

ALFONSO LOPEZ QUINTAS

***EL ENCUENTRO Y LA PLENITUD
DE LA VIDA ESPIRITUAL***

© Publicaciones Claretianas, 1990
Juan Alvarez Mendizábal, 65, dpdo. 1º
"28008 MADRID. Teléf. (91) 241 31 65

«Toda vida verdadera es encuentro»
«La persona surge en cuanto entra en
relación
con otras personas»,
«El yo es real por su participación en la
realidad.
Se torna más real cuanto más perfecta es la
participación.»

(MARTÍN BUBER: *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Schneider Heidelberg 1954, pp. 15, 65-66).

«(...) Sólo en el encuentro continuo con otras
personas llega la persona a ser persona y
sigue siéndolo.»

(Cf. PAUL TILLICH: *The courage to be* Yale University Press, New Haven 1952, p. 91).

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

ENCUENTRO, DIALOGO Y FORMACION HUMANA

INTRODUCCION

1. CREATIVIDAD Y DIÁLOGO

- Fecundidad del poder creador
- Condiciones de la creatividad
- Creatividad y diálogo con lo valioso

2. LENGUAJE, CREATIVIDAD Y SENTIDO:

Notas para una clarificación del lenguaje religioso

- Dos modos diversos de creatividad
- Ámbitos, encuentro y lenguaje
- La creatividad y el conocimiento de lo valioso
- Capacidad creadora y lenguaje expresivo
- Consecuencias del nexo entre lenguaje y creatividad

3. PALABRA Y SILENCIO SE COMPLEMENTAN

- La palabra que es vehículo de creatividad
 - Palabra creadora y silencio elocuente
- La palabra que no es vehículo es creatividad
- El silencio que es campo de resonancia de la palabra auténtica
- La entrega a los diferentes modos de vértigo se opone a la actitud de silencio
- Diversos modos de relación entre palabra y silencio

4. HACIA UN HUMANISMO DE LA HUMANIDAD

- Inseguridad, afán de dominio y manipulación
 - El amparo del encuentro y de la unidad
 - La posibilidad de encuentro y de amparo
 - La nueva época y el humanismo de la unidad
 - Encuentro y entreveramiento de ámbitos
 - Exigencias del encuentro
 - El lenguaje, vehículo del encuentro
- Frutos del encuentro
- Crear unidad es coronar la tarea de la Creación

5. EL AMOR NO ES UN CANJE DE DOS SOLEDADES

- La soledad del hombre según Ortega
 - Insuficiencia metodológica de este planteamiento
 - La soledad y el temor al otro hombre
- El amor como canje de dos soledades
 - Confusión de vértigo y éxtasis
 - No toda inmediatez es presencia
- El vértigo y el éxtasis
 - Éxtasis y cultura
 - El amor personal vence la soledad

6. DIALOGO Y PLENITUD DE VIDA

- Origen del pensamiento dialógico
- Dos ideales y dos actitudes
- Una situación de encrucijada
- Exigencias del encuentro

- Frutos del encuentro
 - Intimidad y liberación espiritual
- El diálogo, vehículo del encuentro
- El hombre, portavoz del universo
 - El diálogo y la comunicación personal
- Las palabras como fuente de vida
- La gran ocasión para la vida en diálogo
- El hombre religioso y la vida en diálogo

7. ENCUENTRO INTERHUMANO y ALUMBRAMIENTO DE SENTIDO

- Sentido, encuentro y plenitud
 - Sentido y ajuste al ideal
 - El sentido de la vida y apertura a los valores
 - Ajuste a las normas y justificación ética
- Sinsentido y absurdo
- Instalación en la palabra y plenificación humana
 - La ruptura de la unidad destruye al hombre
 - La palabra, portadora de sentido absoluto

8. VOCACION

- Obstáculos a la asunción de valores
- La superación del relativismo y el indiferentismo
- La experiencia, fuente de luz
- La decisión para la vida religiosa y las experiencias de éxtasis

9. ESPERAR Y DESESPERAR

- Confianza en la realidad
- Liberación de lo inmediato y esperanza
- Conciencia de finitud y apertura al Infinito

- Vinculación de la esperanza con la fe y el amor

SEGUNDA PARTE

EL JUEGO Y SU PODER FORMATIVO

1. EL HOMBRE, SER LUDICO, CREADOR DE AMBITOS.
 - Importancia y estructuras del juego
 - Cualidades del juego
 - El juego y la plasmación de ámbitos
 - La racionalidad y la verdad del arte
 - El juego, la belleza y el ascenso al plano ambital
 - El juego y la promoción humana
2. EL JUEGO, CLAVE ESTETICA y PEDAGOGICA
 - El juego y la formación del hombre
 - La tendencia radical al juego
3. EL JUEGO, FUENTE DE LUZ Y DE FIESTA
 - Cometidos del juego
 - Carácter serio y festivo del juego
 - El sentido de las fiestas
 - Las fiestas iluminan el sentido de la vida
 - Toda fiesta pide participación
4. EL JUEGO DEPORTIVO y LA FORMACION HUMANA
 - El «desinterés» es condición esencial del juego
 - Valores formativos del deporte
 - Valor pedagógico de los diversos deportes
 - Transformación del trabajo en juego

TERCERA PARTE

CREATIVIDAD, ENCUENTRO Y FORMACION RELIGIOSA DE LOS JOVENES

1. EDUCAR PARA LA CREATIVIDAD

- Ser maestro es investigar y compartir
- El hombre creativo busca la verdad solidariamente

2. LA APERTURA A LA RELIGIOSIDAD EN UNA SOCIEDAD DESCONCERTADA

- Necesidad de una metodología rigurosa
- La realidad personal y sus leyes
- La creatividad convierte el mundo en un «campo de juego»

3. EXPERIENCIA DE VÉRTIGO y ÉXTASIS: LA OPCIÓN EN CONTRA O A FAVOR DE LA CREATIVIDAD

- El vacío espiritual que provoca el vértigo
- La plenitud que eleva a lo mejor de sí
- Experiencia de éxtasis y lógica de la creatividad
- Aprendizaje de una obra musical
 - Riqueza que implica una interpretación lograda
 - En el nivel creativo se resuelven las «paradojas»

4. LAS EXPERIENCIAS DE ÉXTASIS Y LA RIQUEZA DE LA VIDA ESPIRITUAL

- La formación de la libertad

5. EXPERIENCIAS NATURALES Y EXPERIENCIAS RELIGIOSAS

- Alto valor creativo de las experiencias naturales
- Vinculación de las experiencias naturales y la experiencia religiosa
- La esencia de la formación

6. NECESIDAD DE VINCULAR LA VIDA INTERIOR, LA VIDA ESPIRITUAL Y LA VIDA RELIGIOSA

- El lenguaje debe suscitar creatividad
- Precariedad de ciertas experiencias humanas
- La búsqueda zigzagueante de Dios
- Hacia una renovación de la vida de fe
 - La unidad, «elemento» en que florece la oración
 - Unión de vida interior, vida espiritual y vida religiosa
- Vida religiosa y fundación de ámbitos
 - Vida religiosa y autenticidad humana

INTRODUCCIÓN

Intento en esta obra exponer, desde perspectivas diversas, un punto decisivo: el hombre es un ser dialógico, relacional, «ambital»; constituye un centro de iniciativa; está llamado a responder a las apelaciones de los valores. Si da una respuesta ajustada, se pone en verdad y se adentra por la vía de la plenitud personal. Si no acierta con la respuesta justa o decide no darla, se despeña por el barranco de la inautenticidad y el absurdo. Con razón afirma Buber que "la vida del hombre o es encuentro o no es nada".

La teoría personalista-dialógica del hombre fue vertebrada por diversos autores sobre el esquema «yo-tú». Las realidades personales no deben ser consideradas como un «ello», algo impersonal, ajeno, distante, sino como un tú. La utilización en este contexto del esquema «yo-tú», supone un adelanto sobre el uso del esquema yo-ello. Debemos, sin embargo, dar un paso más, y complementar dicho esquema personalista con el esquema «yo-ámbito». Muchas de las realidades con las que el hombre debe encontrarse para desarrollar su personalidad no son ni objetos ni personas. Un piano como mueble es un mero objeto, una cosa; como instrumento, supera la condición de cosa para convertirse en una fuente de iniciativa y de posibilidades. Constituye un campo de realidad y es capaz, en consecuencia, de entrelazarse con otros ámbitos. El pianista es un centro de iniciativa; tiene

unas posibilidades y puede ofrecerlas al piano, y recibir de éste la posibilidad de producir determinados sonidos y crear ciertas formas musicales. Ambos -piano y pianista-pueden entreverarse. El fruto de tal entreveramiento fecundo es la obra musical interpretada o improvisada.

De lo antedicho se desprende que la teoría personalista del hombre como «ser de encuentro» ha de complementarse con una teoría bien aquilatada de los «ámbitos». Esta, a su vez, requiere una teoría del juego, visto como un entreveramiento de ámbitos creador de otros ámbitos.

La potenciación mutua de la teoría del juego, de los ámbitos, del encuentro y del hombre nos permite comprender en todo su alcance lo que son e implican el lenguaje y el silencio, el simbolismo y la fiesta, conceptos todavía menesterosos de un análisis profundo y preciso.

Estos conceptos sólo adquieren su pleno sentido cuando se los moviliza con la actitud correlativa al ideal de la unidad. Dar el giro del ideal del dominio al ideal de la unidad y ajustar el estilo de pensar a esta nueva orientación espiritual supone una tarea ardua. Para llevarla a cabo, hemos de tomar conciencia lúcidamente de la grandeza de tal forma de Humanismo.

Cada uno de los trabajos que siguen quiere retomar el mismo quehacer desde puntos de vista un tanto diferentes. Se insiste, por ello, en ciertos temas, con la intención perfeccionista del intérprete que ensaya reiteradamente un pasaje decisivo para sacar de él todo el partido posible. No se olvide que,

en el plano de los seres finitos, insistir es profundizar cuando la insistencia no se reduce a mera reiteración mecánica. Cerquemos tenazmente el tema del encuentro y el lenguaje con impulso creador y tendremos la impresión clara de haber ahondado en el enigma del hombre.

El desconocimiento de lo que es e implica el ser humano visto sin antojeras lleva a la descapitalización ética y a la bancarrota moral. Este envilecimiento impide a las personas formar auténticas comunidades, y las masifica. Un pueblo reducido a masa es presa fácil de los afanosos de poder. He ahí por qué profunda razón una sociedad decadente deja muy pronto de ser libre, aunque se autodenomine pomposamente «progresista».

Si ansiamos una libertad verdadera, debemos respetar incondicionalmente y apreciar al máximo los grandes valores, sobre todo ese valor primario que es la vida personal¹.

¹ Los peligros del falso progresismo, aliado con el *reduccionismo* y la *manipulación*, los expongo ampliamente en la obra *La revolución oculta. Manipulación del lenguaje y subversión de valores*, PPC, Madrid 1998

PARTE PRIMERA

ENCUENTRO, DIÁLOGO y FORMACION HUMANA

1

CREATIVIDAD Y DIALOGO

Fecundidad del poder creador

La investigación filosófica concede de día en día más importancia y atención a cuanto implica la actividad creadora, por la convicción de que el desarrollo de la persona humana se da en proporción directa a su poder creador o cocreador. La creatividad presenta interés no sólo por el fruto que reporta, sino, ante todo, por los procesos dinámicos que pone en juego. Como estos procesos responden a realidades y leyes muy hondas de la naturaleza y dan origen a fenómenos muy valiosos, merecen máxima atención y respeto.

El cultivo actual de la potencia creadora del hombre responde en gran medida a la necesidad de incrementar los hallazgos culturales, y corre, por tanto, el riesgo de reducir los procesos creadores a medios para un fin, algo manipulable, controlable y, en buena parte, industrializable.

Si el estímulo de la capacidad creadora siempre interesó vivamente a los artistas, hoy día preocupa no menos a psicólogos, médicos, economistas y hombres de gobierno, ya que, por una parte, el poder creador significa un potencial de riqueza decisivo en la balanza de pagos y en el desarrollo de cada país, y -por otra- el despliegue cabal de las posibilidades creadoras constituye la única vía real para evitar desajustes y represiones que lesionan gravemente el sutil tejido de la personalidad humana.

A raíz del inesperado lanzamiento del primer satélite ruso se produjo en Norteamérica una fuerte conmoción integrada por sentimientos de estupor y alarma. Tras un primer momento de depresión, la reacción de defensa se polarizó de modo muy claro y lúcido en la búsqueda de mentes creadoras. El investigador y su vertiente práctica, el inventor, pasaron súbitamente a ocupar un primer plano en la atención de las gentes.

En la actualidad, gran parte de la lucha económica que libran diariamente los pueblos tiene lugar en los laboratorios y talleres de los inventores. No hay país que pueda sostener con los demás un intercambio comercial en paridad de condiciones si no dispone de considerables reservas de potencia creadora.

En el proceso de desarrollo y renovación de toda suerte de empresas, el poder creador desempeña una función decisiva. Nada extraño que ciertas potencias industriales -como la General Motors- dediquen una sección al análisis de las condiciones que afectan a la capacidad

investigadora, y que el ejército norteamericano sostenga los laboratorios psicológicos mejor dotados del mundo con vistas a disponer de una visión perfecta de las aptitudes del personal que lo integra. Es interesante a este respecto la obra colectiva publicada en 1960 por la Academia de ciencias de Nueva York con el título *Creatividad y pensamiento*.

La medicina, por su parte, a medida que va ganando una visión del ser humano más completa y menos polarizada en los procesos meramente fisiológicos, descubre con emoción las virtudes terapéuticas de la actividad creadora, hasta el punto de advertir que para evitar la neurosis hace falta ser creador. Opinión que invierte felizmente el viejo supuesto que hacía depender la capacidad creadora de un estado psicopático de neurosis. Por razones muy hondas, el tema de la creatividad o poder creador ha pasado a ocupar un puesto central en el horizonte de la medicina contemporánea, abierta decididamente a los problemas de interacción psicosomática.

Conforme se advierte la influencia que los fenómenos llamados «espirituales» ejercen sobre la marcha del organismo humano, y se cae en la cuenta de que la persona humana sólo encuentra su centro de equilibrio en el dinamismo de la actividad creadora a que se siente llamada, resulta posible medir el alcance que tiene el cultivo del impulso creador para la curación de múltiples conflictos psíquicos. El hombre no se reduce en modo alguno a una especie de edificio con dos plantas, de las cuales la inferior alberga una carga diversificada de impulsos que ciertas instancias de la planta superior

se encargan de canalizar o, en casos, de reprimir. El ser humano se halla en constante elaboración, y decide en cada momento su futuro, pues cada acto que realiza modifica la situación en que se halla. Más que una «cosa» rígida y opaca, el ser del hombre constituye un entramado siempre creciente de ámbitos interconexos.

Lógicamente, la ruptura de tales ámbitos o su anulación en agraz debe repercutir gravemente sobre el equilibrio interno del hombre. A mi entender, los serios estudios que hoy se realizan sobre la creatividad en relación con el desarrollo de la personalidad humana integral abren un abanico de perspectivas lo suficientemente fecundas para dar al psicoanálisis el alcance de que le privó en no escasa medida su orientación materialista primera. La preocupación de la medicina actual por este tema es de insospechada importancia, ya que la interpretación humanista de la actividad creadora tiene la misión de contrapesar la tendencia de la visión técnica a considerar el poder creador como un medio al servicio de los fines económicos, dejando en olvido la vertiente que mira al desarrollo de la personalidad de quienes consumen sus mejores fuerzas en los altos hornos de la creatividad.

Condiciones de la Creatividad

Numerosas teorías se han establecido últimamente acerca de la verdadera naturaleza del acto creador. ¿En qué consiste rigurosamente crear? ¿Cuándo puede afirmarse de una obra que es fruto de un acto creador? Por referencia al acto divino de

creación absoluta de la nada, el término crear implica cierto grado de originalidad, novedad, hallazgo de algo inédito. En ello radica su diferencia respecto a la mera copia artesanal, la glosa epigonal y toda forma de repetición más o menos mecánica. La idea de creación viene orlada desde antiguo con un gran prestigio y un cierto respeto reverencial, casi sacro, debido a este carácter de brote originario que ostenta el fruto de todo proceso creador. De ahí el sentido misterioso del vocablo «inspiración», que expresa la condición foránea, superior, potente, de la fuente de donde procede todo acto creador como un don, un obsequio de lo alto

Ese algo inédito que surge como fruto del acto creador puede ser extraordinariamente vario: el conocimiento de un aspecto de la naturaleza, una orientación metodológica inédita, una forma artística innovadora o el perfeccionamiento de otra ya conocida, la estructuración de un estilo lleno de virtualidades artísticas, la fundación de un modo distinto de comunidad política, etc. En todo caso, no se trata de una simple «reorganización de las ideas» o de la síntesis de elementos ya conocidos, sino del establecimiento o descubrimiento de una ordenación inédita, que implica un poder interno de estructuración y abre un horizonte más amplio a la acción investigadora. Como la estructura implica un modo de orden y armonía, suele afirmarse fundadamente que toda forma de creación implica cierto grado de sensibilidad estética, es decir, de sentido del equilibrio y poder de embridar el caos sometiéndolo a los cauces de un orden configurador.

Creación es ordenación, donación de una forma instauradora de vida. El proceso creador es la búsqueda tensa de un orden escondido tras el caos de la multiplicidad dispersa. Por grande que sea la potencia creadora de un hombre, en la conciencia de éste late incommovible la convicción de que su acto creador no es un monólogo, sino un diálogo. Por eso afina su oído con sumo cuidado para oír las más leves insinuaciones que brotan en su «interioridad» cuando entra en contacto intenso con las realidades exteriores.

Creatividad y diálogo con lo valioso

Suele decirse con frecuencia que el hombre creador actúa a impulsos de su inconsciente, de la parte «irracional» que alienta en su ser. Con genial lucidez, el pensamiento moderno ha descubierto zonas de la personalidad humana distintas de la conciencia clara que son indispensables para el logro de la armonía vital. No deja, sin embargo, de ser excesivamente simplista querer explicar el proceso creador como un movimiento impulsado de modo exclusivo por el inconsciente, con la sencillez con que una vela es hinchada e impulsada por el viento. La realidad es más compleja, y de ello dan testimonio los artistas que, aun admitiendo la procedencia «interior» de la inspiración, no dejan de subrayar que el despliegue de su poder creador se halla en todo momento pendiente de la energía que brota de su relación con las realidades del entorno.

En un momento de absoluta aridez creadora, el gran Händel salió una noche a dar un paseo por las callejas del viejo Londres. Oyendo el traqueteo de sus pisadas, fue perdiéndose lentamente en el dédalo de las calles, pero he aquí que de repente, al doblar una esquina, su sensible oído de artista fue impresionado por una melodía que alguien entonaba en el salón de una casa. El texto hablaba del duro destino de Israel y de la salvación aportada por Jesús. Sobrecogido por la emoción, regresó precipitadamente a su hogar. Describió el papel redentor de Jesucristo, a base de textos bíblicos, y se sumergió en la faena de realzarlos con la expresión musical. Durante veintidós días y veintidós noches su ama de llaves debió movilizar todos los recursos de su inventiva para lograr que el transportado maestro tomase alimento y se procurase algún descanso. El fruto de estos días de trance artístico es una de las obras maestras de la música universal: El Mesías.

Nada más importante que examinar la fecundidad de la apertura del hombre creador a las grandes realidades del entorno, pues toda labor creadora se nutre del diálogo fecundo que tal apertura implica. Las condiciones que hacen posible este diálogo constituyen los presupuestos básicos de la creatividad. Entre ellos se cuentan los siguientes, que guardan entre sí una mutua implicación:

1) Atención a la realidad, vista dinámicamente en su proceso de gestación.

2) Sana inquietud hacia formas de ordenación nueva de los materiales disponibles y hacia modos de explicación más cabal de los datos naturales.

3) Capacidad de vibrar con las realidades del entorno: fenómenos naturales, experiencias humanas, ámbitos de convivencia, formas culturales, etc. Esta vibración debe aunar en sí la decisión de innovar y la humildad para acoger, la fidelidad a las propias exigencias internas y la apertura al suelo nutricional de las realidades del entorno. *Toda obra de creación se da en una maravillosa dialéctica de dar y recibir, imponerse y acatar.*

Estas condiciones del acto creador presuponen:

1) una actitud de reverencia -en el sentido goethiano-, es decir, de sana aceptación de las leyes y realidades naturales que deciden los procesos creadores;

2) la decisión de coordinar los esfuerzos de búsqueda en una comunidad creadora;

3) un ámbito de libertad en el que sea posible al hombre desplegar su personalidad mediante la fundación de ámbitos de entreveramiento con las demás realidades. Esta fundación exige el ritmo lento que caracteriza a toda creación de vínculos personales. Cuando entre el hombre y el entorno se interpone violentamente la propaganda -entendida como el entramado de medios que posee el hombre actual para manipular la mente ajena-, la interacción creadora «hombre-entorno» se bloquea y paraliza, y el sujeto humano, en vez de crear por sí mismo los ámbitos que lo vinculan al mundo y constituyen la fuente máxima de su conocimiento del mismo, se limita a recibir un elenco de ideas hechas, rígidas a modo de clisé, que permiten clasificar a efectos de manipulación intelectual las cosas del entorno, pero

provocan la depauperación espiritual de quien las usufructúa pasivamente;

4) la tensión espiritual suficiente para neutralizar la proclividad humana a reposar en lo recibido y caminar por vías holladas. Reducir los estudios superiores a la transmisión de determinados conocimientos sólidamente establecidos es acostumar a los estudiantes a la comodidad de los caminos seguros por los cuales se pueden conseguir, tal vez, rentables puestos docentes pero muy menguados éxitos investigadores.

Dado que el hombre creador se mueve en tierra extraña e inhóspita, sus pasos son a menudo indecisos y su avance se produce en zigzag. Una sociedad que sólo valora los resultados seguros y rápidos ejerce, expresa o tácitamente, una presión perturbadora sobre el espíritu del investigador. La consagración social de la rapidez como medida de calidad y la instauración de la prisa como modo de existencia auténtica forman un clima nada propicio al lempo lento y la sosegada andadura que deben caracterizar toda labor creadora.

El ritmo convulso de la vida actual impide al hombre establecer verdaderas relaciones de encuentro con la realidad y lo fuerza a someterse a los criterios y opiniones de la mayoría dominante. Este conformismo inercial es polarmente opuesto a la tensión creadora antes mencionada, porque inhibe los resortes que lanzan al hombre al proceso creador, que ofrece siempre ciertas condiciones de aventura y riesgo.

2**LENGUAJE, CREATIVIDAD Y SENTIDO***NOTAS PARA UNA CLARIFICACIÓN DEL LENGUAJE RELIGIOSO*

Para elaborar una teoría del lenguaje comprensiva, que ponga al descubierto el poder que tienen los medios expresivos humanos no sólo de transmitir significaciones sino de alumbrar sentido, se requiere clarificar buen número de conceptos básicos, y, sobre todo, hacer un análisis muy aquilatado de los diferentes modos de realidad y las formas correspondientes de conocimiento de los mismos.

Dos modos diversos de realidad

El pensamiento contemporáneo (singularmente el movimiento dialógico-personalista, el fenomenológico y el existencial) distingue con energía las formas «objetivas» de realidad y las «inobjetivas». Las realidades objetivas –u «objetos»– son asibles, medibles, ponderables, delimitables, verificables por cualquiera. Las realidades «inobjetivas» ostentan un modo de espacio temporalidad superior al de los objetos y no pueden ser delimitadas, pesadas, situadas, asidas, etc. Al no ser situables a distancia del sujeto cognoscente -porque en buena medida comprometen

al mismo que quiere conocerlas, al que «envuelven», ya que le ofrecen campos de posibilidades de juego-, no son «objetivables», proyectables a distancia. Son, sin embargo, cognoscibles por el hombre, con un tipo de conocimiento de participación, en el cual se vincula conocimiento y amor, conocimiento y acción, conocimiento e inmersión activo-receptiva en las realidades relevantes que hacen posible la fundación de campos de juego.

El carácter más bien negativo del término «inobjetivo» llevó a ciertos críticos a malentender la verdadera intención de los pensadores que destacan su importancia: Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger. Se los consideró «nihilistas» -por entender el término «objetivo» como sinónimo de «real»-, y se los despreció como «literatos», «poetas», «místicos»...²

Un estudio detenido de esta cuestión me llevó a pensar que conviene hablar decididamente de lo «superobjetivo», para destacar el grado de realidad eminente que ostentan las entidades «inobjetivas». En mis últimos escritos hablo preferentemente de «realidades ambitales», o sencillamente «ámbitos», para destacar la importancia de los tipos de realidad que, lejos de cerrarse en sí, se abren a una interacción creadora. A las realidades que constituyen «campos de realidad», por ser abiertas y no presentar una delimitación rigurosa -como los objetos-, suelo denominarlas «ámbitos». En alemán, algunos autores hablan en el mismo sentido de

² Este tema lo traté ampliamente en la *Metodología de lo suprasensible*, Madrid 1963.

«Raüme». En francés no existe un término adecuado a la expresión de una realidad que constituye un «espacio lúdico». Ph. Fauré Fremiet habla de «realidades no dimensionales», para sugerir el tipo de espacialidad superior que ostentan. Un hombre, por ejemplo, presenta una vertiente objetiva (asible, mensurable, ponderable...) pero no se reduce a «objeto»; es más bien un «ámbito». Puede ser medido, pesado, delimitado, pero nadie puede precisar lo que abarca como ser humano; a dónde llega su influjo sobre los demás y el de los demás sobre él; qué amplitud tiene su vida ética, estética, religiosa... Ni él mismo puede delimitarlo exactamente. En este sentido afirma M. Buber que «el tú no limita»³.

Al no limitar, estas realidades pueden entreverar sus ámbitos. Tal entreveramiento es creador de formas nuevas de realidad, el «entre»⁴. A través del entreveramiento de ámbitos se logran modos de unidad muy elevados, cualitativamente más ricos que las formas de unión fusionales. Los

³ Cf. *Yo y tú* (Caparrós, Madrid ²1995) 8; *Ich und Du*, en *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (Schneider, Heidelberg 1954) 8.

⁴ En una conversación cordial, un abrazo sentido, un gesto amistoso, «lo esencial» no ocurre en uno u otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que abarque a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, «entre» los dos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso, (Cf. M. Buber: *¿Qué es el hombre?* (FCE, México ⁶1964) 152.

objetos se yuxtaponen, y logran formas de vecindad pobres, por intensas que a veces parezcan. Los ámbitos pueden entreverarse, potenciar sus posibilidades de juego y unirse íntimamente. «Intimidad» no significa un reducto interior, contrapuesto a algo exterior. Alude al hecho de hallarse dos personas en un mismo *campo de juego*, en el cual se establece una interacción creadora tal entre los diversos seres participantes que la relación entre el «aquí» y el «allí», lo «mío» y lo «tuyo», el «dentro» y el «fuera»... pierde el sentido dilemático que suele tener en el nivel de los meros objetos para adquirir un sentido *integrador*. En el nivel lúdico, el esquema «interior-exterior» juega un papel creativo.

Ámbitos, encuentro y lenguaje

Del entreveramiento de ámbitos se deriva el fenómeno del «encuentro», que no es mera vecindad física, sino fundación de un campo de juego. Por serlo, alumbra una luz especial para conocerse mutuamente los hombres. El juego -visto como acontecimiento creador de ámbitos-se realiza a la luz que él mismo alumbra. Todo juego es fuente de luz, de sentido y de belleza⁵.

Una teoría bien matizada del juego, de los ámbitos y del encuentro (fenómeno muy exigente y

⁵ Un amplio análisis de esta importante cuestión puede verse en mi *Estética de la creatividad. Juego, arte, literatura*, Rialp, Madrid ³1998.

extraordinariamente fecundo) permite comprender por dentro lo que es el lenguaje. Nuclearmente, el lenguaje es el vehículo viviente de la fundación de ámbitos interpersonales, que se entrecruzan de múltiples modos. El lenguaje es medio para transmitir significaciones, pero antes, en un plano más radical, es el medio en el cual los hombres crean ámbitos de convivencia, de amistad y amor. Por eso afirma F. Ebner que el lenguaje auténtico siempre es inspirado por el amor, y el lenguaje dicho con odio se destruye a sí mismo como lenguaje. Constituye un antilenguaje⁶.

El lenguaje es un gran «espacio lúdico», un campo de juego, un «ámbito». Los ámbitos, al entrecruzarse, fundan ámbitos de mayor envergadura y efectividad. Por ser un campo de juego, en el cual el hombre desarrolla su personalidad co-fundando ámbitos, el lenguaje es un campo de iluminación en el cual surge el sentido pleno de las realidades que lo integran. A medida que se habla, se va clarificando lo que son las cosas y los acontecimientos y las realidades que no son cósmicas, sino ambivalentes. Conforme se entra en relación con el lenguaje, se adentra uno en un campo de luz y en mundos de sentido hasta entonces desconocidos.

Si es verdad que el hombre es un «ser de encuentro», ser que se constituye, desarrolla y perfecciona fundando ámbitos de encuentro riguroso con otros seres personales, con valores de todo orden, con instituciones, con la tradición cultural,

⁶ Cf. *Das Wort ist der Weg* (La palabra es el camino), (Herder, Viena 1949) 112, 142.

con el paisaje, etc., el lenguaje ejerce una función constitutiva del ser humano. Pero no el lenguaje entendido banalmente como signo de ciertos contenidos, sino como vehículo viviente de la instauración de ámbitos. Esta co-instauración suele denominarse en lenguaje cotidiano «trato mutuo», experiencia de amistad. Es urgente revalorizar la potencia creativa de ciertas experiencias cotidianas, aparentemente anodinas. La experiencia de un ama de casa, si constituye una trama de encuentros, puede ser más creativa que la de una persona significada en la sociedad o la de un artista cualificado.

La creatividad y el conocimiento de lo valioso

El conocimiento de las realidades valiosas, metaobjetivas, no puede llevarse a cabo de modo puramente intelectual, antes debe *comprometer* a toda la persona: entendimiento, voluntad y sentimiento. Tal compromiso implica creatividad, fundación de ámbitos. Si quiero conocer a Juan Sebastián Bach, debo fundar con sus obras un campo de juego. No me basta leer un tratado sobre su figura. Debo entrar en juego, en el ámbito de luz en que las obras de Bach adquieren sentido. Ya en el nivel del simple juego deportivo advirtió Heidegger que para aprender a nadar hay que lanzarse al torrente⁷.

⁷ Cf. *Was heisst Denken* (Niemeyer, Tübinga 1954) 94.

De esta concepción del conocimiento se derivan graves y fecundas consecuencias. Si deseo transmitir a los demás mi conocimiento de una realidad meta-objetiva, debo elaborar un lenguaje que sea fiel vehículo de mi experiencia creadora, de modo que quienes entren en el campo de juego que significa mi lenguaje puedan rehacer mis experiencias y alumbrar en su «interior» -por así decir el sentido que se alumbró en mí cuando las llevé a cabo⁸. El lenguaje debe presentar un carácter experiencial, concreto, comprometido.

Es necesario que cuanto se dice a los demás no caiga en vacío sobre su espíritu, a fin de que engrane en la experiencia que ya tienen y promocióne su capacidad creativa a niveles superiores, los niveles en que se mueve la experiencia que nosotros hemos hecho. Si el que oye un mensaje se siente «apelado» a dar libremente «respuesta» creadora, no se considera coaccionado por algo que viene del «exterior», le roba «autonomía» personal y lo convierte en un ser gregario, «heteronómico». Se ve adentrado en un campo de libertad y promoción personal. El esquema «apelación-respuesta» es el único adecuado a estos fenómenos creativos de transmisión de sentido. Los esquemas «sujeto-objeto», «acción-pasión», «dentro-fuera», «autonomía-heteronomía», «interior-exterior» y otros semejantes resultan perturbadores si no se los aplica cuidadosamente. Es asombrosa la capacidad disolvente que poseen los

⁸ Téngase en cuenta lo que significan «intimidad» e «interioridad» en el nivel creador.

matices metodológicos aparentemente más inofensivos cuando no se tiene cuidado en ajustar el pensamiento a las exigencias de cada modo de realidad. Pueden servir de ejemplo bien aleccionador la obra de M. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La Religión dentro de los límites de la pura razón), y la de John A. T. Robinson *Sinceros para con Dios*⁹.

En la catequesis contemporánea se han hecho diversas pruebas acerca de la fecundidad que encierra movilizar los recursos expresivos del juego escénico y el juego artístico -sobre todo el dibujo- en orden a la enseñanza religiosa. Sin duda, el resultado fue positivo. Será todavía más fecundo si se realiza un estudio radical de la eficacia del juego, de todo juego, para la realización cabal de la experiencia religiosa y la comunicación sugerente de su riqueza. Este estudio permitirá ver que lo decisivo para ello es, en todas las edades, realizar experiencias creadoras de ámbitos. El arte y la literatura ofrecen posibilidades creativas. Pero la vida cotidiana de familia, de profesión, de trato en todos los órdenes, presenta virtualidades todavía mayores porque compromete a toda la persona.

Hágase, por ejemplo, este ensayo. Se revive con otras personas la experiencia de lo que implican los procesos de vértigo y éxtasis. Sobre la base de la propia experiencia se articula con finura metodológica la lógica que rige internamente tales procesos. Se ve en pormenor esta articulación en

⁹ Ariel, Barcelona 1967; *Honest to God*, SCM Press, Londres 1962.

cada forma de vértigo y de éxtasis. Se toman, incluso, ejemplos del campo de las obras literarias de calidad, que suelen ser muy ricas en este tipo de experiencias. Una vez que todos hayamos vivido estas experiencias y penetrado en el sentido de las mismas, estamos en disposición de explicar la doctrina tradicional sobre las virtudes y vicios en tal forma que nadie la malentienda como algo impuesto desde fuera, coactiva y arbitrariamente. Será vista, más bien, de modo positivo como un análisis de las condiciones de toda auténtica creatividad¹⁰.

Capacidad creadora y lenguaje expresivo

Durante los últimos años he realizado ensayos muy fructíferos con personas de diversos países, sobre todo estudiantes universitarios, acerca de la enseñanza de temas éticos a través del análisis de obras literarias de calidad. La sorprendente reacción creativa de los cursillistas me llevó a la convicción, una y otra vez reafirmada, de que cada lectura de textos literarios de altura, si se realiza con un método adecuado, se convierte en una espléndida lección de Ética, tan instructiva como sugerente para toda clase de lectores, creyentes o agnósticos¹¹.

¹⁰ Una descripción pormenorizada de dichos procesos puede verse en mis obras *El conocimiento de los valores*, Verbo Divino, Estella ³1999; *Inteligencia creativa*, BAC, Madrid ³2002.

¹¹ Cuáles son las bases de éste método –aplicable asimismo, en buena medida, al análisis de obras cinematográficas- y cómo debe realizarse, es el tema

El lenguaje, cuando es vehículo viviente de experiencias personales alumbradoras de sentido, constituye una «proclamación». El que proclama no sólo comunica determinados contenidos; invita a los oyentes a inmergirse libre y lúcidamente en el campo de juego en que él se halla comprometido y en el que dichos contenidos adquieren su plenitud de sentido.

Cuando sirve a un afán creador, el lenguaje adquiere un gran poder expresivo. El lenguaje se adensa de sentido en proporción directa a la energía creadora que lleva en su base. De aquí se desprende que no cabe determinar de antemano el poder expresivo de una persona. Es sorprendente la capacidad que tiene el hombre para fundar modos expresivos nuevos a medida que incrementa su poder creador. La evolución que experimentaron en el aspecto expresivo grandes compositores como Bach, Mozart o Beethoven es sorprendente. A la vista del primer cuarteto para cuerda de este último, nadie hubiera pronosticado que en breve período de tiempo iba a elaborar el lenguaje expresivo de los últimos cuartetos. Los ataques de ciertos neopositivistas lógicos contra los pensadores que intentan elaborar un lenguaje ético, estético, metafísico o religioso lleno de sentido no son en el fondo sino fórmulas de intimidación carentes de base filosófica seria. Nadie tiene derecho a extender a los demás la incapacidad que advierte en sí mismo.

de mis obras *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, Rialp, Madrid ²1994; *Literatura y formación humana*, San Pablo, Madrid ²1997.

Consecuencias del nexo entre lenguaje y creatividad

1. El lenguaje catequético -en nivel infantil, juvenil y adulto- debe presentar una condición netamente experiencial, apeladora, sugerente, promocionadora de la libertad creativa. Ello no indica que haya de prescindir de las debidas matizaciones. Al contrario. El lenguaje religioso ha de presentar siempre un grado de rigor correlativo a la hondura y riqueza de los temas que trata. Nos condenamos al fracaso si planteamos las cuestiones de modo superficial y cometemos extrapolaciones de categorías y esquemas mentales. Cada cuestión requiere un planteamiento peculiar, ajustado a sus exigencias.

2. Hemos de estar alerta frente a todo *abuso estratégico del lenguaje*. Con un leve giro metodológico se puede hacer imposible la comprensión de ciertos procesos básicos de la vida ética y religiosa. Si un alumno de Ética acepta que el esquema «autonomía-heteronomía» constituye un *dilema*, de suerte que «o somos autónomos o somos heterónomos», está a merced del profesor. Este puede destruir totalmente su capacidad creativa en el sentido de que puede estructurar de tal modo su pensamiento que quede incapacitado para desarrollar una vida creadora. Ya sabemos que la creatividad en el hombre se desarrolla en vinculación activa con realidades que le son *distintas* y *distantes* en principio y pueden tornársele *íntimas* a través de un proceso de fundación de un campo de juego. Esta transformación de lo distante en íntimo, sin dejar de ser distinto, nos indica que podemos ser autónomos

y a la vez heterónomos. Nos realizamos al entregarnos a realidades que son distintas de nosotros pero ya no distantes, ni externas, ni extrañas. Esta entrega no resulta alienante -contra lo que tan a menudo se afirma estratégicamente-, sino promocionante de la personalidad¹².

Es muy útil, hoy día indispensable, enseñar a las gentes desde la infancia a descubrir los recursos estratégicos del lenguaje, mediante los cuales se puede vencer a los hombres sin necesidad de convencerlos. Gran número de los ataques a la religión y a las prácticas religiosas reciben su aparente fuerza del uso estratégico del lenguaje¹³.

3. Encierra la mayor importancia pedagógica mostrar nítidamente la conexión de los dogmas cristianos con la creatividad humana y la promoción de la misma a niveles superiores. A menudo afirman los jóvenes que la liturgia «no les dice nada», y les aburre. El aburrimiento es provocado por la falta de creatividad, y ésta se debe a la indecisión para comprometerse en una actividad valiosa. La voluntad de compromiso personal sólo se despertará en los

¹² Este sugestivo tema y otros afines es desarrollado en mi obra *Inteligencia creativa*.

¹³ El tema de la manipulación -qué es manipulación, quién manipula, para qué y cómo se manipula, antídoto contra la manipulación... es objeto de amplio estudio en mis obras: *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Narcea Madrid ⁴1988; *La revolución oculta*, PPC, Madrid 1998; *El valor de la unidad familiar*, Fundación Amigos de la Barrera Editorial, Orense 2017.

jóvenes si aciertan a comprender con todo rigor qué significa el encuentro, el juego, el canto, la proclamación de la palabra, la vida en comunidad, la ofrenda del pan y el vino dentro de un banquete sacrificial y otra serie de temas conexos con éstos.

Es penoso advertir que se ha conseguido apartar a muchas personas, incluso a religiosos, de ciertas prácticas tradicionales de piedad -por ejemplo, el Rosario- con esloganes basados en un desconocimiento absoluto de la lógica propia de los acontecimientos creadores. Frente a esta avalancha de estrategia del lenguaje, urge adquirir un conocimiento sólido de los sucesos que tejen la trama de la vida personal. Se achaca al Rosario que es *repetitivo* y se deja de lado el hecho decisivo de que la repetición puede ser impertinente al hablar con un estilo *prosaico*, pero es fuente de belleza y expresiva en el plano *poético*. En arte y en literatura se repite no para decir lo mismo reiteradamente, sino para crear ámbitos expresivos de un tipo u otro. En el Rosario se intenta fundar un *ámbito de piedad*, de súplica, de contemplación sosegada¹⁴.

4. Debe evitarse la erudición indigesta, no asimilable por las personas a quienes se intenta formar. Este desajuste entre el nivel en que se mueve el educador y los niveles en que se hallan los jóvenes debe ser salvado mediante un tipo de lenguaje verdaderamente creativo, *experencial*. La posibilidad de hacer experiencias personales comunes crea una profunda unidad entre personas

¹⁴ Sobre este tema, véase mi obra *Romano Guardini, maestro de vida* (Palabra, Madrid 1998) 326-333.

de cultura y preparación muy desigual. Se advierte claramente en la experiencia artística. Un espectador, aunque ignore la técnica musical, puede adentrarse de modo muy participativo en la obra que interpreta un músico que conoce a perfección los recursos expresivos de su arte. La desproporción en el nivel de conocimientos no impide la comunicación si una experiencia aviva a otra.

5. Debemos movilizar todos los medios posibles para promocionar las experiencias valiosas de los jóvenes y abrirlos a la idea de que su personalidad se desarrolla en medida directamente proporcional a su capacidad de inmergirse de modo activo-receptivo en las realidades valiosas que les ofrecen campos de posibilidades de juego. Una vez entusiasmados con este tipo de realidades, será más fácil hacerles *ver que las realidades religiosas constituyen la cima de tal género de realidades promotoras de vida humana en plenitud.*

Instalados en este horizonte de creatividad, los jóvenes podrán comprender el carácter realista de los símbolos, que no responden a un modo de pensamiento vago, impreciso, pseudoromántica, sino a un intento de expresar realidades metasensibles, tan sólidas como ambigüas. Todos los libros religiosos aluden a la importancia de los símbolos en la proclamación del mensaje revelado, pero no siempre muestran de modo bien articulado la relación genética que existe entre encuentro, creatividad y expresión simbólica.

3

**PALABRA Y SILENCIO SE
COMPLEMENTAN**

En un cursillo sobre el valor de la palabra y el silencio pregunté a religiosos de diversas órdenes a quién de los dos -silencio y palabra- conceden la primacía en su vida. Los religiosos de vida contemplativa se inclinaron por el silencio. Los de vida activa, por la palabra. Mi pregunta no se hizo esperar: ¿A qué tipo de palabra y de silencio se refieren ustedes cuando optan por uno de ambos? Se quedaron perplejos, y yo hube de subrayar que hay diferentes modos de palabra y de silencio, y, cuando los confrontamos entre sí, descubrimos una forma de palabra y otra de silencio que, lejos de oponerse, se reclaman mutuamente y enriquecen¹⁵.

La palabra que es vehículo de creatividad

Hay tantas formas de palabra y de silencio cuantos son los modos posibles de relacionarse el hombre con las realidades de su entorno: modos profundos o superficiales,

¹⁵ Penetrantes ideas sobre el valor del lenguaje auténtico y el silencio bien entendido se hallan en los escritos de los *pensadores dialógicos*, singularmente F. Ebner. Véase mi obra *El poder del diálogo y del encuentro* (BAC, Madrid ²1997) 3-91; 115-122.

comprometidos o despegados, acogedores o agresivos...

Las palabras y las frases en que éstas se engarzan no tienen sólo una función comunicativa; son el medio en el cual crea el hombre vínculos con las realidades que constituyen su mundo propio. Una persona que ama a otra y pronuncia unas palabras de declaración amorosa no sólo transmite su estado de ánimo; le da un cuerpo expresivo, y con ello densidad, realidad plena. Antes de surgir esas palabras, el ámbito de amor se hallaba en estado difuso.

Era algo incierto e inseguro. En el cuerpo expresivo de tales palabras adquiere solidez, concreción, delimitación, vigor. Las palabras dichas con voluntad de crear vínculos permiten al hombre captar y expresar con precisión ciertas realidades que son en sí imprecisas por ser indelimitables y los acontecimientos que tienen lugar cuando tal género de realidades se entreveran.

La palabra dicha con amor es vehículo del encuentro que se da entre realidades que no se reducen a meros objetos -ya que abarcan cierto campo y se abren unas a otras- y las denomino ámbitos. El hombre aprende a hablar al tiempo que se adentra en el mundo de la creatividad. «Ven», dice la madre al niño que inicia sus primeros pasos. El niño va tanteante hacia la madre, que se dirige hacia él, y ambos se funden en un abrazo. En esta acción el niño aprende, a la vez, lo que significa el imperativo «ven» y lo que implica la fundación de un ámbito de encuentro.

El hombre está dotado del «sentido de la palabra» porque es un ser llamado a recibir apelaciones y responder a ellas activamente. No se halla fusionado en los estímulos que proceden de las realidades circundantes. Se encuentra a distancia de tales estímulos en el sentido de que puede dar diversas respuestas a cada uno de ellos. Es capaz de optar, y la capacidad de opción supone distancia, no la distancia de alejamiento sino la de perspectiva. Ve en bloque, sopesa las razones para dar una u otra respuesta, y elige. *El poder de elección es el origen de la creatividad.*

Esta forma de creatividad que se basa en un distanciamiento sólo es posible si se tiene el don de la palabra, la capacidad de condensar en un vocablo o en un conjunto de vocablos todo un campo de realidad y de acción. Voy por la calle y veo a un amigo que se me acerca. Espontáneamente extendiendo mi mano derecha para apretar la suya. Dos mundos se encuentran: el campo de realidad que abarca mi amigo y el que yo despliego en cada momento. Dos ámbitos de realidad se entreveran en alguna forma, aunque sólo sea en cuanto se reconocen. Y aceptan gozosos su existencia. «¿Cómo estás? Me alegro de verte. Tenemos que hablar...» Todo lo que implica este entreveramiento de dos campos de realidad sobremañera ricos y complejos queda expresado densamente en un solo término: «saludo». Nos hemos saludado. Si el saludo florece en abrazo, queda patente que el encuentro tiene una intensidad particular. En una y otra forma de saludo confluyen diversos niveles de realidad: el nivel físico del calor o el frío de las manos que se aprietan; el nivel

fisiológico de la presión muscular que ejerce cada uno de nosotros sobre la mano del otro; el nivel psíquico del afecto que nos mostramos; el nivel cultural del simbolismo que tal gesto implica... Toda esta riqueza de vertientes queda adensada en el término «saludo»¹⁶.

A su vez, este vocablo presenta un poder de vibración correlativo a la envergadura de las realidades que en él confluyen. En la palabra «saludo» resuenan diversos aspectos de la realidad que en un determinado momento se conectan de modo fecundo. Tener el don de la palabra significa ser capaz de abrirse a todas las realidades y acontecimientos que son conjurados por un término o una frase.

Palabra creadora y silencio elocuente

Este poder remitente o simbólico del lenguaje sólo se da cuando el hombre cumple las exigencias del «encuentro», visto como entreveramiento de «ámbitos». Son las mismas condiciones que hacen posible un proceso de creatividad o «éxtasis»: generosidad, disponibilidad, apertura y sencillez de espíritu, estar a la escucha y responder a la apelación de lo valioso...

Cuando se cumplen tales exigencias, cada palabra y cada frase abren en torno a sí un campo

¹⁶ Una descripción más amplia de los niveles de realidad que integran los actos de saludar y de escribir puede verse en mi obra *Inteligencia creativa*, págs. 88-93.

de resonancia, en el cual destacan todos los vínculos que constituyen el verdadero alcance de cada realidad o acontecimiento. Vistas con libertad de espíritu, la realidad y los acontecimientos humanos aparecen como un «tramas de relaciones». Si no estoy confinado en el área restringida de la realidad que es posible dominar, poseer y disfrutar, y me abro a las realidades que no se presentan en todo su valor sino cuando se las respeta, al pronunciar, por ejemplo, la palabra «pan» no aludo al producto de un proceso de fabricación; evoco el fruto de una confluencia múltiple: la del campesino y la semilla, y la tierra a la cual se la confía, y la lluvia y el sol que debe esperar con paciencia, conforme a los ritmos naturales de las estaciones, y la sociedad agrícola que hace posible las labores de sementera, y la serie de antepasados que han elaborado y transmitido el arte del laboreo... El término «pan» gana, así, un fuerte simbolismo o poder de remisión a múltiples realidades que se entreveran en un proceso amoroso de fecundación. Para tener en la mano un sencillo grano de trigo deben conjuntarse una serie de realidades y un puñado bien colmado de virtudes: apertura, confianza, paciencia, solicitud, colaboración, ajuste respetuoso a cada realidad...

Tener el don de la palabra significa estar instalado en un mundo relacional, en el que cada realidad remite desde sí misma a otras muchas y se inserta en una red inabarcable de acontecimientos. Esta red difusa cobra delimitación en la palabra, pero tal delimitación no reduce su alcance; retiene todo su poder de vibración y le confiere de ese modo un valor poético. Toda realidad, aun la más anodina al

parecer, presenta una condición poética en cuanto se halla inserta dinámicamente en una trama de relaciones e interacciones.

La capacidad de resonancia que tienen las palabras cuando confieren un cuerpo expresivo a los campos de realidad que se fundan al entreverarse diversas realidades y acontecimientos recibe el nombre de silencio. En principio, el silencio no se identifica con la mera falta de palabras. Es una vertiente de la palabra esencial, la palabra creadora de ámbitos. Digo «creadora», porque dicho tipo de palabra no sólo designa cierto tipo de realidades y sucesos; les da cuerpo, solidez, vigencia social, efectividad. Las hace en verdad eficientes.

La palabra que no es vehículo de creatividad

Una palabra dicha con espíritu egoísta, sin apertura y disponibilidad de espíritu, sin voluntad de oír la apelación de lo valioso y responder a ella no es vehículo viviente del entreveramiento de dos o más ámbitos y, por tanto, de un encuentro. Encarna una escisión. El egoísmo inspira los diversos procesos de vértigo o fascinación, y éstos no fundan unidad entre el hombre y las realidades de su entorno; provocan, más bien, alejamiento. La palabra pronunciada en los procesos de vértigo tiende a dominar para poseer y poseer para disfrutar; quiere reducir las realidades del entorno a medios para los propios fines. Por eso no instaura ningún modo de encuentro. Con una realidad reducida a objeto no puede el hombre encontrarse. La conciencia de no estarse encontrando y desarrollando, así, la propia

personalidad provoca un sentimiento de decepción y tristeza. La tristeza se convierte en angustia cuando es reiterativa y se torna envolvente. La angustia degenera en desesperación al cerrarse toda salida hacia la propia realización personal. La desesperación entraña una amargura interior tal que conduce a la destrucción, física o moral, de sí y de los demás.

La palabra del vértigo, reductor de personas y ámbitos de realidad a puros objetos, no tiene poder de remitir a tramas de realidades interconexas; se halla enquistada en lo concreto envilecido. No tiene un campo de resonancia en su torno. Carece de la dimensión silenciosa. Por ese carácter restringido, la palabra ocupa muy poco espacio, y se ve instada a repetirse indefinidamente, crispadamente, para llenar el hueco del tiempo que no es lugar de realización de actos creativos. Con ello la palabra degenera en «cháchara» o palabrería, repetición fuera de términos dotados de *significación* pero carentes de auténtico *sentido* -que surge en la vinculación a otras realidades y acontecimientos-. Las palabras vanas carecen de la vertiente del silencio y, por ello, de poder simbólico o remitente. Están atenuadas a sí mismas y se desvanecen apenas son pronunciadas. Son palabras faltas de valor, inesenciales, sólo útiles como recurso de dominio o como relleno para evitar caerse por el hueco de un tiempo vaciado de contenido.

El proceso de vértigo no funda intimidad entre las personas porque las entrega a realidades que nunca podrán ser íntimas, ya que la intimidad se gana a través del encuentro y es imposible

encontrarse con realidades reducidas de valor y tratadas como meros objetos. El hombre entregado al vértigo rehuye guardar silencio por malentender esta actitud como una caída en el vacío. Guardar silencio supone un vaciamiento sólo cuando se vive en un plano de palabras insustanciales, que no fundan vínculos interpersonales sólidos.

Por el contrario, a través de la experiencia extática el hombre instauro modos valiosos de unidad y siente el amparo de la intimidad. En este clima acogedor puede mantenerse en silencio ante otra persona sin preocuparse de llenar con palabras el hueco que abre entre los seres humanos la *distancia de alejamiento*. Cuando la palabra es auténtica y crea vínculos interpersonales, instauro un campo de juego. En todo campo de juego se dan un espacio y un tiempo festivos que superan la sumisión a cada instante y cada lugar. El lenguaje festivo implica un modo correlativo de silencio, capaz de vencer toda dispersión temporal y espacial.

En la vida del hombre, «ser de encuentro» que se constituye, desarrolla y perfecciona mediante la fundación de modos rigurosos de encuentro, la palabra carente de poder creador de vínculos se presenta como inauténtica, degenerativa. La palabra dicha con odio, con voluntad de eliminar la existencia de personas o sucesos, se autodestruye como fenómeno humano básico; se revela como un modo de «antilenguaje» por no ser el *medio en el cual se instauran ámbitos de realidad sino un medio para destruir los ya existentes*.

Esta palabra destructiva va emparejada con el *silencio de mudez*, con la falta de palabras que

responde a la voluntad de no crear vínculos de amor, en ninguna de las formas posibles al hombre. Dos personas pueden no hablarse en un momento determinado por no tener nada que decir, pero su silencio está lejos de presentar el carácter hosco del *silencio de mudez*. Su espíritu permanece abierto a toda posible comunicación, y su silencio sereno resulta *elocuente*. Cada una de las palabras que han dicho anteriormente con amor resuenan en ese silencio, que es *campo de resonancia* de cuanto implican sus personas.

El silencio que es campo de resonancia de la palabra auténtica

El silencio -visto en el nivel no de los meros objetos sino de los «ámbitos de realidad» y de los acontecimientos fundadores de nuevos ámbitos -se presenta como una vertiente ineludible de toda palabra dicha con hondura. El silencio es el *campo de imantación* que crea en su entorno toda palabra que vibra con otras por el hecho de evocar una realidad relacional. Al ser un *campo de encuentro*, el silencio constituye una *f fuente de luz* para comprender las realidades y acontecimientos complejos. De aquí se derivan las diversas condiciones del silencio:

a) *Dónde tiene su origen*. El silencio que es campo de resonancia de las palabras cargadas de sentido se produce cuando las personas evitan la agitación y dispersión propias de los procesos de

vértigo y se entregan a la actividad creadora del éxtasis, fundador de vínculos fecundos¹⁷.

b) *Con qué fenómenos espirituales se empareja.* Esta forma de silencio implica *recogimiento*, entendido no como la soledad de un yo crispado resentidamente sobre sí mismo, sino como la atención agradecida a lo que produce *sobrecogimiento* y *asombro*. Dicha atención exige una especial tensión del espíritu, que no resulta agitada sino serena porque funda una relación de encuentro. Esta mirada atenta a realidades o acontecimientos de gran amplitud y riqueza constituye la *contemplación*. La mirada contemplativa debe su especial agudeza a la actitud de respeto y participación. El que *respeto* algo no lo reduce de valor; lo acepta en todo su alcance. El hombre que *participa* en una realidad se adhiere a ella con la mayor decisión a fin de asumir activamente cuantas posibilidades de juego creador le ofrezca. Participo en una obra musical cuando me abro a todas sus vertientes y al cúmulo de vibraciones que cada una de ellas suscita. Tal apertura implica una atención global, es decir: *silencio*¹⁸.

¹⁷ Cómo se articulan los procesos de vértigo y éxtasis y cuáles son sus causas y sus consecuencias lo expongo ampliamente en la obra *Inteligencia creativa*, págs. 331-460.

¹⁸ Una exposición amplia de lo que significa el juego creador, el encuentro y la participación puede verse en mis obras: *Estética de la creatividad*, págs. 33-183.

Este modo de participación es el propio de las experiencias de *éxtasis*. Los procesos de *éxtasis* arrancan de una actitud de respeto a cuanto una realidad es y está llamada a ser. Las experiencias extáticas son siempre silenciosas; se dan bajo el impulso de la atención a realidades valiosas, que no se agotan en una mirada parcial y una palabra acotada.

El fruto primero del *éxtasis* es el encuentro, visto como la forma de juego creador que entrevera dos o más ámbitos de realidad. Todo encuentro auténtico entraña una promesa de fidelidad. Tanto el prometer como el ser fiel al prometido implican una cierta dosis de creatividad y, por tanto, de silencio. Para prometer, se requiere guardar silencio: ver en bloque el hoy y el mañana, los sentimientos actuales y los futuros, la capacidad propia de ir creando cada día las condiciones de la fidelidad. Ser fiel a una promesa significa crear en cada momento lo que uno prometió, en un momento, llevar a cabo. La fidelidad es creadora; no se reduce en modo alguno a mero aguante.

Todo género de creatividad implica silencio, porque ser creativo significa moverse en el campo abierto por una apelación y una respuesta, y tal campo exige del hombre una atención sinóptica.

La creación de vínculos interpersonales engendra vida espiritual, que tiene su vehículo expresivo nato en la palabra pronunciada con amor. Por implicar este tipo de palabra creadora de ámbitos, la vida espiritual reclama silencio. Existe

vida espiritual cuando las personas se vinculan entre sí, se hacen presentes unas a otras y se intercomunican de modo fecundo. La intercomunicación supone la fundación de ámbitos nuevos. La presencia integra un modo de inmediatez y uno de distancia, *distancia de perspectiva*. La presencia y la intercomunicación tienen su vehículo expresivo en la palabra creadora de ámbitos, y exigen por ello silencio. Para hacerse presente, el hombre no puede fusionarse ni alejarse. Debe mantenerse *cerca a cierta distancia*. Esta actitud «campal» requiere una forma de mirar «en suspensión», la forma propia de la atención silenciosa. Las muchas palabras diluyen la atención, la enquistan en cada una de las realidades a que aluden las palabras sucesivas; no permiten mantener la mirada atenta a los fenómenos globales. El hombre pronuncia una palabra tras otra por ser *discursivo*. Dota a estas palabras de silencio, de relieve y densidad, por ser *intuitivo*.

c) *Qué posibilidades abre al hombre*. El silencio que es campo de resonancia de la palabra no desconecta al hombre de las realidades del entorno; lo vincula con las realidades más hondas y valiosas, las que abarcan mucho campo por ser ambítales¹⁹.

- Entre tales realidades se halla el ser humano, con su insondable hondura de realidad

¹⁹ Los conceptos «ámbito» y «ambital» son explicados ampliamente en mis obras: *Inteligencia creativa*, págs. 34-41; 128-130; *La tolerancia y la manipulación* (Rialp, Madrid 2001) 40-43.

«responsable», llamada por Dios a responder a su apelación. Este «carácter verbal» del ser humano se transmite a todas las cosas, en cuanto fueron creadas con el fin de servir al hombre de medios para responder a la llamada de los valores. Al responder a tal apelación y hacerse responsable de lo que hace con su libertad, el hombre se convierte en *portavoz* de todo el universo y cierra el círculo de amor que dio origen a los seres creados. Para advertir que cada realización de valores supone en el hombre un retorno al origen y la instalación definitiva en la verdad se requiere silencio, *pensamiento en suspensión*, atención sinóptica a los diversos momentos de un proceso. Captar un valor como valor y oír su apelación y sentirse impelido a responder positivamente a ella implica una flexibilidad de espíritu suficiente para no quedarse en tal realidad valiosa, sino verla en suspensión con mi realidad personal y prever la fecundidad que abriga para mi realización plena. Mantener la atención en puntos diversos, confrontándolos, sopesándolos, penetrándolos de modo creciente, implica silencio.

- En sus dimensiones más hondas, las realidades que constituyen el mundo auténtico del hombre son relacionales, no se agotan en sí mismas; están abiertas a otras y forman con ellas tramas de relaciones. Al permitirnos atender debidamente a tales tramas, el silencio confiere hondura y rigor a nuestro pensamiento y a nuestro poder de decisión.

- La relación básica del hombre, la que confiere a su ser la máxima profundidad y el mayor alcance es la relación con el Creador, a cuya imagen y semejanza fue modelado. Por ser infinitamente *distinto* a la creatura, Dios puede llegar a serle más *íntimo* que su propia intimidad. Sólo una mirada interior silenciosa puede adivinar que no estamos aquí ante una paradoja sino ante el hecho del que parte toda luz intelectual humana: *que el Ser Infinito es el fundamento último de los seres finitos*. Nada ilógico que la experiencia religiosa haya reclamado en todos los tiempos un profundo silencio, lleno de sobrecogimiento y asombro.
- Las realidades expresivas tienen un poder singular de vibración. En ellas alientan y hacen acto de presencia otras realidades. Lo hacen de modo inmediato-indirecto, sin reducirse a la condición sensible propia de todo lo expresivo. Una idea se expresa en una frase claramente, de modo sensible, pero se muestra claramente como lo que es, como algo no reducible a lo sensible sonoro o visual. Se *objetiva* sin *objetivizarse*. Para percibir en lo sensible algo que no se agota en ello hace falta una atención silenciosa, abierta simultáneamente a diversos matices y niveles de la realidad. Esta contemplación silenciosa requiere tiempo, sosiego, paz interior. No puede darse, por consiguiente, en un recorrido artístico acelerado por los guías arbitrariamente, ni en una celebración religiosa precipitada.

- Cuando uno se recoge y entrega a una forma de silencio que es campo de resonancia e iluminación del sentido profundo de las realidades elocuentes, adquiere un dinamismo interior capaz de descubrir mil vibraciones. Oyes un tema musical, concentras en él la atención y sientes vibrar en sus notas diversas posibilidades de variación y de confrontación con otros temas. Tal modo profundo de audición entrafña silencio, capacidad de escuchar hasta el último de los armónicos.

En general, cabe afirmar que para entrar en relación de *presencia* con una realidad se necesita adoptar una actitud de silencio, porque la presencia no se da de modo inmediatodirecto sino *inmediato-indirecto*; implica cercanía y distancia, y, por tanto, relieve, todo un campo de juego. Hacerse presente implica ganar intimidad. Los procesos de intimación exigen silencio, atención simultánea a los diversos momentos de un proceso complejo.

- Lo espiritual se expresa en lo corpóreo silenciosamente, sin imponerse. Se deja entrever, pero no fuerza a ser aceptado. Pascal subrayó de modo inolvidable que Dios se nos reveló con suficiente claridad para que podamos conocerle y con suficiente oscuridad para no forzar nuestra adhesión. Dios guarda silencio en el universo, y de modo análogo Jesús veló durante toda la vida su divinidad, sobre todo en el anonadamiento de su pasión y muerte. Ambas formas de silencio albergan un profundo sentido:

muestran el respeto absoluto que Dios guarda ante la libertad que El mismo nos ha concedido.

La transfiguración de lo corpóreo operada por el espíritu silenciosamente, sin someterlo a servidumbre, es fuente de vida poética, de belleza inagotable y de alegría. «A thing of beauty is a joy for ever» (J. Keats). Las realidades bellas irradian una alegría inextinguible. Toda realidad constituye materia de poesía si es debidamente transfigurada por el poeta. Esa transfiguración consiste en ver cada realidad como «ámbito», es decir, como posible fuente de posibilidades para nuestro ímpetu creador. El lenguaje poético es un lenguaje que plasma ámbitos, no reproduce meros objetos. En la misma medida, presenta una condición silenciosa y tiene *poder de resonancia, poder simbólico* de remitir a una realidad y a otras conexas. Al comprender la posibilidad de vincular estrechamente la palabra y el silencio, se recobran los «lenguajes olvidados»: el poético, el mítico, el narrativo...²⁰

Vertientes de la vida que deben ser silenciosas

Si entendemos por silencio la atención a realidades y acontecimientos complejos, queda de manifiesto que el conocimiento de las personas y el

²⁰ A la tarea ineludible de recuperar el lenguaje - hoy día secuestrado por los afanosos de poder fácil- está consagrada la obra ya citada *Inteligencia creativa*, págs. 10-19, 55-79, 203-26.

trato con ellas, la percepción de los fenómenos expresivos -el cuerpo humano como manifestación del espíritu, las obras artísticas y literarias...-, la relación con el Ser Supremo y otras actividades semejantes deben realizarse con una actitud silenciosa, es decir: respetuosa y contemplativa. Contemplar es ver en relieve, vibrar con todas las implicaciones de una realidad y participar en ellas.

Lo contrario del respeto que implica el silencio es la *invasión posesora*. Si se considera la intimidad humana como un objeto a-conquistar, se destruye toda posibilidad de entrar en presencia de la misma, conocerla, hablar con ella, intimar. La palabra que le dirigimos está falta del necesario silencio. La intimidad se nos torna accesible cuando nos situamos respecto a ella en una posición de cercanía y distancia a la par. Esta *distancia de perspectiva* implica silencio.

De lo antedicho se desprende que el espacio propio del amor es el silencio, campo de encuentro del que parte toda palabra acogedora y al que retorna para nutrirse de nuevo. El seductor no guarda silencio, no enamora; domina con una cascada de palabras tan vanas como brillantes. No se dirige a la inteligencia del seducido ni apela a su voluntad libre; intenta encandilarlas y arrastrarlas. Por eso actúa con precipitación de ilusionista a fin de no dejar huelgo o tiempo de reflexión. Este espacio de silencio hubiera sido una fuente de luz que pondría al descubierto la falacia del seductor.

Si el ideal de una persona es dominar, poseer y disfrutar, guardar silencio supone para ella evitar toda expresión verbal que pueda ser considerada

como vehículo de la creación de vínculos personales. En cambio, para el que persigue en su vida el ideal de la unidad y la solidaridad, guardar silencio significa:

1) acallar el afán de comunicación vacía, que parece llenar el alma pero la anega porque no implica voluntad de crear ámbitos de convivencia;

2) acallar el deseo de imponerse a los demás y reducirlos a medios para los propios fines; 3) acallar el ansia de obtener gratificaciones fáciles mediante la entrega a experiencias de vértigo.

Esta actitud de silencio o contención espiritual entraña, positivamente, apertura a lo valioso, sencillez de espíritu, atención sinóptica a realidades y acontecimientos que abarcan mucho campo y no se revelan sino a quien les presta una acogida respetuosa.

«Guardar silencio» tiene un alcance mayor que «estar en silencio». El hombre puede guardar silencio. El animal y la cosa están necesariamente en silencio. Sólo se tornan «elocuentes» cuando el hombre sabe leer el mensaje que su misma existencia transmite. El hombre paciente y el acogedor guardan silencio. El hombre de actitud hosca se mantiene simplemente en silencio. Por eso, cuando se decide a hablar estalla en gritos airados, se entrega a las formas más violentas de ruido.

La entrega a los diferentes modos de vértigo se opone a la actitud de silencio

El hombre que lo polariza todo en su torno y tiende a reducir egoístamente los seres circundantes

a satélites suyos, no respeta la condición propia de cada realidad y se rinde a la fascinación que produce dominar aquello que atrae a fin de poseerlo y disfrutarlo. Una de las formas de vértigo es la entrega pasiva a ríos de impresiones sensoriales que uno recibe o produce.

La inmersión en ámbitos ruidosos insta a mantener la atención dividida en multitud de impresiones superficiales que se suceden desordenadamente, y no inducen a la contemplación vigilante sino al embotamiento del espíritu. Las cascadas de palabras pronunciadas durante este proceso de caída en el vértigo de las impresiones sensoriales no descubre el *carácter verbal* de las realidades creadas, que permite al hombre rehacer el camino de vuelta hacia el Creador. Captar la correspondencia profunda que debe darse entre la creación de un ser libre por amor y el retorno voluntario de éste al Ser que lo ha creado exige atención recogida y capacidad de fundar modos relevantes de unidad.

Ambas condiciones son anuladas por la entrega al vértigo de la disipación espiritual, que produce embotamiento y pasividad. He ahí la honda razón por la cual la «civilización del ruido» anula en su raíz la posibilidad de una auténtica *cultura*, vista como el enraizamiento profundo del hombre en la realidad. Tal enraizamiento es una forma de encuentro que alumbró sentido y belleza. La pérdida en el caos de lo ruidoso supone una forma de desarraigo que abisma al hombre en el aturdimiento y el absurdo.

Diversos modos de relación entre palabra y silencio

La palabra creativa -que expresa ámbitos de realidad y funda nuevos ámbitos-lleva en sí, exige de por sí el silencio auténtico -la atención simultánea y recogida a diversas realidades o diversos aspectos de una realidad-. Ambos -silencio y palabra- se potencian y enriquecen mutuamente.

El silencio auténtico -campo de resonancia de la palabra creativa- precede a la palabra que es mero medio para significar algo, no medio en el cual se fundan determinados ámbitos. El silencio de contemplación o sobrecogimiento nutre a la palabra signitiva -mero medio de comunicación-, le da plenitud de sentido, relieve, densidad. A su vez, dicho silencio cobra su valor de la palabra creativa con la que va necesariamente unido.

El silencio auténtico no equivale a soledad desvinculada, sino a recogimiento sobrecogido ante lo profundo valioso. Por eso hace posible la palabra poética, la mítica y la narrativa. Estos tipos de palabra expresan más de lo que dicen porque viven de la plenitud de realidad que vibra en el silencio, en la atención silenciosa a las realidades desbordantes de sentido.

Al silencio contemplativo y, por tanto, a la palabra creativa se opone el *silencio de mudez*, la resistencia a pronunciar una palabra que puede ser tomada como medio en el cual se fundan ámbitos de convivencia.

La palabra creativa, y con ella el silencio contemplativo, se opone a la cháchara banal, que no

implica modo alguno de creatividad por parte del hombre.

Para adquirir la riqueza que corresponde a su vocación y misión, el hombre debe entrar en el ámbito sobrecogido del silencio, visto como la actitud correspondiente a la palabra de respuesta que ha de dar a la llamada que le hizo el Creador a vivir a su imagen y semejanza, es decir, de manera eminentemente creativa. Por ser fruto de una doble relación -con sus padres y con el Creador-y estar llamado a crear nuevas relaciones, el hombre es a la vez elocuente y silencioso²¹.

Se habla con sentido desde la plenitud del silencio. Se calla con sentido desde la plenitud de la palabra. Es una experiencia *reversible*: se recoge uno para sobrecogerse; el hombre sobrecogido tiende a recogerse más. El recogimiento no implica *soledad de alejamiento* sino *distancia de perspectiva* que permite entrañarse más hondamente.

La vida humana tiene como meta fundar modos relevantes de unidad. Para captar la grandeza

²¹ En la obra *Diagnosis del hombre actual* (Cristiandad, Madrid 1966) muestro que todas las características básicas del hombre actual - desmitización y despoetización del mundo, amortiguamiento de la fe religiosa, pérdida de la capacidad expresiva y simbólica, masificación...- arrancan de su alejamiento de lo profundo-valioso, e indico que la salida a esta crisis profunda consiste en volver a la práctica del *recogimiento* y el *sobrecogimiento*.

de tales formas de unión, se requiere atención sinóptica, silencio. Perdido este tipo de silencio, se pierde el auténtico lenguaje y se precipita uno en el vacío de la cháchara. Con ello se desmorona toda forma de convivencia digna.

He ahí por qué la vida del hombre queda seriamente comprometida cuando se malentiende la *relación contrastada* entre silencio y palabra como un *dilema*. Los *contrastos* están formados por dos términos que se complementan entre sí. Los dilemas son constituidos por términos que se desgarran y obligan al hombre a optar entre uno u otro. Silencio y palabra no forman un dilema. La convivencia verdadera se funda en una palabra comprometida de amor. Y ésta es por sí misma silenciosa.

4

**HACIA EL HUMANISMO DE LA
UNIDAD**

Nuestro momento histórico constituye una encrucijada en lo tocante a la fundación de modos auténticos de vida en comunidad. En el interior del hombre actual y en la sociedad circundante hay fuerzas que gravitan hacia el individualismo, la dispersión y la autoafirmación insolidaria. Paralelamente a este fenómeno, sin embargo, se dan hoy circunstancias que hacen posible la fundación de modos de unidad muy elevados.

Inseguridad, afán de dominio y manipulación

Desde el Renacimiento, el hombre de la Edad Moderna buscó afanosamente la seguridad en todos los ámbitos de la vida. Amplió el saber de modo febril y se entregó a la esperanza de que el saber teórico, traducido en saber técnico y en instrumento de poder sobre la realidad, produciría ineludiblemente una medida correlativa de felicidad para el hombre. Este «mito del eterno progreso» hizo quiebra trágicamente en la primera guerra mundial. El ideal del dominio y la posesión se mostró insuficiente para anclar sobre él la existencia humana. Falto del ideal que había orientado sus mejores energías hacia el logro de éxitos espectaculares, el hombre moderno se sintió desconcertado e inseguro. El desconcierto le impidió descubrir un nuevo ideal ajustado a su condición. Al

no encaminar su vida hacia un ideal capaz de integrar las diversas vertientes de su ser, el hombre contemporáneo intentó recobrar la seguridad perdida mediante el incremento del dominio sobre cosas y personas. La forma de conseguir un dominio rápido, contundente y masivo sobre los pueblos es la práctica de la manipulación a través de la imagen y la palabra.

Con los recursos que facilita la estrategia del lenguaje y la imagen se intenta hoy convencer a las gentes de que la entrega a los diversos modos de fascinación o vértigo supone un ascenso a altas cotas de libertad y plenitud personal. Esta sugerencia opera a favor de corriente porque halaga los instintos, y parece en principio bien fundada por cuanto la caída en la fascinación produce un sentimiento de euforia exaltante. Bien pronto, esta primera sensación se trueca en devastadora decepción, pues la entrega a lo seductor no permite entrar en juego con la realidad seductora y encontrarse rigurosamente con ella. En efecto, para encontrarse hay que estar cerca pero a cierta distancia, y la fascinación seductora no permite esta actitud equilibrada: o aleja para dominar, o fusiona para disfrutar.

De ahí que los diversos géneros de fascinación no funden modos de unión auténtica con las realidades fascinantes. Estas suscitan una peculiar embriaguez, que parece implicar una ruptura de límites y la fundación de un tipo peculiar de intimidad. Pero se trata de un espejismo. Dicha ruptura de límites no supone una superación del individualismo egoísta y la instauración de un modo

fecundo de integración del propio ser con el de otros seres del entorno. Se trata de una mera licuefacción de límites, de una apertura borrosa al entorno que todo lo difumina pero no lo ensambla en un conjunto armónico y eficaz.

Al lanzar a las gentes por el plano inclinado de la fascinación, los demagogos consiguen, de forma expeditiva, diversos objetivos: consagrarse ante el pueblo como adalides de la libertad democrática, amenguar al máximo en los hombres la única forma auténtica de libertad -la libertad para ser creativos-, disolver las diversas formas de comunidad, reducirlas a meras «masas» y tenerlas a su merced. Una comunidad verdadera es formada por personas capaces de desarrollar sus virtualidades creadoras. Al perder tal capacidad, la comunidad se deshilacha y se convierte en un montón amorfo de meros individuos: una *masa*. Este es un concepto cualitativo, no cuantitativo. Dos personas que no logran unirse en una estructura bien configurada constituyen una masa. Un millón de personas que avanzan lentamente por una calle para realizar una reivindicación justa forman una *comunidad*, un *pueblo*.

El amparo se consigue a través del riesgo

La sociedad actual está cometiendo un error afín al que impidió en la postguerra de 1918 iniciar una reconstrucción espiritual fecunda. Al preguntarse por el culpable de la hecatombe, el Vitalismo señaló al espíritu y, derivadamente, a la inteligencia humana, por cuanto ésta distancia al hombre de la

realidad y permite desarrollar una vida intelectual, hacer proyectos, entablar conflictos. El animal sigue a la letra los dictados de la especie; da a cada estímulo la respuesta prefijada. No puede fijarse metas a conseguir, y optar por unos medios u otros. Una horda de leones defiende su territorio, pero no declara la guerra a otra horda para extender sus dominios. El hombre, en cambio, puede hacerlo, y tal propósito es fuente de conflictos incesantes.

Claro está que la posibilidad de optar y elegir hace posible la actividad creadora del hombre, creadora por ejemplo de modos de unidad con el entorno mucho más elevados y valiosos que los que funda automáticamente el animal. ¿Qué es preferible: *la creatividad a través del riesgo o la seguridad sin creatividad?*

El Vitalismo optó por esta segunda posibilidad, y todavía hoy se advierte en diversos artistas, filósofos, cineastas y literatos una nostalgia profunda por el mundo infraespiritual, infrarresponsable. El Personalismo o Filosofía dialógica apostó por la primera posibilidad y afrontó aguerridamente la campaña de desprestigio que se llevó a cabo contra el espíritu y cuanto signifique vida espiritual. Aceptó abiertamente que el ejercicio de la vida personal entraña una dosis considerable de riesgo porque el hombre que no funda modos valiosos de unidad sino que los anula se autocondena a situarse por debajo del mundo animal. Pero no dudó en proclamar que vale la pena correr tal riesgo y superarlo por vía de elevación, consagrándose a la instauración de modos relevantes de unidad y conseguir, así, la forma

peculiar de amparo que está reservado al hombre. El hombre -según la Biología actual más avanzada- es un ser de encuentro, una realidad relacional que se constituye, desarrolla y perfecciona fundando encuentros con las diversas realidades del entorno. Los diferentes modos de encuentro constituyen campos de juego peculiares, ámbitos de convivencia en los que logra el hombre su definitivo amparo²².

Si no logramos asumir la idea de que nuestro amparo como personas lo obtenemos al correr el riesgo de la entrega generosa, no podremos entregarnos a la vida de encuentro y comunidad a velas desplegadas, con plena confianza de hallarnos en vías de plenitud personal.

*La posibilidad del encuentro y del amparo*²³

El pensamiento de la Edad Moderna -determinante en mayor medida de lo que a veces pensamos de nuestras opciones y nuestra orientación general ante la vida- no acertó a resolver con nitidez la cuestión del nexo entre el hombre y las realidades de su entorno. Todo cuanto me rodea es, en principio, distinto de mí, distante, externo,

²² Sobre estos temas, véase mi obra *La revolución oculta*, págs. 334-353.

²³ En este apartado aplico las ideas expuestas en un capítulo anterior acerca de la superación de los esquemas «dentro-fuera», «interior-exterior» a la clarificación de un tema antropológico decisivo: dónde encuentra el hombre su auténtico amparo

extraño, ajeno. Si me vinculo a lo distinto-*ajeno* y lo tomo como principio impulsor de mi vida, me *enajeno* o alieno; pierdo mi identidad personal, la capacidad de orientar mi vida conforme a criterios *propios*, elaborados en mi *interioridad*. He aquí enfrentados los conceptos «interior» y «propio» con «exterior» y «ajeno». ¿Debo optar entre los criterios que elaboro yo en mi *interioridad* y las normas que me vienen sugeridas, dictadas o impuestas desde el *exterior*? El esquema «interior-exterior», ¿constituye, un dilema?

Si contestamos afirmativamente, la vida creadora acaso del hombre queda cercenada de raíz y para siempre, ya que toda forma de creatividad humana implica una dualidad, la colaboración del hombre y las realidades que le ofrecen posibilidades de actuar con sentido. Si soy pianista, necesito para ejercitar mi creatividad un piano y unas partituras. Ambos elementos son distintos de mí, y en un primer momento, distantes, externos, ajenos. Si estas condiciones fueran inalterables, no podría unirme a tales realidades y crear el campo de juego de la interpretación musical. Por fortuna, la experiencia me descubre que, cuando entro en relación *creadora* con la partitura y el piano, éstos dejan de serme distantes, ajenos y extraños, para tornarse íntimos sin dejar de ser distintos. El paso de lo distinto-ajeno a lo distinto-íntimo marca el comienzo de la vida espiritual humana, en todas sus vertientes: artística, deportiva, amorosa, ética, religiosa... La vida espiritual consiste en la fundación de modos diversos de intimidad con realidades que

conservan su autonomía y su capacidad de apelación.

En esta relación de intimidad encuentra el hombre su forma específica de *amparo*. Si se piensa que lo distinto es siempre distante y ajeno, porque cada ser humano se halla recluso inevitablemente en su soledad, la unión con los demás seres se entiende como una pérdida en lo «otro», lo diverso y extraño. Resulta, en tal caso, paradójico afirmar que en la convivencia reside el amparo y mucho menos la plenitud. Al descubrir, en cambio, que la actividad creadora convierte los dilemas «interior-exterior», «dentro-fuera» en *contrastes* que se plenifican, es fácil advertir que el hombre no puede verse aquietado, acogido y seguro como persona sino en el encuentro, que es el estado al que se siente *llamado* y enviado. La vocación y la misión del ser humano es vivir en el espacio de interrelaciones que implica el encuentro.

No debemos, por tanto, sentir temor alguno ante lo *distinto*, sino ante la falta de creatividad que nos impida saber convertir lo distante en íntimo. Los modos más valiosos de unidad se instauran entre realidades que son distintas y pueden convertirse en íntimas. Reducir lo *distinto* a *igual* entrañaría una grave pérdida, pues convertiría la diversidad de personas en un magma de seres indistintos entre los cuales sólo tendría lugar la unidad de *fusión*.

La nueva época y el Humanismo de la unidad

El aldabonazo de las dos últimas guerras mundiales y la clarificación de conceptos realizada

por la filosofía dialógica, la fenomenológica y la existencial han puesto al hombre de hoy en situación de superar la mentalidad propia de la Edad Moderna. Tal superación implica un cambio de mentalidad, un giro espiritual de la actitud *posesiva* a la *colaboradora*. El que realiza esta conversión no trata a las demás personas como objetos sino como «ámbitos»; no se mantiene alejado, antes sale al encuentro; no intenta dominar sino crear algo en común; no ve en los demás un medio para sus fines egoístas sino una realidad valiosa que exige respeto.

Dejarse llevar de la fascinación que produce el disponer de lo que seduce no engendra libertad, no funda encuentro, no desarrolla la persona; lanza por el plano inclinado de la ambición y lleva a la tristeza, la angustia, la desesperación y la destrucción: las cuatro últimas fases del proceso de vértigo. Es vano pretender superar la Edad Moderna por esta vía. La auténtica posmodernidad -si se quiere utilizar este término- sólo surge mediante la puesta en juego de una actitud creadora, que nos lleva a escuchar la llamada de los valores y asumirlos como propios en la trama de la vida.

Asumir lo valioso -lo que ofrece posibilidades de juego creador- de modo activo es la quintaesencia de la creatividad y la condición del encuentro. Los conceptos de *encuentro*, *creatividad* y *valores*, debidamente conectados, constituyen en la actualidad el núcleo propulsor de buen número de concepciones pedagógicas, antropológicas, éticas y teológicas.

Para comprender todo el alcance y fecundidad de esta orientación relacional conviene profundizar

en el concepto decisivo de encuentro, y precisar de modo aquilatado en qué consiste, cuáles son sus exigencias, qué frutos reporta, qué vías abre de planificación personal.

Encuentro y entreveramiento de ámbitos

Encontrarse no es yuxtaponerse, ni chocar. La mera inmediatez física no significa presencia ni encuentro. Puede reducirse a mera anulación de la distancia y no entrañar fundación de cercanía espiritual. El encuentro no viene dado por ningún tipo de relación entre objetos. Es un entreveramiento de «ámbitos de realidad». Si con el término «objeto» entendemos una realidad delimitable, asible, localizable, con el término «ámbito de realidad» o sencillamente «ámbito» quiero designar las realidades que no presentan tales condiciones porque son difusas. Una persona, por tener una vertiente corpórea, puede ser medida, situada en el espacio, analizada con los métodos científicos. Pero, como persona, abarca cierto campo, se expande, se relaciona, se entrevera con otras realidades; tiene, por tanto, un mundo afectivo, estético, ético, religioso, profesional... Nadie, ni el interesado mismo, podría delimitar con precisión hasta dónde alcanzan estos ámbitos de vida. «¿Dónde termina el que ama, dónde empieza el ser amado?», pregunta el esposo a la esposa en un drama de Gabriel Marcel. No es posible fijar los límites de este tipo de realidades «inobjetivas» (Jaspers, Marcel), «ambitales».

Las realidades que no son meros objetos sino ámbitos poseen iniciativa, ofrecen posibilidades de acción con sentido, tienen capacidad de potenciar sus capacidades con las de otras realidades semejantes. Este modo de unión fecundísima es un entreveramiento, no una yuxtaposición tangencial. Una persona poco sensible para los valores artísticos puede muy bien tocar físicamente las piedras de una catedral y no encontrarse con ella en el aspecto estético; o consumir cantidades ingentes de música sin entrar jamás en relación de presencia y encuentro con los grandes compositores.

El encuentro es, en rigor, un entreveramiento de ámbitos que da lugar a un ámbito de mayor envergadura. El entreveramiento, a su vez, de estos ámbitos que son fruto de un encuentro constituye la trama de la vida comunitaria. Del ensamblamiento de diversas comunidades surge un pueblo.

Exigencias del encuentro

Este género de ensamblamiento plantea diversas y graves exigencias pues se trata de una forma de integración de dos realidades autónomas, libres, reflexivas, no del mero ayuntamiento de dos objetos o cosas. La primera exigencia del encuentro es que se adopte una actitud generosa y se respete la condición «ambital» de cada realidad. Este respeto implica la renuncia a la voluntad de poseer, de reducir las realidades circundantes a medio para los propios fines. Toda realidad ambital ofrece posibilidades -valores-, e insta a que sean asumidas activamente. El que desee establecer una relación de

encuentro con una de estas realidades debe estar a la escucha de dicha apelación y hallarse disponible para ofrecer sus propias posibilidades e integrarlas con las que le son presentadas.

Esta voluntad de integración supone una actitud de sencillez y humildad, la conciencia de ser menesteroso y estar necesitado de complementación. El hombre altanero rehuye cuanto signifique sorpresa; se cierra ante toda oferta de enriquecimiento porque ello humilla su decisión de ser autárquico, autosuficiente, y abastecerse a sí mismo. El hombre sencillo agradece que existan los otros, porque, al ser distintos de él y poseer sus propias riquezas, pueden entre ambos lograr frutos que superen sus seres respectivos tomados a solas. El soberbio siente resentimiento ante todo lo que le supera. El hombre humilde se recoge de buen grado para hacer silencio sobre la multitud de las realidades poco o nada valiosas y dejarse sobrecoger por lo relevante. Se recoge, no para recluirse en una soledad de desarraigo prepotente, sino para sentir el peso de lo *sobrecogedor* y ser impulsado por la fuerza promotora del mismo, visto como un «ideal». La sencillez del hombre agradecido va unida con el amor a lo grande, lo que le eleva extáticamente a lo mejor de sí mismo.

El lenguaje, vehículo del encuentro

El entreveramiento de esas realidades difusas que llamamos «ámbitos» no presenta límites precisos. ¿Cómo es posible entendernos con alguna precisión acerca de tal género de realidades? Aquí

sale en nuestra ayuda una entidad sorprendente: el lenguaje. La palabra es el vehículo viviente de los ámbitos y los entreveramientos de ámbitos. Como ya hemos indicado, antes que *medio para* comunicar algo ya sabido, el lenguaje es el *medio en* el cual se crean ámbitos de convivencia y encuentro. El hombre aprende a hablar al tiempo que inicia su vida creadora. Se trata de un lenguaje dicho con amor. El lenguaje dicho con odio, malquerencia o resentimiento se fagocita a sí mismo; es un antilenguaje, porque va contra la esencia misma de la palabra. La palabra esencial da cuerpo a los ámbitos que ya existen y a los que surgen con lo fruto de la interacción de éstos.

Lo que encarna una palabra esencial tiene un largo alcance. Para sugerir este alcance, la palabra se prolonga en el *campo de resonancia* que es el silencio auténtico, el que responde, no a mudez -o falta de palabras- ni a voluntad de retracción, sino a riqueza de contenidos, que exigen ser contemplados, sinópticamente, de un golpe de vista.

Frutos del encuentro

El encuentro, así entendido, es fuente de energía espiritual, de luz, de belleza, de gozo, simbolismo y fiesta... Cuando el hombre se acostumbra a ver las realidades circundantes como ámbitos de realidad y posibles compañeros de juego, se transforma su visión del universo; la vida se carga de potencia creadora y se convierte en un gran campo de fiesta. A pesar de la dureza de los avatares cotidianos, la vida del hombre entregado al

encuentro discurre por cauces de creatividad hondamente valiosos, y esta elevación produce un sentimiento de entusiasmo que los acontecimientos más sombríos no pueden amenguar.

La teoría de los ámbitos nos permite ensanchar la filosofía dialógica, y ver y vivir con nuevas energías el mensaje de fraternidad universal que nos transmite el humanismo franciscano. A su luz advertimos que la actitud lúdica del «poverello» no se reducía a una efusividad lírica falta de fundamento; intentaba desplegar las mejores virtualidades latentes en el universo. El hombre fue creado por Dios al ser llamado por El a una vida de encuentro. La vocación y la misión última del hombre es responder a dicha llamada, instaurando todo género de encuentros con las realidades del entorno y, como portavoz de ellas, con el Creador. Así, por ejemplo, el pan y el vino no son producto de una actividad fabril: son fruto de una interrelación fecunda -afín al encuentro-del campesino con múltiples realidades: la tierra que recoge la semilla o la cepa, la lluvia, el sol, el viento, el océano... Por ser fruto de un encuentro, el vino y el pan tienen un gran poder simbólico cuando son tomados como vehículo de un encuentro ulterior, el de los amigos que comparten una misma mesa. Si el pan y el vino son ofrecidos al Creador en un acto litúrgico, toda la creación cobra voz y retorna a su origen. Dios, mediante su palabra, creó al hombre libre y locuente para que acierte a captar todo el sentido de las interrelaciones que acontecen en el universo y se haga plenamente «responsable» de las mismas. Al cerrar el círculo de amor que dio origen al universo,

el hombre responde a la llamada primera de Dios, que es una invitación al encuentro, no sólo con las personas sino con todas las realidades del entorno, que adquieren así una condición fraternal y, por tanto, un nombre. El hombre, y con él todas las realidades del universo, presentan una condición «verbal».

Crear modos elevados de unidad es la meta de la vida humana, no sólo un medio para adquirir fuerza. Fundar vida de comunidad auténtica es convertirse en portavoz del universo entero y disponerse para dar pleno sentido al gran acto oferente de la Eucaristía. El hombre de encuentro es el ser agradecido por excelencia, es una persona «eucarística», Su vida es un acto de alabanza y oblación.

Para alcanzar esta cumbre vale la pena soltar lastre: el afán de reservar parcelas de dominio y la consiguiente insinceridad en el trato, la tentación de ganar en personalidad a costa de la inserción comunitaria. «Lo que no circula no se convierte en amor», ha dicho alguien muy sensible a la vida en unidad. Si hemos de estar unidos de verdad y fundar auténtica vida en el espíritu, debemos comunicar no sólo los bienes terrenos sino incluso los del espíritu. El que realice muchos actos llamados «espirituales» pero no viva en unidad no hace sino «soñar con el espíritu» como delató ya F. Ebner, el gran pionero de la filosofía dialógica-; no vive una vida impulsada por el Espíritu.

En el momento actual, nada hay que irradie más luz que una existencia vivida comunitariamente, porque ésta es un campo de juego y de iluminación,

y se encarna en la palabra porque es por esencia «elocuente», expresiva en el sentido eficiente en que lo fue la palabra del Creador.

Crear unidad es coronar la tarea de la Creación

Actualmente, existen grandes perspectivas para la vida en comunidad porque se están descubriendo los diversos modos de unidad que puede el hombre fundar con las realidades del entorno y se empiezan a valorar muy alto los modos más acendrados.

Esta circunstancia es sumamente prometedora, ya que toda comunidad debe ofrecer a quienes la integran algo muy valioso, y nada encierra más valor que promover a los hombres a grados muy elevados de «personalidad», es decir, de vida en relación.

Hoy estamos en condición de advertir que vivir en comunidad es un privilegio por cuanto supone una escuela de auténtica unidad y una fuente de luz capaz de superar la gravitación actual hacia la insolidaridad, la apatía, el sinsentido o absurdo. El hombre comunitario respeta y fomenta el poder creador de los demás, incrementa su libertad interior, aviva la conciencia de su valor, afirma su identidad personal. Esta labor promotora lo sitúa en la línea del Creador. Al crearnos por amor, Dios nos hizo libres, creativos, abiertos a toda suerte de ámbitos de realidad. Si promovemos en nosotros y en los demás esta condición abierta, proseguimos la tarea creadora, damos testimonio elocuente del Poder amoroso que nos sostiene e

impulsa, y volvemos a nuestro Origen²⁴. Cerramos, con ello, gloriosamente el círculo de amor que arranca del Creador y debe retornar a Él.

Este retorno nos dinamiza y nos permite romper los diversos bloqueos a que está sometida nuestra vida de convivencia debido a las recaídas en el individualismo egoísta. Tal desbloqueo nos devuelve la salud espiritual y nos inspira cada mañana una cálida acción de gracias porque existen quienes nos posibilitan los diversos encuentros que tejen nuestra vida personal.

Esta salud espiritual se pierde tan pronto como se amengua la voluntad de unidad. La persona se pone enferma en cuanto abandona el amor. La enfermedad consiste en dejar de estar instalado en el mundo, para quedar «arrojado», desajustado, entregado a la inacción, el desconcierto y la soledad. Bien comprendido el valor de la vida en unión, se advierte el largo alcance de la frase de un personaje de G. Marcel: «En la vida no hay sino un dolor: estar solo.» Bien dijo Martín Buber -pensador anclado en la religión del diálogo y la promesa- que «toda vida verdadera es encuentro»²⁵.

²⁴ Con ello superamos de raíz el riesgo de la desesperación, cuyos diferentes grados describió Sören Kierkegaard con intensidad inigualable en su obra *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid 1969.

²⁵ Cf. *Ich und du*, en *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (Schneider, Heidelberg 1954) 15. *Yo y tú* (Caparrós, Madrid 2^a1995) 13. «Donde no hay participación, no hay realidad. La

5

EL AMOR NO ES UN CANJE DE DOS SOLEDADES

Para que haya encuentro -entendido en sentido riguroso-, debe el hombre respetar lo real, con el tipo de reverencia del que decía Goethe que nadie trae consigo al nacer y que es necesario para ser plenamente hombre²⁶. Tal actitud de respeto falta a menudo en quienes traducen el saber teórico en saber técnico por voluntad de dominar lo real y manipular a las gentes. Este afán de manipulación provoca un fenómeno degenerativo: la reducción de la *cultura* a mera *civilización*.

La *cultura* es *cultivo* de las formas de experiencia que fundan modos eminentes de unidad con lo real. La *civilización* es mero *usufructo* de los productos de esta forma de encuentro cultural con la realidad. El hombre civilizado y no culto dispone de gran *libertad de maniobra* para usar y manejar artefactos, pero carece de *libertad creadora*, creadora, por ejemplo, de los vínculos que estructuran a las personas en comunidades. Falta de estructura, una multitud de personas se convierte en

participación es tanto más perfecta cuanto más inmediato es el contacto con el tú.» «El yo es real por su participación en la realidad. Se torna más real cuanto más perfecta es la participación.» *Ich und du*, págs. 65-66; *Yo y tú*, p. 50.

²⁶ Cf. *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, libro II, cap. 1

un montón amorfo de individuos, una *masa*. El proceso de *masificación* -que es más bien cualitativo que cuantitativo-corre en dirección opuesta al proceso cultural. La cultura exige impulso creador. La masificación responde a una mengua de la creatividad. Lo delató brillantemente Ortega y Gasset en su libro *La rebelión de las masas*²⁷.

La crisis cultural de nuestra época arranca, pues, de un desenfoque básico: se ha malentendido con frecuencia la vida intelectual como una brillante y expeditiva *manipulación de conceptos*, no como una forma de *arraigo en la realidad*²⁸. Llevar vida cultural es para el hombre la única forma posible de ser auténticamente realista.

Esta vinculación entre cultura y fidelidad a lo real, crisis cultural y desarraigo, confiere al tema del amor un alto valor filosófico, ya que el amor es la culminación de un proceso humano fundamental: *el acceso al otro*. Mi exposición deberá estructurarse, por ello, en tres partes: 1) la soledad radical del hombre; 2) el amor como canje de dos soledades; 3) el vértigo y el éxtasis.

La soledad del hombre según Ortega y Gasset

El ser humano se caracteriza por carecer de los «instintos seguros» del animal y estar provisto de inteligencia. Al tener un elevado poder de

²⁷ Cf. *Obras Completas*, vol. IV, Revista de Occidente, Madrid 1930.

²⁸ Cf. X. Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza Editorial, Madrid ⁹1987) 35.

«formalización», el hombre puede distanciarse del entorno, y necesita hacerlo para subsistir. Este distanciamiento fue interpretado por el Vitalismo como un alejamiento, y en cambio, fue considerado por el Personalismo dialógico como una *toma de perspectiva*, que permite; un enterañamiento mayor en lo real.

Si se piensa que la riqueza del hombre procede de su unión al entorno, y que la única forma de unión auténtica es la unión inmediata-directa que no implica modo alguno de distancia, se entiende el distanciamiento provocado por el espíritu como una escisión de lo real y, por tanto, como un fenómeno agostador de la vida humana, una calamidad a escala mundial. De ahí la nostalgia de muchos pensadores contemporáneos por el mundo infrahumano en el cual se da una unión inquebrantable entre el hombre y su medio. «¡Ah! Si por lo menos en lugar de esta soledad envenenada de presencias que es la mía, pudiera gustar la verdadera, el silencio y el temblor de un árbol», hace exclamar Albert Camus a Calígula cuando se siente asfixiado en la soledad angustiosa que él se había fraguado al romper los vínculos con los seres de su entorno²⁹.

²⁹ Cf. *Calígula*, en *Teatro* (Losada, Buenos Aires 1957) 90; *Caligula*, *suivi de Le Malentendu* (Gallimard, Paris 1945, ⁶⁰1958) 83. Un amplio comentario a esta obra puede verse en mi *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura* (Rialp, Madrid ³1998) 464-474.

Ortega habla con acento positivo de los tiempos primitivos en los cuales -a su entender-el hombre era todavía, por fortuna, principalmente bestia, es decir: no había perdido todavía del todo sus instintos seguros, estaba ajustado perfectamente al entorno y sabía a qué atenerse con infalible seguridad. Al no haber distancia entre el hombre y su entorno, el esquema «interior-exterior» no tiene vigencia. El hombre está unido a lo real. Pero esta unidad fecunda desaparece -según el Vitalismo-con el advenimiento del espíritu. El hombre pierde los instintos seguros y los vicaría o suple con el intelecto, que opera a modo de «aparato ortopédico». En virtud de la fuerza distanciadora del intelecto, el hombre proyecta a distancia los seres del entorno, los objetiva, los reduce a objetos. Con ello, todo lo distinto se convierte fatalmente en distante, externo y extraño. Tanto más extraño, externo, distinto y distante cuanto más sustante, más dotado de intimidad, de poder expresivo y autoconfigurador.

«...Por el pronto -escribe Ortega taxativamente-, dos vidas son comunicantes, no se puede saltar de la una a la otra: cada una es hermética, cerrada hacia sí. Por ventura o por desgracia, no me puede doler la muela del prójimo ni cabe injertar en mí la delicia que acaso está gozando. Cada cual es el peludo Robinson de su isla desierta. De ahí que, instalado el

*individuo en su solipsismo vital, tiende a cegarse para las existencias ajenas.*³⁰»

El descubrimiento de otras vidas, ineludiblemente *distintas y ajenas*, revela al hombre sus límites, lo reduce a ser un mero yo. El yo nace después que el tú y frente a él, «como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del tú, del prójimo como tal, objeto que tiene la insolencia de ser el otro» (VI, 388). El resultado de semejante culatazo -término metafórico tomado del nivel objetivista- es la *retracción* del yo frente al tú.

Este yo retraído en sí mismo trata de asimilar el tú enigmático del prójimo y lo hace trasladándose desde sí mismo, desde su vida (que es lo único presente, patente e inteligible con que cuenta) al «centro que es el otro individuo» (VI, 347). Esta «mágica trasmigración» se realiza *construyendo mediante la imaginación* el ser del prójimo enajenado «como un yo que es otro yo». Para verlo como una persona, un centro vital como yo -algo distinto de mí-, debo aprender a considerarme imaginativamente «como objeto de su periferia» (VI, 348), y, por tanto, como *cosa*, ya que «lo que es sólo elemento de mi periferia, objeto de mi paisaje, tiene el carácter de cosa y no de persona»:

³⁰ Cf. Obras Completas, 1947, vol. VI. (Revista de Occidente, Madrid 1947) 347. En adelante, citaré en el texto el volumen y la página.

«Cosa es lo que yo veo, palpo, uso, formo, transformo y destruyo. Está ahí para mí, sirviéndome o molestándome. Persona, en cambio, es algo cuando no sólo consiste en que yo lo vea y aproveche, en que sea objeto para mí, sino cuando, además de esto, resulta que es también centro vital como yo; por tanto, que también él ve y palpa, se sirve de cosas en su derredor, entre las cuales tal vez estoy yo» (VI, 348).

Insuficiencia metodológica de este planteamiento

Para comprender -como exige la Hermenéutica actual-qué es lo que afirma un autor y por qué ha llegado a ello, debemos estar atentos y descubrir en cada momento el nivel de la realidad en que se mueve su discurso y delatar las extrapolaciones de categorías y esquemas que pueda cometer en sus análisis. La meta de la filosofía es «pensar a medida», como postulaba Bergson³¹, pensar a medida de los diversos modos de realidad, ajustando el estilo de pensar a sus exigencias peculiares. Este ajuste se manifiesta en el uso de esquemas mentales adecuados al tipo de realidad que se analiza. ¿Qué esquemas mentales está movilizando Ortega en el estudio del tema que nos ocupa?

Hemos encontrado ya los esquemas siguientes: «interior-exterior», «dentro-fuera», «ensimismamiento-alteración», «entrar en sí-salir de

³¹ Cf. *La pensée et le mouvant* (PUF, Paris 121941) 1.

sí». El valor funcional de tales esquemas pende de la actitud que adopte el pensador respecto a la temporalidad y la espacialidad. Si no distingue diversos modos de espaciotemporalidad, y da por supuesto que el hombre sólo tiene una posibilidad de relacionarse con el tiempo, que es la sumisión al tiempo mensurado por el reloj, y un modo de distenderse en el espacio, que es la sumisión al entorno de objetos que lo rodean, el esquema «dentro-fuera» y sus semejantes y correlativos adquieren un sentido objetivista, enmarcan el pensamiento en un nivel de meros objetos, realidades asibles, delimitables, mensurables. No es ilógico que Ortega afirme que el hombre, para ser persona, deba reducir a condición de objetos todos los seres de su circunstancia -incluso los seres personales-.

La inserción en este tipo de entorno produce al hombre -ser nacido para una vida en libertad creadora- una sensación oprimiente. Heidegger define al hombre, en forma enigmática y profunda, como «un ser de lejanías» (*Ein Wesen der Ferne*)³². Ortega, en cambio, escribe: «Vivir es haber caído prisionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora.» «Cada cual existe *náufrago* en su circunstancia» (VI, 349, 350). *Náufrago* tiene en este contexto el mismo valor que «arrojado» (*geworfen*), término que utilizó Heidegger en *Ser y Tiempo* para desecharlo en su producción posterior, y que X. Zubiri ya no admite en su primera obra,

³² Cf. *Vom Wesen des Grundes* (Klostermann, Frankfurt ²1955) 54.

*Naturaleza, Historia, Dios*³³. El lenguaje posee una lógica soterrada en virtud de la cual cada vocablo adquiere numerosas vibraciones. Decir arrojado significa estar situado en un entorno inhóspito, que no ofrece posibilidades de juego que permitan crear con él formas auténticas de unidad, superiores a la mera vecindad física.

Estar arrojado es hallarse radicalmente desajustado y, por tanto, incomunicado. La única comunicación verdadera la alcanza el hombre a través de la fundación de un campo de juego común. Si no es posible esta actividad lúdica, porque el distanciamiento es interpretado y vivido como alejamiento, todos los seres del entorno se reducen a mero objeto de contemplación incomprometida. Ortega lo destaca netamente:

*«La vida de otro, aun del que nos sea más próximo e íntimo, es ya para mí mero espectáculo, como el árbol, la roca, la nube viajera. La veo, pero no la soy, es decir, no la vivo.»*³⁴

¿Recuerda el lector cómo se realizó la conversión de Gabriel Marcel al pensamiento existencial? Para él -como intermediario durante la primera guerra mundial entre los soldados caídos y sus familiares-, la muerte de un combatiente no era

³³ Cf. o. c. págs. 423 ss.

³⁴ Cf. *El hombre y la gente*, Revista de Occidente (Madrid 1959) 62.

en principio sino «una baja», una cruz en una ficha, un dato inventariable. Pero en el juego mismo del contacto diario con las personas afectadas, Marcel se abrió al conocimiento de que el hombre concreto es algo irreductible a la mera suma de datos y predicados. Y abandonó el género de idealismo absentista en que militaba para cultivar el pensamiento *existencial* -no *existencialista*-.

Al faltar el compromiso que decide el carácter existencial de una vivencia y la convierte en campo de juego e iluminación, no se establece una comunicación auténtica. Ortega escribe:

«Mi humana vida, que me pone en relación directa con cuanto me rodea -minerales, vegetales, animales, los otros hombres-, es, por esencia, soledad.» «Sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad.»

El autor aduce, sintomáticamente, dos ejemplos tomados del plano psíquico y del intelectual, propicios para destacar el carácter retractivo de la actividad personal:

«Mi dolor de muelas sólo a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso - y no sólo repito mecánicamente por haberlo oído-tengo que pensármelo yo solo o yo en mi soledad.»³⁵

³⁵ Cf. El hombre y la gente, p. 24.

Al identificar lo irreductible personal con lo aislado, se excluye por principio la posibilidad de que una acción sea plenamente humana y comunitaria a la par, autónoma y sobrecogida, radicalmente unitaria y dialógica. Aquí gravita de nuevo el secular malentendido que atribuye al esquema «autonomía-heteronomía» una condición de *dilema*, en vez de entenderlo como *contraste*. El dilema desgarra. El contraste integra y complementa.

La soledad y el temor al otro hombre

La escisión entre la autonomía y la heteronomía, la mismidad y la alteridad, la afirmación en sí y la apertura dialógica hace que la existencia de los seres del entorno no instaure con nosotros un campo de encuentro y compañía, antes acreciente nuestra soledad. En el nivel de los objetos, la actitud normal del hombre es la de dominio, posesión y manipulación. Desde la perspectiva objetivista, existir es ofrecer resistencia a los intentos ajenos de posesión. La contemplación del tú nos remite violentamente al ámbito de la propia soledad. De ahí que, en el plano de los objetos y la actitud objetivista, nuestro yo sólo se siente auténtico al *enfrentarse* al tú, con el fin de evitar su invasión devastadora. Recuérdese la descripción -tan brillante como unilateral- que hace Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada* del sobresalto que experimenta el hombre que está sentado en un banco del jardín leyendo su periódico y de repente advierte que otro hombre se acerca hacia él y amenaza con robarle su mundo y vaciarlo, como por

una especie de hemorragia. En esta misma línea, Ortega escribe:

*«Hay infinitas cosas, pero (...) en medio de ellas el Hombre, en su realidad radical, está solo -solo **con** ellas-; y como entre esas cosas están también los otros seres humanos, está **solo con** ellos.»*³⁶

En el nivel objetivista, la forma de unión modélica es la de fusión, y al conceder a ésta la primacía, pasa inadvertida la unidad de integración, unidad que integra una forma de inmediatez con una de distancia para lograr un modo de presencia. La visión que se obtiene de la vida humana de interrelación desde el nivel objetivista queda de manifiesto en este párrafo de Ortega:

*«A la soledad que somos pertenecen -y forman parte esencial de ella-todas las cosas y seres del universo que están ahí en nuestro derredor, formando nuestro contorno, articulando nuestra circunstancia, pero que jamás se funden con el cada cual que uno es, -sino que, al revés, son siempre **lo otro**, lo absolutamente otro-, un elemento extraño y siempre, más o menos, estorboso, negativo y hostil, en el mejor caso incoincidente, que por eso advertimos como lo ajeno y **fuera** de*

³⁶ Cf. o. c., p. 71.

*nosotros, como lo **forastero**, porque nos oprime, comprime y reprime: el mundo.»³⁷*

Este aislamiento provocado por la condición sustantiva del prójimo suscita en el hombre una tensa inclinación hacia las formas de compañía que significan la *fusión íntegra* de la vida ajena con la propia. Al logro de esta forma de unión tienden - según Ortega- la amistad y el amor.

«El auténtico amor -escribe- no es sino el intento de canjear dos soledades.»³⁸

Pero ¿cómo llevar a cabo este intento? ¿Es posible romper el cerco de soledad a que parece estar sometido fatalmente el hombre?

Ortega, desde la perspectiva que adopta, vive dramáticamente la dificultad insalvable que entraña esta tarea. Para él, afirmar que tenemos delante otro hombre constituye una «fenomenal paradoja», «pues resulta que en el horizonte de mi vida -la cual consiste exclusivamente en lo que es mío y sólo mío, y es, por ello, tan radical soledad-me aparece otra soledad, otra vida, en sentido estricto incomunicante con la mía, y que tiene su mundo, un mundo ajeno al mío, un *otro* mundo». El otro hombre, «con su ego fuera del mío y su mundo incomunicante con el

³⁷ Cf. o. c., p. 73.

³⁸ Ibid.

mío», juega para conmigo el papel de «no-yo», más todavía, de «anti-yo»³⁹

Es impresionante, en verdad, el poder que tienen los esquemas mentales para polarizar el pensamiento de los filósofos. Ortega se dio perfecta cuenta de que estaba en lo cierto Max Scheler cuando subrayaba que los fenómenos humanos, por ejemplo la ternura, no los captamos primero en nosotros, por introspección, y después en los otros, por analogía con lo que pasa en nuestro interior. Esta última era la orientación seguida, más bien, por Edmund Husserl, la que haría a éste debatirse vanamente con el tema del acceso al otro en la Quinta Meditación de su obra *Meditaciones cartesianas*⁴⁰. Según Scheler, el niño adivina lo que es la ternura en el gesto acariciador de la persona que lo cuida, y ello le permite en un segundo momento interpretar una actitud suya como tierna⁴¹. Pero el gesto de la persona que cuida al niño no es algo que se dé *fuera* de éste, ni tampoco *dentro*. Se da en el campo de juego o ámbito de encuentro tutelar que se funda entre ambos. El esquema «dentro-fuera» queda con ello superado. No ganamos nada con pendular de un extremo al otro de un esquema que es falso por inadecuado. Ortega aceptó la precisión de Scheler, pero no logró desprenderse nunca del esquema «dentro-fuera», y

³⁹ Cf. o. c., págs. 150, 194.

⁴⁰ Cf. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, La Haya ²1950.

⁴¹ Cf. "Idole der Selbsterkenntnis", en *Vom Umsturz der Werte*, (Francke, Berna 41955) 213-293.

comprender cómo lo distinto, sin dejar de serlo, puede dejar de ser para el hombre distante, externo y extraño, para tornarse presente e íntimo. Ni siquiera en el bello ensayo en que analiza el «poder feminizante» que ejerce el alma femenina sobre el cuerpo de la mujer admite que la interioridad de ésta se haga rigurosamente presente en el elemento expresivo que es su cuerpo. Todas y cada una de las porciones del cuerpo femenino «nos com-presentan», afirma Ortega, nos hacen entrever la intimidad de ese ser que es la Mujer, y «esta feminidad interna, una vez advertida, rezuma sobre su cuerpo y lo feminiza»⁴².

El otro ser humano, tan sólo con-presente, adivinado en su radical soledad y extrañeza, es visto por Ortega como «constitutivamente peligroso» y «temible». Sin embargo, en la historia de la humanidad existe innegablemente el fenómeno del amor. ¿Cómo puede ser conceptualizado desde la perspectiva adoptada por Ortega? Esta pregunta nos lleva al segundo punto.

El amor como canje de dos soledades

Recordemos telegramáticamente el pensamiento de Ortega sobre el amor y el enamoramiento. Desde hace dos siglos -subraya Ortega-se habla mucho de «amores» y poco del amor. Visto esencialmente, el amor presupone la incitación de una realidad; y consiste en salir de sí

⁴² Cf. o. c., p. 160.

activamente hacia ella, con voluntad de afirmarla en la existencia e integrarla en la propia vida. Frente a Stendhal, para el cual es esencial al amor su consunción, Ortega estima que un amor pleno, nacido en la raíz de la persona, no puede verosímilmente morir.

«Va inserto por siempre en el alma sensible (...). Este es el síntoma supremo del verdadero amor: estar al lado de lo amado, en un contacto y proximidad más profundo que los espaciales.»⁴³

El amor perdura cuando posee autenticidad y calidad. *«El amor es, en algún sentido y de alguna manera, impulso hacia lo perfecto»* (V, 570). Si algo es o parece perfecto, en el sentido al menos de sobresaliente en su entorno, es decir, excelente, produce en quien lo contempla un singular encantamiento. El encantamiento insta a la unión, no a una vinculación que sacie el impulso instintivo, sino a la creación de un espacio contemplativo y un campo de interacción. El instinto no es por sí mismo impulso hacia la perfección, sino mera tendencia a saciar una apetencia anterior al conocimiento del ser amado.

«El amor implica una íntima adhesión a cierto tipo de vida humana que nos parece el mejor

⁴³ Cf. *Obras completas*, vol. V (Revista de Occidente, Madrid. 1959) 596.

y que hallamos preformado, insinuado en otro ser» (V, 607).

El auténtico amor implica un «anhelo de fusión» y «un deseo más o menos claro de dejar simbolizada la unión en un hijo en quien se prolonguen y afirmen las perfecciones del ser amado» (V, 573).

Este deseo de unidad es provocado por el fenómeno del enamoramiento, que implica una selección y, consiguientemente, un angostamiento y una relativa paralización de nuestra vida de conciencia. El enamoramiento produce una fijación obsesiva de la atención sobre un ser determinado y el desplazamiento de todas las otras realidades a un segundo plano discreto.

A pesar de esta angostura de la conciencia, «el enamorado tiene la impresión de que su vida de conciencia es más rica». El mundo entero está como embebido en el ser amado. Al reducirse el mundo, debido a la falta de atención, parece concentrarse más. Toda la energía psíquica converge para actuar en un solo punto y esto da a su existencia un falso aspecto de superlativa intensidad.

Confusión de vértigo y éxtasis

Una vez más observamos que Ortega plantea los temas brillantemente pero en nivel *objetivista*, no en nivel rigurosamente *creador*. Olvida, por ello, que el hombre, al crear con otra persona un ámbito de convivencia amorosa, confiere una singular intensidad a su vida, pero no por restringir la

amplitud de la atención sino por elevarse a un plano de rigurosa creatividad. Ortega interpreta el fenómeno del enamoramiento como un proceso mecánico automático, no rigurosamente espiritual; un modo de hipnosis que fija y paraliza al hombre, lo emboba y anquilosa. El hombre se enamora cuando queda fascinado por una realidad del entorno. Esta fascinación arrastra, succiona, empasta; no permite crear entre el sujeto y el objeto el campo de juego en que brota la libertad y el conocimiento. ¿Cómo puede el enamoramiento -así entendido-dar lugar al fenómeno del amor, visto rigurosamente como creación de un ámbito personal de convivencia?

Ortega empareja al enamorado con el místico debido a su común carácter «extático», y entiende el éxtasis como una especie de frenesí, de salida desmesurada hacia la divinidad. Esta pérdida orgiástica, embriagadora, de la claridad mental puede constituir una experiencia singularmente intensa para el místico, pero aporta menos caudal de conocimientos acerca de Dios que el sobrio pensamiento teológico.

«Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología y no éxtasis» (V, 586).

Obviamente, Ortega interpreta la elevación extática del místico como un tipo de vértigo que enajena al hombre, no como la forma suprema de adentrarse en lo mejor de sí mismo. Las técnicas místicas -según Ortega- practican el vacío, el sosiego interior, el desasimiento, y fijan la atención del hombre en un objeto determinado, no por el valor decisivo que éste puede presentar en orden al pleno logro del ser humano, sino «*para que la mente entre en una situación anormal*» (V, 586). El objeto de la atención sólo ejerce el papel «mecánico» de «máquina neumática» que «sorbe los sesos» al que la contempla con obsesiva fijeza.

«Una vez que la mente ha sido evacuada de todas las cosas, el místico nos asegura que tiene a Dios delante, que se halla pleno de Dios. Es decir, que Dios consiste justamente en ese vacío» (V, 586).

¿Se trata del vacío de la nada absoluta, o, más bien, del hueco que deja la nada de los objetos superficiales para que sea colmada con la plenitud de la unión interpersonal del hombre y el Ser Infinito?

Ortega se inclina por el segundo término de la disyuntiva, y considera que la unión mística es fusional, y convierte al hombre en un «autómata de Dios», «un muñeco mecánico» que «Dios hace funcionar». El místico absorto fusionalmente en Dios pierde de vista al mundo, al que ve como mero espejo y huella del creador; va de tránsito, y procura que los objetos no estorben su marcha ascendente:

«Apártalos, amado, que voy de vuelo», exclamaba San Juan de la Cruz.

El éxtasis significa literalmente para Ortega «estar fuera de sí y del mundo». El afán de salir fuera de sí, evitar el peso de *vivir sobre sí*, reflexivamente, y trasladarse a otro que nos sostenga y conduzca ha creado todas las formas de lo orgiástico: embriaguez, misticismo, enamoramiento... (V, 591). De ahí el nexo que Ortega advierte entre amor, misticismo, quietismo e hipnotismo. Meditemos atentamente este párrafo nuclear:

«El deleite del "estado de gracia", dondequiera que se presente, estriba en que uno está fuera del mundo y fuera de sí. Esto es literalmente lo que significa "éx-tasis": estar fuera de sí y fuera del mundo.» «El afán de salir fuera de sí ha creado todas las formas de lo orgiástico: embriaguez, misticismo, enamoramiento, etc. Yo no digo que todas "valgan" lo mismo; únicamente insinúo que pertenecen a un mismo linaje y tienen una raíz calando en la orgía. Se trata de descansar del peso que es vivir sobre sí, trasladándonos a otro que nos sostenga y conduzca. Por eso no es tampoco un azar el uso coincidente en mística y amor de la imagen del rapto o arrebató» (V, 591).

¿Puede admitirse esta vinculación de lo orgiástico y lo extático? A mi entender, tocamos aquí un tema filosófico decisivo que debe ser pensado

hasta el fin con rigor implacable. Para ello debemos clarificar los diversos modos de inmediatez, distancia y presencia que pueden darse entre el hombre y las realidades de su entorno⁴⁴.

No toda inmediatez es presencia

Si, a ejemplo de la mejor fenomenología contemporánea, pensamos con una metodología un tanto fina, nos percatamos súbitamente de que no se puede hablar en general de inmediatez, distancia y presencia. Hay que determinar en cada caso de qué tipo de presencia, de distancia y de inmediatez se trata. Cuando Kierkegaard, en *La enfermedad mortal* ataca al «hombre inmediato» se refiere a un modo de inmediatez no potenciado por un modo de distancia. La inmediatez, para que dé lugar a un modo de presencia, tiene que ir integrada en un modo de distancia. La presencia es un género de inmediatez eminente, inmediatez dotada del relieve que le confiere la distancia. La distancia integrada con la inmediatez no es distancia de *alejamiento*, sino de *perspectiva*.

No puede, por tanto, afirmarse que lo distinto es siempre distante, externo y extraño, porque lo distinto no pertenece inevitablemente al ámbito de lo exterior. Cuando lo distinto es asumido por el hombre en un campo de juego común, deja de ser distante, externo y extraño, para hacerse íntimo. Y

⁴⁴ Una revisión crítica de la posición de Ortega se halla en mi obra *Inteligencia creativa*, págs. 399-402.

al hacerse íntimo, no pasa del exterior al interior, de la trascendencia a la inmanencia, del allá al aquí. Entra en un campo de interacción en el cual los esquemas «interior-exterior», «dentro-fuera», «aquí-allí» quedan por fortuna desbordados. Heidegger lo advirtió en la página 62 de la edición alemana de *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*)⁴⁵, y ello lo movió a dejar de lado la metodología filosófica recibida de sus maestros Husserl y Dilthey, y orientar su pensamiento hacia un estilo de pensar totalmente distinto, polarizado en torno al esquema «apelación-respuesta». Lo decisivo en filosofía son los esquemas mentales netamente ajustados a los procesos creadores porque son la expresión viva de la actitud del hombre ante lo real. Pero ¿por qué piensa Ortega que lo distinto es siempre distante, externo y extraño?

Si falta creatividad y no se funda un campo de juego entre el hombre y el entorno, lo distinto es inevitablemente externo y extraño; la escisión entre el hombre y las realidades exteriores acaba pareciendo ineludible. Respecto a las realidades exteriores, el hombre que no adopta una actitud creadora de juego no tiene sino estas tres posibilidades: o separarse del todo, o yuxtaponerse, o empastarse, con una forma de unión fusional. Ninguna de estas acciones convierte lo distinto en íntimo, pues la intimidad no se logra adentrando en uno la realidad exterior, sino instaurando con ella un campo de juego común.

⁴⁵ Cf. o. c., Niemeyer, Tubinga 1927, ⁶1957.

El análisis cuidadoso, bien articulado, de las categorías de inmediatez, distancia y presencia nos permite comprender los dos grandes bloques de experiencias polarmente opuestas que puede realizar el hombre: las experiencias de vértigo y las de éxtasis⁴⁶. Es el tercer punto que debíamos desarrollar para ganar una visión clara del tema propuesto.

El vértigo y el éxtasis

Si desde una alta torre miramos al suelo, el vacío parece imantarnos y succionarnos. Es la sensación de vértigo en el aspecto fisiológico. Pero también en el plano espiritual puede darse un sentimiento peculiar de vértigo.

El hombre afanoso de ganancias inmediatas -el hombre del «primer estadio en el camino de la vida» según Kierkegaard-, cuando se halla ante una realidad muy atractiva suele dejarse fascinar por ella. La fascinación seduce, arrastra, succiona, empasta, funda modos de unión fusionales. Dejarse llevar pasivamente por lo fascinante produce en el hombre poco creador una peculiar exaltación. Entregarse a un poder seductor enardece en principio. Este enardecimiento exaltante es un sentimiento psicológicamente muy intenso, pero pobre en el aspecto creador. Nada extraño que se trueque inmediatamente en aniquiladora decepción, porque la realidad fascinante, tras prometernos una

⁴⁶ Un análisis de este género es el tema básico de mi obra *El triángulo hermenéutico*.

conmovera y rápida plenitud, no nos deja libertad para mantener cierta distancia en la unión, justo la *distancia de perspectiva* que es necesaria para fundar un campo de juego.

Esto es sobremanera grave porque -conforme enseña la teoría actual de la creatividad y del juego- en los campos de interacción lúdica es donde florece la libertad creadora y se alumbra el sentido de las realidades que aúnan sus posibilidades de juego. Al advertir que ha hecho quiebra su libertad y su capacidad cognoscitiva, el hombre se siente asfixiado en el aspecto lúdico, destruido como persona. La experiencia de fascinación vacía al hombre de cuanto necesita para ejercitar sus virtualidades creadoras y configurar su realidad personal.

Al asomarse al vacío de sí mismo, el hombre siente esa forma de vértigo existencial que llamamos *angustia*. La angustia es la medida colmada de la tristeza, fenómeno que sigue como la sombra al cuerpo a todo acontecimiento degenerativo que frena el dinamismo personal. Cuando es irreversible, la angustia degenera en desesperación, «enfermedad de muerte» que no mata, según Kierkegaard, sino que prolonga indefinidamente la situación de asfixia. En síntesis: las experiencias fascinantes de vértigo lo prometen todo, no exigen nada y acaban quitándolo todo. Ponen al hombre fuera de juego.

Polaramente opuesta es la experiencia de éxtasis. El éxtasis -en todos sus niveles: deportivo, artístico, amoroso, ético, religioso...- es un acontecimiento que se produce cuando una realidad atrae poderosamente a un hombre sensible a los

valores, afanoso no tanto de reducir las realidades del entorno a medios para obtener gratificaciones inmediatas cuanto de crear con ellas ámbitos de interacción lúdica. Merced a esta actitud de apertura creadora, la atracción ejercida por tal realidad no arrastra al hombre afectado; no lo seduce y fascina; apela, más bien, a su libertad, en cuanto le ofrece campos de posibilidades de juego. Cuando el hombre acepta esta apelación y se inmerge de modo activo-receptivo en la trama de posibilidades lúdicas que le presenta la realidad apelante, siente en su ser el vigor que le produce convertir tales posibilidades en el impulso mismo de su obrar. Al obedecer a esta «voz interior», el hombre no sale de sí, no se aliena o enajena; se eleva a lo mejor de sí mismo. Esta plenificación personal produce en su ánimo un sentimiento de *gozo*. La medida colmada del gozo es el *entusiasmo*, la sensación de plenitud desbordante que se experimenta cuando uno se inmerge creadoramente en una realidad que ofrece grandes posibilidades de realización personal. El que conozca a fondo, por ejemplo, la experiencia de interpretación musical sabe bien que este entusiasmo no es mera exaltación, sino el sentimiento sereno de plenitud que sigue a una ardua labor creadora.

El éxtasis lo promete todo, lo pide todo y lo da todo. El éxtasis empieza exigiendo al hombre la renuncia a algo que éste suele considerar esencial: la voluntad de dominar para disfrutar, el afán de calcularlo todo para tener seguridad. La obsesión de seguridad y disfrute no permite el encuentro, y sólo el encuentro pone al hombre en vías de plenitud.

El vértigo saca al hombre de sí en falso, para alienarlo, sometiéndolo a poderosas fuerzas gravitatorias que lo impulsan a la unidad de fusión, y, consiguientemente, al vacío de la soledad. El éxtasis libera al hombre de las formas inferiores de interrelación para adentrarlo en modos muy exigentes y valiosos de unidad, elevándolo así a cotas eminentes de realización personal⁴⁷.

Éxtasis y cultura

Si se confunde la mera exaltación con el entusiasmo, la inmediatez fusional con la unidad de integración, se corre riesgo de considerar el éxtasis y el vértigo como dos formas análogas de salida de sí. Pero a una visión rigurosa, la exaltación orgiástica producida por los diferentes géneros de embriaguez es polarmente opuesta al entusiasmo sereno de la transfiguración extática.

La confusión de vértigo y éxtasis encierra suma gravedad para la vida cultural porque compromete la instalación del hombre en la realidad. Sabemos que la cultura es una forma de creatividad humana que se lleva a cabo mediante la mera ejercitación de ciertas potencias y la apropiación de determinadas posibilidades. Esta apropiación sólo puede tener lugar cuando el hombre se halla instalado en el entorno, no arrojado ni fusionado en

⁴⁷ Una descripción de ambos procesos se halla en mis obras *El conocimiento de los valores* (Verbo Divino, Estella ³1999) 69-83; *Inteligencia creativa*, págs. 331-458.

el mismo. El hombre se va instalando progresivamente en lo real a medida que crea con las entidades circundantes diversas formas de urdimbre o campos de encuentro, desde el que instaura el bebé con la madre hasta las más altas realizaciones culturales.

Los diversos acontecimientos de encuentro implican modos de inmediatez eminente o presencia. Los modos más cualificados de presencia se fundan a través de las experiencias de éxtasis. Al hilo de la entrega extática, el hombre puede lograr modos de unión de sorprendente calidad respecto a diversas vertientes de lo real. Es apasionante ir estudiando los diferentes modos cómo puede unirse el hombre a lo real. Estos modos elevados de unidad son los que instalan rigurosamente al hombre en la realidad, y le permiten dialogar con sus estratos más valiosos y plasmar el fruto de tal diálogo en obras culturales. La gran cultura occidental se asienta en experiencias extáticas de todo orden.

El vértigo, por el contrario, no funda campos de juego, no instaura modos de unidad de integración, no supera la división «interior-exterior» y, por consiguiente, no instala al hombre en lo real. Lo aleja de él, lo deja en vacío, con las raíces existenciales al aire, desestructurado y entregado a una asfixiante tristeza (G. Marcel).

El amor personal vence la soledad

Veamos sinópticamente el camino recorrido. Al principio, nos enfrentamos con el tema de la crisis cultural. Ahora vemos que esta crisis arranca de una

quiebra de la unidad entre el hombre y la realidad. La cultura auténtica significa el medio por excelencia de instalación creciente del hombre en lo real. Para poder subsistir biológicamente y desarrollar su personalidad de modo cabal, el hombre, hiperformalizado, tiene que vivir culturalmente, crear entidades que *mediacionen* su relación con lo real. El diálogo con las realidades circundantes hace posible las creaciones culturales, y éstas, a su vez, permiten lograr otras formas, más entrañables, de acceso a la realidad.

Por eso, como ha subrayado con intensidad Xavier Zubiri, la función intelectual pierde su sentido al desarraigarse y convertirse en mera manipulación de conceptos⁴⁸. Consciente de la gravedad de esta pérdida, Heidegger plantea -al comienzo de su trabajo sobre lo que es la cosa, *Das Ding*- estos dramáticos interrogantes: ¿Qué pasa con el hombre actual que, a pesar de haber eliminado las grandes distancias, no ha logrado fundar cercanía? ¿Cómo es posible que, pese a los adelantos de la técnica, todo siga igual de cercano y de lejano?⁴⁹

La teoría de la creatividad y del juego nos permite dar una respuesta precisa. El espléndido saber técnico actual será incapaz de fundar cercanía si es puesto al servicio del vértigo del poder y la

⁴⁸ *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza Editorial, Madrid ⁹1987) 34ss.

⁴⁹ *Vorträge und Aufsätze* (Neske, Pfullingen ²1959) 163. Un comentario al texto de Heidegger se halla en mi obra *Inteligencia creativa*, págs. 179-180.

manipulación. La auténtica vecindad entre los hombres es fruto de la instauración extática de modos esforzados de unidad. Y entre éstos figura el amor personal.

Todo el ingente poder de las técnicas de propaganda no podrá jamás conseguir que el vértigo del erotismo deje de sumir al hombre en la soledad. En cambio, el amor humano personal, aunque sea sometido una y mi] veces a procesos tendenciosos de revisión, seguirá estableciendo entre los seres humanos vínculos de unión perdurable. Amar -anota Gabriel Marcel-es decir al ser amado: «*Tú no morirás nunca.*»

Este amor que vence la soledad mediante la instauración de vínculos perdurables confiere a la vida humana su plenitud de sentido. A esta luz debe ser leída la sentencia de Walter Withman: «*Todo el que anda cien metros sin amor se dirige hacia sus propios funerales con el sudario puesto.*» El amor extático funda compañía. El vértigo del erotismo provoca soledad.

Ortega fue un gran suscitador de temas filosóficos, y respecto a todos dejó pendientes muchas tareas. Es, más que un defecto, un espléndido quehacer de maestro. En lo referente al tema del amor y la soledad, la tarea más urgente sin duda es advertir que, para liberar al hombre de la soledad, debe entenderse el amor como una forma de éxtasis polarmente opuesta a toda forma de vértigo. Hecha esta precisión, las sugerencias de Ortega ganan una nueva luz, y adquieren renovada vigencia en la actualidad.

Pero, si hemos de realizar tal precisión de modo cabal, debemos revisar a fondo la metodología filosófica, y elaborarla sobre la base del análisis no sólo de los objetos sino, ante todo, de los procesos creadores y de las entidades que, siendo reales, no se reducen a meros objetos o cosas. Cuando estudiamos un tema con una metodología equivocada, no hacemos sino amontonar errores.

Ortega nos ha hecho el gran servicio de mostrar, con el ejemplo mismo de su obra, que las precariedades del cosismo no pueden superarse con un método objetivista. Hay que ascender de nivel. La metodología movilizada por Husserl en su obra *Ideen*⁵⁰, y asumida expresamente por Ortega en *El hombre y la gente*⁵¹, es inadecuada al estudio de realidades, fenómenos y acontecimientos no objetivos. De ahí la desazón de ambos autores respecto a dichas obras. Husserl no quiso publicar en vida los tomos segundo y tercero de *Ideen*. Ortega demoró asimismo indefinidamente la publicación de *El hombre y la gente*. Bien analizado, el tema del amor y la soledad pone al descubierto la razón que les asistía para ello. He aquí cómo una cuestión que en Ortega parece a primera vista secundaria adquiere rango de primera figura, pues compromete por vibración varios puntos decisivos. El tema del acceso al otro constituye una prueba de fuego para

⁵⁰ Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 3 vols.*, Nijhoff, La Haya 1950-52. La primera edición fue editada por Niemeyer (halle), 1913.

⁵¹ Cf. o. c., Revista de Occidente, Madrid 1957.

todo filósofo, ya que la menor vacilación o imprecisión metodológica tiene aquí graves repercusiones. Claro está que en filosofía, cualquier asunto, tratado con radicalidad, pone en juego y en cuestión el entramado entero del pensamiento⁵².

⁵² Este tema es tratado de forma pormenorizada en mi obra *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors* (Guadarrama, Madrid 1972) 151-163.

6

DIALOGO Y PLENITUD DE VIDA⁵³

En todos los ámbitos de la vida humana -familia, escuela, clínica, deporte, investigación... -se considera hoy día de importancia decisiva la práctica del diálogo. Toda forma de convivencia, para ser fecunda, debe estar vertebrada en torno a la comunicación mutua de quienes se han unido para fundar una comunidad. Tal comunicación admite grados diversos en intensidad y en calidad. Si quiere realizarse de modo cabal, toda comunidad humana debe llevar a cabo modos de comunicación muy valiosos.

Nada más importante en la actualidad que determinar de forma precisa qué se entiende por comunicación, qué tipos de relación puede establecer el hombre con las realidades de su entorno, qué exigencias plantea cada uno de ellos y cuáles son sus frutos. Para realizar esta labor de clarificación, la vía más adecuada es la genética: descubrir la génesis del interés actual por la comunicación y el diálogo.

⁵³ Este capítulo retoma algunos temas del capítulo anterior a fin de ampliarlos y profundizarlos en el contexto del diálogo.

Origen del pensamiento dialógico

Al finalizar la primera guerra mundial (1914-1918) se hizo sentir como un clamor en toda Europa la necesidad de realizar una conversión espiritual e intelectual, dar un giro al estilo de pensar, operar intelectualmente con categorías distintas, con conceptos y términos más adecuados a cada tipo de realidad, configurar una idea de hombre que permita proyectar un futuro menos azaroso que el pasado inmediato.

Esta conciencia viva, dramática, de la necesidad de una mejora radical vino suscitada por la conmoción espiritual que provocó la hecatombe bélica. Cuatro siglos de progreso científico y técnico ininterrumpido hicieron concebir al hombre de la primera mitad del siglo xx expectativas ilimitadas. Tanto mayor fue la decepción sufrida al comprobar que el incremento indefinido del saber teórico no sólo no se había traducido automáticamente en un aumento correlativo de la felicidad humana sino que hizo posible la matanza en masa de millones de inocentes. Esta quiebra trágica del «mito del eterno progreso» supuso la pérdida del «ideal del dominio», que había constituido la meta y el impulso del hombre europeo desde el comienzo de la Edad Moderna.

Terminada la contienda bélica, los pensadores más lúcidos se propusieron como tarea urgente delatar al culpable, es decir, descubrir la causa radical de que se haya alterado de modo tan drástico un proceso celebrado unánimemente como una marcha imparables hacia el pleno logro de la

humanidad. Esta investigación dio origen a dos corrientes de pensamiento dispares. Ambas coinciden en que el conflicto fue provocado por el viejo error de tomar como ideal de la existencia humana el aumento a cualquier precio del dominio y la posesión. Dicho aumento es posible merced a la inteligencia, y ésta tiene su raíz en el espíritu. ¿Qué actitud debe tomarse ante el espíritu para evitar toda contienda en el futuro? Esta pregunta escindió abruptamente a las dos corrientes.

La una -llamémosle «vitalismo» para entendernos rápidamente- tendió a identificar la vida espiritual con la vida intelectual, y a entender ésta como el arte de alejarse de las realidades del entorno para dominarlas, y en caso extremo aniquilarlas. La causa última del conflicto bélico radicó en tomar como ideal el dominio -y, por tanto, el alejamiento respecto a la realidad-y no el disfrute -y, de consiguiente, la fusión en las realidades circundantes-. Si se piensa que esta unidad de fusión o empastamiento la realiza la «vida» -término que suele utilizarse de modo difuso para hacerlo operativo y contundente-, no es ilógico que esta corriente de pensamiento se haya decantado hacia una lucha despiadada contra el espíritu y la vida espiritual.

Otra corriente -el *Personalismo* o, mejor, la *Filosofía dialógica*- estimó que el ideal del dominio produjo frutos parciales óptimos y un auténtico progreso en diversas áreas de la vida humana, pero llevó al fracaso por haber sido considerado como la meta suprema del hombre. Ejercer dominio es conveniente e incluso necesario en el plano de los

meros objetos, y resulta nefasto en el nivel de las personas y en el de otras realidades que, sin ser personas, tampoco son objetos, y que suelo denominar «ámbitos de realidad»⁵⁴.

El goce que se obtiene a través de una forma de unión empastante -propia de los fenómenos de fascinación- sitúa al hombre por debajo del nivel en que se ejercita la creatividad, y plantea problemas tan graves como los que causa el afán de dominio. ¿Es posible una forma de goce y de dominio que tenga efectos positivos para el desarrollo pleno del hombre y de los pueblos? La respuesta es afirmativa si se cumple una condición básica: que no se centre lo uno y lo otro -el dominio y el goce- en el propio yo, porque esta polarización egoísta bloquea el dinamismo de la persona. Hace falta *des-centrar* la propia vida, reconocer que existen otros centros de iniciativa con los que estamos llamados a colaborar, recibiendo activamente las posibilidades que nos ofrecen para actuar con eficacia, y ofreciéndoles, por nuestra parte, las posibilidades de que disponemos. En esta potenciación mutua consiste el ejercicio de la *creatividad*.

La única forma eficaz de evitar nuevas conflagraciones bélicas es cambiar de ideal, sustituir el ideal del dominio por el de la creatividad, no por el del disfrute. El primer fruto de la creatividad es el

⁵⁴ Un análisis amplio de la idea de «ámbito» y su vinculación con el encuentro, la belleza, la obra literaria y el arte, puede verse en mi *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid ³1998, y en *Inteligencia creativa*, págs. 36-43, 134-137.

gozo, no el mero goce. Un falso concepto de la vida espiritual y la vida intelectual llevó a pensar que la meta de ambas era suministrar al hombre la mayor dosis posible de goce. Tamaño malentendido llevó al hombre europeo a «soñar con el espíritu» y lo alejó de la auténtica «vida en el espíritu» (Ebner).

La solución no puede radicar en destruir la vida espiritual sino en concebirla rectamente y asumir el riesgo de practicarla. El que vive en el espíritu no se aleja para dominar ni se fusiona para disfrutar; se mantiene cerca a cierta distancia para fundar un campo de libre juego con la realidad que se le presenta como valiosa porque le ofrece posibilidades de realizar una acción llena de sentido.

Dos ideales y dos actitudes

La disputa acerca del origen de la guerra se tradujo en dos propuestas de cambio de ideal. El cambio de ideal provoca -según esbozamos anteriormente- una alteración en las actitudes ante la vida. Si se toma como ideal el logro de ganancias inmediatas, de gratificaciones fáciles, se tiende a adoptar la actitud de cerrarse en sí y dejarse seducir por todo lo que fascina, lo que sacia las pulsiones instintivas y avasalla a la voluntad. Dominar lo que halaga y ponerlo a disposición propia produce exaltación, euforia, promete una conmovedora y rápida plenitud personal, pero causa rápidamente una honda decepción. En efecto, al entregarse a la fascinación se reduce la realidad atractiva a medio para los propios fines, es decir, a objeto. Esta reducción no permite el encuentro, que sólo es

posible entre personas o entre éstas y las realidades que son, más que objetos, «ámbitos de realidad». Esa decepción se repite una y otra vez si se persiste en la actitud egoísta, y acaba provocando un sentimiento de angustia, la sensación de asfixia espiritual, de no recibir de ninguna parte la colaboración requerida para crear algo y desarrollarse como persona. Cuando es irreversible, la angustia desemboca en *desesperación*, «enfermedad de muerte» (Kierkegaard) que produce una insufrible amargura interior y lleva a la *destrucción*, que provoca la soledad del que ha roto los vínculos con el entorno. El vértigo comienza no exigiendo nada, sino dejarse llevar de las apetencias instintivas; lo promete todo y lo quita todo el final: amengua al máximo la creatividad, la sensibilidad para los valores, la capacidad de fundar modos valiosos de unidad con las realidades del entorno.

El que considera como ideal de su vida la creatividad -no el dominio-adopta una actitud de apertura, de respeto a cada realidad, a su condición de centro de iniciativa, de fuente de posibilidades de diverso orden. Este respeto permite el encuentro. Al encontrarse, el hombre que es un «ser de encuentro»-se desarrolla como persona. La conciencia de estar en vías de plenitud produce gozo. La plenitud de esta forma de gozo es el entusiasmo, el sentimiento jubiloso de estarse elevando a lo mejor de sí mismo. El hombre entusiasmado siente una profunda felicidad interior, y ésta le impulsa a perfeccionar su unión con todas las realidades valiosas y edificar de ese modo su personalidad y la de quienes entran en relación con

él. Al principio, el proceso de creatividad o éxtasis se muestra muy exigente, promete plenitud, y al final la concede. Exige generosidad, apertura, disponibilidad, entrega, fe, fidelidad y confianza. Produce alegría, entusiasmo, felicidad, amparo y paz.

Por conducir a la destrucción, el proceso de vértigo o fascinación no funda comunidad, la diluye, y provoca toda suerte de conflictos. Al ser inspirador de encuentros, el proceso de creatividad o éxtasis instaura una vida de comunidad auténtica.

Una situación de encrucijada

A casi un siglo de distancia, nos encontramos hoy en la misma situación crucial de la postguerra del 18. Estamos emplazados ante la necesidad ineludible de optar por un nuevo ideal. Las corrientes filosóficas que se han estado desgarrando entre sí desde entonces son, en el fondo, tendencias que luchan en nuestro interior por cobrar la primacía. Los grandes problemas intelectuales de las últimas generaciones son *nuestros* problemas, los que deciden nuestro futuro, como personas y como pueblos.

La tendencia de cada uno de nosotros a dejarse seducir por la atracción de lo fascinante es agudizada actualmente por los grupos afanosos de poder fácil mediante la confusión de las experiencias de *vértigo* y *éxtasis*. Se proyecta el prestigio secular del éxtasis sobre el vértigo para que las gentes se entreguen confiadas a la fascinación, pierdan poder de discernimiento y capacidad creadora, y queden a

merced de los manipuladores, los tiranos que intentan vencer sin convencer. El que sigue optando por el viejo ideal del *dominio* -aunque lo presente como ideal del *disfrute*- permanece encapsulado en su yo, reduce todas las realidades a medios para sus fines. Esta reducción es violenta -porque reduce todo de valor- y engendra violencia. De ahí que actualmente se cultiven por igual los modos diversos de goce y de violencia. Son fenómenos en apariencia distintos pero hermanados en su raíz.

Frente a esta gran trampa tendida al hombre actual por los estrategias de la manipulación, la única defensa posible de la libertad consiste en tomar las tres medidas siguientes: estar alerta, pensar con rigor, fomentar la creatividad en todas las vertientes de la vida⁵⁵. Para realizar esta tarea, no basta entregarse a un activismo febril dentro de la línea marcada por el ideal del dominio o del disfrute. Se *requiere un cambio de ideal*. Debemos tomar como meta no el servicio exclusivo al propio yo sino la colaboración en todo lo que contribuye al bien común. Este giro en la orientación global de nuestra personalidad nos vuelve abiertos, disponibles, atentos a los valores, prontos a dar respuesta a su apelación y, por tanto, «responsables»,

⁵⁵ Los diversos recursos de la manipulación a través del lenguaje y la imagen, las tres medidas del antídoto contra la manipulación y las experiencias de vértigo y éxtasis son objeto de un análisis muy pormenorizado en mis obras: *Estrategia del lenguaje*, *La revolución oculta* e *Inteligencia creativa*.

espiritualmente dinámicos, respetuosos y fieles, afanosos de buscar la verdad hasta el fin.

Al adoptar estas actitudes, cobramos facilidad para adquirir las disposiciones y habilidades intelectuales que nos permiten hacer justicia a cuanto existe y aceptarlo en su plena significación y alcance:

1. Vamos modelando un modo de visión amplia, capaz de sobrevolar las diversas realidades y fenómenos, y advertir su mutua relación e influjo.

2. Este tipo de visión nos hace posible distinguir dos modos de realidad, distintos y complementarios: los «objetos» y los «ámbitos». Un objeto es una realidad delimitada, asible, pesable, localizable. Un «ámbito» es una realidad que no presenta estas condiciones pero es eficiente, constituye un centro de iniciativa y ofrece al hombre diversas posibilidades de acción. Un hombre, por ser corpóreo, puede ser medido, pesado, situado en el espacio. Como persona, está dotado de iniciativa, abarca cierto campo, se expande, se interrelaciona, crea ámbitos de acción y configura de ese modo un mundo afectivo, estética, ético, religioso, profesional... No sólo la persona es un ámbito. Un piano, en cuanto mueble, es un objeto; como instrumento, constituye un ámbito porque ofrece posibilidades de juego artístico al pianista. Un barco, un avión, un tablero de ajedrez son, por una parte, objetos y, por otra, ámbitos.

3. La distinción entre objetos y ámbitos nos pone sobre aviso para advertir que existen formas muy diversas de unirse unas realidades con otras. Los objetos pueden yuxtaponerse o chocar. Ambos

tipos de unión son muy pobres en el aspecto cualitativo pues no entrañan modo alguno de creatividad. Las realidades que no son meros objetos sino ámbitos pueden potenciar sus capacidades y posibilidades con las de otras realidades semejantes. Esta potenciación da lugar a un *entreveramiento*, que constituye un tipo de unidad sobremanera fecundo: el *encuentro*.

Exigencias del encuentro

El encuentro sólo es posible entre ámbitos, no entre objetos. De ahí que la reducción de una persona a objeto -a medio para un fin que le es ajeno- anule de raíz la posibilidad del encuentro. De esta oposición entre el reduccionismo y el encuentro se derivan buena parte de las condiciones que éste pone para darse. Si una persona desea encontrarse con una realidad, debe en primer término respetar su condición «ambiental». Este respeto supone generosidad pues implica la renuncia a la voluntad de poseerla -de convertirla en satélite del propio yo-, y la decisión de resaltar al máximo sus condiciones y virtualidades. Todo ámbito ofrece mejores -posibilidades para actuar con sentido-, e insta a que se los acoja activamente. El que desea establecer una relación de encuentro con un ámbito debe estar a la escucha de dicha apelación y hallarse disponible para ofrecer sus propias posibilidades e integrarlas con las que le son presentadas.

Esta voluntad de integración supone una actitud de sencillez y humildad, la conciencia de ser menesteroso y estar necesitado de

complementación. El hombre altanero se cierra ante toda oferta de enriquecimiento porque ésta humilla su convicción de ser autárquico y autosuficiente. El hombre sencillo, por el contrario, agradece que existan otras realidades valiosas, porque, al ser distintas de él y poseer riquezas propias, es posible - mediante la unión mutua- lograr frutos que superan sus seres respectivos tomados a solas. El soberbio reacciona con resentimiento ante todo valor que pueda superarle. El hombre humilde se abre de buen grado a lo valioso y tiende por ello a *recogerse*, a fin de hacer silencio sobre las realidades poco o nada valiosas y dejarse *sobrecoger* por las relevantes. Se recoge, no para recluirse en la soledad del desarraigo prepotente, sino para sentir el peso de lo sobrecogedor y ser impulsado por la fuerza promotora del mismo, visto como *ideal*. La sencillez del hombre agradecido va unida con el amor a lo grande, lo que le eleva extáticamente a lo mejor de sí mismo.

El hombre que adopta una actitud generosa, de apertura sencilla, disponible y agradecida a la realidad está en buena disposición para descubrir y aceptar el posible carácter de *ámbito* de las realidades que le rodean y están destinadas a ser sus compañeros de juego. Si, a impulsos del ideal del dominio, se consideran todas las realidades como objetos -de uno u otro rango, pero objetos al fin-, la vida del hombre puede presentarse de momento como brillante y poderosa, pero se trata de una llamarada fugaz que conduce a la destrucción propia del proceso de vértigo. En cambio, si una persona, inspirada en el ideal de la unidad y la creatividad, se

esfuerzo por descubrir la condición de *ámbito* que toda realidad ostenta al ser vista de modo creativo, cambia la idea de mundo y de vida, porque ambos se convierten en un gran campo de juego creador -es decir, de encuentro-, con las consecuencias saludables que del mismo se desprenden. La vida entera del hombre, incluso la considerada a veces como anodina, sufre una transfiguración cuando es vista como un entreveramiento de ámbitos, como un encuentro en sentido riguroso. Esta elevación de la vida es comprada a un alto precio: la entrega esforzada a las experiencias de creatividad o éxtasis.

En este punto, el gran arte y la gran literatura de todos los tiempos nos ofrece una lección saludable, ya que sus grandes temas son los ámbitos que tejen la vida del hombre, no los objetos. Ambos se han fecundado al máximo merced a esta visión *ambital* de la realidad⁵⁶.

Frutos del encuentro

El encuentro, por ser un ensamblamiento de ámbitos, da lugar a un ámbito distinto. Un hijo, una obra de arte, un diálogo son fruto de un encuentro. Esta eficiencia revela que el modo de unidad que es *fruto* del encuentro presenta un alto rango. Las formas de unidad que son *producidas* por una

⁵⁶ Véanse, sobre esto, mis obras *La formación por el arte y la literatura*, Rialp, Madrid 1993; *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, Rialp, Madrid ²1994; *La experiencia estética y su poder formativo*, Universidad de Deusto, Bilbao ²2004.

entrega fascinada no son fecundas sino disolventes, porque la fascinación no entraña creatividad sino mero arrastre, pura seducción. Se trata de experiencias intensas, conmovedoras, pero pobres, incluso negativas, destructivas. El culto actual a lo destructivo no debe encandilar nuestra mirada y llevarnos a considerar en modo alguno como creativas las experiencias de vértigo.

Las realidades que surgen en un encuentro se cargan de *simbolismo*. El pan es producto de un proceso de elaboración, pero no así el trigo. Este no es simple *producto* de una actividad fabril; es *fruto* de un múltiple encuentro: el campesino y la tierra que trabaja y la semilla que deposita en ella confiadamente, y los mayores que le transmitieron el arte del laboreo, y la lluvia y el agua y el sol que fecundan su esfuerzo. Por ser fruto de un encuentro, tomamos el pan como símbolo de la amistad de quienes se reúnen en torno a una mesa. Un elemento simbólico remite a otros muchos porque es el lugar de confluencia .de todos ellos. El símbolo funda cercanía, intimidad, y es por ello fuente de luz. Nada extraño que los discípulos de Emaús hayan reconocido a Jesús al partir el pan.

En la intimidad del encuentro, lo distinto, distante, externo y extraño al hombre se convierte en *íntimo* sin dejar de ser distinto. Esta conversión constituye el umbral de todas las actividades espirituales: las intelectuales, las estéticas, las éticas, las religiosas... Si contemplamos de modo estático, incomprometido, algo que es distinto de nosotros y nos viene dado de fuera, nos aparece como externo y ajeno. Al entregarnos a ello,

corremos riesgo de enajenarnos, alienarnos, perder nuestra identidad personal. Pero establezcamos una relación de trato creador, ensemblemos nuestro ámbito personal con el de dicha realidad, y sucederá algo grandioso: entre nosotros se instaura un campo de juego, y con ello se superan los peligrosos esquemas *dentro-fuera, interior-exterior, lo mío-lo tuyo*, y se establecen modos muy valiosos de relación.

De aquí se desprende que no debemos tener miedo a lo que es distinto de nosotros sino a la falta de creatividad en el modo de relacionarnos con ello. Si entablo una relación de amistad con una persona, no debo hacer nada que la envilezca; he de colaborar a que su personalidad se afiance y desarrolle. De ese modo, los rasgos que la definen se irán marcando más y más, y de modo semejante los de la mía. A medida que nuestras personalidades alcancen una madurez e independencia mayores, nuestra interrelación será más fluida que nunca, porque nuestros límites personales dejarán de ser barreras que separan para convertirse en lugares vivientes de interrelación. Nuestra amistad se hará entonces *íntima*, lo cual significa que seguimos siendo distintos pero ya no distantes y externos porque hemos fundado un campo de juego común en el cual ya no cuentan divisiones tales como *aquí y allí, dentro y fuera*. En cuanto mueble, el piano se halla fuera del pianista. En cuanto instrumento, no está ni dentro ni fuera; se encuentra dinámicamente inserto en un mismo campo de juego, en el cual la intercomunicación es de una increíble porosidad. «*El que está en relación* –escribe Martin Buber- *participa*

de una realidad, es decir, de un ser que no está propiamente en él ni propiamente fuera de él.»⁵⁷

Intimidación y liberación espiritual

La superación de los esquemas parciales antedichos supone una liberación espiritual del máximo interés, ya que permite considerar como *complementarios* los dos términos del esquema «autonomía-heteronomía». Al descubrir que, para ser autónomo, debo asumir activamente normas, cauces, ideas, realidades que vienen dadas en principio *de fuera*, pero se convierten en algo íntimo, en una especie de voz interior, cuando las asumo como un principio interno de acción, pongo las bases intelectuales de la vida creadora, que es vida sometida a la «ley de la dualidad», Para ser creativo, hay que vincularse activamente a seres distintos y en principio distantes, externos y extraños.

Al superar la escisión del *aquí* y el *allí* y ensamblar en una realidad acontecimientos dispersos a lo largo del tiempo, el encuentro instaura un modo singular de espacio y tiempo: el tiempo y espacio festivos. El encuentro es el origen de la *fiesta*. La celebración festiva es la corona del proceso de éxtasis y suscita todos los sentimientos propios de la actividad extática: gozo, entusiasmo, felicidad, paz, amparo... Estos sentimientos son «signo de que

⁵⁷ *Ich und du*, en *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (L. Schneider, Heidelberg 1954) 65; *Yo y tú*, p. 50.

la vida ha triunfado», es decir, de que el hombre está alcanzando ha logrado ya las cotas más altas de su desarrollo⁵⁸.

El hombre despliega al máximo todas las posibilidades de su ser mediante la realización de encuentros. La ciencia actual, sobre todo la Biología, confirma la intuición medular del pensamiento fenomenológico, dialógico y existencial de que el hombre es un ser «instalado» en el mundo -no «arrojado»-, y se constituye, desarrolla y perfecciona por vía de encuentro. En el alumbramiento, el ser humano pierde la unión fusional con la madre y se siente desvalido; necesita que entre él y la madre se teja una «urdimbre afectiva»⁵⁹ que venga a ser el protoámbito, el ámbito primero y primario de su vida. Si no cuenta con el amparo de este ámbito, el niño o perece o se desarrolla de forma anormal. Los seres humanos nacemos prematuramente, un año antes de lo que debiéramos si nuestros sistemas inmunológicos, enzimáticos y neurológicos hubieran de estar relativamente maduros. ¿Qué intenta el Creador con este anticipo? No sólo aliviar a las madres, sino algo decisivo: que el ser humano acabe de troquelar su

⁵⁸ «La alegría –escribe H. Bergson- anuncia siempre que la vida ha triunfado, que ha ganado terreno, que ha reportado una victoria: toda gran alegría tiene un acento triunfal» (Cf. *L'énergie spirituelle*_(PUF, Paris 1944) 33.

⁵⁹ Cf J. ROF CARBALLO: *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid 1973.

ser fisiológico y psicológico en *relación* con el entorno. El entorno primero del bebé es la madre. Nada ilógico que los científicos actuales recomienden a las madres que, a ser posible, cuiden y amamanten a sus hijos. Amamantar no es sólo dar alimento sino sobre todo acoger. En las espiras del DNA del niño va inscrito el instinto de succión y de asirse a los senos maternos. El hombre es *constitutivamente* un ser de encuentro y relación.

El lenguaje, vehículo del encuentro

Aquí tropezamos con un grave problema. El hombre debe constituirse y desarrollarse a través del encuentro, y el encuentro es un ensamblamiento de ámbitos, que por definición son realidades indelimitables, difusas como una atmósfera. ¿Cómo es posible tener un mínimo de seguridad en la vida si ésta se teje de realidades inasibles, que no presentan límites precisos? Para que nuestra vida no sea un océano de ambigüedades en el cual no podamos hacer pie y entendernos mínimamente viene en nuestro auxilio una realidad de poder increíble: el *lenguaje*. La palabra es el vehículo viviente de los ámbitos que ya existen, de los entreveramientos de ámbitos que tienen lugar y de los ámbitos que surgen como fruto de tal ensamblamiento.

Este lenguaje vinculado a la creación de ámbitos es un lenguaje dicho con amor.

*«Hay dos hechos, no más en la vida espiritual
-escribe F. Ebner-, dos hechos que se dan*

entre el yo y el tú: la "palabra" y el amor. En ellos radica la salvación del hombre, la liberación de su yo de su autoreclusión. La palabra sin amor iqué abuso del don del lenguaje es esto! Aquí la palabra lucha contra su propio sentido, se anula espiritualmente a sí misma y pone fin a su propia existencia.»⁶⁰

Al anularse la palabra, entendida en todo rigor, hace quiebra la vida espiritual, que corre su misma suerte por consistir esencialmente en la creación de modos relevantes de unidad. «En la palabra está la llave de la vida espiritual.»⁶¹

«La palabra y el amor se implican. Todas las desgracias que ocurren entre los hombres proceden de que éstos rara vez pronuncian la palabra recta. La palabra recta es siempre aquella que pronuncia el amor.»⁶²

La palabra dicha con malquerencia o con odio se destruye a sí misma porque va contra la esencia misma del lenguaje. Lo que encarna una palabra auténtica abarca mucho campo, como sucede con los ámbitos, y para sugerirlo se prolonga en el campo de resonancia que es el silencio auténtico, el que responde no a mudez -a falta de palabras-o a

⁶⁰ Cf. F. EBNER: *Das Wort ist der Weg* (Herder, Viena 1949) 112, 142.

⁶¹ Cf. F. EBNER. *Das Wort und die geistigen Realitäten* (Herder, Viena 1952) 71.

⁶² Cf. F. EBNER: o. c. p. 151.

voluntad de alejamiento, sino a riqueza de contenidos que exigen ser vistos sinópticamente.

Palabra y silencio, considerados de ese modo en su génesis, no se confunden con la mera comunicación. Juegan un papel decisivo en la constitución y desarrollo pleno del hombre. Visto Como vehículo de la creatividad y del encuentro, el diálogo no es medio para un fin; es en sí una *meta*. «Toda vida verdadera es encuentro.»⁶³ *Vivir en diálogo* significa orientar la existencia por la vía de la creatividad y el encuentro, y ajustarla de ese modo a las exigencias propias de una vida personal. Esto aleja el diálogo auténtico de toda cháchara insustancial y alienante.

El hombre, portavoz del universo

Los pensadores dialógicos que se consagraron al estudio radical del lenguaje en la década de 1920 a 1930 para superar la crisis espiritual provocada por la Primera Guerra mundial se inspiraron sobre todo en la Biblia, como lugar por excelencia del diálogo. A la luz de la Escritura, advirtieron que ser hombre es estar dotado del *sentido de la palabra*, vivir, por tanto, conectado con realidades muy hondas que se expresan en el tejido de ámbitos que constituye el lenguaje⁶⁴.

⁶³ Cf. M. BUBER: *Ich und Du*, p. 15; *Yo y tú*, p. 13.

⁶⁴ Acerca de la inspiración que recibió Ebner del evangelio de San Juan y del influjo que él ejerció sobre diversos teólogos, puede consultarse mi obra

El hombre no fue creado por Dios, como las cosas, a través de un mandato sino mediante una *llamada*. La vida del hombre como ser libre y consciente llega a su pleno logro, cobra sentido cabal, cuando *responde* positivamente a esa llamada. La persona humana y las realidades todas del universo que colaboran a configurar su vida de modo creativo presentan un *carácter verbal*, juegan un papel en el campo de juego abierto por la fuerza de una palabra y una respuesta. Meditemos estas frases de M. Buber:

*«El espíritu es palabra». «El espíritu no existe en el yo, sino entre el yo y el tú. No es como la sangre que circula en ti, sino como el aire en que respiras. El hombre vive en el espíritu si es capaz de responder a su tú. Lo es cuando entra en relación todo su ser. Sólo mediante su capacidad de relación puede el hombre vivir en el espíritu.»*⁶⁵

En el universo, sólo el hombre tiene el sentido de la palabra, puede hacerse cargo del origen divino de las realidades, convertirse en su portavoz y volver con ellas al origen, cerrando así el círculo de amor del universo. Dios creó el universo por amor. Crear por amor al hombre significa hacerlo capaz de

El poder del diálogo y del encuentro (BAC, Madrid 1997) 8-90.

⁶⁵ Cf. *Ich und du*, p. 41. *Yo y tú*, págs. 32-33.

responder libremente a la llamada y fundar una vida de encuentro.

«Todas las cosas escribe R. Guardini proceden de la palabra divina y tienen por ello ellas mismas carácter verbal. No son meras realidades. No son tampoco algo real que posee sentido pero se halla en un espacio mudo. Son palabras del que habló con poder creador y van dirigidas al "que tiene oídos para oír".» «Todas las cosas son palabras de Dios dirigidas a la creatura que está determinada por esencia a vivir en una relación yo-tú con Dios»⁶⁶.

Pleno carácter verbal lo adquieren las realidades del entorno del hombre cuando éste acierta a tomarlas como compañeros de juego en la gran tarea de instaurar una vida de ensamblamiento y comunión. A medida que el hombre funda modos de unidad más elevados, más creativos, y da lugar con ello a realidades nuevas llenas de valor, devuelve al Creador su obra en el estado que le corresponde, que es el de hallarse en camino hacia un modo de unidad perfecto. Cuando funda auténtica unidad, el hombre se convierte de verdad en *portavoz del universo*, visto en su sentido más hondo.

⁶⁶ Cf. *Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen* (Werkbund, Würzburg 1954) 110, 113; *Mundo y persona* (Encuentro, Madrid 2000) 120-123.

Vivir en diálogo es dotar a toda realidad de una condición verbal, convertirla en vehículo viviente de un encuentro. Al encuentro se oponen los *monólogos alternantes*, que responden a la voluntad de imponer un criterio unilateralmente, y arrastrar al otro a las propias posiciones. No se busca con ello la verdad en comunidad, a la luz que se alumbraba en el encuentro⁶⁷. Se ciega a los de más con el resplandor del foco luminoso que uno estima ser.

El diálogo y la comunicación personal

Por la vinculación esencial que existe entre la palabra y el entreveramiento de ámbitos, el diálogo auténtico sólo se da cuando se cumplen las condiciones que exige el encuentro. Sin comunión no

⁶⁷ Desde Dilthey, la Hermenéutica subraya la idea de que el juego es fuente de luz. Es el juego mismo el que hace ver al jugador el sentido o sinsentido de una jugada. Ese poder de alumbrar luz lo recibe el juego del hecho de constituir un encuentro, un entreveramiento de diversos elementos que confluyen dinámicamente en una tarea común. Asimismo, todo diálogo auténtico posee una capacidad iluminadora de primer orden por ser vehículo del encuentro. «La palabra es el medio en que se perciben las realidades espirituales, como lo es la luz respecto a las cosas físicas» (F. EBNER: *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes* (Kösel, Munich, 1963) 696. Sobre este interesante tema puede verse mi *Estética de la creatividad*, págs. 45 ss.

es posible la verdadera comunicación. Vivir dialógicamente es mantenerse atento a la llamada de los valores, es decir, de las posibilidades que puede presentar cualquier realidad, y estar presto a ofrecer las propias a los demás. Diálogo supone intercambio entre seres «ambientales», no mero dominio de seres personales reducidos a objetos. Toda comunicación que responda a voluntad demagógica de manipulación y dominio no constituye un diálogo porque destruye el ámbito de comunión.

La generosidad para ofrecer y recibir valores se traduce, por lo que toca al trato mutuo, en una actitud de paciencia, de ajuste al ritmo propio del dialogante, tanto en el pensar como en el optar. En la obra de Beckett *Esperando a Godot* no se hace sino hablar y no existe ni un solo diálogo auténtico porque los personajes se hallan bordeando el grado cero de creatividad y han renunciado a la voluntad de encontrarse. Por eso, aunque están sumidos en un pantano de tedio, se muestran impacientes⁶⁸.

Vivir una vida de diálogo significa estar a la escucha de todo lo valioso y responder activamente a su apelación. Este tipo de vida -vertebrada por el esquema *apelación-respuesta* y no por los esquemas *acción-pasión*, *sujeto-objeto*- está configurado de principio a fin por la propia *vocación* y *misión*. El

⁶⁸ Cf. o. c., Barral, Barcelona 1970; *En attendant Godot*, Les Éditions du Minuit, Paris 1973. Un análisis de esta obra puede verse en mi libro *Cómo formarse en ética a través de la literatura* (Rialp, Madrid 1994) 229-262.

hombre sensible a los valores se siente llamado y enviado, es decir: apelado. Al responder a tal apelación, se hace responsable, en el doble sentido de responder a la llamada de los valores y de hacerse responsable del fruto de tal respuesta.

Las palabras como fuente de vida

Todo lo grande que hay en la vida del hombre no tiene condición de objeto sino de ámbito, y se transmite en el medio lábil y flexible de la palabra. Las palabras auténticas son moradas en las que uno debe inmergirse para nutrir el espíritu de la vida que en ellas se alberga expresivamente. Cada palabra, cada frase es más que un medio transmisor de un contenido. Es el medio en el cual se lleva a cabo un acto de comunión, de ensamblamiento de dos o más vidas que entran en juego.

En el principio era la palabra porque era el encuentro. En cada palabra creativa nos viene alguien al encuentro, y en ella sentimos una apelación a ser creativos. Toda palabra dicha con amor es fuente de vida porque procede del encuentro, suscita encuentros y los expresa luminosamente. En esto radica su verdad.

El diálogo tiene en la vida humana un inmenso valor por ser vehículo no tanto de comunicación como de creatividad. De ahí que el diálogo comunicativo, si está alejado de la comunión de los espíritus, resulte banal, inauténtico, farsante.

La gran ocasión para la vida en diálogo

Nos hallamos en un momento singularmente propicio para aprender el arte de vivir la vida de diálogo en todo su alcance pues disponemos de los conocimientos necesarios para penetrar en su más hondo sentido y poseemos las categorías adecuadas para darle expresión cumplida. Esto nos permite tomar la vida en diálogo como un «ideal» de modo firme y concienzudo, no sólo en virtud de una intuición borrosa sino con la fuerza y convicción íntima que nos otorga casi un siglo de reflexión y experiencia.

A la altura en que nos hallamos, podemos sobrevolar los avatares de los últimos cuatro siglos y sopesar lo que ha dado de sí el ideal del dominio. La confrontación de las grandes promesas y los logros reales nos dará un alto poder de discernimiento.

Por otra parte, diversas corrientes científicas y filosóficas han descubierto en los últimos decenios que vivir en diálogo es ajustarse a la propia condición humana, ponerse en verdad, sentirse en armonía con la realidad y sus leyes, hallarse encaminado por la vía de la plenitud, cobrar conciencia clara de la propia identidad personal. Hacernos cargo de este hallazgo supone vernos inundados por un torrente de luz y abiertos a horizontes de impresionante riqueza.

La emoción que tal enriquecimiento personal puede producirnos no es suficiente, sin embargo, en todos los casos para decidarnos a dar un paso adelante y optar por una vida dialógica. Cuatro siglos

de mentalidad objetivista, dominadora y posesiva, gravitan sobre nosotros y nos impulsan a seguir pensando que fuera del recinto acotado de nuestro yo no encontramos amparo sino dispersión y riesgo. Somos hijos de una generación frustrada por la pérdida de un ideal multiseccular plasmado en el «mito del eterno progreso»-y no acabamos de hacernos a la idea de que el desconcierto y el desvalimiento provocados por tal frustración sólo pueden ser superados mediante la decisión radical de cambiar de ideal. Esta actitud de indecisión provoca una insalvable ambivalencia en la orientación de nuestra vida y neutraliza nuestras mejores energías.

Nada más urgente, por ello, que aprovechar los resultados luminosos de la investigación dialógica, perfeccionarlos con una teoría del juego y de los ámbitos elaborada con una metodología bien aquilatada, orfebresca, y realizar una clarificación definitiva de nuestra condición personal. Sólo de esta forma dejaremos de considerar la filosofía dialógica como mera literatura edificante y encontraremos en ella claves de interpretación para descubrir la relación profunda que media entre el desarrollo personal, por una parte, y, por otra, la respuesta a la apelación de los valores, el encuentro, el diálogo, el amor, la unidad y la creatividad. Bien aclarados estos conceptos y su nexo mutuo, sabremos cuál ha de ser nuestro ideal -así como las actitudes morales e intelectuales adecuadas al mismo-, y dedicaremos todas nuestras energías a darle alcance.

Esta integración espiritual potenciará al máximo nuestras posibilidades en orden al desarrollo personal y comunitario. La sociedad contemporánea y cuantos la componemos necesitamos cobrar una conciencia clara de nuestra identidad, saber qué meta debemos perseguir, y orientar hacia ella nuestros recursos. Si seguimos cultivando una actitud de indecisión, no hacemos sino acrecentar nuestra debilidad y facilitar la labor depredadora de los demagogos sobre nosotros.

Hemos de hacernos a la idea de que la relación no es algo *consecutivo* a nuestra existencia como seres personales sino *constitutivo*. «*El yo existe en diálogo*», escribió Ludwig Feuerbach, uno de los pioneros de la filosofía dialógica. Vivir en diálogo es una urgencia esencial de nuestro modo de ser. De ahí que el único tipo de amparo que nos es propio tenga que surgir en los ámbitos de convivencia que estamos llamados a fundar.

Ciertamente, esta fundación implica riesgos porque exige una actitud de entrega, de fe, fidelidad y confianza, y tal actitud puede verse en cualquier momento traicionada. Pero no debemos olvidar que, si queremos eliminar todo riesgo, descendemos a niveles infracreadores, infraresponsables, lo cual significa una deserción de nuestra vida personal. La nostalgia vitalista por los planos inferiores al hombre está bloqueando todavía hoy la entrega decidida al cultivo de la vida dialógica. Este bloqueo se halla en la base de la crisis de creatividad que sufre el hombre contemporáneo en no pocas de sus actividades.

Para desbloquear la tendencia al diálogo, debemos tener muy en cuenta una constante de la vida personal: *Desde un nivel inferior no se puede comprender el sentido de las realidades y acontecimientos que se dan en un nivel superior*. El ideal del dominio y la actitud correspondiente de vértigo o fascinación pertenecen a un plano de la vida humana en el que apenas se ejercita la creatividad. Suelo denominarlo «nivel 1». Desde ese nivel o plano de realidad, la renuncia a la voluntad de poseer parece dejar al hombre en vacío. Ya Buber advirtió tempranamente: «Quien dice al otro tú (a saber, quien lo trata como una persona) no tiene un algo, no tiene nada. Pero está en relación.»⁶⁹

Entregarse a otra persona confiadamente a fin de realizar un encuentro aparece, desde tal perspectiva, como un riesgo insensato. Considerada, no obstante, desde el plano de la creatividad, tal acción se muestra cargada de sentido porque pone a quien la realiza en verdad, ya que lo ajusta a su verdadera realidad, que es relacional y dialógica. Se halla en el *nivel 2*. La fuerza y la seguridad interior del hombre no proceden de la posesión de cosas o de personas tratadas como objetos, sino de su conformación con la realidad, en principio con la suya propia. Recordemos la luminosa observación de Buber:

⁶⁹ Cf. *Ich un du*, p. 8; *Yo y tu*, p. 8. (El paréntesis es mío).

«El yo es real por su participación en la realidad. Se hace más real cuanto más perfecta es la participación.»⁷⁰

El hombre religioso y la vida en diálogo

Ser hombre religioso es comprometerse a fundar modos de convivencia de una calidad tan alta que sean lo más afines posible a los que mantenía Jesús con el Padre y con los hombres. Vivir la vida religiosa es vivir en diálogo, tener avivado el sentido de la palabra, estar a la escucha de la apelación de los grandes valores, sentir vibrar la vida divina en la palabra de la Escritura, y asumirla como una voz interior, como el impulso y la meta de nuestro obrar cotidiano.

Puesto que la palabra auténtica viene del encuentro y suscita encuentro, oír la palabra divina y vivirla en comunidad, encarnarla en la propia vida y hacer partícipes a los demás de la luz y la energía recibidas al hacerlo funda vida comunitaria, que es vida de comunión, es decir, de unión lograda a través de la participación en los valores más altos.

Vivir en comunión con otras personas no se reduce a conversar con ellas, respetarlas, ser fácil a la comunicación y cordial en el trato; implica fomentar en cada una de ellas la capacidad creativa, ofrecerles posibilidades de expansión personal, ayudarles a crecer, a cobrar conciencia de su identidad personal y su valía. Si una persona no tiene posibilidad de participar activamente en la vida

⁷⁰ Cf. o. c., p. 66.

de la comunidad en que se halla inserta y se ve reducida a un elemento pasivo de la misma, no entra en juego y no recibe, por tanto, la luz que se alumbra en toda actividad lúdica -rigurosamente entendida-⁷¹. En consecuencia, la vida comunitaria acaba pareciéndole algo sin sentido, absurdo.

El que hace una experiencia auténtica de encuentro y diálogo se inmerge en un campo de luz. (Recuérdese que el Principito -heraldo del encuentro- aparece al alba⁷²). El que vive al margen del diálogo y el encuentro se mueve en la oscuridad. «Estas son las horas mías», decía de la noche Don Juan, «el burlador de Sevilla», que nunca buscó el encuentro sino el escarnio y la huida⁷³.

La vida de comunidad -familiar, escolar, religiosa...tiene pleno sentido cuando es una trama de relaciones de auténtica vecindad entre sus miembros. Tal autenticidad sólo es posible cuando todos participan en tareas comunes capaces de aunar los espíritus. La vida comunitaria no debemos vivirla de manera estática, sin iniciativa, sino extática, creadora. Entonces nos sentiremos ajustados a la vida común, nos veremos realizados,

⁷¹ Un amplio estudio del juego y sus características puede verse en mi *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura*, págs. 33-183.

⁷² Cf. A. DE SAINT-EXUPERY: *El principito* (Alianza Editorial, Madrid ²1972) 14; *Le petit prince* (Gallimard, Paris 1940) 11.

⁷³ Cf. mi *Análisis estético de obras literarias* (Narcea, Madrid 1982) 93-163; 223-267.

y la existencia toda quedará colmada de sentido, de gozo, entusiasmo, felicidad interior, paz y amparo.

No basta, en consecuencia, tolerarse, evitar fricciones, incluso llevarse bien. Debemos reconocer sinceramente que necesitamos de los otros, estar agradecidos a su presencia, comunicar los bienes materiales y sobre todo los espirituales, entusiasmarnos mutuamente con los grandes valores, colaborar a fundar un ámbito de intimidad, es decir, un campo de juego común, y así perfeccionarnos juntos, mediante el cumplimiento del entrañable mandato del Señor: «Que todos sean uno» (Jn 17, 12-13).

Adoptar una actitud dialógica no es en la vida humana un aspecto secundario, sino nuclear, porque implica toda una serie de giros en la orientación de la vida. La vida del hombre debe ser una vida en diálogo por la razón decisiva de que responde a una llamada, a una vocación, a una invitación a realizar unos valores que se presentan con el rango de «ideales». En el momento actual, no es posible vivir a velas desplegadas la vida religiosa si no se tiene resuelto interiormente el problema de optar por uno u otro de los dos tipos de humanismo que se disputan el terreno desde la primera gran guerra.

Si vivimos de verdad en comunión, en la palabra y para la palabra, desarrollaremos cabalmente nuestra personalidad y seremos los abanderados del nuevo Humanismo de la unidad y la creatividad que está pugnando por surgir desde hace casi un siglo pero que todavía no ha puesto los cimientos porque las generaciones desilusionadas de la postguerra no han tenido todavía el arrojo de

cambiar de ideal. Vivir intensamente en función de un ideal en el que no se puede creer produce una impresión de farsa y genera desencanto en los jóvenes. Mostrar a éstos la riqueza de una vida orientada por el *ideal de la unidad* constituirá para ellos, sin duda, una verdadera revelación y les abrirá un horizonte de autenticidad.

7

**ENCUENTRO INTERHUMANO
Y ALUMBRAMIENTO DE SENTIDO**

Abordaré el tema desde una vertiente radical que permita subrayar varios puntos decisivos en orden a la comprensión de lo que significa e implica la existencia humana. Puede parecer sorprendente tal empeño en una época que se inclina a glorificar aquello que socava los fundamentos de la vida. La cuestión del *sentido* es una cuestión de ultimidades que compromete al mismo que la plantea y sólo se revela en todo su alcance al que la aborda sin complejos envarantes.

Tras un período cultural en que se cultivó una *filosofía de la sospecha*, del desenmascaramiento, de la interpretación reduccionista de lo superior a base de lo inferior, de la explicación de lo más alto por lo más bajo, resulta sobremanera espinoso mostrar de modo convincente la posibilidad de que exista un género de acontecimientos en los cuales se alumbra de modo patente un peculiar sentido de la existencia humana. Esta mostración -como toda tarea referente al conocimiento del hombre- es en sí misma arriesgada, pues se trata de una forma de conocimiento que por fortuna debe perseguir un modo de rigor distinto al científico, y, en consecuencia, entraña el riesgo de no ser aceptada como válida por otras personas. Es el precio al que se compra el honor de ocuparse de fenómenos muy

elevados que no dan lugar a modos de saber «coactivos» (Jaspers), que reclaman una aceptación ineludible.

Sentido, encuentro y plenitud

Actualmente, no se investiga tanto el sentido de la existencia cuanto su *eficacia* y su *bienestar* o *confort*. ¿Posee valor en sí la existencia humana? La preocupación absorbente por la eficacia, la utilidad y el poder suele fascinar al hombre, no le deja tomar distancia, lo empasta con la realidad entorno porque significa la entrega a urgencias y tendencias instintivas. Tal forma de fascinación provoca el vértigo, el hecho de ser succionados por el vacío, la nada de lo auténticamente valioso. Dejarse succionar por el hueco que abre la ausencia de auténticos valores lleva a la radical alienación o pérdida de sí.

Diferentes movimientos ideológicos han provocado en el hombre actual un estado de constante irritación al convencerle de que su situación menesterosa, alienada, es debida a ciertos agentes *externos*, de carácter social. Para evitar falsos enfoques y diagnósticos equivocados, se requiere analizar en serio qué implica el fenómeno de la alienación y a qué responde. El proceso de alienación corre parejo con el de masificación, y ésta presenta un carácter cualitativo, no cuantitativo. Un conjunto de hombres puede calificarse de «masa» cuando, por falta de la debida estructuración, se halla en estado *amorfo*. No hay una relación automática entre un elevado número de hombres y

el fenómeno de la masificación. Un grupo muy reducido de personas constituye una masa si no media entre ellas un modo de unidad orgánica que las ensamble en una forma de comunidad auténtica. Un grupo numeroso puede, por el contrario, estar debidamente estructurado e integrar un conjunto orgánico donde las personas adquieran su pleno despliegue y madurez.

Masificación y alienación son fenómenos degenerativos que surgen debido a la ausencia del grado de creatividad que exige la fundación de estructuras. Toda forma de realidad es estructural y, por lo mismo, dinámica. El dinamismo peculiar de una realidad pende de su estructura específica. Una realidad que no afirma la estructura que le compete al tiempo que se despliega dinámicamente se anula como realidad, pierde su *sentido cabal* de realidad. El sentido de una realidad no es un lujoso añadido. Constituye su nuclear *razón de ser*.

El término «sentido» sugiere uno de los temas más complejos y fértiles de la investigación filosófica actual. Su análisis compromete toda una Metafísica y una Teoría del conocimiento. Examinado a fondo, nos obliga a remodelar nuestra forma casera de ver la realidad. No puedo entrar aquí en esta delicada cuestión. Diré sencillamente que el sentido de la realidad humana no viene dado como un *objeto*, de antemano, configurado de una vez por todas; se alumbra al hilo de un proceso dinámico de instauración, de creación de ámbitos de gran envergadura y valor. Por *sentido* entiendo el ajuste dinámico a un estado de plenitud que debe ser

alcanzado⁷⁴. Tener *sentido* equivale a estar bien orientado.

Sentido y ajuste al ideal

Para captar el sentido, se requiere perspectiva, y ésta se da a cierta distancia, opuesta a la inmediatez de la fascinación. El hombre fascinado, fusionado, empastado, no puede por principio captar el sentido de su existencia. El alcance del término *sentido* es más amplio que el del término *significado*. Una acción puede albergar un significado muy preciso e incluso sobresaliente, y no

⁷⁴ Sobre el tema del sentido, cf R. LAUTH: *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, Barth Munich 1950; H. E. HENGSTENBERG: *Philosophische Anthropologie*, Kohlhammer Stuttgart 1957; F. J. VON RINTELEN: «Sinn und Sinnverständnis», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2 (1977) 77 y ss.; *Philosophie der Endlichkeit*. Hain, Meisenheim a.G., 1951; J. STENZEL: *Ueber Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition, Wiss.* Buchgesellschaft, Darmstadt 1958; J. G. CAFFARENA: *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid 1969. Véanse, además, M. MÜLLER: «Sinn des menschlichen Daseins», en *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966) 1-26; A. O. APEL: «Hermeneutik und Sinnkritik», en *Transformation der Philosophie I. Sprachanalytik, Semiotik. Hermeneutik*. Frankfurt, 1975, pp. 225-378.

tener sentido por no ajustarse a un *plan de conjunto valioso*. Una acción dotada de significado puede adquirir diversos sentidos en diferentes contextos. Dentro de estos diversos sentidos debemos distinguir sentidos positivos y sentidos negativos. Sentido negativo lo presenta toda acción que no se ajusta al logro de un modo de existencia considerado como modélico. Sentido positivo lo ostenta una acción cuando colabora a instaurar formas de existencia que implican plenitud. Al hablar del «sentido de la existencia humana», se alude a una forma de sentido *positivo*.

Sentido -así entendido- va emparejado con *valor* y *plenitud*. Plenitud y valor, a su vez, penden de la imagen *ideal* que se tenga de la existencia. Aquí se plantea una cuestión decisiva: La imagen modélica de existencia humana ¿cuándo se le ofrece al hombre? ¿Previamente al proceso de instauración de su propia existencia, o al hilo de este proceso? Para dar sentido a la propia existencia, ¿basta con ajustar la vida a un modelo prefijado, o debe el hombre ir modelando su existencia a la luz que alumbra el juego mismo de su vida? En el primer caso, la existencia humana correría el riesgo de reducirse a una reproducción mimética y perder así toda condición estrictamente *creadora*. En el segundo, se corre el peligro opuesto: la caída en el subjetivismo desarraigado. Para soslayar ambos escollos, debemos poner de relieve que el juego existencial humano se desarrolla de forma *dialogica*, como el juego artístico, y todo diálogo está vertebrado y propulsado por los esquemas *yo-tú*, *apelación-respuesta*, que desbordan en flexibilidad y

eficacia a los esquemas *sujeto-objeto, causa-efecto, acción-pasión*.

De modo un tanto drástico podemos afirmar, a la luz de la investigación biológica más reciente, que el hombre se constituye *por vía de diálogo*, abriéndose de modo activo y receptivo a los seres del entorno, tomados no como objetos manipulables sino como *ámbitos de realidad, campos de posibilidades*. Desde la protorelación de encuentro del niño recién nacido con su madre, la vida del hombre se teje de múltiples relaciones de encuentro. La relación de encuentro presenta una articulación peculiar. Al analizarla, se advierte que sólo pueden darse relaciones de encuentro entre realidades capaces de iniciativa, es decir: «ámbitos». Todo «ámbito» ofrece posibilidades de juego creador: *valores*. La relación de encuentro es tanto más eficaz en orden a desarrollar la vida humana cuanto más valiosas son las realidades con que se encuentra el hombre.

El verdadero entorno del hombre, su entorno funcional, no está constituido por objetos sino por *ámbitos de realidad*. La existencia auténtica del hombre se desarrolla de modo dinámico, abierto a lo valioso, lo que tiene capacidad de apelado a realizaciones importantes. Esta apelación se da de modo eminente a través de la palabra. El entorno auténtico del hombre viene constituido por las realidades dotadas en algún aspecto del don de la palabra, de la capacidad de apelar. La existencia del hombre se configura por *vía de participación* activo-receptiva en las realidades que lo *apelan*, lo invitan a co-realizar ámbitos de gran envergadura.

El sentido de la vida y la apertura a los valores

Como expliqué ampliamente en la Estética de la creatividad, el diálogo creador es un juego, y todo juego es fuente de luz y se realiza a la luz que él mismo alumbra. El ajuste de cada acción -vista como juego creador de ámbitos- al proceso de plenificación humana y, por tanto, su radical justificación ética se clarifica al hilo del proceso existencial mismo.

El encuentro es fundador de formas auténticas de *unidad*, y la unidad genera virtualidades inéditas y alumbra el sentido más hondo de las realidades que se encuentran. A esta luz, el hombre cobra seguridad de estar en verdad, de hallarse en el camino que lleva a plenitud. A medida que el hombre realiza actos de encuentro y funda unidad con los seres del entorno, vistos y reconocidos en todo su valor, va descubriendo internamente la lógica de la creatividad y sus leyes, el nexo entre creatividad y verdad, creatividad, libertad y apertura a lo valioso-apelante. El hombre es de verdad *libre* cuando se abre por todos sus poros a la verdad y vive de la verdad y en la verdad. Libertad y verdad -como ya advirtió Fichte-son dos aspectos de una misma realidad espiritual.

A la luz del encuentro, el hombre se hace cargo del modo más firme de que la autenticidad de su existencia empieza a instaurarse cuando se abre a cuanto implica un valor y promociona formas valiosas de unidad. Tal apertura sólo es posible cuando el hombre reconoce que su libertad básica consiste en ser capaz de ajustarse activamente al campo de juego en que se halla instalado por ser

hombre y por serlo en una época determinada⁷⁵. Cuando una persona descubre por sí misma, en su experiencia personal, que se da una relación enigmática y fecundísima entre inmergirse en este campo de juego y crear, entre aceptar un cauce de actividad y ser libre, inicia a buen paso el proceso de su madurez personal.

El lenguaje nos hace hombres, y los hombres troquelamos el lenguaje. Al músico lo configura la música, y él configura las obras musicales. El

⁷⁵ Una de las cuestiones más enigmáticas y fecundas de la Estética musical consiste en determinar si el compositor crea las obras sobre la base de su mera capacidad de invención o si se mueve dentro de un *campo de juego* básico que le viene dado como un don. En este segundo caso, su libertad creadora no es absoluta, *ab-soluta*, desligada de toda instancia distinta de él. *Ser libre para crear* significa ser capaz de asumir de modo activo las posibilidades y normatividades que constituyen un determinado campo de juego, y producir dentro de este cauce operacional obras originarias.

El análisis de la lógica interna de la creatividad artística pone de manifiesto en forma especialmente nítida que la flexibilidad y la vivacidad de la actividad creadora rompen los esquemas rígidos de una metodología hecha a medida de las actividades meramente artesanales. Es sugestiva a este respecto la posición de G. Marcel, expuesta ampliamente en mi obra *La experiencia estética y su poder formativo*, págs. 125-156.

hombre modela el mundo entorno y es, a su vez, modelado por el mundo. Se trata de una relación bidireccional que nos permite comprender el esquema *autonomía-heteronomía* como un *contraste* -no como un *dilema*-, diada formada por términos que no se oponen insalvablemente sino que se complementan.

El hombre se torna en verdad *autónomo* cuando se abre de modo activo-receptivo a instancias que son *distintas* de él pero -merced al valor de las mismas-pueden llegar a serle más *íntimas* que su propia intimidad y fundar con él modos de unidad sobremanera eficientes.

La autonomía auténtica no se logra en la cerrazón solipsista del narcisismo egoico, desarraigado, porque éste no funda modos elevados de unidad. Darse a sí mismo la ley no significa actuar de modo arbitrario, desligado, absoluto. Significa asimilar *como propias* las instancias apelantes, al modo del gran intérprete que hace suya la obra musical y le da vida. Si contemplamos las normas desde el exterior como instancias coaccionantes, caemos en la alienación por cuanto abdicamos de la propia capacidad configuradora y la entregamos a un poder externo. La alienación es un fenómeno degenerativo que responde a un doble error de principio, consistente: 1) en tomar la distinción *hombre-entorno* como un dilema («o domina el hombre al entorno o está sometido a él»), y 2) en considerar lo externo como extraño y juzgar que la entrega a lo distinto aleja fatalmente al hombre de sí mismo, de su posición de autonomía y seguridad existencial.

Cuando el hombre actúa con profundidad y verdadera libertad, sabe encontrarse con las normas -y, en general, con toda realidad apelante-y verlas por dentro en su carácter *promocional*. Al encontrarse de esta forma activo-receptiva con las normas, las asume como propias, de modo que al seguirlas obedece a su voz interior, no a un mandato externo.

Ajuste a las normas y justificación ética

Hay dos planos de vida ética: el fundamental y el integral. Se alcanza el plano de la vida ética cuando se crean ámbitos de realidad de modo responsable. Se orienta la vida de modo plenamente ético cuando se fundan ámbitos en ajuste activo-receptivo a los valores y las normatividades. Este ajuste hace justas las acciones y confiere a la vida del hombre plenitud y gozo.

Una vez más observamos que la plenitud humana pende de la unidad, de formas de unidad de integración extraordinariamente eficientes que el hombre debe colaborar a instaurar. Esta colaboración no convierte a las normas en subjetivas, en el sentido peyorativo de arbitrarias; les otorga la elevada condición de relacionales.

El encuentro esforzado del hombre con las realidades apelantes es un juego que funda un campo de iluminación. Instalado en esta fuente de luz, el hombre descubre que su existencia se halla ajustada, ensamblada en una trama de relaciones que dan lugar a formas eminentes de unidad. Esta potenciación mutua del hombre y las realidades del

entorno en orden a fundar modos eminentes de unidad es la fuente del sentido de la existencia. Unidad exige creatividad y otorga plenitud.

Tener sentido significa participar creadoramente en el logro de unidad y de plenitud. Cuando se fundan modos valiosos de unidad, se logra una vida humana cabal, y la existencia del hombre alcanza una cota muy alta. Las formas elevadas de unidad -unidad de integración-exigen para ser fundadas y sostenidas una tensión personal incesante. Deben ser creadas en todo momento. Cuando cede esta tensión y no se *responde* a las realidades *apelantes*, la unidad se resquebraja y anula.

El hombre contemporáneo, fatigado de soportar el peso de la responsabilidad ante el caótico espectáculo de dos guerras mundiales, intentó buscar la autenticidad en la actitud de relax, de descenso a un plano de inacción, de fusión con la realidad en torno, vista en sus niveles meramente sensoriales. Estas formas de actividad más bien instintivas que creativas no fundan modos de unidad auténtica. La amenguan y, en casos, anulan. Por eso van ligadas con la violencia, y en la misma medida no ponen al hombre en verdad, no lo sitúan en camino de plenitud, no conceden sentido a su existencia.

Sinsentido y absurdo

El polo opuesto al sentido viene dado por el absurdo. Existencia absurda es el género de vida desarticulada que sigue al desmoronamiento

existencial provocado por la falta de creatividad y la consiguiente incapacidad de fundar modos elevados de unidad frente a la tendencia disolvente del individualismo egocéntrico.

Nada extraño que la actitud de relax se halle en la raíz de la filosofía y la literatura del absurdo. En la experiencia de la raíz, Roquentin -protagonista de *La Náusea*, de Jean-Paul Sartre- adopta una actitud de fusión con la vertiente sensorial del entorno, no crea verdaderas relaciones con los demás, no plenifica su vida, flota sobre el vacío, y, al asomarse a esta nada sin límites, proporcional al ilimitado anhelo de plenitud que tiene el hombre, siente vértigo⁷⁶. Todo queda penosamente alterado, da vueltas a su alrededor y provoca la indefinible sensación de inseguridad y desajuste que llamamos «náusea». Para un ser como el hombre, llamado a una vida de armónico ensamblamiento en un entorno de realidades valiosas, esta situación de radical desajuste que refleja la sensación de náusea carece de todo sentido, encarna el absurdo. «Hombre absurdo» será el que haga las paces con esta situación desabrida y se aferre obstinadamente a ella. La renuncia lúcida a la propia plenitud, la decisión de no llegar nunca a ser sí mismo

⁷⁶ Cf. o. c., (Alianza Editorial, Madrid 1981) 163 ss. *La Nausée* (Gallimard, Paris 1938). Un análisis muy amplio de esta obra y sus experiencias básicas lo ofrezco en mi *Estética de la creatividad*, págs. 384-430.

constituye, según Kierkegaard, una forma de «desesperación potenciada»⁷⁷.

Por no orientar su existencia de modo creador, sino meramente sensible, Meursault, protagonista de *El extranjero* de A. Camus, desarrolla su vida en nivel infraético; realiza actos que son casi meros hechos sin valor humano; actúa, reacciona ante los estímulos del medio pero no crea ámbitos de convivencia; comete un homicidio por hallarse ebrio de sol y del olor fuerte del mar, y no se reconoce culpable. Meursault encarna la figura que ofrece el hombre cuando vive fascinado por la vertiente sensible del entorno y no se cuida de fundar relaciones personales con las realidades que lo apelan a una vida de intercambio. Se alejó de su madre por no tener nada que hablar con ella y, durante su entierro, sólo fijó la atención en datos sensoriales. Semejante falta de creatividad lo sitúa en un nivel donde no se alumbra el sentido de las realidades y acontecimientos. En perfecta lógica, nada tiene sentido para él, ni la presencia de su madre, ni el amor de María, ni el lenguaje del juez, ni la invitación del capellán a arrepentirse, ni la posible mirada compasiva de algún asistente a su ejecución.

«Para que todo sea consumado -escribe enigmáticamente al final de la obra-, para que me sienta menos solo, me quedaba esperar que el día de mi ejecución hubiera

⁷⁷ Cf. *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado* (Guadarrama-Labor, Madrid 1969).

muchos espectadores y me recibieran con gritos de odio.»⁷⁸

Una mirada tierna o al menos misericordiosa vendría a ser una indeseada apelación a subir de nivel, del nivel meramente sensible al creador, del plano del odio al plano de la fundación de relaciones personales. Este tipo de relaciones constituye un campo de juego y de iluminación. A la luz que en él se alumbraba, Meursault se hubiera visto en su auténtica condición de persona *extraña* al mundo de la creatividad, el ámbito normal de despliegue de las personas humanas, que se ven obligadas a desplazarlo de la vida social.

Instalación en la palabra y plenitud humana

Si nos situamos en una perspectiva religiosa, podemos afirmar -en la línea de las precisiones ya realizadas que el sentido de la existencia humana se instaaura cuando el hombre 1) se abre a la palabra divina; 2) se instala de forma activo-receptiva en el campo de iluminación de la palabra, entendida como vehículo de un encuentro personal; 3) se deja *apelar* por ella y *responde*, poniendo en juego arriesgadamente su existencia en orden a fundar modos eminentes de unidad con las cosas, con los hombres y con Dios.

⁷⁸ Cf. *L'étranger* (Gallimard, Paris 1957) 188. Versión española: *El extranjero* (Alianza Editorial, Madrid 1971) 143. Véase en mi *Estética de la creatividad*, págs. 431-463.

Esta instalación en el campo de poder de la palabra -«las palabras son moradas», decía inspiradamente Cayrol- supone una inmersión en el ámbito de la verdad. El que vive en la verdad, de la verdad y para la verdad lleva su vida a plenitud, y la llena de sentido y en la misma medida de *gozo*. La medida más alta del gozo es el *entusiasmo*, sentimiento producido por la vinculación activa a una realidad que nos eleva a lo mejor de nosotros mismos. La repulsa de la palabra sitúa al hombre fuera del ámbito de la plenitud, de la luz y de la verdad, y lo sume con ello en la tristeza. La medida colmada de la tristeza es la *desesperación*.

Se comprende por qué Kierkegaard caracterizó los diversos modos de desesperación según los diferentes grados de alejamiento del hombre respecto al Ser Supremo. El ser del hombre viene constituido -según Kierkegaard- por la *relación a Dios*⁷⁹. Una vida desvinculada del Absoluto puede tener *significación* pero no *sentido*. El que se niega obstinadamente a responder de modo positivo a la apelación del Infinito que le invita a fundar con El relaciones muy hondas de unidad se niega a *ser lo que debe ser*, anula su realidad, personal, vive en la oquedad de sí mismo, queda suspendido sobre el

⁷⁹ Cf. o. c., p. 74. "Al crear a hombre -escribe Guardini-, Dios se constituyó en el tu del hombre, lo quiera éste o no. El hombre es hombre en la medida en que, de modo lúcido y obediente, vive respecto a Dios en una relación personal yo-tu". (Cf. *Mundo y persona*, p. 23; *Welt und Person*, p. 113).

abismo de su propia nada y es presa del vértigo que le produce su vacío como hombre.

Este vivir sobre la nada un ser llamado constitutivamente a la plenitud es el estado de desesperación o «enfermedad mortal», un género de enfermedad que impide vivir pero no mata, carece de término. El título de la más honda e influyente obra de Kierkegaard es sobradamente expresivo: *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*. Este tipo de enfermedad suprema que desespera pero no mata consiste en una especie de asfixia espiritual provocada por la crispación individualista. El hombre ocluido en sí rompe vínculos, se des-ambientaliza, succiona el ámbito normal de despliegue personal que viene dado por la relación *yo-tú*. Al quedarse sin posibilidad alguna de abrirse y constituirse de modo relacional-como es propio del ser humano-, el hombre siente una sensación de encierro asfixiante⁸⁰.

Al sentirse acosado por esta forma extrema de soledad, el hombre intenta liberarse mediante el recurso expeditivo de la *manipulación* de los seres del entorno, reducidos estratégicamente a condición de *objetos*. Con ello no hace sino incrementar el proceso de asfixia, que arranca de la falta de una auténtica relación personal. Si ha de liberarse en verdad, debe el hombre abrirse a la *admiración*. Admirar es sobrecogerse ante los valores de las realidades del entorno, aceptarlos, reconocerlos y asumirlos. Así entendida, la admiración libera al

⁸⁰ Cf. o. c., p. 157.

hombre porque lo instala en su auténtico entorno y lo pone en vías de plenitud.

La ruptura de la unidad destruye al hombre

El dilema del momento actual ya no es, como en épocas anteriores, *creer o no creer*, aceptar el mensaje divino o rechazarlo. El dilema se ha situado en un nivel todavía más radical: *construir o destruir*, edificar la vida humana o anularla. En el núcleo del proceso formativo se halla la búsqueda de modos eminentes de unidad. No por azar la batalla se halla centrada actualmente en torno a la unidad: para hacerla imposible o para instaurarla. En todos los niveles de la vida se advierte esta lucha implacable: en la economía, en la cultura, en la vida religiosa, incluso en la estética. Los movimientos de ruptura suelen tener -aunque algunos de sus protagonistas lo ignoren- un trasfondo que afecta al sentido radical de la existencia humana. Por muy hondas e inquietantes razones, aparecen vinculados ciertos movimientos culturales y determinadas ideologías políticas.

La existencia del hombre cobra sentido auténtico cuando en el medio viviente de la palabra - como instauradora de formas de encuentro personal- retorna al origen de la vida humana que es el acto de apelación creadora. El hombre es un oyente de la palabra, un ser locuente, un creador de ámbitos de vinculación y plenificación a través de la palabra. Todo cuanto contribuye en cualquier nivel de la existencia a fundar modos valiosos de unidad sitúa al hombre en vecindad con su origen y su meta, y lo

acerca a la *plenitud de sentido*. Todo lo que en alguna medida destruye los modos relevantes de unidad aleja al hombre de las fuentes de su ser auténtico, de su ser cabal, y lo sume en la soledad del desarraigo, que es el *sinsentido*, la inautenticidad radical. Los héroes del «absurdo» son seres desarraigados. La *Literatura del absurdo* quiere plasmar la imagen sombría que presenta el ser humano cuando se acerca asintóticamente al grado cero de creatividad.

El fomento de la violencia, el erotismo banal, el alejamiento de la fe y otros fenómenos característicos del momento actual tienen una raíz común: el intento de destruir las formas superiores de unidad. Es un dato a recoger si queremos hacer un diagnóstico certero del momento actual⁸¹.

El hombre es un ser tensionado, susceptible de unidad y de desintegración, de conferir sentido a su existencia o de vivir en el absurdo. Es un ser finito y añorante de infinitud, gravita hacia el individualismo y añora una vida de comunidad y entrega amorosa. ¿Dónde encontrará el hombre su unidad de integración? Sin duda alguna, en la creación de ámbitos con el Ser Supremo y con los

⁸¹ Los análisis que realicé en la breve obra *Diagnosis del hombre actual* (Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, ²2014) ponen al descubierto que la tarea más urgente del hombre contemporáneo es reeducarse para la piedad (amor reverente al misterio), poner en forma el sentido de lo profundo y ejercitar la capacidad de transcendencia.

hombres, vistos como seres dotados de valor absoluto. La unidad es una meta, no un medio. Hombre religioso es el que funda ámbitos de religación con el Creador y con los seres capaces de crear relaciones de encuentro. Al fundarlos, colabora a crear campos de luz y de sentido. El sentido brota en el encuentro porque el encuentro genera vida espiritual⁸².

La vida en el espíritu es vida en arraigo, en solidaridad total, en plenitud de intercambio. En el seno de esta forma eminente de unidad surgen virtualidades insospechadas. Cuando se ha hecho la experiencia de la unidad, se comprende la riqueza que alberga la alteridad⁸³. El hombre necesita de los otros para elevarse al nivel de la vida en el espíritu.

⁸² Cf. F. EBNER: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (Th. Morus, Viena ²1932); H. URS VON BALTHASAR: *Die Gottesfrage der heutigen Menschen* (Harold, Viena 1956); *Glaubhaft ist nur Liebe* (Johannes Verlag, Einsiedeln, ⁴1975); «Encuentro con Dios en el mundo actual», en *Fe y encuentro del mundo* (Taurus, Madrid 1970) 17-41.

Sobre el pensamiento de F. Ebner acerca de la relación entre palabra, amor y fundación de vida espiritual, puede verse mi obra *El poder del diálogo y del encuentro* (BAC, Madrid ²1997) 3-91.

⁸³ Cf.. E. LEVINAS: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (N. Nijhoff, La Haya ²1965). Versión española: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Sígueme, Salamanca 1977).

Si no se fundan vínculos interpersonales, el sentido no brota, y el hombre se sitúa fuera de todo campo de iluminación y se entrega al absurdo. En los protagonistas de las obras de la Literatura del absurdo no se sabe qué impresiona más: si la falta de creatividad o la falta de luz.

La palabra portadora de sentido absoluto

Tener sentido significa, de modo realista, hallarse instalado en un proceso de plenificación. La existencia del sentido (la plenitud existencial) la captamos en las experiencias de encuentro más que en cualquier forma de experiencia individual, por intensa que sea. En las experiencias dialógicas, el sentido se nos muestra como algo real, pero no con el género de realidad estática de los *objetos* sino con la flexible y dinámica realidad de los *ámbitos relacionales*. El sentido de la propia existencia no le viene dado al hombre de antemano como un objeto bien delimitado, que pueda ser poseído y retenido para siempre. Lo que se le da es el *campo de juego* para desplegar su vida personal y descubrir, a la luz que tal despliegue alumbra, las leyes de la *vida en el espíritu*, la vía que conduce a la madurez existencial y a la plenitud de sentido.

La experiencia del sentido integral la realiza el hombre cuando entra activamente en el campo de juego de la palabra que le trae un mensaje de riqueza infinita y funda una relación de encuentro con el Absoluto. Si hace esta experiencia *una vez en la vida*, su existencia queda marcada con ese horizonte de sentido, que será una apelación

constante a la superación de todo lo precario y a la plena realización de sus posibilidades. Ese horizonte viene dado por la fe religiosa, entendida rigurosamente como una forma de adhesión personal al Ser Supremo. El encuentro con la forma más perfecta de realidad eleva al hombre a la cota más alta de su realización personal y constituye por ello una fuente incomparable de gozo, entusiasmo, felicidad y amparo.

Ello permite comprender la profunda razón en que se apoyaba Kierkegaard para afirmar -en *La enfermedad mortal*- que «el antídoto de la desesperación es la fe». Esta supone religación, aquélla desarraigo. Esta responde a un movimiento de amor; aquélla es producto del odio. La desesperación es la estación término de un proceso de ruptura, que, si en principio resulta exaltante, luego deprime y destruye. La fe implica una entrega personal, que supone generosidad y por tanto sacrificio, pero enriquece al hombre y lo satura de felicidad.

Vivir en actitud de fe sólo es posible si se adopta una actitud de disponibilidad y de respeto y se acepta el riesgo que implica el don de sí. Cuando el hombre lo pone todo a esa carta suprema, vive una experiencia sorprendente: descubre por dentro las virtualidades que hace surgir la unidad y siente que su existencia adquiere una dimensión inédita, una profundidad insospechada. *Esta dimensión de profundidad marca la plenitud de sentido.*

Estar a la escucha de toda palabra dicha con amor -que es palabra de apelación al encuentro y pide ser respondida con actitud generosa- es punto

de partida indispensable para que se alumbre el sentido de la vida. El sentido de la existencia se logra por vía de *participación*. De ahí su estrecha vecindad con la palabra -entendida en su sentido más hondo-, con la capacidad de responder a la apelación de la palabra, apelar mediante la palabra, vivir en el seno de la palabra como en un campo de iluminación.

8

VOCACION

Toda *vocación* supone una *llamada*. Sentir vocación es sentirse llamado por una realidad valiosa a darle alcance y realizarla en la propia vida. Todo valor, de por sí, pide ser realizado. Para ello, ofrece posibilidades al hombre en orden a otorgar sentido a su vida. El valor que da pleno sentido a la existencia constituye un «ideal». El ideal es, a la vez, una meta a conseguir en el futuro y un impulso que en cada momento nos lleva a orientar nuestra vida en esa dirección.

Si responde a la llamada de una realidad valiosa y la asume de modo receptivo-activo, el hombre entra con ella en relación de diálogo y encuentro. El encuentro funda tipos relevantes de unidad con las realidades del entorno. Tal fundación constituye el núcleo de la *actividad creadora*.

La ciencia y la filosofía actuales consideran al hombre como un *ser de encuentro y diálogo*, un ser que se constituye, desarrolla y perfecciona fundando relaciones de encuentro con las realidades del entorno. Esta fundación le exige: 1) mantenerse a la escucha de la apelación que puedan dirigirle las diversas realidades valiosas de su entorno, 2) tener poder de discernimiento para advertir el rango de cada valor y establecer las debidas jerarquías y preferencias, 3) responder positivamente a la llamada de los valores que más se acomodan a la realización de la propia persona -vista en lo que es y

en lo que está llamada a ser-, y asumirlos activamente en la propia vida, 4) ser fiel y tenaz en la realización constante de las posibilidades ofrecidas por los valores asumidos.

Al cumplimiento de estas cuatro tareas se oponen diversas tendencias de las personas particulares y de la sociedad actual.

Obstáculos a la asunción de valores

1. *El poder fascinante de las realidades seductoras.* Cada persona recibe a diario apelaciones o invitaciones por parte de valores muy diversos. Ciertos valores ofrecen la posibilidad de obtener gratificaciones inmediatas y fugaces. Sólo exigen al hombre que se deje llevar de las pulsiones instintivas y siga en cada momento los dictados del propio interés. Para responder a tales llamadas no se requiere la virtud de la fidelidad ni una actitud de tenacidad. Basta con ceder a las propias apetencias.

Este tipo de respuesta resulta sobremanera fácil, produce exaltación o euforia, promete una madurez conmovedora y rápida, pero provoca bien pronto decepción, tristeza, desesperación y devastación espiritual. Es el proceso de *vértigo* o *fascinación*.

El hombre se siente también llamado por valores que no prometen ganancias inmediatas y halago fácil sino, a más largo plazo, frutos duraderos. Son valores que invitan a realizar una labor creativa: fundar una amistad auténtica, generosa; comprometerse con una institución consagrada a una actividad esforzada y fecunda;

crear una obra de arte; cuidar a un menesteroso... Para asumir estos valores se necesita renunciar a otros de rango inferior y adoptar una actitud de fidelidad a lo largo de los días, con independencia de los cambios que puedan experimentar nuestros sentimientos. Se trata de valores que perduran y mantienen a lo largo del tiempo su exigencia inicial de ser asumidos y realizados.

No resulta fácil mantenerse fiel a la opción tomada a favor de estos valores a costa de otros -los fascinantes-porque éstos producen exaltación y aquéllos no presentan en principio más que exigencias. Entre éstas resalta una fundamental: la de ser generosos y buscar, más que el halago, la fecundidad de la propia acción. De esta actitud desinteresada y creativa arranca el proceso de *éxtasis*.

2. *La falta de un ideal auténtico sume en el desconcierto.* La sociedad contemporánea no favorece en modo alguno la atención a este segundo tipo de valores y mucho menos la realización fiel de los mismos.

a) El hombre actual, en su mayoría, sigue orientando la existencia hacia el *ideal del dominio*, que hizo quiebra trágicamente en la primera guerra mundial. Al perseguir un ideal en el que no puede creer, se siente inseguro y cae en la ilusión de que, incrementando notablemente su poderío sobre cosas y personas, conseguirá un mínimo de seguridad y amparo. Para procurarse este dominio, se centra todavía más sobre sí mismo y se entrega a toda suerte de experiencias de fascinación o vértigo. Por

eso, concede primacía a las acciones de las que puede sentirse dueño en buena medida. Deja de lado, en cambio, o rechaza abiertamente las actividades que vienen impulsadas e inspiradas por realidades o valores de los que no puede disponer. Este tipo de hombre no está dispuesto a mantenerse a la escucha, con una actitud de disponibilidad y apertura. Quiere controlarlo y dominarlo todo, mantenerlo a su servicio.

Esta entrega al *vértigo del dominio* amengua o incluso anula la sensibilidad para los grandes valores; fija la atención de modo obsesivo en valores elementales, que sólo tienen pleno sentido cuando se integran con otros más elevados. Esa parcialidad hace inviable de raíz la creatividad y, consiguientemente, la posibilidad de fundar modos elevados de unión con las realidades circundantes.

b) Mayor es todavía el influjo nocivo que ejerce la sociedad contemporánea sobre la virtud de la *fidelidad*. Mediante una serie de tácticas manipuladoras, se convirtió en los últimos años la idea de *cambio* en una *idea-talismán*, prestigiada al máximo merced al re curso táctico de vincularla al término talismán por excelencia de los siglos XX y XXI: libertad. Por carecer de un ideal auténtico, el hombre contemporáneo adoptó rápidamente como *ideal* la palabra talismán «cambio».

Todo ideal ejerce un papel directivo en el desarrollo de la personalidad humana. Merced a ese poder vertebrador, el hombre establece una tabla de valores y la expresa mediante el recurso de conceder a unas ideas el carácter de *ideas motrices* y relegar otras a un segundo plano. La exaltación del término

«cambio» prestigió la idea de *volubilidad*, de ajuste a las diversas circunstancias, de atención a los sentimientos del momento, de búsqueda de satisfacciones momentáneas. En virtud de la misma lógica, se desprestigió la idea de *fidelidad*, de atención a los valores que perduran, a las verdades inalterables, a los sentimientos firmes.

Esta conversión solapada de la *idea* de cambio en *ideal* influyó de modo difuso en toda la sociedad contemporánea y preparó el clima para un cultivo masivo de las experiencias de vértigo -que responden al valor de lo fascinante- y un descuido o incluso desprecio de las experiencias de éxtasis, ya que éstas arrancan de la atención a los grandes valores y se realizan merced a la actitud de «responsabilidad», es decir, de fidelidad a la respuesta dada en principio a tales valores.

c) Los hombres actuales se mueven inestablemente entre la nostalgia de un ideal caducado -que durante cuatro siglos se mostró fecundo-y el deseo de fundamentar un modo de humanismo que garantice la seguridad y la paz. Esta meta sólo puede conseguirse mediante una decisión radical: *la de cambiar el ideal que orienta y vertebrada toda la existencia, la de los particulares y la de la sociedad*. Al no realizar esta conversión espiritual, el hombre adopta una conducta ambivalente e indecisa. Proclama unas metas como ideales y cierra el camino para conseguir las; manifiesta que deben respetarse los derechos humanos y fomenta las experiencias de vértigo, que parten de la reducción de todas las realidades a medios para los propios fines egoístas; ataca la sociedad de consumo y

umenta el consumismo por el ansia febril de poseer; funda asociaciones para dignificar la figura de la mujer y no repara en reducir el valor de la misma proclamando que la mujer *tiene* un cuerpo y debe poseer libertad para disponer de él y de cuanto en él acontezca.

Esta confusión en cuestiones básicas provoca una penosa indecisión a la hora de optar por los grandes valores. Para dar una respuesta positiva a un valor que nos compromete de por vida, debemos sentirnos muy seguros respecto a su validez inquebrantable y tener plena confianza de que seremos capaces de cumplir tal promesa.

Por lo que toca a lo primero, la exaltación del cambio y la volubilidad suscita la convicción de que toda valoración es *relativa* a las circunstancias. Tal «relativismo» provoca insalvablemente el «indiferentismo». No tiene sentido -se dice- realizar opciones absolutas. Lo sensato es llevar a cabo opciones concretas en virtud de las apetencias del momento.

En cuanto a lo segundo, es fácil ver que la atención a cada instante no otorga energía espiritual suficiente para arrostrar el riesgo que implica el prometer algo esforzado. Hacer una promesa es una acción creativa de alto rango por cuanto supone hallarse por encima de los avatares del tiempo y del espacio. Prometo hoy para cumplir en adelante, sean cuales fueren las circunstancias de tiempo y lugar en que me halle. Prometer es superar el tiempo y el espacio y los cambios que ambos puedan operar sobre mis ideas, sentimientos y actitudes. Prometer implica, por ello, un grave

riesgo. Cumplir lo prometido supone una gran soberanía de espíritu, que permite conservar en todo momento el entusiasmo que llevó a hacer la promesa. Ahora bien. El entusiasmo es un sentimiento que brota en los procesos de éxtasis, de asunción activa de los grandes valores. El entusiasmo es apagado y desplazado del ámbito de la vida humana cuando se sirve al ideal del dominio, que provoca la reducción de lo valioso a mero medio de disfrute personal y provoca una desilusionante banalidad. El entusiasmo brota cuando el hombre siente que se halla en relación de intimidad con un gran valor que lo eleva a lo mejor de sí mismo. Tal intimidad se logra a través de un proceso de creatividad o éxtasis.

El proceso de vértigo no permite fundar esa relación de intimidad porque anula la posibilidad del encuentro. El que se entrega a una realidad fascinante se autocondena a no unirse jamás a ella con un modo relevante de unidad, que pueda producirle entusiasmo. Por eso los sentimientos típicos del vértigo son la decepción, la tristeza, la amargura y la desesperación. El que sigue la línea del vértigo confunde el *entusiasmo* con la *exaltación*, la *elevación a lo mejor de sí mismo* con la *entrega a la embriaguez*, la *fiesta* con la *orgía*, la *alegría* con la *euforia*, la *constancia en el servicio a los grandes valores* con la *terquedad en la entrega a utopías irreales*, la *tenacidad* con el *dogmatismo rígido*.

La superación del relativismo y el indiferentismo

Para superar el relativismo e indiferentismo del momento actual se requiere: 1) descubrir las causas de la ambivalencia en la conducta y la consiguiente indecisión; 2) clarificar de modo preciso una serie de ideas que se hallan actualmente sometidas a violenta torsión demagógica con el fin de limitar al máximo la capacidad creadora de las gentes y reducirlas a servidumbre; 3) descubrir modos eficaces de fomentar el poder de decisión y, consiguientemente, la opción vocacional. La capacidad de responder decididamente a la llamada vocacional no es sólo cuestión de fuerza de voluntad; pende en buena medida de la idea que se tenga de la vida humana, de los valores y la creatividad.

1. La ambivalencia en la actitud de las gentes responde a la vacilación del pensamiento contemporáneo entre la vida espiritual y el mero «soñar con el espíritu», entre la vida creadora y la vida instintiva, entre la vida responsable y la vida incomprometida, entre la búsqueda de la unidad a través de la mera fusión y a través de la integración creadora. Si diversos autores contemporáneos confunden las experiencias de *vértigo* y de *éxtasis*, la distancia de *perspectiva* y la distancia de alejamiento, la *exaltación* de la unión fusional, alienante, y la *exultación* de la unión integradora, extática, lúdica, no es extraño que el pueblo -sobre todos los jóvenes- sienta dificultad en mantener

debidamente clarificada la diferencia que existe entre el amor y el *erotismo*, el *deporte* y la *pura competición*, la *apertura* y la *alienación*, la pérdida de sí en el frenesí orgiástico y la *elevación extática* a lo mejor de sí mismo, la mera *libertad de maniobra* y la *libertad para la creatividad*.

2. La confusión de los dos bloques de experiencias que denomino vértigo y éxtasis responde a una voluntad de dominio. La entrega a la fascinación parece conceder una medida nunca alcanzada de libertad, pero bien pronto anula de raíz la capacidad de optar libremente por aquello que perfecciona el propio ser. La caída en la fascinación nos fusiona con la realidad fascinante, no nos permite hacer juego con ella, encontrarnos, desarrollar nuestro poder creador de modos eminentes de unidad. Al no unirnos en formas sólidas de comunidad, quedamos a merced de los afanosos de poder.

Por el contrario, la renuncia a la voluntad de dominar, de reducir todas las realidades a medio para los propios fines, parece dejarnos en vacío, pero nos eleva seguidamente a lo mejor de nosotros mismos porque nos permite acercarnos a la realidad que nos atrae sin fusionarnos con ella. Esta *vecindad a distancia* constituye un campo de juego libre y luminoso. Moverse en él produce *gozo*, entusiasmo, felicidad interior, paz, amparo.

Si se comprende a fondo la articulación interna de las experiencias de vértigo y éxtasis, se descubrirá la lógica de los procesos de creatividad y de disolución, del encuentro y de la ruptura, del lenguaje dicho con amor y del pronunciado con odio,

de la actitud responsable que acoge los valores y los realiza y de la actitud desdeñosa o indiferente, de la actividad que funda vida comunitaria y de la que la destruye radicalmente. Este descubrimiento múltiple constituye una clave de interpretación genética de los mil y un fenómenos que constituyen la vida actual.

3. Decidirse a dar respuesta positiva a los valores implica poder de discernimiento y entusiasmo. Ambas cualidades son amenguadas al máximo por las experiencias de vértigo y acrecentadas por las de éxtasis. A lo largo de éstas se advierte claramente que es posible unir la *libertad* y la *vinculación a valores y normas*. Estos vienen sugeridos «desde fuera», pero, al ser asumidos de modo activo, se convierten en algo íntimo, en una especie de «voz interior». Cuando se convierte lo distinto-distante en distinto-íntimo, se cruza el umbral de la vida humana creadora en todos los aspectos: moral, afectivo, estético, religioso...

Tal conversión no es fruto de un mero ejercicio intelectual, sino de un cambio de ideales: del ideal del dominio debe pasarse al ideal de la unidad. Este ideal inspira una actitud de apertura que permite el encuentro. Al encontrarse con realidades valiosas, el hombre descubre que buena parte de las realidades que le rodean no son meros objetos, sino «realidades que abarcan cierto campo», que son fuente de iniciativa y pueden entreverar su ámbito de realidad con el nuestro. Son realidades capaces de apelarnos y suscitar nuestra respuesta creadora.

La apertura decidida a los grandes valores

Si el ideal de la unidad fomenta la práctica del encuentro, ésta, a su vez, pone de manifiesto la importancia de aquel ideal, su efectividad, su poder de alumbrar un modo de Humanismo ajustado a la vocación más profunda del hombre. De aquí se desprende que para fomentar la decisión vocacional debe cultivarse la capacidad de realizar experiencias profundas de modo lúcido. El que realiza una vez en la vida un encuentro auténtico y descubre la riqueza que alberga tiene luz para toda la vida.

La experiencia de participación es una fuente de luz

A menudo observamos en reuniones de jóvenes sensibles a la vida religiosa que éstos suelen recurrir a su experiencia personal a la hora de dar razones que justifiquen sus creencias y actitudes. Para mostrar la relevancia de la experiencia religiosa, no aducen generalmente tramas de ideas y razonamientos sino la transformación que Jesús ha operado en ellos, la carga de sentido y la alegría que una u otra actividad apostólica han otorgado a su vida, el sentimiento de plenitud y felicidad que les procura la entrega al servicio de los demás, la comprobación personal de que el Señor se halla en medio de ellos cuando están unidos en su nombre. Esta forma elevada de unión mutua desborda las barreras que dividen al yo y al tú, crea un clima de intimidad y confianza, en el cual resulta fácil incluso a los más tímidos participar activamente y compartir los dones del espíritu.

Esta experiencia viva de participación permite al joven, a) deshacer los equívocos y malentendidos que bloquean su dinamismo espiritual al no permitir entregarse a los valores con toda el alma, y b) poner al descubierto un horizonte insospechado de posibilidades creativas.

A partir de este momento, el joven percibe con nitidez que los valores no se imponen desde fuera al hombre; lo impulsan *desde dentro*, desde la raíz de la vida personal más auténtica. Responder positivamente a la invitación de un valor y comprometerse a realizarlo no significa el encadenamiento a una obligación impuesta *desde el exterior* por una instancia *distinta, distante, externa, ajena y extraña*; es la inmersión libre en una fuente de dinamismo y madurez personales.

Otra idea que suelen clarificar los jóvenes en las experiencias de participación es la de que vale la pena correr el riesgo que implican los grandes compromisos creadores. Hacer una promesa entraña el riesgo propio de toda actividad creadora. El poder creador supone libertad para optar entre las diversas respuestas que pueden darse a un mismo estímulo. Tomar opción implica iniciativa y responsabilidad. Por sentirse responsable de dos hecatombes bélicas, el hombre contemporáneo añora la vida infracreadora y tiende a cultivar las experiencias de fascinación, que nos fusionan con los estímulos halagadores y eliminan nuestra capacidad de elegir. Sin embargo, el que ha descubierto en su propia experiencia la fecundidad que encierra para su vida la actividad creadora, es decir, la asunción receptivo-

activa de los grandes valores, no duda en preferir la *creatividad con riesgo a la seguridad sin creatividad*.

Para decidirse a configurar creadoramente la propia vida, es necesario dejarse imantar por los valores más altos e impulsar internamente por las posibilidades de juego creador que los mismos ofrecen. El hombre es capaz de tomar decisiones trascendentales y hacer promesas decisivas si acierta a descubrir la riqueza interna de los diferentes valores, o sea, su capacidad de concederle el impulso necesario para configurar la vida conforme a su vocación más íntima.

Tal descubrimiento sólo es posible cuando uno se mantiene a cierta distancia de cuanto le rodea y tiene la perspectiva necesaria para ver en conjunto la vida y sus diferentes procesos. Si se vive empastado en el deseo de procurarse gratificaciones inmediatas, se carece de perspectiva para descubrir la importancia de los valores más nobles. Pegado el oído a un instrumento, puede sentirse el halago que produce su sonido, pero se aleja uno de la obra en que juega éste su papel expresivo. El hombre fascinado por las ganancias inmediatas, indiferente a cuanto desborda el ámbito de la sensibilidad gratificante, no puede descubrir el poder que tienen los grandes valores de encender su entusiasmo una y otra vez de modo que cumpla sus promesas a pesar de los vaivenes del sentimiento. Considerada a esta luz, la fidelidad no aparece como enquistamiento rígido o mero aguante, sino como potencia creadora que supera el atenuamiento servil a las condiciones de cada momento. *El hombre fiel muestra una gran elevación de espíritu.*

Tal creatividad y entusiasmo florecen en las experiencias de éxtasis, que responden a una voluntad de entrega libre y confiada a los grandes valores. Por el contrario, el poder de tomar decisiones vocacionales es bloqueado por el temor a perderse en la entrega a los valores y por el afán consiguiente de realizarse como personas mediante la mera satisfacción de las apetencias individuales, instintivas. Esta postura lleva a estimar que se es auténtico cuando se actúa de modo arbitrario, insolidario, falto de la energía que procede de la asunción personal de los valores. Se aboca, así, al *vértigo de la autarquía*, que impide al hombre hacer juego con los demás y fundar modos auténticos de vida comunitaria. He aquí la razón por la cual *el cultivo de las experiencias de vértigo se opone frontalmente a la promoción de la vida religiosa.*

La decisión por la vida religiosa y las experiencias de éxtasis

La promoción de los jóvenes a la vida religiosa pende del incremento de las experiencias de éxtasis, que se asientan en entrega generosa a los grandes valores. Si deseamos incrementar la capacidad de los jóvenes para decidirse a favor de la vida religiosa, debemos ofrecerles un amplio abanico de posibilidades de incrementar las experiencias extáticas. Destaquemos algunas de ellas:

1. *La vida en comunión.* A los jóvenes ha de ofrecerse una *vida en comunión*. Comunión implica no sólo cercanía física, comunidad de bienes,

participación en tareas comunes, sino entreveramiento de ámbitos personales, asunción comunitaria de valores, creación de campos comunes de juego en diversos aspectos. Este tipo de unidad requiere la participación de todos en un mismo gran valor: *el encuentro con Dios*. Este encuentro se realiza a través de diversas mediaciones, tales como el hecho de estar unidos en nombre de Jesús, rezar y cantar en común, crear conjuntamente un clima de recogimiento y sobrecogimiento. El encuentro es fuente de luz y de energía.

«*Con el Pueblo de Dios* -escribe el Hno. Roger, de Taizé- *con los hombres de toda la tierra estás invitado a vivir lo inesperado. Tú solo ¿cómo llegarías a conocer el resplandor de Dios?»*⁸⁴

La vida de auténtica comunión de espíritu alberga posibilidades insospechadas.

a) *Diálogo con lo valioso*. Una aportación del convento al joven es el espíritu constante de diálogo con lo valioso, de participación en algo superior. En las casas religiosas debe sentirse este espíritu, palpase, transmitirse por una especie de ósmosis. En ellas ha de darse de modo patente e impresionante el hecho subrayado por G. Marcel de

⁸⁴ *Las fuentes de Taizé* (Herder, Barcelona 1983) 59.

que «unos vivimos a menudo con la fe de los otros». Si existe esta tensión de trascendencia, el clima del convento se transfigura, adquiere una dimensión peculiar y resulta sumamente atractivo para todo el que desee responder a una llamada que le invita a realizar una ascensión espiritual. Este ámbito patente de participación en lo elevado y relevante constituye una «parábola de comunión, de comunidad, de reconciliación»⁸⁵, y, consiguientemente, una «parábola del Reino». En la misma medida tiene una capacidad muy alta de convocatoria.

b) *Unidad y solidaridad*. La unidad de quienes están de tal forma a la escucha de las apelaciones que vienen de lo alto, del reino de lo valioso, supera toda forma de mera yuxtaposición, de canje de diversas soledades, de intercambio de intereses egoístas; forma un entreveramiento de ámbitos, de seres con iniciativa que fundan un campo de juego común y superan, con ello, los límites entre el yo y el otro, lo mío y lo tuyo, el dentro y el fuera. Cuando todos se entregan a lo trascendente, cada uno es lugar viviente del Cristo que se hace presente en medio de ellos, y está dispuesto a dar la vida por los demás, a olvidarse de sí para servir a los otros.

Esta decisión engendra una auténtica *solidaridad en el amor* que lleva a compartir los bienes materiales y, sobre todo, los espirituales.

⁸⁵ Cf. o. c., p. 51; «Una entrevista con Roger de Taizé», en JOSÉ MIGUEL DE HARO: *Taizé, río de vida* (Central catequística salesiana, Madrid 1985) 32.

Frente al lema unamuniano «ponte en marcha solo», los hombres inmersos en el ámbito religioso toman como meta la *solidaridad*, porque presienten que la comunión es fuente de energía, de poder ascensional, de belleza y de fiesta, de clarificación del sentido último de la existencia. La vida en comunión adquiere un peculiar carácter festivo, noble, bello, colmado, gozoso.

c) *La alegría y el entusiasmo*. La alegría en las comunidades religiosas no es sólo expresión de un estado de ánimo individual; es signo de una existencia en comunión, de una vida llena. Siempre que se hace juego creador con una realidad valiosa, se siente gozo porque se cobra conciencia de estar en camino de plenitud. Este gozo se trueca en entusiasmo cuando se asumen posibilidades sobremanera valiosas que elevan al hombre a lo mejor de sí mismo. El entusiasmo lleva a la edificación de la personalidad. Entusiasmarse es sentir de modo sereno pero eficiente un impulso interno hacia el encuentro con lo que ofrece posibilidades de realización personal. *De tal impulso procede la decisión a favor de los valores.*

El fomento de las vocaciones requiere el incremento del entusiasmo. Para ello es necesario revalorizar de nuevo la emotividad, el aprecio por los modos elevados de sentimiento. El clima de sana alegría y entusiasmo tiene poder atractivo porque es la expresión viva de una existencia entregada a las formas más fecundas de éxtasis. Un ambiente de indolencia y depresión no atrae a ninguna persona

sensible porque delata la entrega a las experiencias de vértigo.

d) *La práctica del canto en común.* A este género de alegría y entusiasmo va unida la práctica del *canto*. Cantar es elevar el voltaje expresivo. Cantar en común implica acordar el ritmo y el sentimiento, aunarse en una oración compartida, inmergirse en un mismo acto de alabanza, crear un espacio de profundísima unidad, al tiempo que se deja uno llevar por él, nutrir, cohesionar, impulsar. Al cantar en comunidad un canto religioso, se hace un cargo personalmente de lo que son las *experiencias reversibles* que constituyen el fondo de la vida espiritual: fundamos un espacio de unidad y este espacio incrementa nuestra unión con los demás; configuramos un lenguaje y el lenguaje nutre nuestra capacidad expresiva; instauramos una comunidad y la comunidad colabora a articularnos en un ámbito de solidaridad y comunión.

Entrever la existencia de lugares privilegiados donde la vida está impulsada, regulada y vivificada por experiencias de este género constituye un incentivo poderoso en orden a tomar la decisión de inmergirse en ellas. Roger de Taizé suele subrayar al mismo tiempo la necesidad de fundar una parábola de comunión, orar en común e integrarse en un canto que no cesa...⁸⁶ El canto une a personas de

⁸⁶ Una orientación análoga se observa en los escritos de Chiara Lubich, fundadora de los *Focolares de la Unidad. Obra de María.*

muy distinta condición, formación y procedencia en una misma oración y suscita una comunidad de sentimientos y afectos. La música crea estructuras y funda armonía, instauro ámbitos de concordia, encausa los impulsos por una vía de comunión.

Cuando el canto es sencillo y se repite con cierta insistencia, se graba en el espíritu de quienes se inmergen en el ámbito de armonía que crea, y se convierte de esta forma en una especie de vía expresiva de hondos sentimientos espirituales. La música tiene una función unificante de primer orden. Por eso desempeña un papel fundamental en todo acontecimiento festivo. Las fiestas reclaman música porque son de por sí musicales, armónicas, bien estructuradas, entusiastas, edificadoras de vida comunitaria. El canto en común es un diálogo de participación en lo valioso a que se tiende. Se ensalza aquello que se anhela en virtud de la fuerza elevadora que procede de lo mismo que se busca. Cantamos comunitariamente para adentrarnos más y más en aquello que impulsa nuestra creatividad y constituye nuestro hogar espiritual, nuestro lugar de despliegue como personas. Después de un rato de oración silenciosa, el canto en común aúna intenciones, vehicula sentimientos, instauro vida de comunidad⁸⁷.

⁸⁷ Sobre el valor expresivo de la música sacra y su capacidad de suscitar movimientos ascensionales en el espíritu humano pude verse mi obra *Cuatro filósofos en busca de Dios* (Rialp, Madrid ³1999) 231-267.

2. *El vértigo de la disipación amengua el entusiasmo.* El impulso creativo que da lugar a esta vida en comunión festiva, alegre, entusiasta decrece a medida que las personas se entregan al vértigo de la disipación, de la pérdida en ríos de impresiones superficiales. Una comunidad vertida a lo «exterior» -entendido aquí como el campo de lo disperso, lo poco valioso y, como tal, apenas asumible e interiorizable por el hombre-, pierde capacidad de cohesión y fuerza ascensional. Con ello queda privado de todo poder de atracción. La disipación se combate mediante el cultivo del *recogimiento*, no entendido como una retracción a la soledad del despegue sino como la renuncia a lo superficial disperso para entregarse al diálogo con lo profundo esencial. *Recogerse* tiene por fin *sobrecogerse* ante lo valioso para asumirlo activamente y fundar ámbitos llenos de sentido. El recogimiento interior va unido con el silencio que es *campo de resonancia de la palabra creadora de vínculos*. Las muchas palabras dispersan la atención, la atenazan, la vierten al exterior. El silencio funda unidad, porque ensambla a los hombres en torno a lo esencial, lo nuclear y valioso.

El convento debe ofrecer un clima de recogimiento, de cultivo intenso de la vida espiritual, que es vida fundadora de comunión. La vida religiosa ha de constituir un *espacio de comunión* donde el responsable de la comunidad entienda el poder como un servicio y sea un promotor de unidad, no un mero defensor de estructuras impersonales rígidas que ahogan el espíritu por no dejar espacios libres para el ejercicio de la capacidad de opción y decisión.

La aceptación de tareas comunes de tipo apostólico ejerce, asimismo, un papel cohesionante de las voluntades y sentimientos individuales, a condición de que los espíritus estén aunados por la confluencia reiterada en un espacio de oración. Insistir en la necesidad de vivir en común para lograr una mayor efectividad apostólica puede carecer de toda fuerza apeladora en momentos, como el presente, en los que los laicos están mostrando una notable eficiencia en diversos campos de la actividad pastoral. La vida religiosa -en sus diferentes formas- debe ser propuesta como una posibilidad de fundar modos *eminentes* de unidad. Al estar uno dispuesto a entregarse a seres que no ha elegido se halla en óptima disposición para unirse «en nombre de Jesús» y hacerse acreedor a la promesa de que tal unidad será bendecida con su presencia.

3. *Relación entre el sacrificio y el éxtasis.* Esta vida de creatividad o éxtasis presenta un rostro atractivo a pesar de los *sacrificios* que implica. Toda forma de éxtasis -deportivo, estético, amoroso, ético, religioso...- exige la purificación previa de la voluntad de dominio, de reducirlo todo a medio para los propios fines. Jesús no ha venido a liberarnos del dolor de la renuncia que exigen los diversos modos de éxtasis, sino del sinsentido del dolor producido por la decepción desoladora que sigue a las experiencias exaltantes del vértigo. Todo joven que vea con claridad la relación entre sacrificio y éxtasis no dejará de responder positivamente a la llamada de la vocación por el temor a las renunciaciones que implica. La experiencia de éxtasis produce

entusiasmo, y éste otorga energía suficiente para superar el apego a cuanto debe el hombre religioso renunciar.

De ahí que sólo el hombre de éxtasis pueda prometer en serio, porque, lejos de polarizar todas las realidades en torno a su yo egoísta, apegado a la propia complacencia, se abre a realidades que lo apelan a una vida de intensa y fecunda creatividad. El hombre extático sabe jerarquizar los valores y acierta a descubrir que la realización de un valor más alto exige la renuncia al logro de un valor inferior. Por eso está disponible para afrontar tareas arduas aunque impliquen renunciaciones y riesgos.

4. *La vida de comunidad, forma elevada de creatividad.* Si los conventos se presentan como lugares en los cuales, con sensibilidad para lo valioso, se cultiva extáticamente la forma elevada de creatividad que llamamos *vida espiritual*, los jóvenes tendrán la intuición de que en esos hogares de comunión y recogimiento se superan las ambigüedades que torturan a menudo su espíritu. La ambivalencia de los valores en la juventud actual responde con harta frecuencia -como ya se ha indicado- a la confusión de las experiencias de vértigo y éxtasis.

El convento es un espacio de encuentro donde se procura incrementar al máximo las experiencias de éxtasis y reducir al mínimo las de vértigo. El hombre religioso se cuida de no autonomizar ningún aspecto de la vida, ni los deleitables ni los penosos. Todos son aceptados como elementos que median el ascenso hacia la

actividad rigurosamente creadora. Esta orientación ascensional libera a ciertas experiencias humanas de lo que pueden tener de proclividad al vértigo. La ascética no consiste en depreciar o incluso despreciar lo humano, sino en jerarquizar los distintos valores en orden al logro de experiencias creadoras cada vez más relevantes. En la unión erótica, por ejemplo, se da una forma de unidad que posee cierta *significación*, pero la unidad que instaura la unión de amor conyugal auténtico presenta unos valores muy superiores y un *sentido* pleno.

Esta primacía de las experiencias extáticas abre una vía fecunda para la realización cabal de las tendencias positivas de los jóvenes actuales: apertura, igualdad de trato, disponibilidad, espíritu de justicia, realización de sí, autenticidad, servicio a los demás, búsqueda de ideales llenos de sentido, conquista de la libertad, deseo de obrar por impulso interior y ganar sabiduría a través de la propia experiencia.

5. *La vocación y la fidelidad creadora.* Si, al tratar a algún religioso, los jóvenes advierten en su vida una profunda coherencia y plenitud, se sentirán ansiosos de participar en su forma de existencia. En caso de iniciar la experiencia, ésta les descubrirá día a día nuevas riquezas, más amplios horizontes y los confirmará en lo que sólo habían adivinado al principio.

La vocación religiosa es una llamada a participar en un valor supremo: la presencia y la amistad de Jesús, en el cual transparece la presencia

amorosa del Padre. La participación es un proceso extático que lleva a plenitud por conducir al encuentro con una realidad valiosa. Participar implica creatividad, pues supone la fundación de modos elevados de unidad, no la producción de objetos. Por eso no se logra de una vez por todas sino a lo largo del tiempo, conforme a un ritmo lento de maduración. La llamada del valor y la respuesta al mismo no es un acontecimiento que suceda una vez en la vida y deje sellada para siempre la existencia entera. Es una apelación que se da en todos los instantes de la vida y pide una respuesta incesante. Saber darla es testimonio de *fidelidad creadora*. La vida religiosa comienza por una respuesta al valor que implica el encuentro con Jesús que nos llama -«Ven y sígueme»-, pero, a su vez, se constituye en escuela de prontitud para la escucha y de generosidad en la respuesta. La llamada vocacional es un impulso constante a la plena realización del propio ser personal como un ser atento y responsable, un ser que sabe ajustarse a la misión a la que es enviado.

La asunción de los valores religiosos está sometida a las condiciones generales de toda experiencia axiológica. La época actual pone grandes dificultades a la realización de valores debidos a ciertos malentendidos seculares que las corrientes manipuladoras agudizan en el presente, pero también ofrece vías sumamente fecundas al descubrimiento del papel decisivo que juega el valor en la vida del hombre que ansía plenitud. Descubriendo estas vías y deshaciendo aquellos malentendidos, se abren posibilidades inéditas para

el incremento de las vocaciones religiosas y su elevación a niveles de gran calidad espiritual.

9

ESPERAR Y DESESPERAR

El pensamiento actual concede gran atención al fenómeno de la esperanza. E. Bloch, G. Marcel, J. Moltmann, P. Laín Entralgo y tantos otros subrayan el nexo ineludible que media entre la condición itinerante, «utópica», «escatológica», del hombre, su impulso creador y la esperanza.

La actitud de esperanza afecta al hombre en la base misma de su existencia. La existencia del hombre se edifica en clima de esperanza. Cuando no hay esperanza, la vida humana se enquistaba en lo finito, hace causa común con él y asume como propio su fracaso. Ante la perspectiva inevitable del fracaso, la existencia humana se desmorona y surge la *desesperación*. Nada más importante que saber a punto cierto qué significa esperar y desesperar.

La confianza en la realidad

Todo hombre, por ser inteligente, no recibe la vida del todo reglada como el animal. Debe configurarla en vinculación con el entorno y las posibilidades que le ofrece la situación. El hombre en el presente asume las posibilidades que le ofrece el pasado y proyecta el futuro. La necesidad de configurar el futuro indica que el hombre, por ser tal, se halla siempre a la espera de lo que ha de venir. No está fusionado con el presente. Se halla lanzado al futuro.

Esta actitud de espera y expectativa implica tensión, porque el porvenir es in-determinado e incierto, y al hombre en cada momento no le consta si se ajustará o no a sus condiciones y apetencias.

Por su deseo innato de seguridad, el ser humano se esfuerza por anticipar el futuro y conformarlo a su medida. La ciencia y la técnica le ofrecen medios poderosos para ello. El saber permite prever, y el prever es base del poder. Al traducirse el saber científico en poder técnico, el hombre moderno alcanzó un alto grado de dominio sobre la naturaleza y una dosis correspondiente de bienestar. Mirando al futuro, se decidió a pensar que, si un poco de técnica proporcionaba un poco de felicidad, una técnica desarrollada al máximo haría a las gentes totalmente felices.

Con sus grandes traumas, la Historia contemporánea se encargó de dar un severo mentís a este simplista razonamiento. Conmocionado por tan dura experiencia, el hombre actual se siente más finito y precario que nunca. Tal desazón puede llevarle a adoptar dos actitudes polarmente opuestas: 1) tomar la finitud como un fracaso absoluto: la quiebra de la propia existencia y la anulación radical de su sentido. La aceptación del «absurdo» de la existencia propia y del ser en general conduce a la desesperación (actitud propia del que se siente aislado y sin recursos, asfixiado en el aspecto lúdico); 2) aceptar la finitud y precariedad de la existencia; entender la menesterosidad de la vida de modo positivo como una «prueba»; mantener la aspiración a una vida en plenitud; adivinar que este género de vida sólo

puede alcanzarse mediante una entrega confiada a la realidad que nos sostiene y alienta.

La confianza básica en la realidad -a pesar de todos los fracasos- surge merced al asombro que nos produce el poder que alberga de promocionar la personalidad humana. Esta eficacia promocional nos lleva a conceder a la realidad un «margen de crédito» y a confiar humildemente que, en un nivel superior a aquel en el que se desarrolla nuestra vida temporal -con sus logros y sus desilusiones, sus cálculos y sus fallos-, la realidad conceda al hombre la ansiada plenitud de ser. La humildad consiste en reconocer que, aparte de nuestra relación de dominio con la realidad, puede haber otra relación más radical y fecunda: la de *inmersión activo-receptiva en la misma*. Pero, ¿cómo es posible y cuándo se da esta relación inmersiva?

Liberación de lo inmediato y esperanza

El hombre está dotado de una capacidad singular de despegarse de lo instintivo -pese a la fuerza que éste posee-, de lo estímulo, de la situación espaciotemporal, de las realidades confiadas del entorno, de las apetencias corpóreas. Un hombre hambriento está a la espera de alimento; toda situación que ofrezca algo comestible constituirá para él una meta anhelada, pero, al conseguir esta meta, puede negarse a comer, creando así un ámbito de sentido peculiar: un ámbito de ayuno, de protesta, de sacrificio. El hombre es un ser capaz de rechazar la situación inmediata y cambiarla de signo. Tiene el espléndido

poder de superar el tiempo y el espacio y hacer promesas respecto a una situación futura distinta de la actual. Esta capacidad de vencer los límites espaciotemporales y los vaivenes correlativos del sentimiento y las apetencias individualistas constituye un privilegio del ser humano. El hombre podría definirse como «un ser que promete» (Nietzsche).

Esta libertad frente al medio en el que está inserto la acrecienta el hombre a medida que despliega su capacidad de sacrificio, de reflexión y creación. Tal libertad es fuente de sobre-pasamiento de lo real concreto. Este sobrepasamiento se compra al precio de la seguridad propia del animal. El hombre es un ser ex-céntrico, no dispone de un centro en torno al cual pueda polarizar de modo seguro e inalterable su conducta.

El animal espera sin ansia creadora, sin temor al ajuste con la situación futura. El hombre espera anticipándose, proyectando el futuro, creando ámbitos de interacción. Espera proyectivamente. Está a la espera y confía que todo salga conforme a su previsión. Esta confianza es su esperanza. He aquí la configuración de la espera y la esperanza humanas al hilo del discurso de la existencia. En esta espera el hombre se atiene a lo concreto, a las circunstancias de tiempo y espacio y a las posibilidades que cada situación le ofrece, pero las desborda mediante los proyectos, que son el fruto de una serie de preguntas y respuestas concernientes al futuro. En cada proyecto se vincula el pasado (y la asunción creadora del mismo mediante la memoria), el futuro y el presente.

Conciencia de finitud y apertura al Infinito

Se dan momentos en la vida -sobre todo ante el fenómeno de la muerte, la ajena o la propia- en que el hombre se despega en conjunto de la existencia, con todo cuanto implica, y se pregunta por su sentido, por el sentido de un tipo de realidad que ofrece mil posibilidades y excelencias pero está destinada a perecer. Ante la posibilidad de que la existencia humana carezca en bloque de sentido y constituya algo absurdo, el hombre puede situar su actitud de esperanza en un nivel superior, en el cual ya no trata de dar sentido a una acción o conjunto de acciones mediante un proyecto, sino de salvar el sentido radical de la vida humana puesto en tela de juicio por la caducidad de todas las realidades finitas.

En este momento de crisis el hombre deja de prestar atención a *las* realidades para pensar sobre todo en *la* realidad. La preocupación ante la finitud, si se la analiza hasta el fin con todo lo que entraña, se muestra asentada radicalmente en una realidad no finita, que da al hombre un horizonte de pensamiento y de proyección indefinido. Justo por ser capaz de sentirse finito hasta el límite, y de interpretar la muerte como una disolución absoluta, el hombre es capaz de sentirse instalado en una realidad inagotable. El hombre -ha escrito Marcel- es capaz de esperanza por ser capaz de desesperación.

Esta apertura cocreadora a la realidad implica en el hombre un poder singular para adivinar que su sentimiento de finitud -acrecentado en los momentos límite del fracaso o de la muerte- sería imposible si toda su persona no estuviese instalada en un

horizonte de infinitud. *Hacerse cargo de que uno es finito implica una apertura al infinito*, porque sólo tomando distancia de perspectiva respecto al propio ser se puede captar lo que uno es como algo finito y precario. Es la gran intuición de Descartes, en su teoría del cogito y la duda hiperbólica⁸⁸.

Naturalmente, el conocimiento que se tiene del hecho de hallarse instalado en una realidad poderosa, acogedora, capaz de llevarnos a definitiva plenitud no es afín al que tiene el hombre de los objetos asibles, mensurables, proyectables a distancia y analizables. Es un conocimiento semejante al que va adquiriendo el músico de la música a medida que se entrega a su inspiración de modo activo-receptivo. La seguridad que se adquiere en el conocimiento de la música como instancia impulsora de la propia actividad artística, no es una seguridad de *dominio* sino de *sobrecogimiento*. Cuando el hombre se detiene en su marcha superficial a través de la vida y penetra en el sentido radical de la existencia, se sobrecoge ante el poder de la realidad en que se halla activamente instalado y merced al cual desarrolla su vida.

La búsqueda de sentido en actitud de espera y de esperanza responde al hecho de hallarnos vinculados a la fuente de toda realidad y de sentido.

⁸⁸ Cf. mi obra *El triángulo hermenéutico* (Publicaciones de la Universidad Francisco de Victoria, Madrid ²2014) 235-313; *Cinco grandes tareas de la filosofía actual* (Publicaciones de la Universidad Francisco de Victoria, Madrid ²2014) 139-154.

Lo que sucede es que esta vinculación no es pasiva sino activo-receptiva y debe asumirse a través de actos libres y conscientes de co-creación. Estos actos medianan la instalación inmediata del hombre en la realidad y convierten esta *inmediatez* en *presencia*.

El hombre espera con todo su ser, debido a su condición de ser *religado a la realidad*. Al dar este salto a un nivel superior de esperanza, asciende a un nivel de espaciotemporalidad eminente, en el cual el presente se adensa y se convierte en un campo de apertura, de vinculación y plenificación. El presente del que vive en esperanza es un instante lleno, un campo de expansión indefinido, un ámbito de libre juego y creatividad y, en la misma medida, eminentemente festivo. En cambio, el presente del hombre que desespera es un instante achicado, reducido a la nada, al mero caer en la cuenta de la propia disolución.

Al despegarse del ansia de seguridad y de la preocupación por asegurar en plan *autónomo* el futuro, el hombre ratifica de modo consciente y libre su nexa radical con la realidad, poderosa y acogedora, y consigue un ascenso a la plenitud. Tal despegamiento no indica des-encarnación, sino transfiguración de cuanto cae bajo el registro del tener, hacer, calcular, manipular, configurar de modo desarraigado. El que espera no se desarraiga de la realidad, sino de la actitud egoísta ante la realidad, del encapsulamiento en el yo. El hombre que espera no es nunca un hombre desarraigado; es un ser abierto a las fuerzas de intergravitación que constituyen la realidad, y, como tal, se halla

arraigado en la comunidad humana. Esperar no significa confiar en la actitud acogedora de la realidad para conmigo en particular, sino para con todo aquel que se entregue de modo activo-receptivo a su tensión interrelacional.

Vinculación de la esperanza con la fe y el amor

De lo antedicho se desprende que la vida en esperanza implica una tensión espiritual peculiar porque se trata de una actitud que va en buena medida contracorriente del egoísmo humano. La esperanza implica una ascética, una praxis de purificación y de ascensión, la liberación, por una parte, de las trabas del egoísmo, del apego a las realidades cotidianas, perecedoras, y, por otra, la puesta en forma de la capacidad humana de crear ámbitos de realidad dotados de modos eminentes de espaciotemporalidad.

La esperanza se suscita al adivinar que la realidad en su último núcleo es acogedora por ser poderosa y personal. La realidad personal sólo puede ser conocida si ella se autorrevela de modo confiado (*fidutialiter*). Si esta revelación la acoge el hombre con actitud de confianza (*fidutia*) en la veracidad del revelante, surge la aceptación confiada (*fides*). Esta dialéctica de veracidad, confianza mutua y aceptación está impulsada por el amor (*ágape*), el desbordamiento generoso hacia los demás. Entre el amor, la fe y la esperanza se da un nexo dinámico interaccional.

PARTE SEGUNDA

EL JUEGO Y SU PODER FORMATIVO

1

EL HOMBRE, SER LUDICO, CREADOR DE AMBITOS

Para describir el modo de ser del hombre, no basta especular de modo más o menos apriórico. Hay que atenerse a la realidad. La realidad humana la descubre en buena medida la ciencia. El antropólogo debe estar a la escucha de la ciencia, vista como una vía cualificada de acceso a la realidad. La especulación filosófica y la investigación científica necesitan clarificarse mutuamente, sin perder su metodología propia.

La ciencia biológica actual demuestra que el hombre se constituye por vía de encuentro. Nace a medio gestar y troquela su ser en relación con el entorno. En el trauma del alumbramiento, el niño pierde la inmediatez fusional que tenía respecto a la madre en el seno materno. Para no sucumbir, debe ganar una forma superior de inmediatez, fundando con la madre -y, sobre todo, ésta con él- una

«urdimbre afectiva»⁸⁹. Esta forma de encuentro es la fuente de toda comunicación humana. La comunicación auténtica supone una creación de ámbitos, no una mera transmisión de contenidos. Es un *encuentro*.

El encuentro (la creación de ámbitos de convivencia) es una forma de actividad libre y reglada, regulada por ciertas normas. Constituye una forma de juego. Bien analizado en toda su profundidad, el fenómeno del juego se halla en la base de todo acontecimiento de verdadera comunicación. Nada más importante que conocer con profundidad la articulación interna del juego, visto como fenómeno creador de interrelaciones. Hay diversos tipos de juego: deportivo, artístico, literario, litúrgico, humanístico... ¿Qué implica interpretar una obra musical, asumir un valor, participar de la vida de una comunidad o de una cultura? ¿Cuáles son los modos de comunicación del hombre con las realidades del entorno? ¿Cuáles sus características y exigencias?

Que el hombre es un ser abierto, comunicativo, menesteroso de un tú está probado hoy día por la ciencia sobradamente. La tarea más apremiante es sin duda clarificar los modos básicos de comunicación. En la V Semana Internacional de Filosofía, celebrada en Río de Janeiro, se trató el tema de la comunicación humana. Diversos profesores subrayaron la necesidad de entender al hombre como un ser comunicativo por necesidad

⁸⁹ Cf. J. ROF CARBALLO: *Medicina y actividad creadora* (Revista de Occidente, Madrid 1964) 150-170.

esencial. Pero apenas se advirtió preocupación por clarificar las exigencias y el alcance de la comunicación verdadera.

Este breve capítulo quisiera mostrar que el arte -el juego artístico-nos ayuda a ver que toda comunicación auténtica es creadora; que a mayor grado de creatividad, más alta comunicación; que entre objetos la comunicación es pobre porque la creatividad es precaria; en consecuencia, que toda manipulación hace inviable la verdadera comunicación por cuanto anula en el manipulado la capacidad de iniciativa.

Importancia y estructura del juego

Actualmente, se destaca la importancia del juego en varias vertientes: la deportiva, la estética, la pedagógica, la lingüística, la litúrgica, la filosófica, incluso la teológica. Los libros de J. Huizinga (*Homo ludens. El juego, origen de la cultura*), R. Guardini (*El espíritu de la liturgia*), E. D'Ors (*El secreto de la filosofía*), F. J. J. Buytendijk (*Esencia y sentido del juego*), (E. Fink (*Oasis de la felicidad*), H. Cox (*Las fiestas de locos*), F. G. Jünger (*Los juegos. Una clave de su importancia*), H. Rahner (*El hombre lúdico*) y J. Moltmann (*Sobre la libertad, la alegría y el juego*) han mostrado con hondura que el juego no ha de ser visto como una mera diversión, sino como una actividad creadora que se halla en las raíces de toda auténtica cultura.

El juego es una actividad corpóreo-espiritual libre, que crea, bajo unas normas precisas y dentro de un marco espaciotemporal delimitado, un ámbito

de posibilidades de acción e interacción con el fin de alcanzar una finalidad precisa y el gozo que ello suscita. El juego se realiza y configura a la luz que él mismo desprende. En un tablero de ajedrez, estructurado conforme a determinadas reglas, situamos unas figuras dotadas de un valor funcional prefijado, e iniciamos el juego. Al mover cada figura, se abren una serie de posibilidades de ofensiva y contraofensiva. Cada nuevo movimiento de figuras altera el panorama de las posibilidades de actuar que se nos ofrecen. Esta alteración implica la apertura de unas posibilidades de acción y la obturación de otras. El alumbramiento de posibilidades de acción abre rutas, y, en cuanto las abre, funda sentido, da sentido a la acción realizada e ilumina el camino a seguir en la actividad posterior. El que sabe jugar crea, al hilo del juego, posibilidades nuevas y cambiantes que son la luz que permite proseguir su tarea creadora. Si una jugada anula ciertas posibilidades y cierra el camino para conseguir la meta del juego, carece de sentido y del poder iluminador del camino a seguir.

Visto el juego en conjunto, con los aciertos y los errores que puedan cometer los participantes, se advierte que la acción lúdica va creando paulatinamente un *campo de iluminación*, y a la luz de este campo lúdico resalta el sentido o el sinsentido de cada una de las jugadas. Se establece, con ello, una fecunda relación reversible entre el jugador y el juego, entre la luz que desprende el proceso lúdico y el juego que se crea a tal luz. M. Heidegger afirma que, en rigor, "no es el hombre el

que habla sino el lenguaje a través del hombre”⁹⁰. En la misma línea, escribe H. G. Gadamer que “el sujeto del juego no son los jugadores; es el juego el que se manifiesta a través de los jugadores”⁹¹. A la luz de una sólida teoría del juego se advierte, sin embargo, que no procede otorgar tal primacía al juego y al lenguaje, pues estamos ante un tipo de experiencias *reversibles*. El hombre es troquelado y nutrido espiritualmente por el lenguaje; el lenguaje es configurado por el hombre. El juego impulsa la actividad lúdica del hombre; el hombre confiere al juego su definitiva concreción.

Jugar no se reduce a *divertirse*; implica asumir activamente las posibilidades que se nos ofrecen en orden a crear algo nuevo dotado de valor y sentido. Tales posibilidades nos son otorgadas por diferentes realidades y dan lugar a otras tantas formas de juego:

- La actividad de tocar un instrumento musical constituye en todo rigor un *juego*, pues crea formas musicales dentro del cauce marcado por las reglas de la composición y la interpretación. Por eso en tantas lenguas se denomina con el verbo “jugar” la actividad de tocar un instrumento: *spielen, to play, jouer, jalaab...*
- Los distintos deportes son formas diversas de *juego* en cuanto realizan jugadas, dentro del

⁹⁰ Cf. *Holzwege* (Klostermann, Frankfurt 1950) 190.

⁹¹ Cf. *Wahrheit und Methode* (Mohr, Tübinga 1965) 17.

- marco de un reglamento, con vistas a conseguir la meta que significa el triunfo.
- Un diálogo auténtico puede ser considerado como un juego, porque crea un *espacio de intercambio de posibilidades* bajo unas normas -respeto, atención, voluntad colaboradora...- con vistas a conseguir el propósito de incrementar la amistad o clarificar una cuestión⁹².

Cualidades del juego

El juego es ejemplo modélico de las realidades que se dan de forma *estructural* de modo que cada elemento confiere sentido al todo y cobra, a su vez, en el todo su plenitud de sentido. De este carácter estructural del juego se deriva su *gracilidad*, *levedad* y *gracia*. La gracia es una cualidad dinámica que brota en una confluencia de impresiones contrastadas: la impresión de riqueza expresiva y la de facilidad técnica. Esta confluencia de impresiones se traduce en un sentimiento de *naturalidad* y *espontaneidad*. En el nivel lúdico -nivel de juego creador-, espontaneidad no indica irreflexión; alude más bien a la prodigiosa vecindad con los contenidos expresivos que poseen los que tienen especial sensibilidad para los mismos y dominan de modo perfecto los medios expresivos. Cuando los elementos técnicos se hacen del todo dóciles al

⁹² Un estudio amplio sobre el juego puede verse en A. López Quintás: *Estética de la creatividad* (Rialp, Madrid ³1998) 33-183.

artista -intérprete, orador, poeta-, se tornan *transparentes*, dejan de interponerse entre éste y la realidad que debe expresar para convertirse en el lugar viviente en que tal realidad se hace rigurosamente presente. Este dominio sobre la técnica se traduce en sana economía de medios, *selectividad* (es decir, gusto para elegir, «elegancia»).

M. Heidegger suele decir que, en rigor, «no es el hombre el que habla sino el lenguaje a través del hombre». El lenguaje es «el señor del hombre»⁹³. En la misma línea de pensamiento, H. G. Gadamer afirma que «el sujeto del juego no son los jugadores, sino que es el juego el que se manifiesta a través de los jugadores»⁹⁴. A la luz de una sólida teoría del juego se advierte, sin embargo, que no procede otorgar primacía a ninguno de los términos que constituyen las relaciones «juego-jugador», «lenguaje-hombre locuente». El hombre es troquelado y nutrido espiritualmente por el lenguaje. El lenguaje es configurado por el hombre. El juego impulsa la actividad lúdica del hombre. El hombre confiere al juego su definitiva concreción.

Comprender este género sutil de interrelaciones es decisivo en orden a clarificar el diversificado fenómeno de la comunicación humana. Constituye una experiencia espléndida comunicarse por vía de participación con una realidad

⁹³ Cf. *Holzwege* (Klostermann, Frankfurt 195) 190.

⁹⁴ Cf. *Wahrheit und Methode*, p. 98. *Verdad y Método*, p. 145.

«envolvente» -juego, lenguaje, obra de arte, estilo artístico, comunidad...-, que ofrece al hombre un campo de posibilidades de acción co-creadora. Cuando un pianista interpreta un preludio de Bach al piano, entra en relación muy profunda con el instrumento, con la obra, con el mundo de Bach. Incluso la inmediatez que logra con las teclas del instrumento es mucho más intensa que la inmediatez que adquiere respecto a las mismas el que las toca sin conocer la técnica pianística, es decir, sin poder entrar en juego con el piano. El pianista llega a la presencia de la obra, de Bach y del mundo del barroco *a través* de diversos elementos (instrumentos, técnica, partitura), pero éstos no amenguan tal presencia porque se hacen *transparentes*. Es un fenómeno prodigioso que el hombre pueda estar presente a realidades que sólo se ofrecen a través de una mediación muy compleja. *Lo más profundo es lo más mediacionado, pero es a la par lo más intensamente presente.*

Esta relación mediacionada de presencia resulta posible porque la obra de arte no es un objeto sino un *ámbito*, un campo de posibilidades y de juego. La Estética nos enseña a ver algo decisivo en Antropología: que el encuentro verdadero no se realiza entre objetos sino entre ámbitos porque sólo éstos pueden entrecruzarse con la fecundidad creadora que implica el encuentro.

El juego y la plasmación de ámbitos

Ámbito significa: 1) una realidad dotada de iniciativa y de una condición indelimitada (por

ejemplo, la persona humana); 2) un campo de posibilidades de acción (por ejemplo, un tablero de ajedrez, un campo de fútbol, un instrumento musical, una obra de arte, un barco, un avión, el mar, el lenguaje, etc.; 3) el campo de interacción formado por dos o más ámbitos entreverados. Las realidades se entreveran credoramente, hacen juego, fundan sentido y belleza, se cargan de simbolismo *no en cuanto son meros objetos* (cerrados en sí) sino *en cuanto son ámbitos* (abiertos a diversas formas de colaboración). La botadura de un barco, por ejemplo, es un acontecimiento lleno de sobrecogedor simbolismo por constituir el entreveramiento de dos ámbitos: el campo de posibilidades de habitación y navegación que es un barco (fruto de la confluencia de diversas líneas de fuerza: técnica naval, posibilidades económicas, proyectos industriales, bélicos, turísticos o de simple transporte...) y el mar como campo de posibilidades de tránsito. Al haber entreveramiento, se crea una realidad nueva, ambital-relacional: el «barco-en-relación-con-el-mar». Es una tercera realidad, como la simbiosis «avión-piloto», «organista-órgano». Por eso el acto de la botadura, -como inmersión primera del barco en el ámbito envolvente que es el mar-encierra un valor simbólico, que se plasma sensiblemente en el acto de cortar una cinta, romper una botella, flamear las banderas, sonar la música.

Análoga consideración cabe hacer de todos los fenómenos fundamentales de la vida cultural: proclamar un candidato electo, dictar una sentencia, inaugurar un edificio o una red vial, consagrar un

templo, dictar una sentencia, practicar un rito, hacer una promesa, representar una obra teatral, componer un poema, trazar una figura geométrica, rodar un film, dar origen a un estilo, estructurar un jardín, celebrar una fiesta. Las fiestas -religiosas y profanas, sociales o familiares- son luminosas de por sí, al ser fruto de un encuentro. En ellas se encienden luces no tanto para producir luz cuanto para dar cuerpo sensible a la luz generada por un entrecruzamiento de ámbitos⁹⁵.

La vida del hombre, cuando se halla impulsada por un dinamismo creador, adquiere un luminoso carácter festivo, se vuelve «preclara», pues la creatividad confiere a todas las realidades del entorno humano carácter de «ámbitos», de campos de posibilidades de juego. Al entrar en juego con tales ámbitos, se produce el encuentro. En los diversos modos de encuentro brota el sentido cabal de las diferentes realidades y del hombre que se entrecruza con ellas. La vida del hombre auténtico se teje de acontecimientos de encuentro, no de actos de manipulación de objetos.

Este entramado de ámbitos y de encuentros - con la luminosidad que le es propia- constituye el objeto peculiar del arte -el arte plástico y el arte literario-. La comunicación artística se mueve en nivel de ámbitos. Por eso es un tipo de entrecruzamiento modélico y alberga virtualidades formativas insospechadas.

⁹⁵ Véase *Estética de la creatividad*, págs. 233-303.

La racionalidad y la verdad del arte

Aquí se afirma la *racionalidad* específica del arte. Nadie niega a la ciencia la capacidad de configurar estructuras intelectuales inteligibles y revelar el secreto de la realidad física. Desde antiguo, en cambio, se pone en duda tenazmente que la experiencia artística -además de producir un determinado sentimiento fruitivo- colabore a descubrir al hombre el sentido de alguna vertiente de la realidad. A la luz de un estudio pormenorizado del juego y de los ámbitos, se advierte que el arte devela y plasma las vertientes ambiales, relacionales, lúdicas, de lo real: los campos de juego en que se alumbra el sentido de la existencia humana, en cuanto abierta y creadora. La experiencia artística capta de modo intuitivo la transformación que experimenta la realidad merced a la actividad creadora, interacciona!, que otorga a los meros objetos, hechos y espacios, condición de ámbitos. Estos ámbitos -de por sí inasibles, indelimitados, difusos, ambigüos- cobran cuerpo y configuración en las obras de arte. Vistas en toda su hondura, éstas vienen a ser lugares concretos, delimitados, de patentización de realidades indelimitadas, ambiales. El juego artístico, como todo juego, *no sólo imita*; crea ámbitos, plasma acontecimientos, alumbra sentido. El arte, por ejemplo, sabe expresar luminosamente el *ámbito de súplica* que encarnan unas *manos orantes*, al constituir el lugar de confluencia -abierto y confiado-

de las líneas de sentido que forman la trama del ser humano. Pensemos en el famoso grabado de Durero.

El artista es un ser especialmente capacitado para descubrir el poder creador de ámbitos que ostenta todo acontecimiento de encuentro. La plasmación sensible del vínculo entre la fundación de ámbitos nuevos y el alumbramiento de sentido y belleza constituye la *verdad peculiar del arte*. La ciencia abre horizontes indefinidos al conocimiento humano en el plano de las realidades «objetivas» - mensurables, asibles, verificables-. El arte tiene un sexto sentido para captar la densidad existencial y la significación peculiar de las realidades «superobjetivas», ambítales, constelaciones, lúdicas. El conocido verso de Lamartine «un solo ser os falta y todo queda despoblado» difícilmente puede obtener un sentido racional en un plano de consideración *objetivista*. Pero en plano *lúdico*, creador de ámbitos, revela luminosamente el sentido más hondo de la convivencia humana.

El juego, la belleza y el ascenso al plano ambital

Al ser creador de ámbitos dinámicos y, en cuanto tal, fundador de orden, el juego -además de alumbrar sentido- se convierte en *fuentes de belleza*. El fenómeno de lo bello -definido de antiguo como «splendor ordinis», «splendor formae», «splendor realitatis»- es difícilmente apresable: no constituye una cualidad estática sino dinámica, no pertenece al género de los objetos, sino al de los *acontecimientos*. La belleza *acontece*, se alumbra a modo de una llamarada cuando diversos elementos

se entreveran y configuran una realidad constelacional, una trama de interrelaciones que *patentiza luminosamente* su interno sentido. Esta luz es origen de verdad (*aletheia*) y de belleza. El criterio de belleza no debe buscarse en forma alguna de agrado por parte del contemplador, sino en la fundación de *espacios lúdicos* o *ámbitos* (jugadas deportivas, formas artísticas, escenas dramáticas, acciones y gestos litúrgicos, acontecimientos de encuentro, configuraciones lingüísticas...). Estos espacios lúdicos constituyen *campos de iluminación*.

El umbral de la experiencia estética viene dado por el tránsito (el «salto», *Sprung*, Heidegger) del plano de los objetos al de los ámbitos, del plano del *espacio empírico* -medurable con medios técnicos- al plano del *espacio lúdico* o *ámbito* -sólo medurable a través de un compromiso creador-. Para el que ignora la técnica de ejecución pianística un teclado de piano se reduce a un espacio formado por la sucesión monótona de pequeñas placas en blanco y negro, dispuestas conforme a un cierto orden en línea horizontal. A una visión superficial, externa, el teclado aparece como un conjunto de objetos fijos, dados de una vez para siempre en su estática inmovilidad. En *nivel lúdico*, el teclado se convierte en una fuente inagotable de ámbitos diversos conjugables con gran libertad, y constituye, en consecuencia, un *campo abierto* de posibilidades y sorpresas. De ahí que al intérprete la simple vista del teclado lo enardezca. Sus teclas, yuxtapuestas en sucesión aparentemente indefinida y árida, se pueblan de presencias e invitan al diálogo. Es la presencia viva, siempre incitante, de las

innumerables formas que surgen entre la maraña de las teclas al conjuro de esa especie de simbiosis fecunda que se establece entre el instrumento y el artista cuando éste se sitúa frente a aquél en actitud creadora. El pianista, al levantar la cubierta del piano, siente como una *apelación* que lo invita a una labor creadora de ámbitos, ámbitos que parecen estar latentes en el teclado, que -a la vista está- se halla muy por encima del nivel objetivista en que aparece como mera sucesión amorfa de teclas en blanco y negro. He aquí en juego -con su sorprendente flexibilidad- el esquema «apelación-respuesta».

El juego y la promoción humana

Esta concepción del juego clarifica la vida del arte, la vida del hombre como creador de ámbitos, y, al hacerlo, nos permite poner al descubierto la estructura más honda de los procesos creadores. Así, por ejemplo, interpretar una obra musical es recrearla, inmergirse en ella, convertirla en *voz interior*. El pianista domina la obra en cuanto se deja dominar por ella. ¿Quién domina a quién? En nivel creador nadie domina a nadie de modo coactivo, sino configurador, promocionante de la libertad. Cuando uno se percata de esto, da el salto al nivel *lúdico*, nivel de la creatividad, y abandona el nivel de los objetos y la actitud de manipulación.

Dar este salto marca el comienzo de la vida estética. Nada hay más sobrecogedor en la vida de la cultura que hacer la experiencia de este tipo de inmersión en realidades que son en principio

distintas de nosotros, distantes y extrañas, y acaban tornándose íntimas, «más íntimas que la propia intimidad». Esta constatación produce en toda persona sensible un peculiar *entusiasmo*.

Algo análogo -en cuanto a la estructura básica- sucede en la experiencia ética y religiosa. Un valor ético asumido es distinto del que lo asume, pero no distante ni extraño. Es su voz interior. Cuando el hombre oye esta voz y la sigue, no sale de sí, no se aliena, no se pierde, llega a lo más auténtico de sí mismo. Cuando uno advierte que no se trata de una vulgar paradoja sino del ascenso a un nivel de creatividad en el cual los esquemas «dentro-fuera», «interior-exterior» quedan felizmente superados, da un paso decisivo hacia la madurez.

El juego, bien entendido y practicado, no es un mero pasatiempo. Constituye una escuela de formación. Pocas tareas hay más fecundas en Filosofía que descubrir esta profunda afinidad estructural que muestran la experiencia estética, la ética y la religiosa, debido en el fondo a su carácter rigurosamente creador.

2

**EI JUEGO, UNA CLAVE ESTETICA Y
PEDAGOGICA**

La investigación realizada por los autores antes citados convirtió el juego en una *clave hermenéutica* para interpretar fenómenos decisivos de la cultura. Si queremos llevar a cabo de modo eficaz esta labor interpretativa, debemos clarificar las virtualidades del juego, entendido de modo radical como una forma de actividad libre y reglada, creadora de campos de posibilidades de acción, de tramas de líneas de sentido que envuelven al mismo que las crea e impulsan su poder creador.

Tanto en el plano de la investigación intelectual como de la aplicación pedagógica, es inaplazable analizar las características del juego y su relación con las diversas modalidades de la existencia humana. La luz que arroja este análisis sobre muy diversas cuestiones de la vida cotidiana y de la experiencia artística e intelectual es sorprendente. Así, por ejemplo, si descubrimos que la primera característica del juego rectamente entendido es la *seriedad*, comprendemos que interpretar la liturgia como una forma de juego está muy lejos de reflejar una actitud frívola. Por otra parte, analizado el carácter constelacional, internamente trabado, del juego, se abren rutas para

descubrir cómo es posible que el trabajo -incluso el más rudo- adquiera las condiciones liberadoras de la acción lúdica.

Todo juego auténtico es fuente de belleza al serlo de creatividad. Ello nos permite captar la belleza específica de los diferentes modos de juego -tenis, fútbol, ajedrez, interpretación musical, danza, representación teatral...- y nos lleva a conceder rango creador a la tarea de los intérpretes. Al entrar en el juego que posibilita una obra, el intérprete la pone en acto, la recrea.

A la luz de la teoría del juego resalta el sentido profundo de los fenómenos que están en la base de la vida cotidiana del hombre, de su cultura, de su actividad creadora (estética, ética, religiosa): qué significa radicalmente una calle, un claustro, una casa, un hotel, un castillo...; por qué encierra valor simbólico la botadura de un barco, la proclamación de un presidente electo, la inauguración de una red vial; de dónde brota la luminosidad de las fiestas, la belleza de la danza, el entusiasmo de la interpretación musical, la gracia de un jarrón helénico, una torre románica, un andante de Mozart.

Cuando se entrevé que el juego se realiza a su propia luz, a la luz que él mismo desprende al ir entreverando realidades significativas y fundando ámbitos llenos de sentido -jugadas deportivas, formas musicales, escenas teatrales, espacios arquitectónicos- dando así lugar a diversas posibilidades de acción lúdica o bien obturándolas, se cruza el umbral de la experiencia estética, y se abre la posibilidad de captar el secreto de la belleza literaria. Obras tan difíciles y hondas como *La*

náusea de Sartre, *Esperando a Godot* de Beckett y *El extranjero* de Camus sólo pueden comprenderse en todo rigor, por dentro, cuando se las ve a la luz de una teoría del juego bien matizada⁹⁶.

El juego y la formación del hombre

Vista la actividad lúdica de modo radical, no es ilógico que los pedagogos subrayen su capacidad de promover las facultades creadoras del hombre, el poder imaginativo, la libertad "religada" -es decir: el intercambio fecundo con las realidades del entorno- la inmersión activo-receptiva en los campos de posibilidades que nos ofrece al la sociedad, como sujeto de la historia.

Es aleccionador recordar que los mentores de la renovación litúrgica llevada a cabo en Europa tras la primera Guerra Mundial insistieron en el carácter de juego de la acción sacra litúrgica para romper el hielo de indiferencia del hombre occidental frente a cuanto no ofrece un interés *práctico* ostensible. La idea de juego remite la atención a un ámbito de experiencias humanas *valiosas en sí mismas*, constituidas por un entramado de tensiones que les confieren unidad y dinamismo. En una época hiperestesiada por la voluntad de dominio y el afán de posesión y lucro, el concepto de juego se carga

⁹⁶ Sobre el método "lúdico-ambital" de análisis de obras literarias, véanse mis libros *Estética de la creatividad*, págs. 373-384; *Cómo formarse ética a través de la literatura*, págs. 27-93; *Literatura y formación humana*, págs. 11-47.

del prestigio que suele orlar a lo *independiente* y *originario*, lo que para ostentar un valor no necesita someterse a la rueda dentada de la *dialéctica de medios y fines*.

La Psicología moderna entiende la actividad lúdica como una vía de acceso a los estratos más hondos de lo real, que sólo se revelan a quien entra con ellos en una relación de entreveramiento creador. Resulta a este respecto sobremanera expresiva la importancia que está cobrando actualmente el juego escénico en la exposición de temas religiosos. La Pedagogía escolar se enlaza así con la espléndida floración literaria de los «autos» de tema bíblico y sacramental.

Todo juego contribuye a enriquecer la personalidad del hombre -ser que se constituye dialógicamente- en cuanto apela enérgicamente a la *participación*. Al estudiar los valores humanos del juego, conviene por ello apresurarse a destacar que las excelencias atribuidas a éste afectan primordialmente a quienes lo practican, y sólo secundariamente a los que se limitan a contemplarlo. Las virtualidades plenas del juego -como las del Arte- se despliegan cuando se lo realiza poniendo en forma y a prueba la propia destreza. Sólo entonces se siente de modo intenso la emoción creadora, al vivir por dentro la tensión entre la «potencia» y la «resistencia» -en términos de Eugenio D'Ors-, entre el poder y voluntad de «crear juego» y las dificultades de todo orden que ello implica.

El espectador, si no adopta una banal actitud espectacular, antes se sumerge participativamente

en el drama del juego -es decir, en la acción lúdica-, tiene parte también de algún modo en la actividad creadora, con la singularidad de encontrarse a distancia suficiente de la acción para adoptar al mismo tiempo una actitud crítica. El espectador de un partido de tenis, por ejemplo, sigue desde las gradas las menores incidencias del juego, vibrando internamente ante cada golpe de raqueta. Su privilegiada perspectiva le confiere un dominio del campo superior en un aspecto al del jugador que se mueve en el nivel de la pista, y le permite someter a revisión la estrategia utilizada. Esta capacidad de *inmergirse* en el juego a *distancia de perspectiva* otorga al espectador amplias posibilidades de emoción y goce, ya que puede hermanar simultáneamente la pasión por el triunfo y la serenidad de enjuiciamiento, elementos tensionados que dan lugar a una experiencia lúdica muy intensa.

Cuando se trata de un juego de trama más compleja -como es el fútbol-, el espectador domina, desde la tranquilidad de su grada, la topografía del campo con sus cambiantes tensiones espaciales, y sigue las incidencias del juego con una amplitud de perspectiva mayor a la que poseen los mismos jugadores. Esta posibilidad de convivir con el equipo favorito las peripecias de un partido desde una posición estrictamente personal es uno de los alicientes más poderosos que ofrece esta forma de deporte -y otras semejantes- al hombre de una época, como la actual, sometida a procesos implacables de despersonalización. La confrontación de los juicios personales con los expuestos en los diarios por los críticos deportivos hace posible a gran

número de hombres asediados por la banalidad cotidiana entregarse al gozo espiritual de la autoafirmación y el autocontrol. Ello explica que el acceso del gran público a la contemplación directa de espectáculos en los grandes estadios ya través de la televisión no sólo no amengüe -como se temió en principio- antes contribuya a incrementar la tirada de los periódicos. La letra impresa confiere cierta perennidad a los sucesos huidizos y permite una toma de posición sosegada frente a las opiniones ajenas.

La tendencia radical al juego

Por el carácter creador que encierra la acción lúdica, la tendencia del hombre a ejercitarla en alguna medida presenta un carácter radical que desafía las circunstancias más adversas.

Constituye una simplificación abusiva afirmar que la sociedad actual, por ofrecer un aspecto en alto grado tecnificado, agosta la creatividad, masifica, aliena, provoca desajustes automáticos entre el hombre y lo real. Si Sófocles hizo proclamar al coro de su *Antígona* que hay muchas cosas admirables en el universo pero la más portentosa es el hombre, sin duda se debe a haber adivinado el poder que alberga el ser humano de ejercitar su creatividad incluso en las situaciones menos propicias.

En un reportaje ofrecido por Televisión Española sobre la larga marcha emigratoria de una tribu del Alto Volta podía verse a los negros sedientos, casi exhaustos, caminar pesadamente

sobre una tierra resquebrajada por la sequía. Se temía en cada momento que iban a desplomarse al suelo. Tanto más impresionante era verles en tal situación límite recoger sus últimas fuerzas para susurrar un canto o hacer sonar unas breves notas melancólicas en pequeñas flautas de fabricación casera. En verdad, lo último que parecían estar dispuestos estos despojos humanos a perder era su capacidad de juego, su poder creador de ámbitos de expresividad y de belleza.

Erraría gravemente quien intentara reducir este juego artístico a un mero pasatiempo. Es un campo viviente de realización personal, de autoafirmación, de proclamación de la voluntad indeclinable de vivir en nivel de espíritu, de negarse a reconocer como normal el estado de asfixia lúdica que parecía imponer la hostilidad extrema del entorno. Visto a esta luz, el espectáculo oprimente de aquellos hombres en marcha hacia un futuro desesperanzado adquiriría cierta coloración optimista. Constituía un símbolo sobrecogedor del poder que alberga el espíritu humano para transfigurar y dotar de sentido los momentos más sombríos de la existencia.

3

EL JUEGO, FUENTE DE LUZ Y DE FIESTA

El juego, visto en sus formas más altas y depuradas, desempeña un papel relevante en la existencia humana porque implica una forma de poder configurador. Nunca el hombre en su vida cotidiana halla tantos y tan bien estructurados modos de afirmar y desplegar su personalidad, dando cauce a su tensión creadora, como en el ámbito del juego.

Cometidos del juego

Todo juego tiene dos grandes cometidos: crear ámbitos dinámicos que permitan lograr un fin específico interno al juego -llevar un objeto a una meta determinada, adueñarse del campo de acción de un adversario, salvar obstáculos, vencer ciertas medidas de espacio o tiempo...- y *representar algo cargado de sentido*.

La creación de ámbitos *dinámicos* moviliza y lleva a plena forma virtualidades insospechadas del hombre. Piénsese en la destreza que exige, por ejemplo, en el fútbol la imposición de un determinado ritmo de juego, saber abrir huecos -que significa crear ámbitos de penetración hacia la puerta contraria-, dejar a los adversarios sin espacios dinámicos al romperles su ritmo propio...

La *representación* implica asumir espiritualmente una personalidad extraña con su

mundo propio de sentimientos, relaciones y actitudes, y plasmarla en un contexto coherente y significativo a través de medios expresivos que uno debe en parte crear.

Si toda representación es un juego -actividad creadora de ámbitos expresivos-, todo juego adopta, en lógica reciprocidad, *cierto aire de representación*. En ésta resaltan las mismas características del juego: aire festivo, reglamento bien perfilado, despegue de la vida ordinaria. La condición que tiene todo juego de insertarse como algo aparte y específicamente cualificado en la vida del hombre se manifiesta en la tendencia de ciertos clubs al *esoterismo*, a la formación de un bloque compacto, solidario en casos hasta el hermetismo en virtud de cierta «mística» de grupo.

Esta tendencia a la delimitación se observa ya en el aura de «secreto» con que rodean a veces los niños sus juegos. En la liturgia, vista como una forma de «juego sacro», es decir, como una acción que carece de toda finalidad practicista e interesada y alberga en sí su propio fin de carácter transcendente, se advierte con claridad este rasgo de esoterismo: la tendencia a ocultar la propia interioridad a los no «iniciados»; la actitud de retracción ante los ámbitos profanos de la vida que se manifiesta en la extrañeza de los vestidos, la solemnidad del lenguaje y los gestos, la rigurosa ordenación de los ritos. Pasando a un ámbito muy alejado del mundo sacro, cabe descubrir análoga tendencia en los juegos carnavalescos, basados fundamentalmente en el ocultamiento de la

personalidad cotidiana y la adopción, a efectos lúdicos, de una figura provisional distinta.

Tal vez en ningún momento de la cultura actual se pone tan claramente de manifiesto la vecindad entre el juego y las regiones más hondas del espíritu como en las formas solemnes de la liturgia. No procede calificarlas de *teatrales* -en sentido de inauténticas y artificiosas-, pues su solemnidad y alto porte responden a la profunda significación que late en el juego como actividad instauradora de campos de posibilidades de acción llena de sentido. El juego se realiza a la luz que él mismo alumbra. Merced a su luminosidad interna, el juego convierte en ámbitos los meros *espacios*, y en *tempo rítmico* el mero *decurso temporal*.

Este poder transfigurador e iluminador confiere al juego una peculiar dignidad; lo acerca a la región enigmática en que florecen los modos más altos de la creatividad humana. Cuando en la acción litúrgica se hace juego auténtico, más allá de la mera repetición de ceremonias esclerosadas, la comunidad humana -aunada en el campo "expresivo de la palabra y el gesto, el canto y los ámbitos arquitectónicos, las flores y los metales..."- se convierte en lugar de encuentro y portavoz de todos los seres del universo, y -en la misma medida- se carga de un profundo *simbolismo*. El simbolismo no es una cualidad *estática*, sino *relacional*; brota como una llamarada cuando dos o más ámbitos de realidad se entrecruzan y fundan un ámbito de mayor envergadura. En el campo de iluminación y de presencia que instaura esta relación de encuentro,

cada realidad remite a las otras. Esta remisión luminosa es la esencia del simbolismo.

Carácter serio y festivo del juego

El hombre, ser nostálgico de experiencias elevadas, siente a menudo la tentación de superar -siquiera por breves instantes- la monotonía banal de su existencia diaria. Tal evasión la hace posible el juego en sus múltiples formas. Hay formas de juego intrascendentes y las hay imponentemente valiosas. Pero todas coinciden en que transportan al que juega a un mundo diverso, con sus propias leyes, su clima específico y sus inmensas posibilidades abiertas al perfeccionamiento de la personalidad humana. Por eso, al considerar la liturgia como «juego», no rebajamos su condición; revelamos la honda significación humanística de la acción lúdica.

La conciencia, expresa o tácita, de esta sorprendente calidad del juego es, sin duda, la que inspira la seriedad con que realizan sus juegos respectivos el niño, el deportista, el actor, el instrumentista y -en el sentido de excepción indicado- el sacerdote que oficia los actos litúrgicos. Suele decirse, que todo jugador, aunque tome muy en serio su acción, sabe que se trata en el fondo de un mero juego. Lo cierto es, sin embargo, que, conforme una actividad lúdica adquiere valores de alta significación humana, quien la ejerce cobra conciencia clara de que ciertos modos de juego desbordan la vida cotidiana -la llamada vida «seria» en contraposición al «mero juego»- precisamente porque dan cuerpo expresivo a las tramas de

relaciones que confieren su más hondo sentido a la existencia del hombre. Vistos desde esta perspectiva radical, el juego litúrgico, el artístico, el dramático, el deportivo, y el lingüístico distan mucho de ser *meros juegos*, en el sentido superficial de ficciones imaginativas de tipo evasivo.

A medida que el hombre se identifica espiritualmente con el juego, en todo su dinamismo creador, y se compromete con él, brota en su interior el sentimiento específico de alegría que acompaña -como la sombra al cuerpo- a todo acontecimiento de encuentro, lugar por excelencia de plenificación humana. La alegría es el reflejo de la plenitud en el plano del sentimiento. La medida colmada del sentimiento gozoso que provoca el encuentro viene dada por el «entusiasmo», inigualable término con que los inspirados helenos designaban la inmersión del hombre en una realidad perfecta que ofrecía un campo extraordinario de despliegue.

El gozo entusiasta del encuentro lúdico da lugar al acontecimiento *festivo*. Al igual que el juego, la fiesta es un evento que se despega de la vida cotidiana y ostenta una forma de espaciotemporalidad superior a la empírica, lo que da lugar a una atmósfera exultante. Por su poder creador de juego, la fiesta va unida desde antiguo con la danza y el rito, el sacrificio ritual y la música. Estas realizaciones culturales presentan elementos comunes: carácter extraordinario, tonalidad gozosa -dentro del espíritu de seriedad y severidad que inspiran ciertas celebraciones culturales-, normas fijas y libertad de iniciativa, delimitación

espaciotemporal y amplitud de horizontes, y, bañándolo todo, *luminosidad*. Debido a su carácter lúdico, a su condición de encuentro -o entreveramiento de ámbitos de realidad-, todo acontecimiento festivo se constituye en fuente de luz. En él se encienden luces como símbolo de la claridad que irradia de por sí. No hay luminosidad en la fiesta porque se enciendan luces. Sería ésta una banal interpretación objetivista de un acontecimiento humano al que sólo se puede dar alcance mediante un conocimiento preciso de lo que es el juego.

El sentido de las fiestas

Las fiestas desbordan luminosidad externa porque son luminosas en sí mismas. Las luces, la claridad festiva de los trajes y adornos, la magnificencia expresiva de las flores, la exaltación de la danza y el canto populares, el clima de grata complacencia que fundan los perfumes naturales -flores, incienso-, la solemnidad de los ritos y sacrificios y demás elementos de la fiesta no hacen sino dar cuerpo a la luminosidad gozosa que irradia la fiesta por el mero hecho de entreverarse en ella fecundamente diversos ámbitos de gran significación.

Las fiestas van unidas a fechas de alta significación personal, nacional o religiosa por haber acontecido en ellas ciertos *entreveramientos de ámbitos* decisivos. El nacimiento es el encuentro del propio ser en estado fetal con el entorno mundano. Este encuentro es considerado como el «alumbramiento» por antonomasia. El día de una

batalla gloriosa se considera festivo porque tal acontecimiento abrió a la patria nuevas posibilidades al significar un trastueque de mil interrelaciones de todo género: geográficas, económicas, culturales, políticas... El día de la conmemoración de un acontecimiento religioso -suceso evangélico, muerte de un santo...- significa la creación de un ámbito peculiar de interacción o encuentro entre el Señor y los hombres, o entre un hombre y el Señor que lo eleva a un nivel eminente de vida tras el trauma del fallecimiento. Ello confiere sentido a la celebración de fiesta en el aniversario de acontecimientos luctuosos, como la pasión y muerte de Jesús.

Las fiestas dan cuerpo visible a algo que, de forma más bien inexpressa, ejerce una determinada influencia sobre nuestra vida durante todo el año. A su vez, las fiestas proyectan su luz sobre los demás días del año. Todo pueblo, todo país vive en plenitud su vida de tal en los días de fiesta, ya que en ellos es más fácil captar la mutua interacción de los elementos que la integran, y penetrar así en su sentido más hondo. De aquí se sigue que la lucha entablada, en ciertos casos, entre las fiestas populares y las religiosas no haya conducido a una mejor comprensión de ambas y a su mayor florecimiento sino a su mutua depotenciación.

El agricultor labra la tierra y cultiva las plantas durante todo el año. En otoño celebra la fiesta de la recolección, y en ese momento festivo se recapitula gloriosamente el acontecimiento diario de la interacción del campesino con su entorno. Por ser un género de interacción fecunda, da lugar a una fiesta con su peculiar luz y alegría, sus juegos y esa

honda seriedad que ha nutrido a culturas enteras. Basta que una persona dotada de suficiente intuición capte la trama de sentido que se va tejiendo a medida que el agricultor trabaja la tierra y cuida sus frutos para que surja una fiesta, la fiesta de la madurez, de la recolección, del fruto ganado a costa de toda una vida de compleja interacción: *campesino-tierra, lluvia-sol...*

Una vez establecida y celebrada, la fiesta arroja luz sobre el sentido profundo que ya tenían de por sí cada una de las actividades que tejen la diversificada relación del campesino con su entorno. La fiesta pone de relieve que tal sentido no late de modo estático y aislado en elaborar del campesino, en la tierra que éste trabaja, en los meteoros que le afectan, en los frutos que cultiva; brota dinámicamente en la interrelación fecunda de unos y otros: agricultor, por un lado, y tierra-meteoros-frutos, por otro. Toda la vida del campesino queda, así, iluminada por la luz que se alumbra espontáneamente en la fiesta como plasmación visible de su cotidiana relación con la tierra.

Puede, por tanto, decirse que el campesino vive todo el año de y para el día de fiesta, pero, evidentemente, el sentido en que aquí se dice desborda la circunstancia de que ciertos pueblos o ciudades deban realizar durante el año los preparativos de las fiestas patronales o de las «ferias» que, por diversas circunstancias, constituyen para ellos una fuente básica de ingresos económicos. Se trata de una relación mucho más íntima entre el hombre y la fiesta, porque la fiesta surge como plasmación resplandeciente del ámbito

que se crea al entreverarse fecundamente dos ámbitos: el del campesino y el de la tierra, todo lo que implica la expresión «vida de campesino» y todo lo que entraña el término «tierra» -que supera muy considerablemente el concepto científico de tierra-.

Las fiestas iluminan el sentido de la vida

En general -como subrayé en los capítulos II y III de *El triángulo hermenéutico*⁹⁷-, siempre que se da una interacción fecunda de ámbitos que produce un ámbito nuevo, brota, como fenómeno concomitante de la acción creadora, una luz peculiar con doble vertiente: *luz de inteligibilidad y esplendor de belleza*⁹⁸. Esta luminosidad se plasma y encarna en el ámbito festivo, que implica e interrelaciona a los hombres, y matiza y colorea todas las realidades que integran la vida humana: espacio y tiempo, trajes e iluminación, ritmo del andar -baile- y ritmo del hablar -canto-...

La fiesta se celebra en un determinado lugar, consagrado como espacio festivo, y en un determinado tiempo -proclamado como tiempo festivo-; y se acompaña de luz y color y vistosas telas, porque la fiesta es ya de por sí -en su génesis misma- un acontecimiento luminoso.

Una fiesta -al igual que una ceremonia importante, un acto de proclamación o consagración...- constituye un foco luminoso que

⁹⁷ Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, Madrid ²2014.

⁹⁸ O. c. págs. 119-218.

arroja su luz sobre todo el conjunto de la vida, pero esta irradiación no tiene un carácter artificial como si la fiesta proyectase sobre la vida de los hombres que la celebran un aura de sentido que en ella no existe germinalmente. Este sentido ya existe, está brotando a modo de resplandor en todo instante. Sólo falta tematizarlo, darle cuerpo y volumen para que aparezca incluso de modo visible y plástico.

Esta labor tematizadora es *difícil* y *fecunda*. Es difícil porque requiere gran intuición para captar el sentido fundamental de la relación del hombre con las entidades de su entorno y un poder singular para plasmar en acciones y actitudes concretas la luminosidad que brota en tales relaciones de encuentro. Es fecunda porque encierra la mayor importancia en orden a la decantación de los valores más hondos de la vida de un pueblo.

El calendario -con sus fiestas, sus solemnidades de carácter cívico-profano y religioso, sus actos académicos, sus festejos populares, usos y ritos, etc.- significa uno de los elementos básicos que integran la rica tradición de un país. De ahí que un hombre, al abrirse a la vida en el seno de un pueblo -que da lugar a la configuración de un determinado calendario y va siendo nutrido a la vez por él-, queda con ello envuelto nutriciamente por el conjunto de las fecundas tramas de interrelaciones que constituyen a lo largo del tiempo la vida de una comunidad humana. El sentido luminoso que emerge de estas interrelaciones queda plasmado espléndidamente en esos acontecimientos singulares que son las fiestas.

Toda fiesta pide participación

Por tratarse de *acontecimientos interaccionales*, no de meras acciones superficiales realizadas arbitrariamente por el hombre, las fiestas, para ser tales, deben ser asumidas por los hombres en cada momento. Toda fiesta nace de nuevo siempre que se celebra. Constituye una auténtica recreación, como memorial que es de un conjunto de fecundas interacciones constantes entre el hombre y las realidades más valiosas de su entorno. El hombre es envuelto nutriciamente por la fiesta si la asume de modo activo-receptivo como una interacción que en parte contribuye él mismo a crear. Los usos y costumbres, si son auténticamente vitales, ostentan una condición interaccional-cocreadora, y sólo existen como tales en cuanto son activamente aceptados y asumidos por las diversas generaciones. Dar por sentado -como hace en buena medida Ortega- que toda asunción de usos y costumbres es una práctica *impersonal* más bien *pasiva* constituye un prejuicio que debe ser revisado, por cuanto puede cerrar la puerta por principio a toda forma de vida auténticamente humana, que implica una actitud activo-receptiva, interaccional, de *sobrecogimiento*, como muy bien supieron destacar los filósofos de la línea que va de Plotino a Scheler y Marcel a través de Descartes y Fichte⁹⁹.

⁹⁹ Véase sobre esto mi obra *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors* (Ediciones Guadarrama, Madrid 1972).

Yo celebro en verdad una fiesta al rehacer personalmente el acontecimiento de interacción que le dio origen. La fiesta me envuelve a mí en cuanto implica diversos acontecimientos interaccionales pasados -piénsese, por ejemplo, en las tradiciones agrícolas que laten en las fiestas de la recolección-, que a modo de atmósfera vital constituyen el ámbito complejo en que configuro mi existencia. Pero una fiesta en concreto, esta fiesta de recolección que celebramos hoy, sólo es para mí verdaderamente fiesta si la vivo como tal, como compendio y símbolo de una vida interaccional, y no la tomo como espectáculo, como algo que no me afecta personalmente y en lo cual no tengo parte. De ahí la adulteración que sufre -por desarraigo- el folklore cuando de la plaza del pueblo pasa a los tabladros de teatro y se convierte en mero «espectáculo».

La única forma de asumir auténticamente una tradición es recrearla y transmitirla, así acrecentada, a las generaciones posteriores. Toda asunción verdadera supone la creación de nuevas interrelaciones entre el hombre y el entorno. Por eso la fidelidad a los usos y costumbres recibidos acrecienta el legado tradicional. Este acrecentamiento de sentido tiene lugar en las formas de «recuerdo-memorial» que constituyen los actos conmemorativos de tipo religioso y cívico.

4

**EL JUEGO DEPORTIVO Y LA
FORMACION HUMANA**

El análisis de la actitud adoptada por diversas personas ante una pelota que se desliza hacia ellas permitió constatar hace años al gran psicólogo J. F. Buytendijk una de las características fundamentales del fútbol: su virilidad. Los gestos del futbolista son enérgicos, casi violentos, y comprometen la energía total de su cuerpo. De este poderoso dinamismo se deriva la amplitud de espacio que requiere el fútbol para desarrollarse. La pelota es relativamente voluminosa y responde a los golpes con una sorprendente capacidad de desplazamiento. El campo de juego debe presentar muy vastas dimensiones, lo cual hace posible el montaje de amplísimas tribunas para el público. Por propias exigencias, el fútbol se constituye así en «espectáculo de masas» (expresión que bien haríamos en sustituir por otra equivalente -«espectáculo de multitudes», por ejemplo- a fin de evitar el término «masa», que puede significar un número elevado de personas y un conjunto amorfo de individuos; ambivalencia extremadamente peligrosa que está siendo arteramente explotada en la actual estrategia del lenguaje).

Por su gran poder de convocatoria, un partido de fútbol no representa sólo un *encuentro humano*,

como todo ejercicio lúdico; constituye un verdadero *encuentro social*, y moviliza la opinión pública a través de las tertulias y los medios de comunicación. Cada partido es el final de una etapa de expectativa y marca el comienzo de una serie de comentarios apasionados. A lo largo de un campeonato de fútbol, cada encuentro es un hito que cambia el panorama de clasificaciones, proyectos y esperanzas. Para el que vive por dentro el mundo deportivo, todo juego significa en todo rigor un «acontecimiento», un hecho que irrumpe en la marcha de la vida cotidiana y altera su curso en alguna medida. El jugador siente la emoción de entregarse a un género de actividad que, sin abdicar de su condición de juego, polariza en su torno una parte considerable de la vida cotidiana de millones de persona

El «desinterés» es condición esencial del juego

Por una serie de razones encabalgadas, el deporte se alía estrechamente con la *competición* y el *club deportivo*. De ambos se puede afirmar -en frase de J. Huizinga- que pertenecen al juego «como el sombrero a la cabeza». Para su mayor florecimiento, el deporte debe organizarse, y ello da lugar a las federaciones de todo orden, a los campeonatos y premios... De este modo, el deporte queda enmarcado en un complejo de líneas de fuerza no siempre del todo afines a la «deportividad», entendida como buen temple y amor al juego en toda su pureza. Aquí surge el riesgo de que el deportista se vea desbordado y manipulado por intereses ajenos que introducen la discordia y la

tensión donde él había sembrado concordia y solidaridad.

Los valores humanísticos que la práctica del deporte puede incrementar quedan gravemente comprometidos si no se mantiene en sus justos límites el ardor competitivo, que, al desbordarse, hace tabla rasa de las condiciones nucleares del juego. Una de tales condiciones -subrayada ya con energía por Manuel Kant, Friedrich Schiller y otros estetas notables- es el «desinterés», la fidelidad a las propias normas vistas como campos de posibilidades de acción lúdica. Si determinados intereses extralúdicos -afán de prestigio, de lucro, de revancha...- inciden en la marcha de un juego, éste se prostituye y desmorona, al quedar falto de uno de sus pilares constitutivos. Ganar a toda costa es, en el aspecto deportivo, perder, pues se convierte el juego en mera competición, y la competición en lucha. Contra esta temible rueda dentada que aniquila las más puras esencias del juego se han rebelado siempre los auténticos deportistas. Cuando, al final de un partido de tenis, en el cual directivos y jueces han tendido una sutil emboscada a un jugador -aludo a un caso real-, éste -vencido- felicita cortésmente a su adversario, uno no puede sino remedar la célebre frase del «Mío Cid» y decir que este «vasallo» supera con mucho a sus «señores».

Se proclama una y otra vez que el deporte une. Ello es cierto, pero bajo determinadas condiciones, reducibles a una fundamental: que se haga juego limpio y se cree juego, que es una forma de éxtasis. En este caso, la práctica del deporte depara mil ocasiones de poner en juego muy altas

virtudes cívicas, en un esfuerzo común de superación que se traduce en sana alegría y compañerismo. Recientemente, un profesional del boxeo manifestó en Radio Televisión Española que estima muy sinceramente a sus contrincantes, aunque debe medir sus fuerzas con ellos, porque son sus indispensables compañeros de juego.

Lo decisivo es que el deporte provoque una intensa vibración popular, pero no tanto por lo que implica de *competición* sino de *juego*, evitando por igual magnificarlo en forma extremista -otorgándole el sentido belicista de una confrontación entre pueblos o naciones-, y reducirlo banalmente a mera diversión. Para mitigar el dolor de la derrota, los aficionados recurren gustosamente a la consabida frase de que «en el fondo no pasa todo de ser un juego», pero lo hacen con poca convicción por la sospecha de estar utilizando injustamente el término «juego» en el sentido anodino de «mero pasatiempo».

Valores formativos del deporte

Bien clarificadas las características del fútbol -virilidad, afrontamiento del riesgo, amplitud de movimientos, encuentro multitudinario, proyección social, carácter festivo...-, es fácil hacerse un juicio sobre los valores positivos o negativos de este deporte en orden a la formación humana. No es ésta una cuestión baladí, porque el juego del balompié constituye hoy una tribuna de excepción en la que todo gesto queda potenciado y obtiene amplia resonancia en áreas muy amplias del pueblo.

Mantener la energía dentro de los límites de lo viril sin abocar a la violencia, saber aunar el entusiasmo por el triunfo con los buenos modos deportivos, identificarse con una causa como si fuera la única digna y reconocer, no obstante, el derecho de los demás a defender otros colores, tomar al adversario más bien como compañero que como enemigo, saber ganar con sencillez y perder con dignidad, son signos de alta ciudadanía que el fútbol puede contribuir a potenciar.

Poseer madurez humana es ser ardoroso sin pasión, reconocer la posible superioridad de los demás, soportar con serenidad los golpes adversos de la fortuna, no abatirse fácilmente ante la veleidad de las gentes que nos exaltan en los momentos de éxito y nos abaten en la hora del infortunio, tener arrojo para comprometerse en una dirección sin tomar a ofensa personal que otros adopten la posición contraria. Por su caudalosa versión social y la volcánica erupción de sentimientos apasionados que suscita, el fútbol -bien entendido- puede constituir a este respecto una verdadera escuela de formación. ¿No es profundamente humano, formativo y bello hasta la emoción, contemplar a todo un campeón caer de su alto trono con dignidad y pasar la antorcha de una perfecta deportividad al nuevo triunfador? Cuando, en el momento de decidir una alineación, un jugador acepta deportivamente su exclusión del equipo, todo aficionado imparcial tiene ocasión de aprender lo que cumple evitar y lo que conviene hacer cuando las circunstancias de la vida obligan a ceder el paso a otro. Desde el jugador que devuelve nobleza por violencia hasta el equipo que

acepta con ecuanimidad un resultado adverso, a veces obviamente injusto, el fútbol nos ofrece, desde la altiplanicie de su privilegiada situación social, todo un mundo de experiencias profundamente humanas que sería poco cuerdo desatender, pues, lejos de «masificar» al hombre -como a veces se afirma precipitadamente-, puede ayudarle a ganar en personalidad.

Valor pedagógico de los diversos deportes

La vertiente luminosa del fútbol se ensombrece un tanto si consideramos que su reglamento -sin duda, bastante defectuoso- puede contribuir a eliminar de su práctica gran parte de las posibilidades de fomento de los auténticos valores humanos, pues la desproporción existente entre las ventajas que proporciona el empleo de la violencia y las desventajas que acarrearán las sanciones previstas hace que dependa el triunfo en no pocas ocasiones de la agresividad y malas artes de los jugadores. El reglamento del baloncesto, en cambio, prevé esta circunstancia, y hace que a lo largo del juego las faltas cometidas se acumulen sobre la espalda de cada jugador, en forma de exponente colgado al flanco de su número respectivo, de modo que, al ascender a la quinta potencia, el jugador debe abandonar el campo. Con frecuencia sucede que el triunfo del primer tiempo se trueca al final en fracaso debido a la ausencia de quienes, con sus faltas, hicieron posible el éxito inicial.

Evidentemente, no todas las formas de deporte tienen la misma capacidad para desarrollar

las cualidades que hacen del hombre todo un hombre. A mi ver, en el boxeo durante los tres o cuatro primeros asaltos suelen ponerse en juego vertientes nobles de lo humano: destreza en la esgrima, fortaleza conjugada con agilidad, voluntad de lucha noble -que no es agresión sino pacto deportivo-. En los asaltos siguientes, la lógica interna de la pelea despierta con frecuencia en púgiles y público sentimientos y actitudes que hacen palidecer el brillo de las buenas cualidades antedichas. De ordinario, el equilibrio entre lo noble y lo plebeyo suele quedar bastante alterado.

En cuanto al fomento de valores humanos, ocupa un lugar preeminente el tenis, que sustituye en buena medida la idea de combate por la de actividad deportiva. En su práctica no cuenta en absoluto, ni es en principio posible, el uso de la violencia. Tan sólo el despliegue de grandes facultades humanas puede llevar a un tenista al triunfo. Absolutamente solo -en caso de juego individual-, sin compañeros que arrojen su acción, apenas sin posibilidad alguna de desahogar el mal humor o el nerviosismo con marrullerías, concentrado y vibrante a la vez, el jugador debe soportar a pie firme el peso del partido durante largas horas de ritmo lento, desesperadamente monótono, que obliga a una acción continuada, incesante, aniquiladora de nervios que no sean muy templados. Con razón se subraya la importancia que tiene en este juego el estado moral del jugador y su capacidad de reacción ante la adversidad. El comportamiento del público, que suele alternar ordenada e imparcialmente los aplausos con el más

riguroso silencio, sirve de marco a este espectáculo humano de altísima calidad. Dentro de este espacio lúdico de nobleza, resaltan de modo espectacularmente penoso y quedan por ello automáticamente descalificados los gestos dolosamente estratégicos que pueda hacer algún tenista para descontrolar al adversario y los errores arbitrales que no respondan a mero fallo humano.

Suele afirmarse con énfasis que la práctica del deporte perfecciona el temple del hombre, fortalece su voluntad y su sentido de la responsabilidad, y enseña el difícil arte de saber ganar y saber perder. Rectamente practicado, el juego significa una escuela de convivencia por ser la puesta en acto de la tendencia humana al diálogo, al intercambio creador, al contraste de posibilidades y a la lucha por el triunfo. En términos generales, esto es exacto, pero convendría detenerse a precisar los matices diferenciales que ofrecen en este aspecto las diversas formas de deporte. Las conclusiones de tal análisis serían de extraordinaria utilidad a la hora de promocionar la práctica del deporte, tanto a escala particular como nacional.

Transformación del trabajo en juego

El hombre actual se ve con frecuencia obligado a dedicar toda su capacidad de trabajo a realizar tareas que no tienen sino el valor de medio para un fin: sostenerse en la existencia. Esta desabrida atención a la dialéctica de medios y fines la quiebra felizmente el hombre al ponerse a jugar, es decir, a realizar actividades dotadas de interna

normatividad, creadoras de campos de posibilidades y alumbradoras de sentido. La acción lúdica acrecienta la flexibilidad de espíritu en el hombre, y lo libera por cierto tiempo de esa implacable rueda dentada que es el entramado de medios y fines, en el cual desempeña un papel asignado por entidades que no ofrecen rostro.

La práctica del juego encierra un alto valor pedagógico. Pero apenas ejercería un papel liberador de la persona humana si quedara desvinculada de la actividad laboral cotidiana. Lo decisivo es conceder valor lúdico al trabajo, para que éste sea, como el juego, alumbrador de sentido, y haga posible una actividad creadora, libre y gozosa.

Visto con la debida amplitud, el trabajo humano presenta unas características semejantes al juego. El hombre actúa sus potencias aplicándolas a las posibilidades que le ofrece la sociedad, la cual a su vez las asume en parte de las sociedades anteriores. Un trabajador actual puede tener las mismas potencias que otro de una época anterior, pero sus posibilidades reales de acción y creación son mayores, al estar mediacionado por los hombres que poseen cultura y tienen la capacidad de asumir y ampliar los campos de posibilidades que se han abierto a lo largo de la Historia.

Al conducir un avión, el piloto pone en juego unas potencias ensambladas dinámicamente en diversos campos de posibilidades. Estos campos no fueron alumbrados por él, sino asumidos a través de los profesores que le enseñaron la teoría y el arte de pilotar. Todo trabajador se halla inserto en campos de posibilidades, campos operacionales de libre

juego que casi nunca conoce del todo pero que hacen eficaz su acción y la dotan de sentido. Esta acción encierra carácter lúdico, aunque su condición sea dura y parezca reducir a quien la realiza a un horizonte vital angosto. Para que el trabajador viva como lúdica su actividad laboral necesita captar en alguna medida este ensamblaje fecundo entre sus actos y los campos de posibilidades en los que se halla inserto, entre su actividad cotidiana y el complejo cultural y económico que implica la entidad en la cual se realiza. Cuanto más campo laboral abarque y domine con su conocimiento y su poder de co-decisión, tanto mayor carácter de juego adquiere su trabajo y más se libera de la mera condición de medio para un fin.

Si un trabajador no se ve reducido a pieza de un engranaje cuyo sentido le es ajeno y extraño, sino que conoce las implicaciones de su actividad y se sabe comprometido en la marcha de la empresa, y ve a ésta entramada en el conjunto de líneas de fuerza que integran la economía patria y mundial, se mueve en nivel lúdico, en el cual toda acción se articula en conjuntos estructurales y se carga de dinamismo y de sentido, convirtiéndose en fuente de plenitud personal y de gozo.

Todo elemento estructurado en un conjunto adquiere una especial levedad al perder la pesadez que oprime a lo que está solamente atenido a sí mismo, desvinculado, sometido a su propio peso. Si la actividad laboral se integra de modo lúdico en la estructura de la empresa, de modo que el trabajador pueda asumir personalmente, como principio interno de su acción, las normas que regulan su trabajo,

éste -por anodino y arduo que sea- adquiere las características propias de la actividad lúdica: finalidad interna, gracilidad, poder promocionador de la libertad...

De aquí arranca el poder liberador del trabajo. La verdadera liberación del hombre de la era técnica no consiste en reducir las horas laborales en beneficio de las horas libres, a fin de incrementar la práctica del *juego*, sino en orientar de modo *lúdico* las diversas formas de actividad humana, tanto las consideradas vulgarmente como lúdica como las laborales. El hombre se libera y gana su plena madurez cuando toma como absolutamente serias las actividades que tienen carácter auténticamente lúdico¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Una bibliografía selecta sobre el juego la ofrezco en mi *Estética de la creatividad*, págs. 179-180.

PARTE TERCERA

CREATIVIDAD, ENCUENTRO Y FORMACIÓN RELIGIOSA DE LOS JÓVENES

1

EDUCAR PARA LA CREATIVIDAD

Para ahondar en los temas básicos de la vida humana, se requiere generosidad de espíritu, no dejarse llevar del afán de obtener ganancias inmediatas, ajustarse al ritmo lento propio de los procesos de maduración. En las democracias suele operarse de ordinario con premura de tiempo porque la competitividad acosa a personas y grupos. El político, no bien gana unas elecciones, consagra su atención a la tarea de mantener incólume su imagen con vistas a las próximas confrontaciones electorales, en las que se decidirá de nuevo su futuro. El buen estratega, no obstante, procede con visión de largo alcance, prepara las operaciones con tiempo, no se precipita a tomar iniciativas sin haber preparado debidamente el terreno, y sabe esperar a que las medidas tomadas den su fruto.

Hoy día nos sentimos apremiados por la necesidad de salir al paso a los demagogos y

neutralizar los efectos devastadores de sus tácticas manipuladoras. No debemos, sin embargo, sucumbir al nerviosismo y caer en el error de los futbolistas que, para remontar un tanteo adverso, bombean balones atolondradamente sobre la portería adversaria, con la esperanza de que el azar les permita hacer diana. Cuanto más urgente y necesaria es la acción que debemos emprender, tanto más radical y aquilatada ha de ser la forma de abordarla.

Si ponemos en juego un estilo de pensar profundo, riguroso y sistemático, estaremos en disposición de adquirir un conocimiento sólido de las cuestiones que más preocupan al hombre de hoy y más incidencia tienen sobre la juventud y la configuración de la sociedad. El tipo de saber relativo a la vida humana y cuanto ella implica no se puede conseguir por vía de mera *información*, de modo rápido, fácil, inconexo, sin una orientación bien meditada y compulsada. Es el fruto de todo un proceso de *formación*, que supone aprender a *pensar con rectitud, querer con sentido y sentir con hondura*. Formarse bien no se reduce a acumular conocimientos: implica aprender el difícil arte de fundar modos de unidad muy elevados con las distintas realidades que nos rodean.

Esta fundación de modos valiosos de unidad constituye la *cultura*. Ser culto significa ser capaz de instaurar formas de unidad que no le vienen dadas al hombre automáticamente, sino propuestas como una meta a conseguir.

Ser maestro es investigar y compartir

La tarea propia del maestro consiste en *investigar* a fondo los temas básicos de la cultura actual y *compartir* su conocimiento con los demás. Compartir no significa transmitir conocimientos como monedas, de forma mecánica e incomprometida; implica sugerir las tareas que cada uno debe realizar si quiere participar en el mundo de grandeza que ha descubierto. Yo no puedo decirte con palabras quién es Beethoven y en qué reino de belleza y serena melancolía nos introduce su última sonata para piano. En mi mano está solamente anunciarte la buena nueva de que tal reino existe y de que puedes compartir conmigo su conocimiento gozoso si cumples determinadas exigencias, las exigencias de la creatividad musical.

Educar para la creatividad no es quehacer fácil porque supera el mero adoctrinamiento, la simple oferta de datos poseibles y transmisibles a modo de objetos. Compartir la cultura exige a maestros y discípulos cierta dosis de creatividad y voluntad firme de ejercitarla.

El maestro no debe comunicar nada que no haya vivido antes personalmente hasta el fondo de las posibilidades creadoras que el tema ofrezca. Sólo alberga poder de convicción una doctrina que es fruto de un encuentro, el encuentro del maestro con la realidad.

Una experiencia de años me ha descubierto un dato sumamente prometedor: *los jóvenes muestran una sensibilidad muy viva y una sorprendente capacidad receptiva cuando se les*

explica algo desde la raíz y de forma bien articulada porque antes lo ha pensado uno y lo ha vivido intensamente. Cuando uno cree en lo que dice se torna fiable. Los jóvenes cobran fe en un maestro cuanto éste no se limita a trasvasar datos de un continente a otro de un libro, por ejemplo, a la mente de los alumnos-, sino que les invita a revivir con él el proceso que ha seguido en su estudio del tema. Una clase así expuesta resulta apasionante. Los jóvenes actuales reciben con entusiasmo y agradecen cualquier aportación que los mayores hagamos a su quehacer formativo si está realizada de forma concienzuda, bien articulada, luminosa.

Este tipo de magisterio marca un nivel muy alto de realización personal. El *compartir* propio de los auténticos maestros es una actividad creativa que lleva al hombre a una cota elevada de madurez. Lo ha expresado con imágenes imborrables Richard Bach en su relato *Juan Salvador Gaviota*¹⁰¹.

El protagonista compró muy caro el logro de la noble meta que se había propuesto: desplegar al máximo sus potencias, asumiendo las posibilidades de vuelo que tenía a mano. Se arriesgó, se esforzó en perfeccionar más y más su formación, voló muy alto, y, cuando se vio en la cumbre, entendió que debía volver a los suyos para ser su «instructor» y compartir con ellos lo aprendido. Al otorgar esta *proyección comunitaria* a su capacidad individual de vuelo, Juan adquiere su plena identidad personal; no

¹⁰¹ Cf. o. c. (Pomaire, Barcelona 1972). Versión original: *Jonathan Livingston Seagull. A story* (Pan Books, Londres 1973).

se aliena, no dispersa lo adquirido; se eleva a lo mejor de sí mismo.

De forma semejante, los protagonistas de *El Principito* de A. de Saint-Exupéry retornan a sus casas, tras alcanzar la madurez del encuentro, para compartir la gran experiencia vivida¹⁰².

El hombre creativo busca la verdad solidariamente

A la verdad se va en comunidad, no a solas. Los investigadores toman la iniciativa, pero todos - maestros y discípulos-están llamados a iniciar un movimiento de búsqueda en común y fundar un campo de solidaridad inspirado en el amor a la verdad ansiada. En este campo de iluminación todos nos enriquecemos mutuamente.

Los grandes genios de la Historia se han extenuado escudriñando la verdad -como dijo Platón de Sócrates y movilizando medios para hacer a los demás partícipes de la luz que habían logrado alumbrar. Beethoven manifestó en una ocasión que a él le había sido concedido vivir en un reino de belleza inaccesible a la mayoría de los hombres, y su deber era transmitir a éstos una noticia fiel de su experiencia a través de la forma de lenguaje artístico que le era más familiar: la música. Al compartir con nosotros todo lo grande que él experimentaba, este genial artista y hombre de bien no hacía sino permitirnos volver al origen, retornar a nuestro verdadero hogar. *El hombre se encuentra en casa cuando se halla en conexión viva con lo altamente*

¹⁰² *El principito*, p. 110; *Le petit prince*, p. 91.

valioso. Pese a todos sus fallos y claudicaciones, el hombre sabe, por su voz interior, que es *coterráneo de lo profundo*, y se siente exiliado cuando se entrega a lo banal, lo que le divierte en cuanto que lo dispersa y enajena.

Hoy día, la frivolidad parece tener buena prensa y su ejercicio otorga patente de persona moderna y tolerante, que sabe «desdramatizar» los conflictos. Bien haríamos en distinguir con precisión el sano *humorismo* -que profundiza con ternura y comprensión en las raíces del mal- y la *frivolidad* cascabelera que no ahonda en ninguna cuestión para ahorrarse el esfuerzo de enfrentarse en serio a los problemas.

Por ningún concepto puede un maestro permitirse la menor banalidad. Con frecuencia, los intelectuales difunden ciertas ideas contundentes por afán de prestigio y no someten a debida reflexión las consecuencias que, a corto plazo, pueden acarrear sus *brillantes* elucubraciones. El intelectual suele exigir libertad absoluta para provocar toda clase de ventoleras intelectuales, pero muestra una irritante indolencia a la hora de hacer frente a las tormentas desatadas por el descontrol ideológico.

Nada hay más perturbador para la vida de los pueblos que una clase intelectual obsesionada por el logro de prestigio a cualquier precio, pues tal forma de vértigo no permite hacer justicia a la verdad de lo real, y la realidad acaba siempre vengándose. La venganza de la realidad consiste en que la vida del hombre atenido en exclusiva a sus intereses egoístas se desajusta, pierde capacidad de juego y se depaupera.

2

LA APERTURA A LA RELIGIOSIDAD EN UNA SOCIEDAD DESCONCERTADA

La juventud actual parece mostrar cierto despegue hacia las prácticas religiosas. Numerosos padres ven, preocupados, que sus hijos se alejan de los sacramentos y se manifiestan indiferentes ante la oración. A la hora de tomar estado, son pocos los jóvenes que se inclinan hacia la vida sacerdotal y religiosa, y aumenta de día en día el número de los que rehuyen el compromiso matrimonial de carácter religioso. Podría pensarse que los jóvenes han perdido en buena medida el sentido de lo misterioso-transcendente.

Un análisis profundo de la situación nos permite ver los hechos desde una perspectiva distinta, más justa. Al oponerse los jóvenes con decisión y radicalidad a los modos de religiosidad evanescentes, sentimentales, rutinarios, poco o nada comprometidos en la fundación esforzada de vínculos interhumanos, la juventud queda en franquía para descubrir las inmensas posibilidades de desarrollo personal que abre al hombre el cristianismo.

Por una serie de razones que urge precisar, hoy nos hallamos en una encrucijada histórica. Al hacer quiebra un modo de entender la religiosidad, los jóvenes pueden orientarse hacia la total indiferencia religiosa o bien hacia una forma de vida

espiritual más depurada, más segura de su valor humanístico, de su interna racionalidad, de su «fidelidad a la tierra» (Nietzsche), es decir, de su valor promocionante de los valores humanos más relevantes. No hay que perder el tiempo en lamentar el declive de ciertas formas de experiencia religiosa que daban a veces la impresión de no ser sino una amalgama de estoicismo y pietismo. Debemos consagrarnos a la tarea de descubrir los aspectos del mensaje cristiano que encienden el entusiasmo de los jóvenes actuales e inclinan su ánimo hacia el cultivo de la experiencia religiosa.

Necesidad de una metodología rigurosa

Para llevar a cabo esta tarea, debemos proceder con el máximo rigor intelectual y plantear los temas con toda radicalidad, pues también es radical la crisis espiritual del hombre contemporáneo. La suerte de la vida humana y su sentido se decide en el plano de las actitudes básicas, y éstas se fraguan en el subsuelo donde se articula el estilo de pensar del hombre. Desde hace siglos, el pensamiento occidental aborda, a menudo los grandes temas de la existencia con una metodología tosca, modelada a partir del análisis de meros objetos y de acontecimientos puramente artesanales, productores de objetos. Esta metodología resulta del todo inadecuada al estudio de las realidades personales y de los acontecimientos creadores, como es la creación artística, la fundación de amistad, la asunción activa de un valor, la inserción en una forma de comunidad

-deportiva, estética, religiosa...-. Quienes apreciamos los valores que se hallan en la base de la cultura occidental -que son, en su mayoría, valores cristianos, por secularizados que estén- y estamos decididos a seguir orientando nuestra vida conforme a los mismos, debemos apresurarnos a configurar un estilo de pensar -o *metodología*- ajustado a cada modo de realidad.

Esta meta sólo podemos alcanzarla si evitamos toda frivolidad y procedemos con máxima cautela. La crisis espiritual contemporánea es muy profunda, porque afecta a los cimientos mismos del edificio ideológico, a las bases del pensar. De ahí la necesidad de elaborar una filosofía cristiana extraordinariamente rigurosa y aquilatada, fiel a la realidad. Si planteamos los temas de modo superficial, o toleramos que otros lo hagan, tenemos la batalla perdida de antemano. El gran arma del demagogo -del que quiere vencer sin necesidad de convencer- es la confusión, y ésta es provocada por la falta de un análisis certero de realidades y acontecimientos. La primera ley del demagogo es no matizar los conceptos, utilizarlos de forma borrosa, opaca, a fin de hacer posible toda suerte de escamoteos conceptuales y malabarismos estratégicos. Hoy día se ganan batallas decisivas en el orden de la política, la ética, la religión, la estética, sin necesidad de entrar en discusión, sólo mediante el manejo astuto de los recursos estratégicos que ofrece el lenguaje en orden a distorsionar el pensamiento.

Este fenómeno gravísimo de la manipulación de hombres y pueblos mediante el abuso estratégico

del lenguaje es delatado y analizado por la filosofía actual. *Entre la pedagogía y la investigación filosófica debe establecerse urgentemente una colaboración estrecha.* A ello alude un hombre tan avisado como Gabriel Marcel, al escribir:

*«Probablemente, de lo que el mundo actual tiene mayor necesidad es de educadores. Desde mi punto de vista, ese problema de los educadores es el más importante, y aquí es donde la reflexión filosófica debe ser puesta a contribución.»*¹⁰³

La realidad personal y sus leyes

Estudiar radicalmente una cuestión es ir a la raíz de la misma, y la raíz de todo tema humano es la *realidad personal*. El proceso formativo del hombre sólo puede tener éxito si se conoce de modo preciso lo que es e implica una persona, las exigencias que plantea el desarrollo de la personalidad y las altas cotas de realización a que es llevado el que las cumple. Estas sugestivas cuestiones son analizadas en la actualidad de modo penetrante por diversas corrientes filosóficas, singularmente por el movimiento fenomenológico, el existencial y el dialógico.

Hoy día, la propaganda manipuladora suele encubrir ante los jóvenes las leyes -o constantes- que rigen el dinamismo personal, la articulación interna

¹⁰³ Cf. *Dos discursos y un prólogo autobiográfico* (Herder, Barcelona 1967) 71-72.

de los momentos que integran cada uno de los procesos que el hombre sigue en su vida. Este encubrimiento se propone desorientar a los jóvenes, empobrecerlos, amenguar su creatividad y dominarlos. La tarea formativa debe atender a dos flancos: 1) delatar las trampas intelectuales que se tienden a los jóvenes, 2) poner al descubierto ante ellos la riqueza interna de las experiencias creadoras, entre las que ocupan lugar destacado las experiencias religiosas. Ambas actividades se conectan y potencian entre sí, pues, al descubrir los falsos planteamientos, se ponen las bases de un estilo de pensar ajustado a la realidad y capaz, consiguientemente, de captar el valor de las entidades y acontecimientos que superan el plano de los meros objetos.

Entre las diversas trampas posibles, resaltan por su peligrosidad las tres siguientes: dar por supuesta la «irracionalidad» de la experiencia religiosa, conceder primacía a las experiencias de «vértigo», considerar como «dilemas» ciertas relaciones que son meros «contrastes». De las experiencias creativas merecen destacarse por su fecundidad el diálogo, el encuentro, la experiencia artística, la fundación de modos valiosos de unidad con las realidades del entorno, la religación al Ser trascendente que se hace íntimo a través del trato personal

La creatividad convierte el mundo en un «campo de juego»

Hombre bien formado es el hombre realista, el que ha aprendido a ajustar su conducta a la realidad, a su propia realidad y a las realidades del entorno. La tarea fundamental del educador consiste en ayudar a los jóvenes a descubrir por sí mismos las leyes de la realidad y fomentar en ellos la inclinación a respetarlas como un principio interno de *estructuración*.

Hoy sabemos por la ciencia y la filosofía que la estructura es fuente de solidez, dinamismo y levedad. Quien rechaza el cauce que marca lo real a fin de conseguir una forma *absoluta* de libertad se autocondena a un modo de existencia frágil, anquilosado y tedioso. La existencia -cuando es amorfa e inarticulada- se cae a pedazos, agobiada por su propio peso. *La realidad personal tiene una lógica interna que opera de modo implacable*. Somos libres para orientar nuestra vida de un modo fiel a lo real o de un modo desarraigado, pero no lo somos para evitar que una orientación ajustada nos conduzca a la plenitud personal y una actitud arbitraria nos degrade hasta extremos infrahumanos.

Conocer *de forma bien articulada* los modos de lógica que rigen los procesos que puede seguir el hombre en su vida es la base ineludible de toda auténtica formación humana. El desconocimiento de tales modos de lógica suele provocar errores básicos, errores que significan atentados contra las exigencias de la realidad. Esta falta de realismo se

paga a muy alto precio: se frena el dinamismo del desarrollo personal y se entra en un estado de *asfixia lúdica*. Al no entrar en juego con la realidad, con todas las realidades del entorno que ofrecen al hombre posibilidades lúdicas, éste se queda achicado en sí mismo, falto de espacio vital, de campo de juego. Como expliqué ampliamente en otro lugar¹⁰⁴, el juego -tomado en sentido riguroso-significa toda forma de actividad humana que funda ámbitos de realidad -jugadas deportivas, formas artísticas, encuentros personales...-bajo unas normas determinadas. Visto así, el juego es, en sus diferentes modalidades -deportiva, estética, humanística, litúrgica...-una actividad absolutamente *seria*, por cuanto compromete el desarrollo de la personalidad humana¹⁰⁵.

Si el hombre vive creadoramente y considera todas las realidades del entorno como posibles compañeros de juego, como ámbitos a respetar y valorar, no como objetos a manipular, todo el

¹⁰⁴ Cf. *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura*, págs. 23-159.

¹⁰⁵ Recuérdese que en muchas lenguas -francés, inglés, alemán, árabe, ruso...- tocar un instrumento se expresa con el verbo «jugar».

Un amplio análisis de los conceptos de «juego» y de «ámbito», y del carácter lúdico-ambiental de los fenómenos culturales -fiestas, estilos artísticos, símbolos, inauguraciones, templos, ciudades, calles, actos de inauguración y proclamación, etc.- puede verse en mi *Estética de la creatividad*, págs. 233-477.

universo -y especialmente la vida humana-se transfigura, adquiere una sorprendente vitalidad y belleza, rebosa de símbolos, se carga de sentido y expresividad. Cada ser vibra con todas las posibilidades que le abre su inserción en un proyecto creador; se hace amable y admirable. El mundo se convierte en un inmenso *campo de juego*, que es a su vez un *campo de iluminación*, ya que el juego es fuente de luz y se realiza a la luz que él mismo alumbra¹⁰⁶. No por azar, el hombre que adopta una actitud abierta a la creatividad y cumple las condiciones que implica la fundación de modos de encuentro se orienta siempre hacia una *filosofía del sentido*, no hacia la filosofía del absurdo¹⁰⁷.

Al asumir de modo activo las posibilidades de juego creador que le ofrece la realidad, el hombre se desarrolla como persona y se estructura en modos sólidos de *comunidad*. Un conjunto de personas unidas con vínculos firmes, merced a la participación común en convicciones éticas profundas, en ideales religiosos aquilatados por el estudio y el compromiso existencial, constituye en todo rigor una *comunidad*, y ésta presenta una articulación tan sólida que resulta. Puede ser destruida por la fuerza, pero no conquistada mediante un asedio espiritual estratégico.

¹⁰⁶ Cf. *Estética de la creatividad*, págs. 33 ss.

¹⁰⁷ Sobre el origen de estas orientaciones filosóficas, véase mi obra *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, ²1993, págs. 115-126. *La revolución oculta* (PPC, Madrid 1998) 334-353.

3

EXPERIENCIAS DE VERTIGO Y EXTASIS: LA OPCIÓN EN CONTRA O A FAVOR DE LA CREATIVIDAD

Lo antedicho explica que el propósito fundamental de todo tirano -de todo hombre o grupo afanoso de poder fácil-sea debilitar a hombres y pueblos mediante la movilización de los recursos que amenguan o anulan del todo la capacidad creadora. Tal movilización es facilitada en la actualidad por los medios de comunicación social, que permiten manipular la opinión de las gentes sin que éstas se aperciban de que se las está sometiendo a una torsión violenta para dominarlas.

El lenguaje, manejado con cierta astucia, pone al servicio de los manipuladores un puñado de trucos sumamente eficaces en orden a tergiversar las cuestiones nucleares de la vida humana y alterar de forma siniestra las coordenadas mentales de las gentes poco avezadas a las sutiles cuestiones lingüísticas y lógicas. Mediante el uso estratégico de los vocablos, los esquemas mentales, los planteamientos y los procedimientos manipuladores puede un hombre sin escrúpulos modelar arbitrariamente la mente y la voluntad de un pueblo o grupo social, por ejemplo la juventud. No olvidemos que los depredadores consideran a los jóvenes como una presa codiciada, pues la juventud ya no constituye sólo una etapa en el camino de la

niñez a la adultez; forma un *grupo social* muy poderoso en diversos aspectos: económico, político, ético... Quien domine a la juventud *hace un buen negocio*, si se me permite esta expresión brutal.

Entre los múltiples recursos estratégicos que el lenguaje ofrece al tirano –tanto en las dictaduras como en las democracias- para quebrantar el poder creador de personas y grupos, destaca uno especialmente eficaz que está siendo movilizado en la actualidad a nivel planetario. Me refiero al fomento de las experiencias de *vértigo* y a la confusión deliberada de las mismas con las experiencias -polarmente opuestas- de *éxtasis*. Nada hay sin duda más importante y urgente en la formación de los jóvenes que clarificar a fondo estos dos bloques de experiencias, que condensan los diversos modos de actividad humana. De no hacerlo, se edifica sobre arena, y cualquier demolidor profesional podrá, con el simple manejo desenfadado de los recursos tácticos del lenguaje, desbaratar la labor realizada durante años en la familia y los centros escolares.

Recordemos y amplíemos lo ya expuesto en un capítulo anterior acerca de las experiencias de vértigo y éxtasis a fin de poner estas últimas en relación con la experiencia artística de interpretación musical e iluminar diversos temas decisivos para la formación de los jóvenes. No se trata, pues, de insistir en ideas ya expuestas, sino de asumirlas como fuente de luz para ganar una metodología adecuada al análisis de la experiencia religiosa.

El vacío espiritual que provoca vértigo

La sensación fisiológica de *vértigo* se produce cuando subimos a una alta torre, miramos al vacío y éste parece succionarnos, de forma que, si no nos asimos fuertemente, corremos riesgo de precipitarnos al abismo. También en el plano espiritual se da un género de vértigo provocado por un tipo especial de vacío.

Cuando una realidad nos atrae poderosamente, podemos adoptar dos actitudes: dejarnos *fascinar* por ella o *entrar en juego*. Esta actitud conduce a la experiencia de éxtasis; aquélla, a la de vértigo.

Dejarse fascinar significa dejarse seducir y arrastrar por la voluntad de *poseer para disfrutar*. La voluntad fascinada de dominar lo que nos atrae y convertirlo en medio para nuestros fines produce un sentimiento de exaltación, de euforia vital. Parece que vamos a alcanzar una rápida y conmovedora plenitud. Pero esta primera impresión exaltante se trueca inmediatamente en amarga decepción, porque, al reducir una realidad a objeto de posesión, perdemos la capacidad de hacer juego con ella. El juego es una forma de entreveramiento de ámbitos en el cual éstos no se rebajan de nivel y de rango; potencian sus campos de posibilidades lúdicas.

Para hacer juego, hay que estar cerca pero a cierta distancia. Si quiero contemplar un cuadro -lo que implica un modo de juego estético-, no puedo pegar el rostro al lienzo; debo situarme a la debida *distancia de perspectiva*. Al no poder hacer juego, pierdo la libertad creadora, la capacidad de captar el

sentido profundo de las realidades -pues el sentido brota en el juego, según nos advierte lúcidamente la Hermenéutica actual- y amenguo con ello al máximo la sensibilidad para los valores; en una palabra, bloqueo el dinamismo que me lleva al desarrollo de mi ser personal. Al cobrar conciencia de ello, siento tristeza. El sentimiento de tristeza sigue ineludiblemente a la conciencia de no hallarse en vías de plenificación.

Cuando el hombre se asoma al vacío de su propia personalidad -vacío abierto por la entrega constante al modo de unidad posesiva que significa la fascinación- siente *vértigo*. A esta forma de *vértigo espiritual* le llamamos *angustia*, sentimiento de no hacer pie en lo real, de hallarnos vagando en el vacío por falta de la unión que instaura la creatividad, la auténtica vida lúdica. La angustia, cuando es irreversible -porque resulta de hecho imposible abandonar la actitud de egoísmo y fascinación-, degenera en *desesperación*, enfermedad mortal que permite asistir indefinidamente a la propia *asfixia espiritual*, situación límite caracterizada por la conciencia de no poder hacer juego, de tener cerradas todas las salidas hacia la plenitud personal.

El proceso de fascinación o vértigo deja al hombre bloqueado en su individualidad cerrada, sordo a toda suerte de apelaciones procedentes de las realidades valiosas del entorno. Este bloqueo o asfixia lúdica produce una temible *ceguera para el valor*, sobre todo para los valores más exigentes, por ser los más elevados. El sentido profundo de las realidades, su valor radical, se alumbraba en el

encuentro, que es un modo eminente de *unidad de integración*. El fenómeno del vértigo, al no instaurar sino modos de unión posesiva -tan intensa psicológicamente como pobre en cuanto a la creación de modos relevantes de unidad-, escinde al hombre de lo real, lo desenraíza y provoca así su agostamiento como persona. El ser humano tiene que fundar con lo real modos diversos de unidad, pues, debido a la inteligencia, se halla a cierta distancia del entorno, la distancia que implica el hecho de poder elegir entre diversas respuestas a un mismo estímulo.

Todo lo que el hombre realiza para instaurar tales modos de unidad nutricia con lo real constituye el mundo de la cultura, que es constitutivo de su ser personal. El hombre recibe, como un don, su condición personal -la «personidad», Zubiri-, pero no la «personalidad». Esta debe ir configurándola en vinculación activa a las realidades del entorno. *Hacer imposible la fundación de modos auténticos de unidad con lo real es destruir en su raíz la posibilidad de la cultura, del cultivo de la personalidad humana.*

La plenitud que eleva a lo mejor de sí

Las experiencias de éxtasis se dan cuando el hombre, más afanoso de establecer vínculos valiosos que de saciar sus apetitos con ganancias inmediatas, no se deja fascinar por la realidad que lo atrae; se acerca a ella, guardando la distancia que exige la creatividad, y *entra en juego*. Inicia, con ello, una relación de *trato*, modo de unidad muy superior a la que implica la relación de dominio y disfrute.

Antonio Machado afirmó en cierta ocasión que los hombres debieran quererse como masas. Esta observación no es admisible ni como metáfora. Al fundirse, los hombres dejarían de amarse y conocerse, de realizar toda clase de juego. Cuando hace juego con una realidad valiosa -que ofrece excelentes posibilidades lúdicas-, el hombre incrementa su *libertad para la creatividad*, su sensibilidad para los valores, su capacidad de descubrir el sentido más hondo de las realidades tratadas. Al advertir que está desarrollando su personalidad en medida proporcional a la riqueza de la realidad con la que entra en juego, siente *gozo*. El encuentro con realidades muy valiosas que elevan al hombre a lo mejor de sí mismo convierte el gozo en *entusiasmo*. El hombre se entusiasma cuando se ve inmerso en un campo de posibilidades de juego que le permiten configurar su personalidad en forma eminente. El sentimiento de entusiasmo pone alas al hombre en su proceso de logro personal; lo impulsa y estimula a alcanzar nuevas cotas en la «edificación» de su personalidad. El entusiasmo -polo opuesto a la desesperación- es un sentimiento sobremanera constructivo.

Las experiencias de éxtasis exigen al hombre en principio la *purificación del espíritu*, la renuncia a la voluntad de dominar y convertir los seres del entorno en objeto de posesión; objeto, tal vez, adorable, maravilloso, enternecedor, pero objeto al fin. Le confieren a la postre, una sólida formación porque lo *instalan en lo real*, le abren la posibilidad de encontrarse con las realidades más valiosas del entorno. Lo hacen rigurosamente *culto*.

Una de las tareas más sugestivas y fecundas de la investigación filosófica actual consiste en descubrir los modos de unidad que puede alcanzar el hombre a través de las diferentes formas de éxtasis: el deportivo, el estético, el ético, el amoroso, el religioso. Al unirse extáticamente a lo real, el hombre no sale de sí; logra su máximo desarrollo y su más alta madurez, porque se vincula -en un mismo campo de juego- a realidades valiosas que son, al comienzo, distintas y distantes de él pero, a través de la relación de trato, dejan de serle distantes y extrañas para hacerse íntimas, sin dejar de ser distintas. El vértigo, en cambio, saca al hombre de sí, lo aliena o enajena porque lo entrega a una realidad distinta y extraña que no puede tornarse íntima porque la entrega a la fascinación de poseer anula la creatividad, el poder de fundar modos de encuentro.

Las experiencias de vértigo y éxtasis son polarmente opuestas. Constituyen un dilema abrupto que obliga al hombre a optar entre ellas. Pero hay un punto en que parecen confluir si no se está sobreaviso. El éxtasis *exulta*, alegra, y el vértigo *exalta*. Confundir de propósito la *exaltación de la embriaguez* de todo tipo con la *exultación de la entrega extática* a los diversos modos de juego creador es un medio tan siniestro como eficaz para amenguar la capacidad creadora del pueblo, desestructurarlo y someterlo a vasallaje. Esta sutil trampa permite privar a los pueblos de la *libertad para la creatividad* -única forma de libertad auténtica, por cuanto lleva al hombre a pleno desarrollo personal- y convencerles de que se los

hace verdaderamente libres al otorgarles las libertades que llevan al vértigo. Interpretar la *libertad de maniobra* como el modo por excelencia de libertad humana es un timo filosófico que destruye radicalmente la formación del hombre y deja a los pueblos a merced de los afanosos de poder. Destruir a pueblos y personas es una tarea relativamente fácil: basta entregarlos al conjuro de lo fascinante.

He aquí la gran encrucijada: fomentar la *libertad creadora* o la *libertad de maniobra*, la que permite disponer de todo como medio para lograr ganancias inmediatas. Si se hace lo segundo, puede dominarse al pueblo, tras convertirlo en masa y cegarlos para los valores. Si se opta por lo primero, se renuncia al dominio y se logra el único modo auténtico de amparo que puede lograr el hombre, el que se deriva de la asunción activa de los valores, de las posibilidades de juego creador que le ofrecen las realidades del entorno¹⁰⁸.

Experiencias de éxtasis y lógica de la creatividad

¹⁰⁸ Una descripción pormenorizada de las experiencias de vértigo y éxtasis, y un análisis detenido del nexo que media entre el fomento de las experiencias de vértigo y la subversión actual de valores se halla en mis obras *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis, Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre* (Narcea, Madrid ⁴1988), *La revolución oculta* (PPC, Madrid ²1998).

Al realizar experiencias de éxtasis, se descubre la *lógica de la creatividad*, la articulación interna de los diferentes momentos que integran un proceso creador. Con ello, se aprende a valorar todos los fenómenos que juegan un papel importante en la vida del espíritu. Rehagamos, en sus líneas básicas, la experiencia extática de interpretación de una obra musical. Todos los jóvenes han hecho, en un grado u otro, alguna experiencia musical. Conviene que la tematicen, la hagan tema explícito de análisis y comprendan su articulación interna y su riqueza.

Aprendizaje de una obra musical

Tomo la partitura de una obra pianística desconocida para mí y la pongo sobre el atril del piano. La partitura no es la obra; es uno de los polos que deben unirse para dar lugar al alumbramiento de la misma. En la partitura, la obra se halla latente, en estado de menesterosidad, como una *Bella Durmiente* que necesita el beso del *Príncipe Azul* para volver a la vida. El polo evocador de la obra, el que pone la obra en acto es el intérprete.

Cuando empiezo a estudiar la obra, la partitura y el instrumento están *cerca* de mí. La obra, en cambio se halla a *distancia*; de momento es algo distinto, distante, externo y extraño a mí. Pero, como sé leer los signos de la partitura, la obra desde su lejanía me invita a asumir sus posibilidades de juego y a entrar con ella en una relación de presencia e intimidad. Empiezo a buscar una realidad que me llama y me impulsa a crear con ella un nexo

profundo. Voy buscando algo que desconozco a impulsos de lo mismo que busco. Camino hacia la obra porque de algún modo ya estoy en ella, me hallo instalado en su campo de posibilidades de juego. Notemos esta singular circunstancia, que acontece en todas las vertientes de la vida humana y nos permite dar razón de los fenómenos más sorprendentes de la actividad creadora.

A la apelación de la obra a través de la partitura respondo de modo receptivo-activo. He aquí en juego el esquema «apelación-respuesta», que vertebra los fenómenos creadores. La obra no ejerce sobre mí una *acción* que yo me limite a *padecer*. El esquema «acción-pasión» es adecuado al estudio de los procesos meramente artesanales, pero no al de los acontecimientos creadores. A través de los signos de la partitura adivino las formas que en ellos laten, e intento re-crearlas tanteantemente sobre el teclado. Carezco todavía de libertad; voy como entre nieblas, descifrando mediante la imaginación creadora unas formas que se hallan inmersas en una especie de magma genético, a medio configurar. Poco a poco, tales formas cobran cuerpo, se delimitan, se robustecen, se entrelazan entre sí, ganan confianza y seguridad, se aclimatan a la temporalidad propia de la obra, adquieren una configuración determinada. Esta configuración se la otorgo yo, pero es de ellas. Mi labor no es coaccionante; se limita a dejar que mi acción recreadora de la obra sea configurada por la fuerza troqueladora de formas que late en la obra misma. Yo configuro la obra dejándome configurar

por ella. Fichte diría que *la capto al dejarme captar por ella*.

En las formas musicales late una fuerza de configuración plástica que el intérprete debe sacar a superficie. A medida que la va sacando paulatinamente, la obra cobra cuerpo. El intérprete progresa en el conocimiento de la obra y en su capacidad de darle una expresión sonora sobre un determinado instrumento merced a la luz que irradia la obra misma al hilo del juego que se establece entre ambos -obra e intérprete- en el lugar viviente de manifestación que es la partitura.

Al plasmar unas formas sobre el teclado, entro en un campo de juego, de iluminación y de libertad creadora. Las formas mismas, con su poder expresivo, me indican si todavía mi poder de troquelarlas no está maduro y no ha logrado poner al descubierto luminosamente toda su densidad de sentido. Corrijo una y otra vez la configuración que he dado a las formas, hasta que una especie de voz *interior* me advierte que éstas se hallan plenamente logradas. Tal voz interior es la obra misma que he «interiorizado» al crear con ella un campo de juego común. Cuando las formas adquieren su auténtico modelado, su estructura debida y su articulación justa, hacen juego las unas con las otras, se encuentran, entreveran sus ámbitos, su potencialidad expresiva. Y este múltiple juego de formas me da luz para advertir que he dominado la obra al dejarme dominar del todo por su fuerza expresiva.

El que se mueva intelectualmente en nivel objetivista y esté habituado, consiguientemente, a

pensar de modo *lineal*, pasando simplemente de la causa al efecto, se apresurará sin duda a replicarme: «Por favor, ¿quién domina a quién?» Y yo tendré que volver sobre mis pasos, superar mi propio lenguaje anterior, y contestar de esta forma: En nivel de *objetos*, el que maneja un utensilio lo domina. Yo domino este bolígrafo, lo muevo a voluntad, lo dedico a usos diversos, lo cuido o lo deshecho. En nivel *creador*, nadie domina a nadie; todos colaboran a configurarse mutuamente; yo configuro la obra al tiempo que la obra va configurando mi impulso modelador de formas. De modo análogo, el poeta troquela el lenguaje en cuanto se deja nutrir por éste, por su genio peculiar, por las múltiples posibilidades de plasmación expresiva que ofrece.

Riqueza que implica una interpretación lograda

Cuando la obra se convierte en el principio impulsor de la actividad re-creadora del intérprete, deja de ser distante, externa y extraña a éste, aun siendo distinta, para tornarse *íntima*, con la intimidad de una voz interior que pugna por hallar concreción expresiva en las formas. Al re-crearla, el intérprete no obedece a una instancia exterior -la partitura-; sigue el dictado de una realidad que ha hecho suya, y lo es, aun siendo distinta, en cuanto necesita de él para existir en acto. Por eso la fidelidad del intérprete a la obra no significa una entrega de tipo «heteronómico»¹⁰⁹ a una instancia

¹⁰⁹ Como sabemos, es "heterónimo" el que rige su vida por normas y criterios recibidos del exterior. Es

coaccionante, sino el despliegue «autonómico» de la capacidad de entrar en diálogo creador con realidades que son distintas y distantes pero pueden y deber tornarse íntimas.

Al volver a crear la obra como algo propio, el intérprete entra con ella en relación de *presencia*, de forma inmediata-indirecta. *Inmediata*, porque dialoga con ella, la plasma y troquela, siente la alegría y el entusiasmo que produce contemplar sin velo alguno la riqueza de matices y la intensidad expresiva de una obra. *Indirecta*, ya que esta contemplación no es posible si no existen los elementos que medianan la interpretación: partitura, instrumento, capacidad técnica del intérprete. El calificativo «*indirecto*» no se opone aquí a «*inmediato*», pues los elementos *mediacionales* no son *mediatizadores*, es decir, no se interponen entre el intérprete y la obra, sino que constituyen el elemento luminoso en que ésta se hace presente a aquél.

Cuando el intérprete domina las formas y las configura de tal modo que hace justicia al poder expresivo de las mismas, los elementos que hacen posible la interpretación y sirven de mediadores entre el intérprete y la obra entran en *estado de transparencia*. Siguen ahí, vigentes, ofreciendo sus posibilidades de uno y otro orden, pero no reclaman la atención expresa del intérprete. Son el lugar viviente de patentización de la obra. El buen intérprete atiende en todo momento a las

“autónomo” el que orienta su existencia conforme a criterios propios.

indicaciones de la partitura, a las condiciones del instrumento, a las múltiples exigencias técnicas que plantea la ejecución de una obra. Pero actúa como enfrascado en el diálogo inmediato con ésta. Los elementos mediacionales han pasado a un segundo plano discreto. De ahí la impresión de facilidad y de gracia que produce una interpretación bien lograda. El sentimiento de *gracia* es producido por una feliz desproporción entre la magnitud de los resultados y la parquedad de medios puestos en juego. La gracia y la facilidad son fenómenos paralelos a la libertad con que se mueve el intérprete: la soltura en la interpretación, el dominio técnico, la capacidad para intuir el sentido profundo de cada pasaje...

En el nivel creativo se resuelven las «paradojas»

Veamos sinópticamente la lógica del proceso de interpretación y destaquemos las aparentes paradojas que implica. El ejecutante se ve impulsado por la obra a la que él configura; se sabe plenificado por una realidad que no existiría si él no la afirmara; la siente vibrar en sí mismo como algo que le viene dado como un don y que sólo adquiere cuerpo cuando él se la apropia creadoramente; es consciente de que la obra en cierta medida le pertenece, pero reconoce gustoso que no es suya, pero le trasciende porque su modo de realidad no es susceptible de posesión. He aquí la «lógica circular» propia del nivel lúdico -el nivel de los ámbitos y el juego-, en el cual el dominio no es coaccionante sino

promocionador de la libertad y del poder de iniciativa¹¹⁰.

La relación «intérprete-obra» implica un modo de participación receptivo-activo. La participación es una interacción de ámbitos que crea una relación de presencia. Este género de encuentro alumbra el modo de conocimiento más perfecto, el «genético», el que se produce al seguir por dentro el proceso de constitución de una realidad. La forma de conocimiento más lograda no es la que se realiza de modo comprometido, ob-jetivante, a distancia, conforme al esquema mental «sujeto-objeto», sino la que tiene lugar cuando se funda un *campo de juego común* con el objeto de conocimiento.

Al entrar en juego con una realidad que no es mero objeto, sino ámbito, quedan superados los esquemas adecuados al análisis de objetos («acción-pasión», «interior-exterior», «dentro-fuera», «salir de mí-entrar en mí...»), .y se entienden como «contrastes» diversos falsos dilemas y antinomias («autonomía-heteronomía», «libertad-religación», «actividad-receptividad»...). Cuando se comprende que los términos autonomía y heteronomía, libertad y obediencia, cauce y religación, actividad y

¹¹⁰ El joven consolida su formación cuando advierte por propia cuenta que la vida espiritual humana está tejida de experiencias reversibles: yo configuro el juego, y el juego me configura a mí; yo modulo el lenguaje, lo troquelo y enriquezco, y el lenguaje me nutre a mí, me orienta, me confiere seguridad; yo colaboro a fundar una comunidad, y la comunidad me permite desplegar mi personalidad...

receptividad... no se oponen entre sí dilemáticamente, antes se contrastan y complementan, se abre la posibilidad de captar de modo preciso la articulación interna de los diversos procesos creadores que impulsan el desarrollo del hombre como persona.

Una corrección metodológica, en apariencia puramente académica, como es la de entender ciertos *dilemas* como *contrastos* nos permite sentar sobre bases sólidas y flexibles el conocimiento de lo que implica la experiencia ética de asunción de los valores, la experiencia metafísica de encuentro con lo real, la experiencia religiosa de aceptación de un mensaje revelado que en principio es distinto y distante del hombre y más tarde se convierte en algo «más íntimo que la propia intimidad»¹¹¹.

¹¹¹ La luz que arroja el análisis de la experiencia estética sobre la articulación interna de las experiencias ética y metafísica resalta en las descripciones realizadas en la obra *Cinco grandes tareas de la filosofía actual* (o. c.) 104 ss., 160 ss. La experiencia estética nos permite comprender nítidamente, por ejemplo, en qué sentido los bienes de que disponemos deben ser «mediadores» y no «mediatizadores» en nuestro caminar hacia las grandes metas propuestas. Es éste un tema central de la Ética que la Estética pone al trasluz, cuando muestra que en el proceso creador de interpretación los medios expresivos entran en «estado de transparencia». Véase, asimismo, mi obra *La experiencia estética y su poder formativo*, págs. 225 ss.

Esta célebre expresión de San Agustín se vuelve nítida cuando se la estudia desde la perspectiva de la experiencia estética antes esbozada. Nada hay más íntimo que lo que en un determinado momento constituye el impulso último y la meta de nuestro obrar. El intérprete va modelando la obra atraído por su fuerza expresiva, orientado por ella, esperanzado por la confianza en llegar a tener con ella una relación plena de presencia. La obra es el *principio* y la *meta* del esforzado proceso de aprendizaje.

Esta vinculación estrecha de momentos aparentemente distintos y extraños -como la meta y el principio-nos lleva a resaltar una circunstancia sorprendente que encierra el mayor interés en orden a comprender diversos fenómenos creadores: *una realidad, cuanto más supera al hombre en el aspecto cualitativo y más distante en este sentido se halla de él, tanto más íntima puede llegar a serle cuando se funda entre ambos un campo de juego común*. Ello explica que el Ser Infinito sea visto en muchos casos por el hombre como el núcleo de su personalidad. «No vivo yo; es Cristo quien vive en mí» (San Pablo)¹¹².

¹¹² Esta presencia del Ser Infinito en el reducto más íntimo del hombre constituye para Descartes y, tras él, diversos pensadores de gran calado metafísico la roca en la que se asienta la certeza última del conocimiento humano. Un amplio estudio en torno a la interpretación actual de Descartes puede verse en mi obra *El triángulo hermenéutico* (Publicaciones

La experiencia de interpretación musical -bien analizada en su articulación interna- clarifica nítidamente la cuestión básica de la vida cultural: cómo es posible convertir lo distinto y distante en íntimo a través de la fundación de campos de juego. La vinculación libre para crear modos de juego y, por tanto, de intimidad, a las entidades que ofrecen posibilidades es la tarea básica de la cultura. Con toda razón, según la Academia Francesa el término clave de la cultura contemporánea es la palabra «creatividad».

4

LAS EXPERIENCIAS DE ÉXTASIS Y LA RIQUEZA" DE LA VIDA ESPIRITUAL

Al descubrir por propia experiencia la lógica de la creatividad, el joven gana un poder de penetración suficiente para captar el sentido más hondo de los fenómenos que constituyen las experiencias humanas en todos los órdenes: deportivo, estético, ético, amoroso, religioso... El *sentido* brota siempre en un contexto, porque es fruto de una interrelación. Una acción puede tener siempre un mismo *significado* y ostentar diversos *sentidos* en contextos diferentes. Para captar el sentido radical de los conceptos, hay que verlos en el campo de juego que forman al vincularse entre sí, contraponerse, enriquecerse mutuamente. Un joven empieza a estar formado en el aspecto espiritual cuando logra captar la vinculación estrecha que media entre los fenómenos humanos básicos. Destaquemos algunos por vía de orientación:

1. Recogimiento y sobrecogimiento.
2. Vida interior y diálogo con realidades valiosas.
3. Palabra y silencio.
4. Autonomía y heteronomía.
5. Libertad y religación u ob-ligación.
6. Sensibilidad para el valor y responsabilidad.

7. Desarrollo de la personalidad y vinculación comprometida a la Trascendencia.
8. Conocimiento de lo valioso y amor.
9. Ajuste a la realidad y fidelidad creadora a la propia vida personal y sus diferentes actos.
10. Autorrealización personal y vinculación a estructuras comunitarias.
11. Luz de sabiduría y entrega agradecida al misterio.

Comprender de forma aquilatada la interrelación de estos fenómenos no es un tema privativo de los estudios filosóficos superiores. Constituye el punto de partida de toda existencia clarificada que haya de tener un norte en la vida y un poder de discernimiento suficiente para distinguir, en el momento actual de confusión, qué procesos llevan a la plenitud personal y cuáles sumen al hombre en el envilecimiento.

Si es tan necesario el conocimiento de estas relaciones, urge mostrar que para lograrlo no se requiere tanto una honda formación académica cuanto una experiencia personal bien orientada. Veamos, sucintamente, cómo se clarifican los temas que acabo de señalar a la luz de la experiencia del éxtasis estético.

1. *Recogimiento y sobrecogimiento.* El hombre que desea estar a la escucha de las realidades valiosas, para captar las apelaciones que le hacen en orden a recibir activamente las posibilidades de juego que ellas le ofrecen, necesita *recogerse*, entrar en la *interioridad*, *hacer silencio*

respecto a todo lo superficial, lo banal, lo no valioso, lo que no ofrece posibilidades de juego fecundas en orden al desarrollo de la personalidad. Retirarse a la interioridad y guardar silencio no significa retraerse a la soledad del yo encapsulado en sí mismo; cerrarse egoístamente a la comunicación. Implica, más bien, evitar la pérdida en lo superficial, lo que por ser banal disipa al que se entrega a ello, y entrar en diálogo con lo profundo valioso que sale al encuentro. .

Recogerse, en el aspecto artístico, es *sobrecogerse* ante la grandeza de la obra que nos apela a recrearla asumiendo sus posibilidades lúdicas. *Recogerse*, en el plano religioso, es dejarse sobrecoger por la riqueza inagotable del misterio, que no debe ser definido como lo que no puede ser visto sino como lo que ofrece al hombre posibilidades inagotables de juego creador y se le comunica claramente al hilo del compromiso existencial. El recogimiento implica una actitud de distensión y relax, pero no del relax que significa fusión con un objeto fascinante, sino del que anula la crispación del yo en sí mismo y lo torna disponible para el encuentro, pronto para la escucha, sensible a toda apelación o llamada a una actividad creadora. El relax que *empasta* es la actitud que conduce al vértigo. El relax que *integra* es la actitud que lleva al éxtasis. La diferencia abismal que media entre ambas formas de distensión espiritual es la misma que existe entre la exaltación violenta de la entrega a lo fascinante-orgiástico y la exultación serena de la vinculación a lo valioso.

2. *Vida interior y diálogo con realidades valiosas.* Llevar *vida interior*, en todos los aspectos de la existencia humana, no entraña *desarraigo frente a la realidad* sino relación de encuentro con las realidades que son «ámbitos de realidad» y pueden entrelazarse con el ámbito personal del hombre.

El vehículo viviente del acontecimiento de encuentro es el lenguaje. La meta de la palabra esencial es *fundar un campo de encuentro*, no sólo comunicar algo. A menudo hablamos con una persona sin tener nada especial que decirle; lo hacemos para crear amistad, o incrementarla. Entrar en la interioridad es adentrarse en el campo de juego de la palabra auténtica; y la palabra verdadera está siempre dicha en *amor*. Por eso la palabra verdadera funda *vida espiritual*. En cambio, el *silencio de mudez*, el que se guarda cuando no se desea fundar campos de convivencia y relación con otra persona, diluye la vida espiritual¹¹³.

3. *Palabra y silencio.* A la palabra auténtica sólo se opone el *silencio de mudez*, el silencio hosco que responde a escisión personal. El silencio que es *campo de resonancia y expansión* del ámbito

¹¹³ Sobre el hombre como ser que tiene el «don de la palabra» y está llamado a llevar una «vida espiritual», vida creadora de ámbitos, se hallan muy valiosas precisiones en las obras de F. Ebner, según expuse en obra *El poder del diálogo y del encuentro* (BAC, Madrid 1997) 8-91.

fundado por la palabra complementa a ésta y la enriquece. Toda palabra esencial pide un campo de resonancia, como todo cuadro valioso exige en su torno un margen de *silencio*, es decir, de *vacío*. Hacer silencio es disponerse para recibir activamente la palabra y su poder creador de vida comunitaria. La palabra rectamente dicha y oída es fuente de *vida en el espíritu* porque funda *modos eminentes de unidad*.

4. *Autonomía y heteronomía*. El hombre, ser de encuentro, se hace plenamente autónomo, regulador responsable de su conducta personal, cuando sabe *responder* a las *apelaciones* de las realidades valiosas de su entorno. Al hacerlo, entra en juego, asume las posibilidades lúdicas que tales realidades le ofrecen, encauza su actividad por la vía que le trazan las mismas, se hace «heterónimo». Pero esta *heteronomía* no significa *alienación* o *enajenación*, entrega a una realidad distinta, distante, externa y extraña, porque a través del juego creador lo distinto-*distante* se torna distinto-*íntimo*.

5. *Libertad y religación u ob-ligación*. Al comprometerse con las realidades valiosas, el hombre queda ligado a las mismas, vinculado en lo más profundo de su ser. *Estar vinculado* a una realidad es hallarse *ob-ligado* a ella¹¹⁴. Tal género de

¹¹⁴ Recuérdese que, en latín, el prefijo *ob* reforzaba la acción del verbo, de modo semejante al prefijo *per*.

obligación, que responde a un compromiso libre, implica cierto deber de fidelidad, pero este deber no entraña coacción, sino una atencencia lúdica y li-breo. El hombre, para realizarse como persona, *tiene que* comprometerse con las realidades valiosas que le permiten hacer juego, pero ese *deber* no le viene *impuesto* desde fuera, sino *pro-puesto* por su mismo modo de ser, su realidad personal. La diferencia entre *imponer* y *proponer* marca la distancia entre la *ob-ligación* y la *coacción*, entre la vinculación a lo que promueve y la entrega a lo que avasalla. Mantenerse fiel a la realidad ob-ligante -que hace posible el desarrollo de la propia personalidad- implica una constante actividad creadora. Ser fiel no significa tener aguante, sino ser creativo. En este sentido destaca una y otra vez G. Marcel la importancia de la «fidelidad creadora» en el desarrollo cabal del ser humano¹¹⁵.

6. *Sensibilidad para el valor y responsabilidad.* Al verse en presencia de algo valioso que lo invita a asumirlo como propio, como principio de su obrar, el hombre se siente urgido a aceptar esta apelación, que no es coactiva porque apela a su libertad creadora. Veo a un ciego titubear ante un paso de peatones; su presencia me invita a asumir el valor ético de la *piedad* y fundar con ese prójimo un *campo de juego*, ayudándole a ganar la otra acera. Ante un valor que se me ofrece, me

¹¹⁵ Cf. *Être et avoir* (Aubier, Paris 1935) 41, 69, 173; *Du Refus à l'invocation* (Gallimard, Paris 1940) 167-195.

siento *responsable*, me parece oír una llamada, y debo responder. Si lo hago, me vinculo al valor, me *ob-ligo* a él, manifiesto ser *responsable*; sé responder, me hago *responsable* de lo que hago y cobro conciencia de la responsabilidad que tendría de no haberlo hecho. La responsabilidad, en estos tres sentidos, implica *sensibilidad para el valor*.

7. *Desarrollo de la personalidad y vinculación a lo que nos trasciende*. Cuando se adopta en la vida una actitud creadora, se transforma el estilo de pensar y de expresarse. La trascendencia, en todos sus grados, deja de verse como una realidad o una instancia distinta y lejana, para convertirse en algo «más íntimo que la propia intimidad» (San Agustín), pues nada hay más íntimo para el hombre que aquello que impulsa su actividad, la orienta y la plenifica. El desarrollo de la propia personalidad pierde con ello toda connotación individualista, autárquica, y es vista en estrecha conexión con lo que, siendo distinto y distante *-trascendente-*, puede hacer juego con nosotros y hacérsenos *íntimo* -en el sentido creador del término-.

Cierta corriente filosófica actual intentó convencer a las gentes de la imposibilidad de hablar de forma rigurosa, llena de sentido, acerca de temas estéticos, éticos y religiosos. Si la capacidad de expresarse con sentido acerca de un tema pende directamente del poder creador del hombre, podemos afirmar con toda energía que nadie está legitimado para marcar límites a la creatividad de los demás y a su correspondiente capacidad expresiva.

Desde hace unos lustros se siente de modo acuciante en medios religiosos, sobre todo catequísticos, la necesidad de configurar un lenguaje adecuado a la transmisión del mensaje cristiano al hombre de hoy. Sólo es adecuado el lenguaje que procede de una experiencia -fuente de luz-y apela a la realización de experiencias afines. El joven actual desea ver y comprender por propia cuenta, afirmarse desde lo más íntimo de su ser en aquello que acepta y asume. Esa afirmación sólo es posible si cuenta con la luz que alumbran las experiencias creadoras y recreadoras.

8. *Conocimiento de lo valioso y amor.* La intimidad lograda a través del riesgo de la entrega creadora a algo distinto cuya fecundidad se nos *muestra* pero no puede *demostrarse* es fuente de mutuo conocimiento. Para entregarnos de esta forma, debemos *reconocer* el valor de la realidad que nos invita a hacer juego con ella. Tal reconocimiento implica una forma, siquiera germinal, de *amor*. Entre el conocimiento íntimo de lo valioso y el amor media un vínculo estrecho. Pero ello no indica que el acceso a los valores sea *irracional*. Es, por el contrario, *eminente racional*. El hecho de que para conocer tengamos que poner en juego la voluntad, el sentimiento y la creatividad indica que estamos ante un objeto de conocimiento muy elevado y complejo que no se revela al hombre cuando éste se limita a ejercitar el entendimiento de forma incomprometida. En ciertas vertientes de la vida -arte, ética, religión...- el sentimiento juega un papel preponderante, y de ahí se ha querido deducir

precipitadamente que la experiencia artística y la religiosa son irracionales, meramente sentimentales. Ha llegado la hora de revalorizar el sentimiento mediante una cuidadosa distinción de los diversos modos posibles de sentir y la vinculación entre sentimiento y creatividad o interacción de ámbitos.

La formación religiosa de los jóvenes presenta en todo tiempo una dificultad especial porque implica la clarificación de una experiencia que parece «irracional» a algunas personas y ciertos grupos debido al hecho de presentar características singulares, muy distintas -incluso aparentemente opuestas- a las de las experiencias cotidianas del hombre y a las de las experiencias que, no siendo familiares al hombre de la calle, se imponen a éste por su rotunda eficacia. Piénsese en las experiencias científicas, técnicas, médicas, artísticas, económicas, urbanísticas... Las experiencias religiosas presentan ciertas características, que resaltan en los puntos siguientes:

a) Exigen el *compromiso* de toda persona y la *renuncia al afán de poseer*, de dominar, de imponerse a las realidades del entorno consideradas como objetos.

b). Tal renuncia sólo es posible si se adopta una *actitud de apertura*, de sencillez, de colaboración dialógica. Esta actitud fue anatematizada en los últimos tiempos como propia de espíritus «débiles», propensos a aguar la fiesta de la vida e impedir un sano progreso humanista.

c) El sacrificio que implica esta actitud de disponibilidad no se ve compensado por *ganancias*

inmediatas, a las que tan inclinado se siente el hombre moderno y contemporáneo, el «hombre estético» que fustigó Kierkegaard al hablar de los «tres estadios en el camino de la vida»¹¹⁶. El hombre, en la vida religiosa, es invitado: 1) a renunciar a la manipulación de objetos y de las realidades que, no siendo objetos, pueden ser reducidas a condición de tales por fines estratégicos; 2) a entregarse a una realidad trascendente que se presenta en principio como distinta y extraña al hombre; no manipulable, no reductible a medio para un fin, no sometible al propio arbitrio, no medible con criterios humanos. Vista de modo superficial, la entrega incondicional a esta realidad aparece necesariamente como una pérdida, la pérdida radical y absoluta de sí, una alienación o enajenación.

La situación sociocultural contemporánea no hace sino favorecer de múltiples formas esta forma *banal* de considerar y enjuiciar la experiencia religiosa. El modo más eficaz de atacar hoy día a la religión es la práctica del *reduccionismo*. Si, mediante la estrategia del lenguaje, se reduce el valor de la experiencia religiosa, se ciega en su raíz el *entusiasmo* por cuanto signifique entrega al misterio

Esta nefasta tendencia reductora sigue hoy día imponiéndose merced a la superficialidad del

¹¹⁶ Una amplia descripción del primer estadio puede verse en mi obra *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre* (Narcea, Madrid ⁴1988) 48 ss.

ambiente que reina en muchos sectores sociales, pero va contracorriente del pensamiento más serio. Un análisis filosófico bien articulado distingue cuidadosamente modos diversos de realidad y de racionalidad. Ha de considerarse como «racional» la actividad humana que configura estructuras inteligibles capaces de revelar algún aspecto de la realidad. Todo análisis imparcial debe reconocer que la experiencia religiosa cumple ambos requisitos. Las formas expresivas a que da lugar -ritos, gestos, relatos, fórmulas, oraciones...- presentan un sentido interno y revelan un modo peculiar de realidad: el acontecimiento de encuentro entre los creyentes y la divinidad a la que adoran.

Por un defectuoso conocimiento de lo que son e implican la fe y la ciencia, se consideró largo tiempo a ésta como la forma modélica de racionalidad, y se redujo la adhesión en fe a un modo de entrega «irracional, sentimental. El espíritu del hombre occidental quedó desgarrado durante siglos por el falso dilema «o fe o ciencia», «o sentimentalidad religiosa o racionalidad científica». Hoy día, este dilema es inadmisibile. No hace falta llevar una «doble vida» para consagrarse, por una parte, al conocimiento científico y cultivar, por otra, la experiencia religiosa. La experiencia religiosa y la científica muestran modos de racionalidad distintos, específicos, legítimos, no extrapolables. Una persona puede lúcidamente entregarse a velas desplegadas a ambos modos de actividad, en la seguridad de que no sólo no interfieren sus competencias sino que se aúnan en la tarea común de descubrir la verdad desde vertientes diversas y con métodos propios.

En el nivel de la investigación teológica y filosófica ya está superado el gran escollo que suponía la supuesta irracionalidad de la experiencia religiosa. En el plano de la vida social sigue todavía operante en buena medida debido a una deficiente formación de las gentes. Estas, en la mayoría de los países, viven espiritualmente de la doctrina devaluada que reciben a través de los medios de comunicación social, dominados con frecuencia por los afanosos de poder fácil. Hemos de apresurarnos a poner de manifiesto que toda oposición abrupta entre fe y ciencia, racionalidad religiosa y racionalidad científica, se opone frontalmente a la investigación filosófica y científica más lúcida¹¹⁷.

Uno de los resultados más fecundos de la investigación filosófica actual consiste en haber mostrado la vecindad en que se hallan la racionalidad y las formas más elevadas de sentimiento. Para conocer una realidad poco relevante en la escala de los seres, por ejemplo las dimensiones de una mesa, basta con movilizar la simple capacidad técnica de medir. No se requiere la

¹¹⁷ En el Congreso Mundial de Filosofía, celebrado en Düsseldorf (1978), el análisis de «la racionalidad del arte y la religión», fue propuesto como uno de los ocho temas filosóficos más relevantes del momento. Véase mi obra *La experiencia estética y su poder formativo*, págs. 125-17. En su lúcida obra *Glaube und Erkenntnis* (Kösel, Munich 1951), August Brunner concede primacía al conocimiento científico.

intervención del sentimiento y la capacidad creadora de ámbitos. A medida que el objeto de conocimiento se torna más complejo y rico de matices, el sujeto cognoscente tiene que poner en juego más vertientes de su ser. Si quiere conocer una obra de arte, una persona, un valor ético, una realidad religiosa, debe poner en vibración todo su ser personal, pues este género de realidades sólo revelan su secreto íntimo al que entra en juego con ellas, un juego creador que es una experiencia de éxtasis y despierta, consiguientemente, sentimientos de gozo y entusiasmo.

Actualmente, suele denostarse en amplias parcelas culturales todo cuanto signifique *emotividad*, y tiende a cultivarse una actitud de fría objetividad e incluso de agresiva frialdad. Esta anulación radical del entusiasmo implica un giro en la orientación básica del hombre: en vez de orientar su vida hacia las experiencias de éxtasis, cultiva asiduamente las experiencias de vértigo. Tal cambio destruye en germen la posibilidad de toda vida religiosa, ya que el fenómeno del vértigo implica la caída del hombre por el plano inclinado de la *fascinación*. El hombre se deja fascinar cuando se empasta con una realidad para disfrutarla o se aleja de ella para dominarla. Ambas actitudes hacen inviable la actividad creadora, que se da dentro de un campo de juego, y éste exige mantenerse cerca pero a cierta distancia. Para entrar en relación de juego creador por ejemplo con una obra pictórica, debe evitarse la excesiva cercanía y la excesiva distancia; ha de situarse uno en el punto óptimo que permite tomar la debida perspectiva.

Por creer que la relación de empastamiento y de dominio son modos verdaderos de unión, no pocos jóvenes intentan con frecuencia realizar los valores que más aprecian -independencia, libertad, autonomía, autorrealización, creatividad, versatilidad, camaradería, amistad, sinceridad, diversión...- mediante la entrega, en unos casos, a formas de unidad fusional con las realidades que les resultan atractivas y, en otros, la adopción de formas de despego altanero frente a cuanto puede parecerles ajeno a sus centros de decisión. Esta orientación básica -a menudo bien intencionada- los conduce necesariamente al fracaso y la decepción espiritual respecto a la sociedad, muy en concreto respecto al mundo de sus padres y educadores. Tal decepción engendra desvalimiento, y suscita sentimientos de humillación y frustración. Al sentirse burlados y desconcertados, los jóvenes caen en la tentación de pensar que no tienen ante sí otra salida que canalizar sus energías juveniles hacia movimientos de rebelión y protesta.

Esta posición de despecho y resentimiento ahoga de raíz toda posibilidad de auténtica experiencia religiosa, por la profunda razón de que no permite crear modos profundos de unidad.

9. *Ajuste a la realidad y fidelidad creadora a la propia vida personal.* La fidelidad a sí mismo implica el ajuste constante a las realidades que hacen posible el desarrollo personal. No se trata de una atención rígida a una realidad dada de una vez por todas, a modo de objeto. Ser fiel a sí mismo exige la renuncia a los dictados de un egoísmo

miope que confunde la realidad personal con un objeto de posesión. Al hablar de *mi* realidad, estoy aludiendo al fruto de un encuentro múltiple, que debo realizar mediante una apertura incesante a los campos de posibilidades que me ofrece la sociedad presente y pasada. El hombre es un ser que puede apropiarse su realidad,-pero esta realidad apropiable es social e histórica.

10. *Autorrealización personal y vinculación a estructuras comunitarias.* Con frecuencia, los jóvenes manifiestan deseos de *autorrealizarse*, y entienden este vocablo de modo individualista y autárquico. Basta elevarlos al nivel creador para que comprendan que la autorrealización, si ha de ser *personal*, debe realizarse *por vía de juego*, de asunción de posibilidades lúdicas, y éstas le vienen dadas al hombre por las diversas realidades que integran su entorno humano. Al descubrir el vínculo ineludible que se da entre desarrollo personal y entorno «ambital», se suscita en el hombre un sentimiento de amor sincero y profundo hacia todas las realidades del universo.

La conversión espiritual que cambia la actitud de *posesión de objetos* por la de *creación de ámbitos* inspira el humanismo franciscano, que, bien entendido y practicado, puede marcar nuevos ideales al hombre de hoy¹¹⁸.

¹¹⁸ Cf. J. A. MERINO: *Humanismo franciscano. Franciscanismo y mundo actual* (Cristiandad, Madrid 1982).

11. *Luz de sabiduría y entrega agradecida al misterio.* El hombre afanoso de dominar y controlar no tolera la existencia de realidades que se evaden a una forma de conocimiento exhaustiva. Ante una realidad valiosa, que supera en alguna forma su voluntad de imponerse al entorno, el hombre codicioso de poder siente un profundo pesar. Es la actitud de «resentimiento» (Scheler)¹¹⁹. La forma más exacerbada de resentimiento se da en el hombre cuando éste no acierta a ver que el Ser Supremo, precisamente por ser *infinitamente distinto* de las creaturas en el aspecto cualitativo, puede llegar a serles *infinitamente íntimo*. Si se considera a Dios como el Otro Todopoderoso, que está siempre dispuesto a succionar nuestro exiguo mundo de seres humanos, se orienta uno hacia el ateísmo. El que logra ver al Ser Trascendente como una persona que nos invita a un encuentro -modo de interacción tanto más rica de posibilidades cuanto más elevadas son las realidades que entran en juego- adopta una actitud de *agradecimiento*, y se instala en una posición teísta. El hombre resentido plantea la relación creatura-Creador en plan dilemático: «o tú o yo.» El hombre agradecido da gracias al Creador «por su gran gloria», por haberse manifestado tan grande como es.

¹¹⁹ Cf. *El resentimiento en la moral* (Caparrós, Madrid 1993); *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* en *Vom Umsturz der Werte* (Franke, Berna 1955) 33-149.

La formación de la libertad

Se halla muy difundida actualmente una idea precaria de libertad. No debe confundirse lo que es prerequisite para que pueda darse la libertad con la libertad *en su plenitud*. La falta de coacción no define la esencia de la libertad.

La libertad no es fruto de una donación, sino fruto de una búsqueda esforzada. La libertad constituye en la vida del hombre un quehacer cotidiano. El ascenso a los modos superiores de libertad decide el desarrollo de la personalidad humana.

La libertad admite diversos grados. No es concepto rigurosamente unívoco el de la libertad.

Para determinar lo que es la *libertad* conviene entender el concepto de libertad como algo bipolar, tenso entre dos polos que se contrastan y plenifican, sin oponerse: *autonomía* y *obediencia*. Cuando un joven cae en la cuenta de que la vida de libertad, si ha de ser auténtica, debe moverse ineludiblemente en el ámbito que enmarcan estos dos elementos polares, da un salto hacia la madurez.

Urge, pues, estudiar la vinculación interna de libertad y obediencia, autonomía y cauce. Tal análisis pone de manifiesto que la libertad no se define tanto negativamente como *falta de coacción* externa, cuanto positivamente como *disponibilidad para asumir diversas posibilidades de acción dotada de pleno sentido*. La plenitud de sentido de nuestras acciones da la medida de la madurez de nuestra libertad.

La actividad humana se dirige radicalmente a la creación de *ámbitos* de convivencia. Esta creación sólo es viable cuando se adopta una actitud de *reverencia* y *amor*. En consecuencia, la libertad no consiste en romper vínculos, sino en establecer los lazos que nos unen a los grandes valores que plenifican al ser humano. Ser libre no significa aislarse en la cámara neumática de un individualismo asfixiante, sino en ser capaz de enriquecerse mediante la instauración de ámbitos de todo orden¹²⁰.

¹²⁰ Más precisiones sobre el nexo entre libertad y obediencia, libertad y cauce o norma pueden verse en mis obras *El amor humano* (Edibesa, Madrid 2017, 4ª ed.); *Liderazgo creativo* (Ed. Nobel, Oviedo 2004).

5

**EXPERIENCIAS NATURALES
Y EXPERIENCIA RELIGIOSA**

En la cultura actual se advierte una tendencia clara a desarraigarse de la realidad y querer dominarla. El hombre quiere imponerse a las realidades de su entorno, *poseer verdades* y no *dejarse poseer por la verdad*¹²¹. Esta actitud ciega las fuentes del sentido de lo religioso, pues la experiencia religiosa implica una religación activa a realidades que exigen el compromiso de todo el ser. Para superar la crisis de la cultura actual, hay que corregir errores básicos de pensamiento. Entre ellos destaca pensar que el hombre se afirma en sí al retraerse a una posición de dominio, que le permite tratar los seres del entorno como medios para los propios fines.

Las experiencias que fomentan la reclusión en el egoísmo individualista y la entrega facilona a modos diversos de fascinación alejan a los jóvenes de la vida religiosa porque amenguan su poder creativo, su capacidad de sobrecogerse ante lo profundo valioso -lo que ofrece grandes posibilidades de juego- y comprender la fecundidad del

¹²¹ Cf. X. ZUBIRI: «Nuestra situación intelectual», en *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza Editorial, Madrid ⁷1987) 35-37.

recogimiento, el silencio, la actitud dialógica de entrega, súplica, acatamiento y oración. Recordemos que desde un nivel inferior de actividad no puede hacerse justicia a las realidades y acontecimientos cuyo sentido cabal sólo se alumbra en niveles superiores. Cuando se mira el entorno con actitud manipuladora y posesiva, el mundo sobrenatural aparece como algo irreal, etéreo, insustancial, pues las realidades misteriosas no se entregan sino a quien sabe dialogar.

La vida religiosa sólo se muestra en toda su solidez y riqueza cuando uno se halla inmerso en ella de modo comprometido y desinteresado a la par. El afanoso de ganancias inmediatas y seguras tiende a juzgar lo sobrenatural como algo evanescente, falto de consistencia, mero proyecto configurado por espíritus débiles, necesitados de consuelo y evasión. Por fortuna, la investigación filosófica actual está clarificando los diversos modos de realidad en forma tal que ya no es posible considerar como modélica la realidad de los meros objetos, seres mensurables, asibles, controlables. Espíritus afines a este movimiento filosófico ya lo han entrevisto hace algún tiempo. Antoine de Saint-Exupéry, por ejemplo, solía destacar, desde su posición de observador fiel de los acontecimientos humanos, que «la presencia espiritual puede tener mucha más densidad que la presencia física»¹²².

Las experiencias de éxtasis, que ensamblan al hombre en las realidades valiosas que le salen al

¹²² Cf. *Oeuvres* (Gallimard, Paris 1957) 392.

encuentro para fundar modos eminentes de unidad, disponen su ánimo para la experiencia religiosa, porque descubren la fecundidad que encierra la actitud de generosidad, disponibilidad, entrega y fidelidad creadora.

En una época como la nuestra, propensa a una forma de humanismo inmanentista, centrado y polarizado crispadamente en torno al yo, conviene mostrar de modo convincente a los jóvenes que la experiencia religiosa no es un añadido extemporáneo, indigno de personas que desean vivir a la altura de los tiempos y proyectar el futuro de modo creador; es la culminación de la actividad humana fundadora de ámbitos en todos los órdenes.

Ello no supone en modo alguno la reducción de lo misterioso a lo profano, sino la constatación del vínculo fecundo que une, en todos los planos de la realidad, la libertad y la vinculación a seres valiosos¹²³. Cuando el hombre reflexiona sobre su vida cotidiana, advierte que su realización como ser personal pende de su apertura a realidades ambivalentes. Si lleva esta reflexión hasta el fin y capta las implicaciones últimas de su existencia, observa que el fundamento de su libertad y responsabilidad radica en un Ser absolutamente absoluto que le es

¹²³ Sobre la afinidad estructural de las diferentes experiencias humanas -éticas, estéticas, religiosas...-, pueden verse análisis y ejemplos en mis obras *Cinco grandes tareas de la filosofía actual* págs. 99-109. *La experiencia estética y su poder formativo*, págs. 225 ss.

infinitamente distinto y puede ser infinitamente íntimo.

Alto valor creativo de las experiencias naturales

La filosofía actual está revalorizando las experiencias naturales. Son numerosos los autores que destacan el profundo sentido humanístico que encierran las acciones humanas cotidianas y las realidades que las hacen posibles como elementos mediacionales. Se habla, por ello, del "sacramento" del pan, de la luz, de la casa, del agua... Es ésta una tarea en extremo fecunda que permitirá descubrir la afinidad que existe entre la vida natural y la sobrenatural¹²⁴. El adagio según el cual « la gracia no destruye la naturaleza sino la perfecciona» debe

¹²⁴ Cf. WAEHLENS, A. DE: *La philosophie et les expériences naturelles* (M. Nijhoff, La Haya 1961); BOFF, L.: *Los sacramentos de la vida* (Sal Terrae, Santander 2^a1979, 2^a ed.); PIKAZA, X.: *Experiencia religiosa y cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1982); DUCH, L.: *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea* (Bruño-Edebé, Madrid 1979); RODRÍGUEZ MEDINA, J. J.: *Pedagogía de la fe* (Bruño, Madrid 1972). Sobre la necesidad de ampliar y ahondar la noción de experiencia, véase mi obra *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*. La noción de imagen es clarificada, en contraposición a la de figura, en mi obra *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, págs. 67-73.

ser clarificado en pormenor, a fin de salvar el abismo que se abrió durante la Edad Moderna y la Contemporánea entre la experiencia natural y la religiosa.

Para exaltar el valor de la vida sobrenatural, se tiende con frecuencia a dejar de lado el análisis de la riqueza que albergan las experiencias naturales. Se lanza la atención a las alturas de la vida espiritual, como si fuera ésta la única forma de vida auténtica, y se corre riesgo de que sea entendida como un apéndice artificioso impuesto desde fuera a la vida humana. No es recomendable este método. Debe evitarse, sin duda, el apego exclusivista a lo humano, pero tal desinterés no ha de significar desconocimiento del valor que encierran las acciones humanas cuando tienen un sentido cabal en el conjunto de la vida¹²⁵. Hay una afinidad estructural profunda y soterrada entre las experiencias profanas del hombre y entre éstas y las religiosas. Debido a ello, la comprensión a fondo de lo que son e implican los diversos modos humanos de creatividad dispone a las gentes para valorar debidamente la riqueza de la llamada por antonomasia «vida interior», vida de oración, de diálogo con Dios, tanto en el aspecto personal como en el comunitario.

¹²⁵ Cf. PH. ROQUEPLO: *Experiencia del mundo: ¿experiencia de Dios?* (Sígueme, Salamanca 1969); Olivier A. Rabut: *Valeur spirituelle du profane. Les énergies du monde et l'exigence religieuse* (Du Cerf, Paris 1963).

El hombre es un ser de encuentro. El acontecimiento del encuentro ostenta una calidad proporcional a la relevancia entitativa de los seres que entreveran sus ámbitos y a la perfección con que cumplen éstos las exigencias que tal entreveramiento plantea. De ello se infiere que la oración, rectamente entendida y practicada -como entreveramiento del ámbito personal humano con el ámbito de Dios- es la forma eminente de encuentro, y, como tal, constituye la fuente máxima para el hombre de fiesta, gozo, entusiasmo, luz, simbolismo... La vida del que sabe encontrarse de modo cabal rebosa de símbolos e imágenes llenas de sentido.

Vinculación de las experiencias naturales y la experiencia religiosa

Cuando un joven afirma que las prácticas religiosas «no le dicen nada», debe analizarse si comprende el sentido profundo de los acontecimientos humanos creadores que tales prácticas llevan en su base. En la Eucaristía por ejemplo, hallamos, mutuamente vinculados y potenciados, fenómenos tan ricos de contenido humano como el arrepentimiento, el perdón, la proclamación de la palabra, la fundación de unidad, la búsqueda de la paz...

La formación religiosa debe comenzar por mostrar la densidad de sentido que albergan las experiencias humanas «cumbre», que integran el entramado de una vida auténtica. Abundan en la actualidad los libros y artículos que intentan realizar

este quehacer. Lo hacen a menudo con gran competencia y finura de espíritu, pero no siempre con la agudeza metodológica que exigen los sutiles temas tratados¹²⁶. La vida espiritual es vida creadora, y está regida por una lógica muy distinta de la lógica de la manipulación y posesión. Si se explican los procesos de la vida espiritual con una metodología inadecuada, se provocan inevitablemente muy graves equívocos, que tienen repercusiones nefastas en el plano de la vida

¹²⁶ Piénsese, por ejemplo, en una obra tan difundida como *El hombre autorrealizado*, de A. H. MASLOW (Kairos, Barcelona ³1979) y se verá claramente la gran tarea de clarificación que resta por hacer. Bien está destacar la importancia -en Antropología y Psicología- de las «experiencias cumbre» y subrayar -en Filosofía de la Religión- el papel relevante que juegan el lenguaje sugerente, la percepción estética, la imaginación, los símbolos, las metáforas... en orden a captar las múltiples dimensiones del ser humano. Si no nos apresuramos a precisar debidamente el sentido riguroso de estos términos y expresiones, corremos peligro de seguir dando la impresión de movernos en un nivel de mera «literatura edificante», propia solamente para enardecer a los ya convencidos. Esta labor de precisión requiere una metodología adecuada, sólo posible mediante una teoría bien articulada del juego y de los ámbitos. Esta, a su vez, exige todo un *cambio de mentalidad*, de la mentalidad objetivista, manipuladora, dominadora, a una mentalidad lúdica, creadora, respetuosa, «reverente» (Goethe).

práctica. Se impone aquí una labor interdisciplinar de complementación entre la filosofía y la pedagogía, que analice a fondo los temas decisivos y haga ver de cerca a los jóvenes la verdad de las afirmaciones siguientes:

1. La vida religiosa no implica una huida o evasión de lo humano, sino un ahondamiento radical en las implicaciones últimas de la existencia.

2. La consagración a la vida sobrenatural no nos aleja de la realidad; nos permite entrañarnos de verdad en ella.

3. La plenitud de sentido le viene a la vida humana de su compromiso creador con las realidades valiosas, entre las cuales ocupa el Creador el puesto supremo.

4. La luz brota en la experiencia, en el compromiso integral del hombre que asume lúcidamente las posibilidades de juego que le ofrecen las realidades de su entorno.

5. La vida religiosa es una opción radical a favor de una vida de entrega, vida creadora de modos relevantes de unidad.

Si comprende a fondo estos cinco puntos, un joven no se alejará nunca de la vida religiosa bajo pretexto de que desea ser realista y creativo, empeñarse en la lucha por la justicia, evitar la alienación, la entrega a vagas ensoñaciones pseudorrománticas. Estará vacunado contra la tentación de conceder primacía a los seres manipulables y buscar la seguridad interior en el dominio de cosas y personas. No tendrá dificultad, en principio, para poner la vida a la carta de la

creatividad, aun a sabiendas de que ésta le plantea serias exigencias. Pero éstas son directamente proporcionales a la fecundidad que hacen posible. La creatividad es para el hombre la única fuente de sentido, y el sentido enciende el entusiasmo.

La esencia de la formación

Formar es *educar para la creatividad*, es decir, para el juego creador, la realización de experiencias de éxtasis, para la búsqueda del entusiasmo que colma la vida humana de sentido y la lleva a plenitud. Esta búsqueda implica sacrificio, pero abre horizontes de realización humana cabal.

Todo joven normal desea vivir con autenticidad e intensidad. La formación consiste en enseñarle: 1) a distinguir la *exultación del vértigo* y la *exaltación del éxtasis*, 2) a percibir el entusiasmo propio de las experiencias de éxtasis, 3) a descubrir por cuenta propia que el entusiasmo más hondo es el producido por el encuentro extático con el misterio de Dios. *Tal entusiasmo responde a la conciencia de estar viviendo una vida en plenitud.*

No lograremos entusiasmar a ningún joven con la vida religiosa presentándole un cristianismo devaluado, pasado por mil aguas de reduccionismos y tergiversaciones¹²⁷. El entusiasmo se enciende

¹²⁷ Una y otra vez nos sugería esta idea a los discípulos ese virtuoso de la pedagogía que fue Romano Guardini. Véanse mis estudios *Romano Guardini, maestro de vida* (Palabra, Madrid 1998);

ante lo profundamente valioso. Por eso la mejor apologética es una buena exposición de la riqueza interna de la experiencia cristiana. Sin duda alguna, lo que más teme el joven en el fondo no es el sacrificio; es el sinsentido de algunos sacrificios que le exigen los mayores sin dar razón cumplida de los mismos.

La vida real es un tejido de encuentros. Para encontrarse de modo riguroso, hay que adoptar una actitud de disponibilidad, apertura, sencillez, amor, comprensión, confianza, fidelidad. Si no se tiene fe y *confianza* en una persona, no se le hacen *confidencias* porque se duda de su *fidelidad* y no se lo ve como fiable. Estas condiciones que hacen posible el encuentro son exigencias que debe cumplir el hombre si quiere ser realista y existir de modo cabal. El joven que se hace cargo personalmente de esto está en condiciones de saber por sí mismo que todo ataque a tales actitudes no significa sólo -como se viene repitiendo desde hace siglos- una repulsa del cristianismo; es una agresión radical a la capacidad creadora del hombre, a su poder de fundar ámbitos, hablar con sentido y estar a la escucha de la palabra salvadora.

La verdadera imagen de Romano Guardini (Eunsa, Pamplona 2001).

6

NECESIDAD DE VINCULAR LA VIDA INTERIOR, LA VIDA ESPIRITUAL Y LA VIDA RELIGIOSA

El joven actual no parece sentirse atraído hacia ciertas formas de prácticas religiosas, pero sí hacia otras. Para fomentar esta nueva orientación religiosa, hay que incrementar en el joven su capacidad de juego en todos los aspectos de la vida. Estas formas de juego -rigurosamente entendido- constituyen otros tantos modos de encuentro, y el encuentro funda vida interior, vida espiritual y vida religiosa. Al vincular con ímpetu personal estas tres vertientes de la vida -la religiosa, la espiritual y la interior-, el joven se siente enriquecido porque se ve inmerso activamente en diferentes realidades valiosas que le permiten hacer juego en todos los órdenes.

Este ensamblamiento lúdico otorga al joven luz suficiente para descubrir las diversas trampas que se le tienden: la trampa de los falsos dilemas, la del autonomismo autárquico, la de la libertad absoluta, la de la supuesta irracionalidad de la vida religiosa, la de la entrega exaltante al vértigo, la de la manipulación a través del lenguaje... Aclaremos algunos de estos puntos.

El lenguaje debe suscitar creatividad

La juventud vive hoy día en un clima espiritual que es resultado de la confluencia de muy diversas corrientes espirituales e intelectuales. Una de ellas es la *secularista*. La mentalidad y la sensibilidad de autores como D-D. Bonhoeffer, P. Tillich y J.A.T. Robinson son compartidas, sin tener conciencia expresa de ello, por buena parte de los jóvenes actuales. Si se leen los escritos «secularistas» entre líneas, a la luz de una metodología filosófica un tanto aquilatada, se observa en ellos la quiebra de un estilo de pensar inadecuado a la grandeza de los temas abordados. Pero también puede entreverse el camino que debemos emprender para que dicho trauma espiritual sea de crecimiento y no de disolución. Ese camino real es el encuentro con la figura de Jesús anonadado, que no está «en lo alto» o «más allá» de la vida humana, sino que mora entre nosotros y prometió estar presente de modo singular entre quienes se unan en su nombre.

El lenguaje y las prácticas religiosas se han vaciado en parte de sentido a causa de múltiples errores cometidos en el área del pensamiento filosófico, de la catequesis, de la liturgia... Un lenguaje racionalizado, desgajado en exceso de la experiencia personal de quien se expresa a su través, suena a vacío y deja indiferente a quien lo oye; no tiene carácter de *proclamación*. Proclamar algo es invitar a los oyentes a participar personalmente en el ámbito de vida en que se halla

uno inmerso. Todo lenguaje auténtico es radicalmente *testimonial*, irradia la convicción y la luz que se desprenden de la participación en un campo de juego valioso.

A pesar de la tendencia humana a devaluar el lenguaje -debido al uso rutinario, poco creador- del mismo, los jóvenes pueden volver a entusiasmarse con los valores religiosos si logran realizar actos de verdadero encuentro, y verse, así, envueltos en la luz que irradia el misterio de Jesús presente en medio de ellos. En este campo de iluminación vuelve el lenguaje a adensarse de sentido, y las imágenes y símbolos a tornarse luminosos y remitir a un mundo real y superior. Con ello, la palabra de la Escritura se convierte en *palabra de vida*.

Impulsado por esta vida que es fuente de conocimiento, el joven se siente *en verdad*, ajustado a una realidad que lo plenifica. Ya no necesita que alguien lo impulse *desde fuera* a la práctica de la religión. Ahora es él quien ve por dentro la relevancia de los valores religiosos, y los persigue con decisión. Al hacerlo, se siente *autónomo en vinculación*, libre para ob-ligarse y asumir posibilidades de juego. Sólo desde el campo de juego del encuentro se descubre la implicación mutua de la autonomía y la heteronomía. El joven actual se muestra especialmente sensible a los valores de la *autonomía*, « la gran categoría hermenéutica de nuestro tiempo»¹²⁸. De ahí la

¹²⁸ Cf. HILPERT, K.: «Recepción teológica de la idea de autonomía», en *Concilium* 192 (1984), p. 184. X. Zubiri ha sabido mostrar con gran fuerza fuerza

importancia catequética de hacerle ver por *experiencia* -en todas las vertientes de la vida- que el hombre sólo es autónomo cuando se vincula a las realidades que impulsan su dinamismo creador¹²⁹.

Hoy nos preocupa descubrir el modo de lenguaje adecuado a la catequesis. Debe ser un lenguaje que suscite creatividad, que proceda del encuentro y conduzca al encuentro. Este lenguaje dialógico presenta una racionalidad peculiar; es luminoso e inteligible, por ser vehículo viviente de los ámbitos que se fundan en el encuentro.

Al postular una forma de catequesis por vía de compromiso y creatividad, no se deja de lado cuanto signifique transmisión de contenidos, clarificación de verdades, estudio detenido de los dogmas. Al contrario, se muestra la forma de adquirir un conocimiento profundo de realidades y acontecimientos muy complejos y ricos de sentido que sólo se revelan al hombre que pone en vibración todo su ser.

expresiva que el hombre desarrolla su ser personal como ser *relativamente absoluto* en virtud de su religación al «poder de lo real», que halla su fundamento último en un *Ser absolutamente absoluto*. Cf. *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza Editorial, Madrid 1994); *El hombre y Dios* (Alianza Editorial, Madrid 2013).

¹²⁹ Sobre el esquema «autonomía-heteronomía», véase mi obra *La tolerancia y la manipulación* (Rialp, Madrid 2001).

Por falta de este conocimiento cabal, muchas personas -sin duda bien intencionadas- han reducido las prácticas religiosas a meras fórmulas rituales dirigidas a un Ser distinto y lejano, radicalmente extraño a lo más íntimo del espíritu humano. Al desconectar la vida interior, la vida espiritual y la vida religiosa, se sume a ésta en un peligroso descrédito, al dejarla situada en una zona limítrofe con la magia, el mero ritualismo huero, despersonalizado, propio de espíritus débiles que necesitan buscar en instancias enigmáticas la seguridad que son incapaces de darse a sí mismos.

Precariedad de ciertas experiencias humanas

Algunas experiencias de vida *interior* no son ni *espirituales* ni *religiosas*. F. Ebner acusó hace tiempo a los «bel esprits» occidentales de haberse reducido durante siglos de autoexaltada cultura a «soñar con el espíritu», sin llevar una auténtica vida espiritual. Existen formas de reflexión sobre sí que responden a voluntad narcisista de perfeccionar la propia imagen con fines de autocomplacencia. Esta forma de «cosmética espiritual» carece de la energía creadora que caracteriza a la vida en el espíritu. La vía de la pura interiorización no es de por sí un camino de espiritualidad¹³⁰.

¹³⁰ Cf. F. EBNER: *Das Wort und die geistigen Realitäten* (Kösel, Munich ²1963) 31, 319; *La palabra y las realidades espirituales* (Caparrós, Madrid 1995) 31, 64, 145; *Das Wort ist der Weg* (La palabra es el camino) (Herder, Viena 1949) 87, 211.

Ciertas experiencias *espirituales* no son propiamente *religiosas*. Instaurar una relación de amistad, realizar un acto de piedad, practicar la justicia, recrear una obra musical valiosa son actividades que implican vida espiritual, asunción de valores diversos, inmersión del espíritu en su elemento nutricional, que son las realidades que le ofrecen posibilidades de juego. Pero esta *vida en el espíritu* no es de por sí propiamente religiosa. A veces ni siquiera es rigurosamente *humanista*, como sucede cuando alguien se mueve en el plano de la creación de formas artísticas y de su disfrute hedonista pero no cultiva en rigor su espíritu al no realizar *en la vida interpersonal* un tipo de entreveramiento afín al que se da entre el intérprete, el instrumento y la obra. Se cuenta que uno de los máximos responsables nacionalsocialistas del exterminio del pueblo judío se enternecía hasta el llanto al oír música de Mozart. Indudablemente, el cultivo del arte y del deporte sólo es formativo cuando, al llevar a cabo experiencias deportivas y artísticas, se destaca su articulación interna, se clarifica la lógica de los procesos creadores y se procura ajustar a la misma la vida de relación interpersonal.

Hay experiencias «religiosas» que no implican ni vida espiritual ni vida interior. Realizar un gesto ritual con el mero fin de cumplir un mandamiento recibido del exterior, y recitar una oración con el exclusivo propósito de conseguir un determinado favor son acciones de tipo religioso que no implican ni recogimiento personalizador ni sobrecogimiento ante lo trascendente-valioso, que ofrece al espíritu

posibilidades lúdicas para que las asuma de modo activo y las convierta en algo íntimo, en el impulso de su obrar.

Bien comprendida -al hilo de las experiencias de encuentro- la *lógica de la creatividad* -lógica que orienta los procesos creadores-, se advierte que es posible y necesario para el desarrollo del hombre como persona realizar experiencias que sean a la vez interiores, espirituales y religiosas, y vayan unidas fecundamente con las experiencias «exteriores» que instauran modos elevados de unidad. Esta vinculación de vertientes vitales diversas se traduce en plenitud personal, equilibrio psíquico, densidad de sentido en todos los aspectos de la existencia.

Para lograr esta integración de vertientes, debe cultivarse en el joven la capacidad de ver las realidades del entorno como *ámbitos* -campos de posibilidades lúdicas- y entrar en juego con ellas. Esta actitud de arraigo lo dispone para captar los *diferentes valores* -humanísticos, estéticos, éticos, religiosos...- que albergan las realidades del entorno, y descubrir la densidad de sentido que presentan los diversos modos de lenguaje -el cotidiano, el académico, el literario, el religioso...-. Dotado de sensibilidad para todo lo valioso, lo que ofrece posibilidades de juego en orden al desarrollo pleno de la personalidad, el joven puede recorrer con buen éxito las distintas fases que suele presentar *la búsqueda de Dios*. La historia de las relaciones del hombre con Dios no es siempre lineal y uniforme. Puede presentar distintas fases, unas de versión

entusiasta hacia lo religioso, otras de estancamiento, otras incluso de aversión o de indiferencia¹³¹.

La búsqueda zigzagueante de Dios

A menudo, tras un período de adhesión espontánea a la fe, vista en estrecha vinculación al mundo de los mayores, el joven -afanoso de libertad e independencia- se separa en alguna medida de las prácticas religiosas o las deja de lado. Se une, así, al coro de hombres que sienten complacencia al instalarse en el plano de la *pura mundanidad*, con objeto de desarrollar su personalidad dentro de los límites confiados de las realidades delimitables, mensurables, dominables, y al margen de un Dios que parece permanecer en silencio frente al mundo. Pero he aquí que, al correr de los días, sobrevienen en la vida de esta persona «situaciones-límite» -el fallecimiento de un ser querido, un fracaso económico o amoroso...- que conmueven su confianza en tales realidades y le hacen sospechar que no se halla en una vía segura. Por su afán de lograr una plena realización personal, la persona que empieza a probar la dureza y precariedad de la vida piensa que sería deseable la existencia de un ser supremo que ofrezca al hombre posibilidades

¹³¹ X. Monserrat ha realizado un estudio amplio y profundo de esta dramática marcha del hombre hacia Dios. Cf. *Existencia, mundanidad, cristianismo* (CSIC, Madrid 1974); *Nuestra fe. Introducción al cristianismo* (BAC, Madrid 1974).

inagotables de realización personal por vía no de imposición, sino de apelación, de invitación a una tarea co-creadora. Desde el interior de una vida que se cree autónoma y empieza a sentirse desvalida, el hombre adivina la posibilidad venturosa de que la verdadera autonomía humana se dé en vinculación a una realidad infinitamente distinta por su perfección e infinitamente íntima por su capacidad de relación y promoción existencial.

En este momento de su decurso biográfico, el hombre empieza a entrever que el silencio de Dios puede no responder a indiferencia frente al mundo, a lejanía y extrañeza, o tal vez incluso al hecho de que no exista, sino a una actitud de respeto a la libertad personal del ser humano. Dios se revela al hombre con suficiente claridad para que pueda éste conocerlo y con suficiente oscuridad para que su adhesión personal no sea ineludible (Pascal). El silencio de Dios intenta hacer posible la fundación de un campo de libre juego entre la divinidad y el hombre. *Este campo de juego es un campo de iluminación y de ejercicio de la libertad.* El hombre empieza a comprender que ser autónomo significa ser capaz de dar respuesta positiva a las apelaciones que le invitan a asumir las posibilidades de juego que lo plenifican como persona.

Esta actitud «responsable» hace sensible al hombre para todo signo a través del cual este Dios respetuoso con la libertad humana se revela de modo más nítido. El signo más elocuente es la figura de *Jesús anonadado, en silencio*, que oculta su divinidad para que los hombres no se vean obligados a aceptarlo sino que tomen su existencia como una

invitación a un *encuentro personal libre*. Para el hombre que desea dar un sentido pleno a su vida, amenazada por el fracaso total, resulta muy significativa la coherencia que existe entre el silencio de Dios ante el mundo y el sacrificio de Jesús que por amor se entrega al abandono de la muerte en cruz como siervo. *Hacer silencio* no significa ser indiferente sino *acallar las voces del egoísmo y la prepotencia* para hacer posible la fundación de formas relevantes de unidad.

El Cristianismo, que se centra en torno al Jesús de los ojos bajos, cuya vida tuvo por única meta la fundación de modos supremos de unidad, se presenta al hombre actual -desconfiado ante toda forma de superficial triunfalismo- como un *ideal* de vida auténtica. A partir de la primera guerra mundial -en que hizo quiebra trágicamente el mito del eterno progreso- la humanidad está en busca de nuevos ideales por los que vivir y morir. El momento actual es un *kairós*, un momento especialmente bien dispuesto para advertir que el ideal de la nueva época que debemos instaurar es la fundación de modos eminentes de unidad, la unidad de entreveramiento personal que sólo es posible a través de las experiencias de éxtasis. Las experiencias extáticas más valiosas son impulsadas por el amor oblativo, del que nos ofrece un ejemplo modélico la persona de Jesús. Al conceder la primacía a las experiencias de éxtasis sobre las de vértigo, se inicia un giro decisivo desde un

humanismo de manipulación de objetos a un humanismo de creación de ámbitos¹³².

Hacia una renovación de la vida de fe

Vista la religiosidad como una forma modélica de fundación de unidad interpersonal entre el hombre y Dios, queda al descubierto la posibilidad de vincular estrechamente la vida interior, la vida espiritual y la vida religiosa. Esta integración se traduce en un incremento insospechado de la calidad de la vida personal humana, y enciende, por ello, el entusiasmo de todo joven que desee vivir la vida con intensidad y autenticidad. Los ataques a la vida «religiosa» por parte de ciertos pensadores secularistas se dirigen a formas de religiosidad

¹³² En esta forma de humanismo se recuperan las dimensiones del hombre perdidas o depotenciadas en una civilización tecnificada. Entre ellas destaca la «dimensión estética», entendida como la capacidad de captar las realidades ambientales, que hacen posible la creatividad humana. Cf. DUCH, L.: *Historia y estructuras religiosas* (Bruño-Edebé, Madrid 1978) 120. Sobre el empobrecimiento sufrido por la filosofía y la teología occidentales al dejar de lado en buena medida la dimensión estética y devaluar la sensibilidad, la imaginación, la imagen y el símbolo, aporta H. Urs van Balthasar precisiones muy valiosas en su magna obra *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik* (Johannes, Einsiedeln, 7 vols., 1961). Versión castellana: *Gloria* (Ediciones Encuentro, Madrid).

superficiales, inauténticas, y no ofrecen pautas válidas para la formación de los jóvenes porque plantean los temas con una metodología muy tosca, a todas luces inadecuada¹³³.

Si se entiende la experiencia religiosa cristiana con el debido rigor, la crisis actual respecto a la práctica religiosa no debe interpretarse como el desmantelamiento definitivo de la religión -según parecen proclamar ciertos agoreros de la «muerte de Dios»- sino como un momento propicio para la recuperación del sentido cabal de la religiosidad y su realización plena en el cristianismo.

Los rasgos más sobresalientes de la juventud actual deseo de autenticidad, solidaridad, justicia, igualdad, amor... se *oponen* a toda concepción evanescente de la religiosidad como entrega a una trascendencia imprecisa, lejana, enigmática, que se *impone* desde fuera a un hombre menesteroso de ayuda, pero *disponen* el ánimo para el cultivo de una forma de experiencia religiosa entendida como un encuentro con un Dios personal que se hace presente de modo singular entre quienes se unen en su nombre. Para unirse, hay que acallar las voces del individualismo egoísta. El Dios que se hace presente entre los hombres es el Dios que guarda silencio y se hizo Palabra en Jesús abandonado. Esta interpretación concreta y comprometida de la religiosidad es muy exigente, debido a su carácter extático, pero justamente por ello es capaz de

¹³³ Cf. mi opúsculo *Silencio de Dios y libertad del hombre*, (Narcea, Madrid 1981).

suscitar entusiasmo en toda persona sensible a los valores.

Este género de entusiasmo no debe confundirse con la exaltación de los diferentes formas de vértigo -entrega a la embriaguez del poder, de la velocidad, de la lujuria, de la indelimitación carnavalesca, de la entrega fusional a las fuerzas enigmáticas del cosmos...-. Se trata de una forma serena de gozo que inunda al hombre cuando de modo esforzado entrevera su ámbito personal con realidades que le ofrecen posibilidades de juego suficientes para llevar su ser personal a pleno logro. El entusiasmo del éxtasis supera límites, pero no diluye la personalidad; trasciende el mero formalismo legalista, pero no se difumina en el caos de un sentimentalismo amorfo; muestra un fervor carismático, pentecostal, en el ascenso comunitario hacia lo trascendente-sobrenatural pero no se pierde en el torbellino afectivo de un trance colectivo; recoge al hombre para permitirle sobrecogerse ante lo trascendente valioso, no para desarraigarlo de lo real y entregarlo a una fácil actitud absentista¹³⁴.

¹³⁴ Existen diversas formas de extremismos que deben ser evitados en la oración cristiana si queremos que ésta sea un encuentro riguroso con Cristo y no una mera evasión psicológica. Cf. X. PIKAZA: «Panorama actual de la oración», en *Experiencia de oración desde Teresa de Jesús* (Edit. Monte Carmelo, Burgos 1982) 7-37.

La unidad, elemento en que florece la oración

En la actualidad se registra una floración espléndida de movimientos religiosos que cultivan asiduamente la oración en formas afines al espíritu carismático. Parece que los jóvenes se sienten especialmente afectados por este modo espontáneo, abierto y entusiasta de vivir la experiencia religiosa. Sin duda alguna, el tirón de las reuniones carismáticas procede de la presencia de un espíritu de amor que borra fronteras y crea rápidamente un clima de distensión y apertura. He aquí en acción la fuerza insospechada de la unidad, que nunca destacaremos lo suficiente. Es necesario, sin embargo, para evitar desorientaciones, no confundir la *unidad integradora del éxtasis* con la *unidad fusional del vértigo*. Por lo que toca al éxtasis religioso, el impulso que unifica a los creyentes cristianos es *Jesús presente en medio de ellos*.

Si, a lo largo de la vida cotidiana, no me uno a los demás en nombre de Jesús, cuando me retire a hacer oración podré ejercitar la «vida interior» con una forma de reflexión sutil, concentrada, intensa, pero esta actividad refinadamente atenta a las evoluciones de mi entendimiento, voluntad y sentimiento no constituirá rigurosamente un modo de *vida espiritual* y, menos todavía, de *vida religiosa*. Entraré en soledad, pero no en el silencio que es campo de resonancia de la palabra esencial «yo te amo». Esta palabra sólo brota en quien ha hecho el vacío de sí mismo para entregarse a los demás. Mi silencio será *silencio de mudez*; mis palabras se reducirán a peticiones interesadas, a

formulaciones rituales; el tejido de mis ideas constituirá un puro discurso natural; mis gestos aparecerán como ceremonias vacías de contenido. No haré oración, porque me faltará la fuerza del espíritu de Jesús. Si, antes de recogerme para orar, vaya resolver el problema que tengo con mi hermano, e incluso paso positivamente a fundar con él auténticas formas de unidad oblativa, el espíritu de Jesús hará sentir su presencia operante entre nosotros, y mi oración será dialógica, comunitaria, abierta fervorosamente al misterio de la vida trinitaria.

El «elemento» en que se mueve el nadador es el agua; de ella recibe las posibilidades lúdicas que hacen posible el juego del nadar. También el pensar auténtico tiene un «elemento» propio, que lo hace viable. La filosofía actual se esfuerza por descubrirlo y precisar sus características. Martin Heidegger suele afirmar que el hombre occidental todavía no ha aprendido a pensar porque desconoce el «elemento» del pensar. Para pensar rectamente, el hombre debe moverse en un entorno constituido por «ámbitos de realidad», no por meros objetos. La oración se da, asimismo, en un «elemento» peculiar: la *unidad*, el espacio de diálogo y libre juego en que los seres humanos hacen entrega de su ser, se comprenden y ayudan, entreveran sus respectivos ámbitos de realidad, fundan un ámbito de mayor envergadura. La oración se nutre de la unidad y engendra unidad.

Ya San Agustín advirtió, con su peculiar energía, que no debemos buscar «afuera» la verdad, sino en el «interior» del alma, para «trascender» el ámbito acotado de ésta y unirnos al Infinito presente

en lo más hondo de nuestro ser. Vida *interior* -en este sentido- es vida de *diálogo* con el Ser Infinito. Vida espiritual es vida realizada en virtud de la fuerza que recibe el hombre de las realidades valiosas que asume activamente como posibilidades de juego creador y de realización personal. Vida religiosa es vida de *encuentro* con el Ser infinitamente distinto que se hace infinitamente íntimo.

La vida interior es vida espiritual si el hombre *se compromete* a fundar ámbitos mediante el entreveramiento de todo el ser propio con las realidades del entorno humano que le ofrecen posibilidades de juego. Esas realidades pueden ser personas o bien entidades no personales que son «ámbitos de realidad»; una obra de arte, un instrumento, una institución, un valor ético, una ciudad, el lenguaje, un deporte... La vida interior es vida religiosa si implica la fundación de un ámbito de encuentro personal con el Ser Supremo.

Unión de vida interior, vida espiritual y vida religiosa

La instauración de ámbitos es la actividad que vincula entre sí las tres formas de vida: la interior, la espiritual y la religiosa. Esta vinculación explica la tendencia actual a subrayar la necesidad de ir a Dios a través del amor *incondicional* al prójimo, visto como un ser de *valor absoluto*. Sin duda alguna, esta vía encierra la mayor fecundidad, pero debe ser ampliada y radicalizada. Todo cuanto signifique romper las barreras del yo encapsulado en sí mismo y abrirse a realidades que fomentan la instauración

de campos de juegos comunes orienta al hombre hacia la trascendencia, lo pone a la escucha de las instancias valiosas que lo apelan a una labor creadora. Nada hay tan importante en la vida humana como fomentar la capacidad de estar atento a la llamada de lo valioso y pronto a responder activamente.

La filosofía trascendental y la filosofía espiritualista francesa -de abolengo agustiniano y franciscano- se esfuerzan por afinar en el espíritu humano este sexto sentido de lo valioso. Meditemos cuidadosamente estos párrafos de Gabriel Marcel:

«El proceso creador, por ser menos llamativo, no es menos efectivo allí donde se lleva a cabo un desarrollo personal del tipo que sea. Sólo que aquí lo que corresponde a la persona crear no es una obra en cierto modo exterior a ella y susceptible de llevar una existencia independiente; en verdad es ella misma. ¿Cómo no reconocer que la persona no se deja concebir fuera del acto por el cual ella se crea a sí misma, pero al mismo tiempo que esta creación se somete, en cierta forma, a un orden de realidad que la supera? Este orden parece en unos casos que ella lo inventa y en otros que lo descubre, y la reflexión mostrará por su parte que entre invención y descubrimiento hay siempre continuidad, de forma que entre una y otra no se puede establecer una división tan rigurosa como suele pensar de ordinario el sentido común.»

«(...) *Es imposible pensar la persona o el orden personal sin pensar al mismo tiempo lo que hay más allá de ella o de él, una realidad suprapersonal que preside todas sus iniciativas, que es a la vez su principio y su fin.*¹³⁵»

Si un creyente profesa una filosofía objetivista y entiende el entorno humano cotidiano como un conjunto de objetos, se verá forzado a desgajar abruptamente la creatividad propia de la vida cotidiana profana y la de la vida estrictamente religiosa. Este desgajamiento hace posible que una persona cerrada a la fundación de ámbitos con las otras personas y con las entidades ambientales no personales considere que lleva una vida espiritual e incluso religiosa por el hecho de retirarse en determinados momentos a su interioridad, quedarse a solas consigo misma, establecer una relación directa con Dios y realizar determinados ritos litúrgicos.

La investigación filosófica actual nos permite alcanzar una precisión mayor en estos importantes temas. De manera esquemática, puede señalarse que muchas formas de *vida interior* se reducen al ejercicio de la reflexión sobre uno mismo y sobre diversos temas *a solas*, sin comprometerse personalmente. La *vida espiritual* comienza cuando

¹³⁵ Cf. *Homo viator. Prolégomenes á une metaphysique de l'espérance* (Aubier. Paris ²1963) 30-32.

el hombre se vincula personalmente a realidades de diverso orden que desbordan sus *límites individuales* y apelan a su capacidad creadora -no sólo manipuladora-, y le ofrecen posibilidades de desarrollo personal¹³⁶. La vida religiosa -en el grado de perfección que marca el cristianismo-se da en la apertura del hombre a realidades que trascienden el *ámbito entero de lo creado*.

La vida interior fomenta la vida espiritual si el hombre, al recogerse, se deja sobrecoger por las realidades valiosas que lo invitan a asumirlas como principio de acción¹³⁷. La vida espiritual predispone para la vida religiosa cuando el hombre asume activamente instancias que le permiten desarrollar su capacidad creadora y, al hacerlo, cobra conciencia de su *carácter dialógico*, menesteroso de algo que lo trasciende y se le hace íntimo a través del trato.

¹³⁶ L. Lavelle muestra en sus densas y profundas obras que el espíritu y el valor aparecen siempre estrechamente unidos. Cf. *Traité des valeurs*, dos vols. (PUF, París 1955).

¹³⁷ Sobre la necesidad de integrar el recogimiento y el sobrecogimiento para recobrar el sentido de lo profundo, de los símbolos e imágenes frente al proceso depauperador llevado a cabo por diversas corrientes modernas de pensamiento, puede verse una apretada exposición en mi obra *Diagnosis del hombre actual* (Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2014).

Vida religiosa y fundación de ámbitos

Formar para la vida religiosa es enseñar a *crear espacios de encuentro en todos los aspectos de la vida*. El encuentro desborda límites, libera al hombre de la opacidad que provoca el encapsulamiento individualista en sí mismo, abre un campo de trascendencia que es, a la par, un campo de alumbramiento de sentido, de eclosión de belleza y de realización personal¹³⁸.

El joven actual quiere vivir con intensidad y se encandila fácilmente con los cantos de sirena de las formas de propaganda que le instan a confundir la *exaltación* del vértigo con la *exultación* del éxtasis. El joven acaba desbordado de información, y corre peligro de entregarse a la indiferencia. Necesita urgentemente claves de orientación que le otorguen poder de discernimiento. La clave decisiva radica en una sola palabra: *encuentro*.

Toda escuela de formación religiosa debe ser un *ámbito de encuentro*, no sólo un lugar de aprendizaje. Entonces será un *campo de proclamación* del mensaje cristiano. En él las palabras cobrarán auténtico sentido, serán fuente de luz; y el estilo de pensar se hará flexible, abierto, dinámico, relacional. Pascal solía decir: «Ponte de rodillas y creerás en Dios.» Dostoievsky atribuye a

¹³⁸ Sobre la categoría de *encuentro* y su aplicación a la fenomenología religiosa, Cf. J. MARTÍN VELASCO: *El encuentro con Dios* (Cristiandad, Madrid 1976).

un anciano esta sentencia: «Vete, practica la caridad y creerás en Dios.» En la misma línea, podemos hoy añadir: «Funda relaciones de auténtico encuentro, y empezarás a comprender la riqueza que alberga la experiencia religiosa.» Suele decirse que la formación humana no se realiza tanto por vía de enseñanza cuanto de impregnación de valores. La asunción personal de los valores la lleva a cabo el hombre al responder activamente a la oferta de posibilidades de juego creador. Este juego da lugar al acontecimiento de encuentro. Nada ilógico que sea en la viva interrelación del *encuentro* donde se descubre la eficiencia y la riqueza de los valores más altos de la existencia humana.

El joven actual muestra gran sensibilidad para todo lo humano. Su espíritu parece vibrar ante los problemas del hombre, las grandes injusticias sociales, las decepciones, la inautenticidad. Para hablarle un lenguaje accesible, debemos proclamar el mensaje cristiano desde una perspectiva humanista, entendida de forma *integral*. Hemos de ver lo religioso *desde el hombre*, considerado éste como un ser llamado a constituirse, desarrollarse y perfeccionarse por vía del encuentro en todos los planos de la realidad. Los hallazgos de la ciencia moderna desplazaron al hombre de su posición privilegiada de centro del universo.

Actualmente, los movimientos filosóficos y teológicos que postulan la «antropologización» de la filosofía y la teología vuelven a conceder al ser humano un puesto central, pero ya no como *dominador* sino como *compañero de juego*, como *polo de un múltiple encuentro*. Esta posibilidad de

fundar diversos modos fecundos de encuentro abre al hombre un horizonte indefinido de perfeccionamiento, pese a todas las precariedades que implica ineludiblemente su condición finita.

Vida religiosa y autenticidad humana

La formación religiosa sólo es posible cuando se supera una actitud ante la vida excesivamente criticista y ácida, y se adopta una equilibrada posición *realista*. El que ajusta su mente a lo real no ve al hombre de modo *relativista*, como la medida de todas las cosas, ni lo reduce de modo objetivista a un átomo de polvo perdido en las inmensidades siderales; lo descubre, de modo *relacional*, como uno de los polos de los múltiples acontecimientos de encuentro que enriquecen constantemente el acervo de realidad del universo.

Desde hace unos decenios, el dilema que polariza las luchas ideológicas no es el decimonónico «o atacar la religión o defenderla», sino otro más radical y doloso: «o construir al hombre o destruirlo». La educación religiosa, si ha de ser sólida, debe empezar por poner las bases de una vida humana auténtica. La autenticidad del hombre radica en la *unidad*, una forma de unidad eminente que no viene dada como un objeto poseíble sino exigida a modo de tarea incesante que debe realizarse a través de los diferentes modos posibles de riguroso encuentro.

Al encontrarse con Dios, no se está ni «dentro» ni «fuera» de El, sino en un mismo campo de juego con Aquél que es el camino, la verdad y la

vida. El encuentro religioso es una forma de éxtasis que impulsa la vida personal creadora -«vida en el espíritu» que integra los impulsos instintivos- y eleva al hombre a lo mejor de sí mismo, confiriéndole una auténtica interioridad. Esta interioridad lograda a través de la entrega personal es fundadora de vida comunitaria y, por tanto, de vida espiritual y religiosa. Por esta profunda razón, todo el que lleva verdadera «vida interior» -en el sentido cristiano del término- se compromete en lo más profundo de su ser con Dios y con los demás hombres. Desde esta perspectiva se comprende por dentro que el amor al prójimo debe ir indisolublemente unido al amor a Dios.

Al terminar la última guerra mundial, se formaron a lo largo de lo que sería el telón de acero diversos campos de refugiados para albergar a la riada de prófugos que huían hacia Occidente. En el desconsuelo de una mañana marcada con el sello diario del hambre, el frío y el odio, apareció un hombre vestido de blanco que venía a prestar ayuda, en nombre del Dios que se define como amor. Entre el gentío que se agolpaba en torno al camión repleto de víveres, se abrió paso una niña pequeña, para recoger su paquete y oír al extraño forastero. Era el legendario Werenfried van Straaten, monje premonstratense que, por indicación de Pío XII, se había echado a los caminos de los Países Bajos en busca de alimentos para los temidos y odiados alemanes. La niña es actualmente religiosa misionera, consagrada en la India al servicio de los más necesitados. «Aquel día -confesó recientemente- descubrí por primera vez que no sólo

existía el odio en el mundo; que también era posible el amor y que hay un Dios que es amor. Desde aquel momento decidí entrar en el ámbito de amor que acababa de crear entre nosotros un hombre que sabía ayudar a los enemigos.»

Decididamente, la palabra que va unida con la creatividad es fuente de luz y vida espiritual. La palabra que crea un ámbito de amor en virtud del espíritu de Dios viene de Dios, revela a Dios y conduce a Dios. Esta palabra tiene auténtico carácter *proclamador*.

El joven actual desea vivir la vida con intensidad y autenticidad, no quedar fuera de juego. Para cumplir este noble propósito sólo tiene un camino: estar a la escucha de la palabra divina y adentrarse en el ámbito de amor y encuentro del que ella es a la vez mensajera y promotora.