nacionalcatolicismos en sus diversas expresiones. Todo ello tiene mucho que ver con nuestra forma de plantear la presencia cristiana en la ciudad y, por tanto, en la vida social y política.

La Iglesia ha vivido esta tensión y todavía nos cuesta situarnos adecuadamente en ella. Por una parte, no debemos caer en la tentación fácil de adecuarnos sin más a los asuntos polémicos del tiempo, como ocurrió en Francia e Italia en torno a ciertas formas de democracia cristiana o de inspiración católica de la vida política. Las decisiones de los papas sobre la Acción

Francesca, sobre *Le Sillon* y sobre otros movimientos de finales del siglo XIX y comienzos del XX son muy luminosas para comprender esta dificultad. Si no enlazamos adecuadamente naturaleza y gracia, aparece la doble vida. No hablo aquí de doble vida en sentido moral personal, sino de una doble vida más profunda: una vida cuyos fines y medios son los del mundo cuando estamos en el mundo, y otros distintos cuando estamos en el templo o en los días señalados en rojo en el calendario. Eso es verdaderamente doble vida. Si la gracia y el coloquio entre naturaleza y gracia no iluminan nuestras decisiones económicas, nuestras posiciones políticas, nuestra capacidad de generar cultura y productos culturales, entonces hay una fractura real en la existencia cristiana.

Pero frente a esa doble vida aparece también otra trampa: el fundamentalismo. Existe el riesgo de ideologizar la fe y poner la religión al servicio de los esquemas ideológicos dominantes, sean de un signo o de otro. Esto se dice fácilmente y puede formularse con cierta claridad en un escrito; pero luego, en la experiencia cotidiana, la cuestión decisiva es otra: ¿cómo hacerlo?

El Concilio Vaticano II fue, en este sentido, un Pentecostés. Todos estos grandes giros históricos han sido acompañados por dos realidades. En primer lugar, por un concilio: los

concilios cristológicos –Nicea, cuyo 1700.º aniversario celebramos ahora, Éfeso, Calcedonia...–, Letrán en el siglo XIII, Trento en el XVI o el Concilio Vaticano II en el siglo XX. En segundo lugar, el Señor ha regalado siempre a su Iglesia formas de vida: los monjes, los frailes, las formas espirituales vinculadas a Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Juan de Ávila, Vicente de Paúl, Juan Eudes... Siempre formas de vida.

¿Y en el siglo XX? También. Con el Concilio Vaticano II, si leemos *Gaudium et spes*, y si la ponemos en diálogo con la Carta a los Romanos, la Carta a los Gálatas y los comentarios de los Padres de la Iglesia, advertimos que el Señor regala a la Iglesia una institución fundamental para subrayar desde ella esa articulación necesaria de la naturaleza y la gracia en torno a nuevas formas de vida. Eso es el catecumenado bautismal, gran recuperación del Concilio Vaticano II para la Iglesia entera.

Por supuesto, el catecumenado ya había existido al principio. Luego, a medida que la fe se iba transmitiendo de manera más orgánica, como por ósmosis familiar y social, fue desapareciendo prácticamente de la vida de nuestras diócesis, quedando como una institución reservada exclusivamente a los territorios

de misión. Pero cuando en los años cuarenta y cincuenta la Iglesia entendió que el mundo entero se había transformado en tierra de misión, y que los antiguos países que habían liderado los grandes movimientos misionales se habían convertido en nuevos países de misión, el catecumenado volvió a aparecer en la vida de la Iglesia como una institución en todo punto necesaria. De ahí el nuevo subrayado del bautismo y de la vocación, y también de las formas de vida que han surgido desde el bautismo y desde la asociación de laicos.

Al apuntar que estas realidades surgen en torno al concilio, no quiero decir que lo hagan necesariamente después del concilio. Muchas de ellas lo preparan, de hecho, remotamente. También lo hacen realidades aparentemente pequeñas, como las apariciones de la Virgen en Lourdes, Fátima y La Salette o a santa Catalina Labouré. En ellas se dice algo imprescindible para comprender lo que el concilio quiso impulsar: la necesidad de la reforma en la vida de la Iglesia. Hay una constante en todos esos grandes regalos de la Virgen a la Iglesia con sus apariciones. En ellas, la Virgen les indica siempre a los más pequeños solo dos cosas: oración y penitencia. Ahí se ve claramente una preparación remota del concilio. Uno de los debates que más dividieron a los padres

conciliares fue si debía dedicarse a María un documento independiente o si su tratamiento debía incorporarse, como finalmente ocurrió, al último capítulo de *Lumen Gentium*. Algo sobre lo que escribieron más adelante Yves Congar, von Balthasar y Joseph Ratzinger.

Es verdad que el concilio fue preparado también por el movimiento misionero, por el movimiento litúrgico, por el movimiento bíblico y por la Acción Católica. Dentro de unos días celebraremos los cien años de la encíclica *Quas primas*, sobre el reinado social de Cristo. Pío XI, además de levantar esa bandera del reinado social de Cristo, impulsó un método: la Acción Católica. Y la Acción Católica nació precisamente para que los católicos tuvieran un cauce en el que vivir lo que él mismo llamaría caridad política, caridad social.

Este coloquio entre naturaleza y gracia es expresión de la alianza. La alianza que Dios establece con el hombre, varón y mujer, única criatura a la que Dios ha amado por sí misma. Alianza en la creación; alianza en el signo puesto sobre la frente de Caín («No le matéis»); alianza en el Sinaí; alianza en los profetas... Alianza, al fin, de un Dios que quiere compartir con nosotros su misma vida.

74 Esta alianza la acogemos y la cultivamos en el culto, en la liturgia. El ser humano es un ser ritual. Byung-Chul Han, en uno de sus muchos libros, ha escrito sobre la importancia de los rituales. Y lo vemos con bastante claridad. Muchas personas han dejado de ir a misa, pero parecen conservar la necesidad de hacer algo en común el domingo: reunirse, vestirse con un hábito propio para el rito, correr con otros y además hacerlo con una finalidad solidaria. Hoy corremos contra el cáncer; otro día contra la violencia contra la mujer; otro día a favor de quienes pasan hambre; otro día para financiar un proyecto de una asociación de vecinos. Juntos hacemos algo, casi litúrgicamente, y además pasamos la colecta.

Pero hay cultos y ritos que piden sacrificios humanos, y hay un culto en el que nos adherimos al sacrificio de Dios. Esta es la diferencia decisiva. El ritmo de vida que llevamos y el capitalismo dominante piden también sacrificios humanos, sacrificios que no pocas veces se presentan enmascarados por los grandes números. Cáritas Española acaba de presentar el informe FOESSA. Allí aparecen los grandes números de la economía española, pero también los rostros concretos: la pobreza infantil, la falta de expectativas de adolescentes y jóvenes, la realidad terrible del problema de la vivienda.

Todo esto se percibe incluso dentro de una economía que, en grandes cifras, podría decirse que crece. 75

De modo que sí, en efecto, hay sacrificios humanos. La lucha por obtener un puesto en la vida, que de algún modo late en el corazón humano, nos exige a veces sacrificios muy graves. ¿Por qué se habla hoy de maternidad frustrada? En ese mismo informe FOESSA se indica que muchas mujeres, y en bastantes casos ellas junto a sus esposos, desearían tener más hijos, pero no los tienen. A veces se sacrifica al hijo de manera terrible: seguimos estando por encima de los cien mil abortos al año. Hay sacrificios humanos por mantener un puesto en la vida, un estilo de vida o sencillamente por dificultades reales en las condiciones laborales, los salarios o la vivienda.

Nada tiene que ver el culto cristiano con ese sentido sacrificial de tantos cultos actuales en los que participan nuestros contemporáneos. Cuando hablamos del culto cristiano solemos reducirlo a la liturgia y a lo que tenemos que hacer en ella. Pero nuestra participación en la liturgia –la *actuosa participatio* de la que habla *Sacrosanctum Concilium*– es fundamentalmente adoración. Tiene mucho de pasividad, porque quien verdaderamente realiza la acción litúrgica es

76 Jesucristo. Es Jesucristo mismo quien se entrega al Padre en la acción del Espíritu Santo. Nosotros no. Nosotros nos adherimos a esa entrega; nos admiramos, nos asombramos, adoramos y reconocemos la entrega del Hijo, por medio de la cual se nos hace partícipes de su misma vida, de la gracia. Y porque participamos de la gracia, se nos da la posibilidad de inaugurar relaciones nuevas. Desde la dimensión personal del yo se abren inmediatamente un tú y un nosotros. Participamos de una familia nueva. Corre por nosotros una sangre nueva. Además de la sangre que nos han dado nuestros padres y que nos hace participar de la familia de la sangre, de la *philia*, el *agapé* hace correr por nuestra existencia la sangre de Cristo: «entregada por vosotros y por muchos como alianza nueva y eterna para el perdón de los pecados». Por eso es posible la convivencia.

¿Cuál es, en cambio, el drama de los nuevos cultos, que expresan también tipos de relaciones y maneras de estar en la ciudad? El elogio del individuo, entendido como indiviso, autosuficiente, independiente. Pero si la propuesta de vida lograda consiste en ser autosuficientes e independientes, estamos ante una propuesta falsa, porque ni somos autosuficientes ni somos independientes. Esta antropología genera el elogio del individualismo, del empoderamiento, y

convierte las relaciones en algo secundario: un consenso, un pacto siempre amenazado. Incluso el axioma liberal según el cual mi libertad acaba donde comienza la tuya, leído desde esta antropología individualista, contiene en sí mismo un germen de violencia. Si mi libertad acaba donde empieza la tuya, tarde o temprano tú me estorbas. Y si te desplazo un poco, mi libertad tarda más en acabarse. Cuando esta lógica se radicaliza, brota la bestia.

Estamos llamados a vivir nuestras relaciones desde otra perspectiva: no desde el equilibrio de fuerzas o el consenso entre libertades que compiten, sino desde la alianza. Desde la reciprocidad, no solo desde la complementariedad. La reciprocidad nos ayuda a explicar quiénes somos los unos para los otros y expresa la dimensión relacional de nuestra existencia. Pero no solo. Nuestras relaciones generan ambientes, estilos de vida, culturas: en la forma de comer, de reír, de llorar, de organizar la existencia, de embellecerla... Generan también instituciones, porque al organizar juntos nuestra convivencia vamos tomando conciencia, de manera implícita al menos, de que somos un pueblo, una comunidad política. Y esa comunidad política necesita organizar su vida económica, sus servicios, los medios y los fines de su convivencia.

78 El culto da lugar a un tipo de relaciones nuevas, capaces de generar un ambiente distinto y una forma distinta de estar en la ciudad. En el culto recibimos la caridad. En las relaciones de la comunidad cristiana y en las relaciones que desde ella mantenemos con la realidad que nos rodea, descubrimos que el territorio en el que vivimos es territorio de misión, y que esa caridad recibida está llamada a adquirir una forma vocacional.

En el culto decimos que la vida, como la gracia, es un don, y ese don que es cada uno de nosotros está llamado a entregarse a los otros de una forma concreta. En el caso de la vida pública, esa forma es la caridad social y política. En medio de la ciudad, en sus instituciones o generando instituciones nuevas, estamos llamados a hacer posible que la ciudad sea un ámbito donde germine el reino de Dios. El culto nos da una forma de estar en la ciudad. Nos hace caer en la cuenta de que el regalo que se nos ofrece promete y anticipa una plenitud que va más allá de la historia.

Cuando el reino de Dios es sustituido por las ideologías, o cuando se interpreta ideológicamente, caemos en la tentación de pensar que el reino de Dios, que ya germina en este mundo, alcanza su plenitud aquí mismo también, dentro

de este mundo. Entonces pedimos al poder que transforme el mundo en una versión ideológica del reino de Dios, y olvidamos que estamos llamados a vivir la caridad social y política en la ciudad, a ensayar germinaciones del reino, a reconocer los límites de nuestras propias posibilidades. Lo que hacemos, cuando lo hacemos bien, es abrir una brecha en el muro, romper un eslabón de la cadena de la opresión, poner una mesa que haga posible el encuentro entre las personas... pero la plenitud del reino no es de este mundo.

Por eso vivimos desde el culto en el que proclamamos: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección. Ven, Señor Jesús». Ninguna relación humana acaba de satisfacerarnos plenamente. Incluso dos personas que se quieran muchísimo, amigos del alma, descubren siempre algún déficit, alguna herida, algún límite. Si miramos esta experiencia desde la exigencia de que todo se nos dé en plenitud ahora, el fracaso generará inevitablemente melancolía y desánimo.

La forma cristiana de construir la ciudad es siempre una forma en esperanza: en gérmenes y diseños, como decían los Padres de la Iglesia. Si leemos *Gaudium et spes*, que expresa la manera de estar la Iglesia en el mundo, encontramos precisamente estas expresiones: germen, diseño, paradigma. La

80 Iglesia está en el mundo de forma sacramental, generando signos e instrumentos, gérmenes y diseños de una economía nueva, de una forma política nueva, de expresiones culturales que edifican lo humano, pero siempre en la fragilidad. ¿Y por qué en la fragilidad precisamente? Porque la plenitud pide acoger a los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares. Esa plenitud, ese *pléroma* del cuerpo de Cristo que la Iglesia canta los lunes en vísperas al proclamar el cántico de Efesios –que todo tenga a Cristo por cabeza–, no pertenece plenamente a este mundo. La llevamos como anhelo en el corazón. Y en la medida en que ese ideal de plenitud habita en nosotros, vamos a la fuente de la plenitud en el culto; ensayamos gérmenes de plenitud en nuestras relaciones de amistad y fraternidad; sembramos signos de plenitud en nuestras opciones económicas y políticas.

Pero si queremos apropiarnos de la plenitud, si queremos apuñar el ideal y transformarlo en ideologías, en plenitudes parciales hechas a nuestra imagen y semejanza, en plenitudes que dejan tirados a los del pasado y no tienen en cuenta a los que vendrán, entonces hacemos trampas al proyecto de Dios.

Conviene por eso expresar con claridad esta vinculación. Nuestro momento histórico nos pide regenerar en nuestras

vidas la relación entre naturaleza y gracia y vivir una vocación apasionada de anunciar y edificar, en gérmenes y diseños, el reino de Dios. Allí donde naturaleza, libertad y gracia se relacionan de manera verdadera, germinan formas culturales nuevas y se renueva también la ciudad.

La ciudad es en sí misma institucional: tiene calles y plazas; encauza el paso del río; establece formas que permanecen en el tiempo y hacen posible el encuentro en la vida ciudadana. Hoy hablamos mucho de la España vaciada, pero hablamos menos de la España saturada. Y la España saturada se manifiesta a menudo en formas inhumanas de ciudad. Ahí se abre un desafío enorme para las políticas locales, inseparables de las estatales y, hoy, también de las europeas y globales.

Suelo terminar repitiendo mi lema episcopal: *Veni lumen cordium*. Ven, luz de los corazones, para que nuestros corazones respondan al desafío de este tiempo. Amén.

Contacto

CEU CEFAS | Centro de Estudios, Formación y Análisis Social

Calle de Guzmán el Bueno, 133 | 28003 Madrid | España

Teléfono: (+34) 91 514 05 77

cefas@ceu.es

