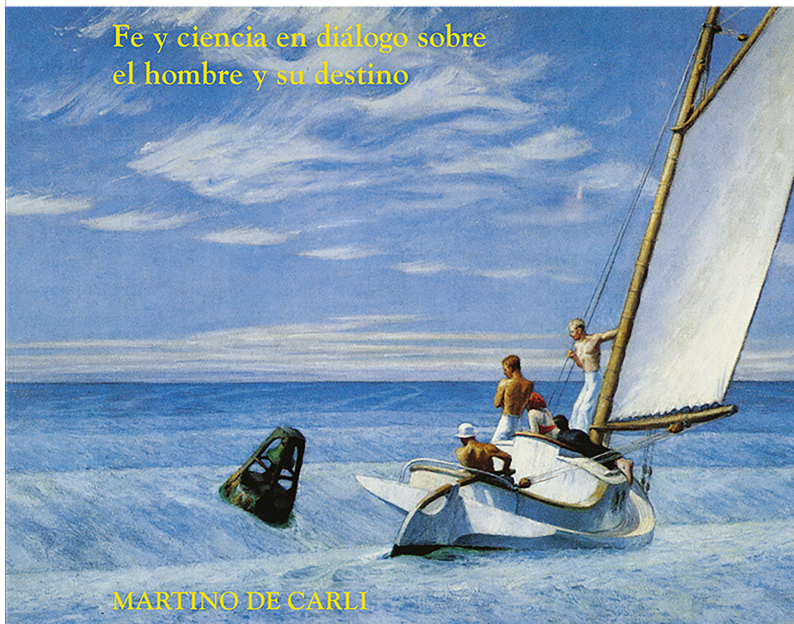


DOS AMIGAS FRENTA AL MISTERIO

Fe y ciencia en diálogo sobre
el hombre y su destino



EDICIONES UC

Martino De Carli

Dos amigas frente al misterio

Аннотация

Martino De Carli recoge aquí las preguntas y las inquietudes de sus alumnos e intenta ofrecerles una respuesta, invitándolos a reflexionar críticamente sobre algunas dimensiones fundamentales de la vida y sobre el sentido de la misma existencia. Entre los temas de mayor trascendencia analizados en la obra están la naturaleza del hombre, el recorrido de la fe y la aventura del conocimiento científico. Además, el autor se detiene sobre algunos encuentros y desencuentros entre fe y ciencia a lo largo de la historia, para terminar con una propuesta de diálogo entre ellas.

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
Vicerrectoría de Comunicaciones y Educación Continua
Alameda 390, Santiago, Chile

editorialedicionesuc@uc.cl

www.ediciones.uc.cl

DOS AMIGAS FRENTE AL MISTERIO

Fe y ciencia en diálogo sobre el hombre y su destino

Martino De Carli

© Inscripción N° 253.208

Derechos reservados

Mayo 2015

ISBN Edición Impresa: 978-956-14-1611-6

ISBN Edición Digital: 978-956-14-2557-6

Diseño: Francisca Galilea

Diagramación digital: ebooks Patagonia

www.ebookspatagonia.com info@ebookspatagonia.com

CIP-Pontificia Universidad Católica de Chile

De Carli, Martino

Dos amigas frente al misterio: fe y ciencia en diálogo sobre el
hombre y su destino / Martino De Carli

1. Religión y ciencia
2. Filosofía de la ciencia
3. Fe y razón

I. t.

2015 261.55 + ddc23 RCAA2

DOS AMIGAS FRENTE AL MISTERIO

Fe y ciencia en diálogo sobre
el hombre y su destino



MARTINO DE CARLI



Índice

Agradecimientos

Prólogo

Introducción

Parte I. ¿Qué es el hombre?

I. Maravilla

II. Experiencia

III. Tradición

IV. Razón

V. Sentimiento

VI. Libertad

VII. Religiosidad

VIII. Aquello que es el hombre

Parte II. Fe y ciencia

IX. El recorrido de la fe

X. La aventura del conocimiento científico

Parte III. Tres ejemplos

XI. Mito, filosofía y fe bíblica en la creación

XII. Dolor, salud y salvación

XIII. Determinismo, neurociencias y libertad

Parte IV. Una amistad posible

XIV. Encuentros y desencuentros (1) Justino, Agustín y

Tomás

XV. Encuentros y desencuentros (2) El caso Galileo

XVI. Ensanchamiento de la razón y valoración de las ciencias

en Benedicto XVI

Conclusiones

Bibliografía

Agradecimientos

Este libro no hubiera podido nacer sin la colaboración de algunas personas que deseo agradecer: Marco Sampognaro, por el precioso trabajo de redacción; Luis Ángel Laguna y Rubén Roncolato por el trabajo de revisión; y Federico Ponzoni por sus valiosas sugerencias.

Prólogo

El título de este libro resume en forma magistral su contenido, como así también la intención de su autor de contribuir al diálogo entre fe y ciencia, tan urgentemente solicitado desde el Concilio Vaticano II, en su Constitución Pastoral “Gaudium et spes”, como también en el magisterio de los pontífices que lo sucedieron y lo interpretaron. Atrás quedó la época que postulaba un racionalismo anti-religioso, considerando a Dios como una hipótesis innecesaria, o una secularización de la vida social y cultural de la humanidad que la haría prescindir de la religión. Tal pronóstico nunca se cumplió y la religión ha seguido floreciendo en los distintos continentes y culturas de la humanidad. Pero no cabe duda que la ciencia experimental juega un rol cada vez más decisivo en el desarrollo tecnológico y en la vida de las personas, con el riesgo consiguiente de su manipulación biotecnológica, económica, política y bélica, ante la existencia de armas de destrucción masiva. Pero como ha recordado Benedicto XVI

en su encíclica “Caritas in veritate”, la tecnología y la ciencia tienen una dimensión esencialmente antropológica. Nacidas de la inteligencia humana, han buscado dar al hombre un mayor espacio de libertad frente a sus necesidades y permitirle de mejor manera cumplir con el mandato recibido en el Génesis de administrar la tierra y trabajar como co-creadores, según el designio divino.

Siguiendo esta dimensión antropológica, el libro dedica su primera parte a contestar la pregunta ¿Qué es el hombre? De la mano de las reflexiones de Luigi Giussani, el autor explica cómo el sentido religioso es una característica esencial de la razón humana que busca el significado último de la realidad en el conjunto de todas sus dimensiones. Sin embargo, este significado la sobrepasa y la trasciende. Debe reconocer que su capacidad especulativa se encuentra al final con una incógnita misteriosa. La finitud de la inteligencia se encuentra de cara al infinito. Como señalan los fenomenólogos con su concepto de horizonte, por mucho que el hombre se desplace, la línea del horizonte se desplaza con él. Dios, como origen y fundamento de todo lo que tiene existencia es un misterio, y el ser humano no podría conocerlo a menos que Él mismo quisiera revelarse. Y aquí reside, precisamente, la prodigiosa originalidad del cristianismo, Dios se revela encarnándose, asumiendo la condición humana y respetando hasta el martirio, la libertad del hombre. El dramatismo de la fe se juega en la aceptación de la credibilidad del testigo. Es, sin duda, una forma de conocimiento cierto, pero

no por la evidencia que se adquiere en primera persona, sino por la memoria del enviado de Dios y de todos los que han creído en Él hasta nuestros días. Aún con la encarnación, Dios continúa siendo un misterio para el hombre, que sabe, sin embargo, que constituye su destino.

La segunda parte del libro habla del recorrido de la fe y de la aventura del conocimiento científico. Para el autor de este libro, son dos dimensiones que le resultan connaturales en su vida y se comprende, por ello, que las exponga con mucha autoridad y sencillez. El método científico de las ciencias experimentales siempre ha reconocido sus limitaciones y sabe que no puede conocerlo todo. Es cierto que, de tanto en tanto, surgen ciertas ideologías científicas que le atribuyen a la ciencia una capacidad mayor que la que le otorga su método, pero pronto se revelan como pretensiones infundadas. Sabido es que, desde comienzos del siglo XX, el modelo de las ciencias naturales y también el de las sociales es probabilístico, de modo tal que sus certezas tienen márgenes de error y sus hipótesis pueden ser “falseadas”, al decir de Popper, antes que comprobadas o verificadas. Todo esto lo saben los científicos y lo aceptan de buena gana. La realidad es siempre más grande o más compleja de las teorías o modelos que intentan simplificarla. Como ocurre con los mapas, comprendemos la realidad, pero siempre a una escala diferente de la realidad misma. Por ello puede afirmar el autor, como se lee en el título, que la ciencia se encuentra también, al igual que la fe, de cara al misterio. La inteligencia

humana es, por su naturaleza, inquisitiva y ninguna pregunta se dará por satisfecha con una respuesta que no vuelva a replantear nuevamente la pregunta de la que partió. Y, por cierto, los científicos son además seres humanos, de modo que en su inteligencia se pueden abrir, y de hecho, lo hacen, al sentido religioso que busca el significado último de todo. Ciertamente, la única posibilidad de diálogo entre la ciencia y la fe es aquella que pueda establecerse entre científicos que, en su propia disciplina, o en diálogo interdisciplinar con otros científicos, busquen con humildad y sencillez las preguntas que los abren al umbral del misterio.

La tercera parte del libro analiza tres ejemplos luminosos en que es posible observar los límites de la relación entre ciencia y fe, al mismo tiempo que la apertura que ambas necesitan para comprender el fenómeno humano en su conjunto. Se trata de la creación, considerada desde el mito, la filosofía y la fe bíblica, del dolor, la salud y la salvación, como también del determinismo, las neurociencias y la libertad humana, tan actuales en la investigación científica contemporánea. La tensión que se presenta en considerar la realidad como sólo aquello que tiene magnitud, que es mensurable y divisible, y la experiencia del yo, de su inteligencia y libertad, que es incommensurable e indivisible son las dos experiencias que necesitan reconciliarse para entender la totalidad del fenómeno humano. Ya Spinoza, en los albores de la filosofía moderna, planteaba que la libertad no es más que nuestra ignorancia de saber qué es lo que nos

determina. Desde entonces, la tentación a un reduccionismo de la vida humana a la determinación de ciertos factores conocidos no ha abandonado al pensamiento y retorna una y otra vez bajo distintos pretextos y saberes, tanto en el ámbito de las ciencias naturales como también de las sociales. Pero la conciencia de la libertad del pensamiento y del juicio, y más profundamente, la libertad ontológica de querer ser aquello que se puede ser, no abandona la experiencia elemental del hombre constituyendo su “suidad”, para usar la magnífica expresión de Xavier Zubiri. La condición material del ser humano está fuera de duda, pero también lo está su condición espiritual, que abre su inteligencia a la luz que ilumina la totalidad de los factores que constituyen su realidad. Los tres ejemplos analizados ilustran muy bien la necesidad del diálogo entre las distintas dimensiones de la realidad que la razón exige para la comprensión del fenómeno humano en su conjunto.

La cuarta parte del libro plantea ejemplos históricos de una amistad posible entre la razón y la fe con figuras de pensadores como Justino, Agustín y Tomás de Aquino, analizando también el caso de Galileo y las razones de Juan Pablo II para revisarlo. Pero en esta parte, el autor recurre sobre todo a Benedicto XVI y su constante llamado a “ensanchar” la razón para superar la autolimitación que parece haberse impuesto a sí misma desde hace siglos. Es por ello que el diálogo entre la fe y la razón debe realizarse de cara al misterio. Cualquiera otra medida resultaría infructuosa, porque el anhelo de infinito es constitutivo de la

inteligencia humana. Pero el autor no usa sólo la palabra diálogo, sino que va más lejos usando la palabra amistad. Se trata de una apreciación justa, puesto que ambas se buscan, se necesitan y se purifican recíprocamente evitando caer en el determinismo una, y en el fideísmo, la otra. Lo que necesita esta amistad es la pasión por el conocimiento de lo real, por la naturaleza del ser humano y de su inteligencia, el amor a su destino.

Estas páginas son un ejemplo muy clarificador de que esta amistad es posible. Escritas en estupendo lenguaje, de gran amenidad y sencillez, con una enorme cantidad de citas de pensadores famosos y un gran apoyo literario, este libro no sólo servirá a los alumnos que siguen sus cursos, sino que será un poderoso estímulo para los científicos, filósofos y teólogos, de esta universidad y de otras, para iniciar un diálogo fecundo que dé un sentido nuevo a su actividad universitaria y a su “diaconía de la verdad”.

Pedro Morande Court

Profesor Titular de Sociología

Pontificia Universidad Católica de Chile

Introducción

¿Qué es el hombre? ¿Qué sentido tiene la vida? ¿Por qué sufrimos? ¿La fe tiene que ver con la razón? ¿Es posible ser científicos y creer en Dios? ¿Ha obstaculizado la Iglesia el desarrollo de la ciencia?

Estas son algunas preguntas que han surgido durante las clases del curso “Fe y modelos de racionalidad científica”, que imparto

a alumnos de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Este libro nace del deseo de dar a conocer el recorrido temático que he desarrollado en el curso, dialogando con los estudiantes e intentando responder a sus interrogantes.

Los temas tratados expresan esta preocupación y también reflejan la participación en el curso de alumnos de diversas facultades. Por lo tanto, evidencian el intento de buscar un enfoque interdisciplinar, creando enlaces entre la reflexión teológica y aspectos de otras disciplinas del saber.

Un diálogo entre la fe y la ciencia, que no quiera ser solamente escenario de contraposiciones estériles, no puede excluir la cuestión antropológica, es decir, la pregunta sobre lo específico del ser humano. Por lo tanto, en la primera parte del texto hablaré del hombre y de los caminos que utiliza para conocer la realidad y para conocerse a sí mismo. De esta forma, adquirirá una nueva luz el misterio de su existencia.

En la segunda parte, en cambio, pretendo decir qué es la fe y qué es la ciencia, describiendo cuáles son sus características fundamentales y sus principales dinamismos. En la tercera sección, me detendré sobre tres ejemplos que ilustran, desde distintas perspectivas, la relación existente entre la fe y la ciencia. Finalmente, en la cuarta parte, después de haber descrito algunas articulaciones histórico-filosóficas de la relación entre fe y racionalidad, expondré una propuesta de diálogo entre la fe y la ciencia.

He utilizado varias fuentes. Escribir estas páginas ha sido

una ocasión provechosa para volver a descubrir el valor de ciertas lecturas que he hecho a lo largo de mis años de estudio, para entrever una correlación entre ellas y para colocarlas en un horizonte más unitario. Entre las fuentes, he recurrido especialmente a dos autores: Luigi Giussani, sacerdote italiano, teólogo y educador [1922- 2005] y Joseph Ratzinger (Benedicto XVI) [1927]. Ellos me han ayudado a construir el entramado conceptual de mi argumentación.

Luigi Giussani me ha enseñado, sobre todo, a volver a pensar de una forma nueva en las cuestiones de siempre, redescubriendo las palabras fundamentales del lenguaje cristiano y a mirar al hombre en acción, para conocerlo en sus dinamismos más profundos, en sus esperas más radicales.

Joseph Ratzinger, en cambio, me ha acompañado en la comprensión de la relación entre la fe y la ciencia a lo largo de la historia. Además, le debo a él la propuesta final de colaboración recíproca entre las dos.

Una palabra sobre el estudio y su significado. Impartiendo las clases, me he dado cuenta de que identificar el estudio con un simple acopio de conocimientos o con un puro bagaje de nociones, no respeta su verdadera naturaleza. Tampoco es satisfactoria la fragmentación actual del saber que encierra la razón del estudiante en una especie de autonomía, más allá de la legítima demarcación que debe existir entre las distintas materias¹. Acopiar conocimientos o extremar una disciplina no logra ser realmente satisfactorio, porque todos, finalmente,

buscamos un punto de síntesis que pueda permitirnos entrever el sentido último de nuestra existencia y el nexo que existe entre la vida y cada aspecto de la realidad². El estudio no es solamente una preparación para el futuro, sino una aventura de conocimiento en el presente. Su verdadero motor oculto es la búsqueda de un significado último.

A la luz de esto, comprendo que este texto no tiene principalmente el objetivo de ofrecer unas informaciones adicionales sobre el tema tratado o unas fáciles demostraciones frente a los desafíos planteados, sino de invitar a reflexionar críticamente sobre algunas dimensiones fundamentales de la vida y sobre el sentido de la misma existencia.

Esta es también la actitud que puede permitir una amistad real entre la fe y la ciencia frente al misterio.

PARTE I

¿Qué es el hombre?

CAPÍTULO I

Maravilla

"La primera y más elemental emoción que encontramos en el ánimo humano es la curiosidad. Lo grande y lo bello de la naturaleza despierta en nosotros una pasión que podemos definir como estupor"³. Esta frase del compositor alemán Franz Joseph Haydn [1732-1809] nos introduce en el tema de la maravilla. Hay características sugestivas de lo real que siempre nos asombran. Es difícil, por ejemplo, apagar la belleza de la naturaleza. Pienso en los árboles, en las flores, en los múltiples

colores: especialmente el verde de los bosques y el azul de los océanos. Los hombres también son una realidad sumamente interesante, porque son como microcosmos en el macrocosmos. Su rostro es único e irrepetible e invita a entrar en el secreto de su propia existencia. Es la puerta a través de la cual el otro puede empezar a conocer algo de mí.

El primer sentimiento que tiene el hombre es el de estar frente a una realidad que no es suya y de la cual depende. Antes del miedo que pueda tener frente a ella, del deseo de analizarla o de la intención de manipularla, sobresale el asombro. Descubre que la realidad es algo que lo trasciende y que se le ha dado. Es un don.

Una actitud originaria

Luigi Giussani propone un ejemplo clarificador a propósito del tema que estamos tratando. “Supongan que nazcan, que salgan del seno de su madre, con la edad que tienen en este momento, con el desarrollo y con la conciencia que tienen ahora. ¿Cuál sería el primer sentimiento que tendrían, el primero en absoluto, es decir, el primer factor de su reacción ante la realidad? Si yo abriera de par en par los ojos por primera vez en este instante, al salir del seno de mi madre, me vería dominado por el asombro y el estupor que provocarían en mí las cosas debido a su simple «presencia». Me invadiría por entero un sobresalto de estupefacción por esa presencia que expresamos en el vocabulario corriente con la palabra «cosa»”⁴.

Por lo tanto, la actividad original del hombre consiste

precisamente en una suerte de pasividad: recibir, constatar, reconocer.

Un niño se asombra fácilmente. Tengo en la memoria la mirada de Marcelino, protagonista de la película española dirigida por Ladislao Vajda en 1955. En cambio, un adulto necesita reconquistar constantemente esta actitud originaria. Pero, cuando lo hace, la realidad se le presenta como algo nuevo, algo que adquiere los rasgos de un regalo inesperado. No es erróneo afirmar que sólo el asombro conoce. De hecho, antes de ponernos eventualmente a contar las estrellas, nos sorprende el simple hecho de que existen: “¡Mira las estrellas!”.

Una actitud compartida

Albert Einstein [1879-1955] dijo que la maravilla constituye la “semilla de todo arte y de toda ciencia verdadera”⁵. También afirmó que “el hombre [...] que ha perdido la facultad de maravillarse y humillarse ante la creación, es como un hombre muerto”⁶. El científico italiano Carlo Rubbia [1934] en una conferencia del año 1987 afirmó que “cuando miramos un fenómeno físico determinado, por ejemplo una noche estrellada, nos sentimos profundamente conmovidos y sentimos dentro de nosotros un mensaje que nos viene de la naturaleza, que nos trasciende y nos domina”⁷.

El arte comparte con la ciencia esta postura frente a las cosas. En una carta al hermano Theo, Vincent Van Gogh [1853-1890] escribe: “Siempre la vista de las estrellas me hace soñar, tan simplemente como me impulsan a soñar los puntos negros que

presentan en el mapa ciudades y lugares”8.

La filosofía es una suerte de retorno a la niñez del espíritu, por la cual cada cosa se vuelve signo, interrogante y novedad. El contenido de la filosofía es la realidad9. Como el descubrimiento de una amistad despierta en nosotros interrogantes, de la misma forma, la realidad suscita en el filósofo preguntas sobre la misteriosa y oculta armonía de lo real y sobre su sentido último. La filosofía brota allí donde los hombres se despiertan, como “un intento de formular y contestar preguntas de carácter fundamental”10.

El novelista italiano Cesare Pavese [1908-1950], en la introducción a su libro *Dialoghi con Leucó*, escribió: “Sabemos que la manera más rápida y segura para asombrarnos consiste en mirar fijamente el mismo objeto. En un momento dado, nos parecerá que aquel objeto –¡milagro!– no lo hemos visto nunca”11. ¿No es esta misma admiración, según Aristóteles, el origen de la reflexión del filósofo?12.

Realismo y subjetivismo

El asombro ante la realidad, ante el dato de una presencia que se impone, pone de manifiesto la correcta relación entre el hombre y la realidad misma. Giussani, en la primera premisa de *El sentido religioso*, describe la urgencia de observar la realidad. Cita la frase del médico Alexis Carrel [1873-1944]: “Mucha observación y poco razonamiento llevan a la verdad”13. Propone a la vez una definición de realismo: “No primar un esquema que se tenga previamente presente en la mente por encima de

la observación completa, apasionada e insistente de los hechos, de los acontecimientos reales”¹⁴. Afirmando la necesidad de aprender de la realidad con todos sus datos, construyendo sobre ella, en lugar de manipularla y ajustarla a la coherencia de un esquema prefabricado, nuestro autor ejerce una crítica a aquella filosofía moderna que considera al sujeto como la condición del conocimiento de la realidad. Descartes, Kant y Hegel son sus principales representantes. René Descartes [1596-1650] vive en un contexto europeo marcado por la división, la guerra y la incertidumbre. Por lo tanto, se pregunta por dónde reanudar el camino en un contexto de crisis. Ya no hay ninguna evidencia incontrovertible que no sea el pensamiento. El cogito, es decir el yo que piensa, es lo que existe, aunque el mundo y su existencia se pusieran en dudas y se consideraran solamente probables. Decir cogito ergo sum significa decir que antes de la realidad estoy yo. Se trata de un giro radical¹⁵.

Immanuel Kant [1724-1804], en su intento de definir los límites y la extensión de la razón, hace del intelecto el autor de la experiencia y de esta un producto del intelecto mismo. Podemos experimentar y conocer solamente lo que se conforma previamente a nuestro poder de conocimiento y a las formas a priori o esquemas de nuestra intuición sensible y de las categorías de nuestro intelecto. El objeto “gira” alrededor del sujeto y se adapta a sus leyes¹⁶.

Al idealismo trascendental kantiano sigue el idealismo hegeliano, según el cual el pensamiento coincide con el ser. La

realidad sin mí no existe¹⁷. Existe solamente lo que pienso.

Según esta perspectiva filosófica, nada puede acontecer que el sujeto mismo no haya constituido de antemano. Las condiciones de posibilidad de la experiencia no dependen del poder del fenómeno de manifestarse, de su carácter sobreabundante, de la capacidad de la realidad de donarse, sino del sujeto que decide lo que se puede o no se puede conocer, como si fuera una especie de legislador.

Los tres profesores

Giussani ilustra más profundamente los términos del problema por medio de un ejemplo¹⁸. Imaginemos a tres profesores que imparten lecciones en una misma clase en momentos sucesivos. El primero de los tres es un profesor escéptico, que decreta la imposibilidad de conocer el objeto, pidiendo que se le demuestre de forma indiscutible que existe como objeto que está fuera de nosotros¹⁹. El profesor idealista en cambio afirma que “si no se conoce un objeto, es como si este no existiera”. El profesor realista también hace la misma afirmación. De hecho, parece la misma aserción. Sin embargo, hay una profunda diferencia entre los dos enunciados. El como si del idealismo es algo que tiene un carácter productivo, constituyente, porque conocer el objeto coincide de una cierta manera con el hecho de construirlo. Según los rasgos de la corriente del pensamiento moderno de la cual se ha hablado, lo que crea el objeto es nuestro conocimiento. En cambio, el como si de la posición realista plantea la necesidad de un encuentro

entre dos polos igualmente necesarios: la realidad, por un lado, y el yo con su autoconciencia, que es capaz de percibir la realidad misma, por otro. Hay una misteriosa unidad o comunión entre la cosa en sí y quien la percibe.

De esta forma, Giussani evita caer en un realismo pre-crítico, que olvide el hecho de que la cosa es para alguien; a la vez no pierde la cosa en sí. La suya es, en último término, una postura fenomenológica, que salva ya sea la importancia del sujeto, ya sea la alteridad de lo real.

Las estrellas brillan aunque nadie las vea, pero para conocerlas es necesario que esté presente alguien que las vea. La experiencia se vuelve el lugar donde la realidad, en vez de formarse en un sentido kantiano, se manifiesta y se hace evidente, sin límites preconcebidos al manifestarse. Es un espacio abierto, no un espacio cerrado; una ventana, no una jaula. El sujeto, más que el creador o el origen del conocimiento, más que la norma del conocimiento mismo, es el testigo consciente y el espectador atento de la manifestación de lo real.

El conocimiento como acontecimiento

Frente a este misterioso encuentro, a esta misteriosa relación entre el sujeto y el objeto, podemos decir que el conocimiento siempre es un acontecimiento²⁰. La categoría de acontecimiento sugiere la idea de algo que “adviene”, es decir, de algo imprevisto y al mismo tiempo real, que no existía y que en un momento dado se manifiesta y se da a conocer.

Sin embargo, la verdadera causa del asombro no es sólo el

imprevisto, sino el aflorar en el acontecimiento de algo más de lo que superficialmente aparece. “Como el manantial, que deriva todo él de la fuente. Como la flor, que depende totalmente de la fuerza de la raíz”²¹. La flor no es sólo una cosa que presenta una cierta materia y ciertas dimensiones. Ella puede hablarnos también de la benevolencia del Creador. Un hecho contingente, que emerge en la experiencia, revela el misterio que lo constituye, o sea su fundamento eterno.

El mundo funciona como signo²². Como todo signo “demuestra” aquello de lo que es signo, la realidad (el mundo), al producir su impacto en el hombre, funciona como un signo y “demuestra” la existencia de otra cosa diferente, “demuestra” a Dios. Lo real, si no es comprendido como don, no es comprendido en toda su verdad.

Este es el punto de partida de un recorrido por medio del cual el ser humano puede darse cuenta de que subsiste por otra cosa, de que su misma vida es un don. La verdad del hombre, que no se hace a sí mismo, es ser criatura, ser relación, porque decir “yo” equivale a decir “soy hecho”²³.

Por lo tanto, el acontecimiento se presenta como la realidad mensurable reconocida en su significado. Por medio de lo contingente se manifiesta lo eterno. En 1956, durante la enfermedad que lo llevaría pronto a la muerte, el poeta Clemente Rebora [1885-1957] miraba fijamente un árbol a través de la ventana de su habitación. Era un álamo. Después de haberlo mirado durante unos días, durante su inmovilidad obligada,

dictó una poesía que se concluye con estas palabras: “Parado permanece el tronco del misterio, y el tronco se abisma donde hay más verdad”²⁴. El árbol se ahonda en la tierra. En sus raíces está también todo el secreto de su vida.

Implicaciones existenciales

Toda la realidad presenta un carácter fundamentalmente irreductible a nuestros esquemas. Si coincidiera con lo que pensamos, si no excediera nuestro pensamiento, de la misma podríamos conocer sólo lo que está predeterminado por nuestro pensamiento.

La realidad trasciende nuestras ideas y nuestros proyectos. Por lo tanto, cuando conocemos a una persona, nos aproximamos a una novedad misteriosa. No hay aventura más interesante que conocer al otro, en la medida en la cual él libremente lo permita. Se trata de algo nuevo, que nos desplaza y nos corrige. Los intentos mismos del hombre de transformar la realidad con su trabajo y sus proyectos, son siempre irónicos, es decir, deben estar siempre dispuestos a aceptar que la realidad los corrija. Mantener esta apertura y esta disposición frente la vida, no es algo que se improvisa. Se necesita reanudar constantemente una posición más auténtica, que se asemeja mucho a aquella actitud que solemos llamar “adoración”.

Cuando esta postura desaparece, domina la ideología, es decir, la pretensión de manipular la realidad a partir de un esquema prefabricado. Desde una perspectiva histórica, las ideologías del siglo XX, nazismo y comunismo, con sus

proyectos, han sido epifenómenos de esta postura. En ellas, la afirmación radicalizada y arrogante de un aspecto de la realidad ha causado violencia y destrucción. Las palabras de Hitler y de Lenin han sido pesadas como armas, como proyectiles; sin embargo, al comienzo eran ideas, teorías, filosofías... También la moderna manipulación del hombre, realizada por la biogenética contemporánea, tiene como su fundamento la misma mentalidad, es decir, la idea de que el hombre decide la construcción de sí mismo.

Además de la ideología, existencialmente, allí donde se pierde la alteridad de lo real, prevalecen también la soledad, la incomunicabilidad y el aburrimiento. El escritor italiano Alberto Moravia [1907-1990], en la novela *La Noia* escribe: “La percepción del aburrimiento nace en uno por la incapacidad de salir de sí mismo”²⁵. El filósofo chileno Humberto Giannini [1927-2014] nos recuerda que el hombre moderno, al no vivir una relación con el presente como algo que se le dona, oscila entre la preocupación y la diversión, la ansiedad y la evasión, intentando evitar aquel horror al vacío que está en el origen de la etimología de la palabra “aburrimiento”. Se trata, afirma, “del intento de eludir la temporalidad en su manifestación presente. Y sigue siendo, en cualquier caso, incapacidad parcial o total de acogida, o sea, conciencia inhóspita”²⁶.

Ernesto Sábato [1911-2011] escribe: “Trágicamente el hombre está perdiendo el diálogo con los demás y el reconocimiento del mundo que lo rodea [...] perdemos la

capacidad para mirar y ver lo cotidiano. Una calle, unos ojos candorosos en la cara de una mujer vieja, las nubes de un atardecer. La floración del aroma en pleno invierno no llama la atención a quienes no llegan ni a gozar de los jacarandaes en Buenos Aires. Muchas veces me he sorprendido cómo vemos mejor los paisajes en las películas que en la realidad”²⁷. El escritor argentino escribe esto en los años noventa y hace referencia a la televisión con su poder de inducir una visión hipnótica de la realidad. Hoy tendríamos que preguntarnos qué relación con lo real promueve la tecnología moderna, miles de veces más sofisticada que la televisión de hace unos años. El hombre moderno, que oscila entre preocupación y evasión, intenta salirse de su condición de soledad e incomunicabilidad. Quizás se trate de un intento irónico y falaz, porque la posibilidad de acceder a nuevos mundos virtuales corre el riesgo de ser la simple proyección de uno mismo.

Una postura razonable

Una postura que no elimina los factores en juego, sino que es capaz de valorarlos todos, es más razonable. Volveremos sobre este concepto. Ahora esta consideración nos permite afirmar que el realismo constituye una postura más razonable, porque implica una misteriosa unidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido y porque respecta el dato de aquella estructura originaria, es decir, de aquella actitud primordial con la cual cada uno de nosotros se relaciona con las personas y con las cosas, consigo mismo, con el mundo y con la vida.

CAPÍTULO II

Experiencia

La reflexión de Luigi Giussani destaca la primacía de la realidad. Toda la obra del sacerdote italiano es atravesada por un grito: “¡Volvamos a las cosas, volvamos a la realidad!”. Es el mismo realismo que ha animado la filosofía de Tomás de Aquino [1225-1274] y que ha constituido el origen de la fenomenología de Husserl [1859-1938]: comprometerse a escuchar la vida, las cosas, sin imponerles una visión prejuzgada²⁸.

Se trata de una posición anti moderna porque pone de relieve la importancia de la realidad, como punto de partida de un camino de verdadero conocimiento. Sin embargo, Giussani es también profundamente moderno, porque valora la experiencia²⁹. La realidad se hace evidente en la experiencia y se da a conocer a través del espejo subjetivo representado por ella.

Una instancia moderna

Immanuel Kant, al amanecer de la Ilustración, destaca la necesidad de juzgarlo todo por medio de un principio personal. En su célebre respuesta a la pregunta “¿Qué es la ilustración?” (1784), invita a tener el coraje de juzgarlo todo: “¡Sapere aude!” (“Ten el coraje de utilizar tu propia inteligencia”).

Giussani, haciendo hincapié sobre el rol de la experiencia, valora esta instancia moderna y al mismo tiempo la corrige y complementa. Decir que la realidad se hace evidente en la experiencia, significa afirmar que esta es el lugar de revelación

de la realidad, pero como una “ciudad sin murallas”, sin otras paredes sino aquellas fijadas por el dato. Algo que en el horizonte de la experiencia se evidencia y se dona.

Una definición de experiencia

A lo largo del siglo XX, la noción de experiencia ha sido mirada con sospecha por la teología católica, por el uso equivocado que el modernismo había hecho del mismo concepto, reduciéndolo a un sentimiento subjetivo y emocional opuesto a la racionalidad³⁰. Giussani rechaza la reducción empirista del término experiencia, que la reduce sólo al probar³¹. Según su perspectiva, el hombre no es solamente un ser pensante y tampoco es solamente una máquina que prueba, que tiene sensaciones. La experiencia no es “una reacción inmediata [...] la multiplicación de vínculos [...] la fascinación repentina (o el disgusto) por las cosas nuevas [...] un esquema propio”³².

Lo que define la experiencia es la capacidad de emitir un juicio sobre lo que se prueba o se vive. Emitir un juicio significa percibir el nexo entre lo que acontece y la totalidad. Percibir, por ejemplo, la belleza de una jornada y agradecer a Dios por ella, es un juicio, porque se percibe la belleza del día que empieza en nexo con la totalidad, que es Dios. Este es un juicio, es decir, un acto de la razón. El animal también ve la jornada bella, pero no la juzga, porque no reconoce aquel nexo.

Por lo tanto, lo que caracteriza la experiencia no es el simple probar, sino el hecho de emitir un juicio sobre lo que se vive, es decir, el hecho de descubrir su sentido: “Lo que caracteriza

la experiencia es entender una cosa, descubrir su sentido. Ella implica una inteligencia del sentido de las cosas”³³. El sentido de una cosa no lo creamos nosotros. “La conexión que une una cosa a las demás es objetiva”³⁴. Giussani corrige la posición de la modernidad, afirmando que la realidad se nos da con un sentido propio, que subjetivamente captamos, pero que no ponemos nosotros.

El criterio de juicio

Surge ahora una pregunta decisiva: “¿Cuál es el criterio de juicio?”. Este tiene que ser inmanente, es decir, propio de nuestra naturaleza y de su estructura originaria. Si, por ejemplo, tenemos que realizar una indagación sobre el tema religioso, sería alienante confiar en un criterio ajeno; el punto de partida del recorrido religioso tiene que ser una observación atenta del hombre en acción. Se necesita una indagación existencial. Debemos reflexionar sobre nosotros mismos. Si nos basáramos únicamente en opiniones ajenas (periodistas, filósofos, etc.), estas suplantarían un trabajo que nos compete a nosotros y caeríamos en una condición de alienación³⁵.

Sin embargo, inmanente no significa relativo, porque si bien este criterio está dentro de nosotros, no lo decidimos nosotros. Giussani evita el riesgo del subjetivismo y llama este criterio experiencia original o elemental³⁶. Es un criterio inmanente, objetivo y universal.

La reflexión sobre la experiencia elemental constituye el núcleo del pensamiento de nuestro autor. Él no habla

expresamente de naturaleza. Sin embargo, redescubre y vuelve a proponer el valor profundo de lo que esta expresión significa en la vida y en la acción de la persona. En uno de sus cuadros, Henri Matisse [1869-1954] pinta un punto rojo en el pecho de Ícaro. Giussani también habla del “corazón” como de aquel “conjunto de exigencias y evidencias con las que nuestra madre nos dotó al nacer [...] ese impulso original con el que se asoma el ser humano a la realidad”³⁷.

La palabra “evidencias” sugiere que el camino del hombre está guiado, está continuamente acompañado por un criterio que está dentro de nosotros, que nos permite reconocer lo verdadero y lo falso. Junto con las evidencias en cada uno de nosotros están presentes las “exigencias”: de felicidad (de plenitud o satisfacción), de verdad (de significado o sentido), de justicia, de amor³⁸. Giussani las compara con la chispa que pone en marcha el motor. Son las finalidades que están dentro de cualquier espera, acción o movimiento de la persona humana. Estas exigencias y evidencias, esta estructura y experiencia elemental, caracterizan a cualquier hombre, en cualquier época viva, cualquiera sea su raza, su religión, su cultura, su nivel de educación y de conocimiento. “La única unidad posible entre los hombres se puede concebir a este nivel”³⁹. Ningún hombre puede ser tan distinto de otro para poder borrar esta comunión original: “El último coreano, el último hombre de Vladivostok, el último hombre de la más lejana y perdida región de la tierra está unido a mí precisamente por esto”⁴⁰.

De este rostro originario del hombre habla también Agustín de Hipona [354-430] en su comentario sobre los Salmos. Cuando advertimos que algo es injusto, lo vemos en relación con una norma de justicia con la cual medimos justicia e injusticia. Pero, se pregunta Agustín, “¿De dónde nace este concepto de justicia?”⁴¹. “¿Puede nacer de nosotros mismos que somos injustos?”⁴². Nadie puede dar a sí mismo lo que no posee. “Si somos injustos, si la justicia total aquí –en la tierra– no existe, ¿de dónde, sino de Dios, nace esta experiencia original que está dentro de nosotros?”⁴³. Se trata de algo que nos ha sido dado por la naturaleza (palabra tras la cual se subentiende la palabra Dios) y que en nosotros está presente como exigencia.

Carácter exigente de la vida

La experiencia existencial tiene entonces un carácter exigente. Escribe Giussani: “El carácter de exigencia que tiene la existencia humana apunta hacia algo que está más allá de sí misma como sentido suyo, como su finalidad”⁴⁴. En las exigencias de las cuales hemos hablado, hay un movimiento inagotable, que Cesare Pavese enuncia así: “Lo que un hombre busca en los placeres es un infinito, y nadie renunciaría nunca a la esperanza de conseguir esta infinitud”⁴⁵. Esta inquietud del corazón humano abarca a tal punto el espectro de la vida humana que, hasta las reivindicaciones actuales de nuevos derechos individuales representan una modalidad, si bien parcial y contradictoria, a través de la cual se expresan expectativas profundamente humanas (el deseo de maternidad y paternidad,

el miedo ante el dolor y la muerte, la búsqueda de la propia identidad).

Sin embargo, ni la multiplicación de los derechos, ni la multiplicación de respuestas parciales y falsos infinitos, podrá satisfacer una necesidad de naturaleza infinita. Escribe a este propósito el sociólogo polaco Zygmunt Bauman [1925]: “Como medio de hallar satisfacción las recetas para lograr una buena vida y los accesorios necesarios para ese logro tienen ‘fecha de vencimiento’: ninguna provoca la satisfacción que auguraba. La lista de compras no tiene fin...”⁴⁶.

El alcance de las necesidades que habitan el corazón humano es infinito. La exigencia de verdad o significado implica siempre la identificación de la verdad última. Sin la perspectiva de un más allá, la justicia es imposible. La exigencia de felicidad tropieza inevitablemente con la pregunta: “¿Qué es lo que sacia el ánimo?”. Finalmente, la exigencia de amor, cuanto más grande es, nos abre, es decir, remite a otra cosa distinta.

Nuevamente se asoma la experiencia del signo: la existencia humana apunta hacia algo que está más allá de sí misma y afirma implícitamente la realidad de una respuesta última, sin la cual las exigencias mencionadas se verían sofocadas. Se trata de exigencias que, cuanto más aferran el objeto al que parecen tender, más se dilatan, no se cumplen, es decir, no tienen sentido en el ámbito de la existencia, de la experiencia actual. Son un camino. Y en la naturaleza no hay nunca exigencias sin que exista su objeto o el fin al que hacen tender, como nos

recuerda Dante Alighieri [1265-1321]: “Todos confusamente un bien buscamos donde se aquiete el ánimo y lo ansiamos; y para lograrlo combatimos”⁴⁷.

El razonamiento de Giussani se inserta en la más fiel tradición tomista. Ya Tomás de Aquino había demostrado que es imposible que un deseo natural sea inútil⁴⁸. Todo sería inútil. Nosotros deducimos legítimamente, desde la disposición natural de nuestras facultades, la posibilidad de su realización, esto es, la existencia de su objeto. Nadie desea el bien, sino en cuanto tiene alguna semejanza con ese bien⁴⁹. De otro modo, no habría una razón adecuada para la presencia en el hombre de un deseo que es como un inicio del mismo bien que se desea, una promesa injertada en la estructura de lo humano. Por esta huella, el hombre propende naturalmente hacia un fin que, sin embargo, no puede alcanzar con sus fuerzas naturales.

Un acto vital

La experiencia se presenta como algo unitario, es decir, como un acto vital, que está constituido por un triple factor: 1. Una realidad que tiene la forma de un acontecimiento y que se puede encontrar. Esto significa que la experiencia no es algo puramente subjetivo. Su contenido es un hecho. 2. Un juicio sobre la realidad encontrada, que permite captar su significado. Esto quiere decir que la experiencia no se reduce a una emoción. Tiene un carácter razonable. 3. Una comparación o correspondencia entre el acontecimiento objetivo y la persona, por medio de la “experiencia elemental”. Es decir, la experiencia

no es algo efímero. Nos realiza y nos hace crecer⁵⁰. En todo este proceso el yo descubre su propia identidad. En la experiencia auténtica el yo crece, no sólo en el conocimiento del mundo, sino sobre todo en la comprensión de sí. La persona se revela a sí misma. Se descubre necesitada, no autosuficiente, es decir, dependiente⁵¹. El contenido auténtico de la experiencia del hombre es una dimensión religiosa, en la cual él descubre su carácter contingente, ya que es remitido a la pregunta radical sobre el fundamento objetivo de su existencia⁵².

CAPÍTULO III

Tradicición

La experiencia nos permite vivir el encuentro con los demás y con las cosas, descubriendo el nexo existente entre ellas y el sentido último de la existencia. ¿Cuál es el valor de la tradición en este descubrimiento? ¿Debemos evadirla, para poder conocer críticamente y personalmente? ¿O, al contrario, es indispensable para que seamos introducidos realmente en el camino de la vida?

Siempre me ha llamado la atención un cuadro de J. François Millet, en el cual una madre, en la huerta de una pequeña casa de campo, estando detrás de su hija, la empuja con delicadeza, para que ella se ponga a caminar hacia el padre, que vuelve de su trabajo y desea abrazarla⁵³. En esta obra de arte se expresa una referencia a aquella instancia que llamamos tradición. Se trata de algo relacionado con nuestra historia personal y con el contexto familiar y social en el cual nacemos.

Históricamente la voluntad de emancipación expresada por

el sapere aude kantiano, en el contexto de la Ilustración, “ha conllevado la evasión de la razón del individuo de los vínculos de la tradición y de la autoridad, los cuales deben ser, todos, críticamente examinados”⁵⁴.

Tradicionalismo y escepticismo

Hay dos posiciones extremas frente al dato de la tradición. Por una parte, el tradicionalismo que, a menudo de forma autoritaria, impone unas verdades, sólo porque han sido afirmadas en el pasado. Por otra, el laicismo escéptico, que en cambio exalta la duda y nos deja solos frente a los desafíos de la existencia, porque se abstiene de proponer una visión del mundo.

Descartamos ambas posiciones, pero afirmamos la necesidad de elegir una posición adecuada frente al dato de la tradición. Necesitamos encontrar una postura crítica auténtica, que, sin perder el valor de la tradición, evite las derivas del dogmatismo y del autoritarismo, y ponga de manifiesto el rol de quien recibe el dato y lo verifica personalmente.

Una hipótesis explicativa

Giussani, desde una perspectiva eminentemente existencial, preocupado de que la hipótesis educativa cristiana sea verificada personalmente, afirma que la tradición misma es una hipótesis positiva. Desempeña una tarea positiva porque “funciona para el joven como una especie de hipótesis explicativa de la realidad. No se puede hacer un descubrimiento, es decir, dar un paso nuevo y establecer un contacto con la realidad, si no existe una determinada idea de su posible significado”⁵⁵.

Si se rompe el nexo con el pasado, el hombre carece de una hipótesis de significado para afrontar el presente. El único criterio que le queda, para su vinculación con la realidad, es la reacción instintiva, como si fuera un niño que juguetea con las cosas⁵⁶. Giussani concibe la tradición como algo viviente, como un evento personal, que se da a conocer en un lugar en el cual la experiencia personal permita la crítica y el juicio. No teme la crisis. Esta palabra no es para él sinónimo de duda, de negación, sino de verificación ulterior⁵⁷. El discípulo se vuelve protagonista. Está llamado a descubrir en primera persona el bagaje que le ha sido transmitido, la mochila que ha sido puesta sobre su espalda, hasta volverse críticamente consciente del valor de aquello que ha recibido. Por lo tanto, rechazar la tradición, sin examinarla lealmente, sería injusto. “Solamente una época de discípulos puede dar una época de genios”⁵⁸.

Una postura crítica

Karl Popper [1902-1994] ha reflexionado ampliamente sobre el origen del “pensamiento crítico”⁵⁹.

La actitud mencionada surge, según Popper, en el mundo griego antiguo, seis siglos antes de Cristo y los filósofos presocráticos desempeñan un rol decisivo en su nacimiento⁶⁰. El paso de la hipótesis de Tales, según la cual la tierra está situada sobre el agua, a la de su discípulo Anaximandro, según la cual la tierra, en cambio, se sostiene gracias a un equilibrio de fuerzas, acontece a través de la crítica. La teoría de Tales, basada en una analogía empírica, es sustituida por la de Anaximandro, que

detecta en la teoría de su maestro la necesidad de un regreso infinito. El atrevimiento de Anaximandro y la disponibilidad de Tales a dejarse criticar por su discípulo, manifiestan el clima abierto de la escuela filosófica jónica⁶¹. Popper mira a los filósofos presocráticos como a los predecesores de su intento filosófico fundamentalmente anti-dogmático. “Tales [...] parece haber sido capaz de tolerar las críticas y, lo que es más, parece haber creado la tradición de que se debería tolerar la crítica”⁶². “Fue una innovación trascendental. Significaba una ruptura con la tradición dogmática que sólo tolera la doctrina de una escuela y la introducción en su lugar de una tradición que admite una pluralidad de doctrinas, todas las cuales tratan de aproximarse a la verdad por medio de la discusión crítica”⁶³.

A luz de este episodio, Popper describe la ciencia como un procedimiento conjetural e hipotético-deductivo y la sociedad como un lugar que se caracteriza por el respeto de la libertad y por la tolerancia.

¿Y la tradición? Popper no descarta el valor de la tradición, porque sabe que la ciencia misma se basa en ella, es decir, implica una transmisión de datos y contenidos a lo largo del tiempo. Sin embargo, destaca la importancia de la crítica, antídoto al anquilosamiento dogmático en el proceso del conocimiento, así como a la violencia y al totalitarismo en el ámbito social.

Puntualizaciones sobre el prejuicio

Puede ayudarnos también hacer una breve reflexión sobre

la naturaleza del prejuicio. La Ilustración, conllevando, como hemos dicho, la evasión de la razón del individuo de los vínculos de la tradición y de la autoridad, ha desacreditado también, en cierta medida, el prejuicio, como si fuera solamente un juicio infundado.

Indudablemente, el prejuicio puede obstaculizar el conocimiento cuando “el hombre se sitúa frente a la realidad que se le propone, asumiendo que su reacción es el criterio para juzgar y no sólo un condicionamiento a superar, mediante la apertura para preguntar”⁶⁴. Nace la ideología, es decir, una construcción teórico-práctica desarrollada sobre la base de un prejuicio. Sin embargo, el prejuicio tiene también un valor positivo: “Frente a una propuesta, sea de la naturaleza que sea, un hombre reacciona a base de lo que sabe y de lo que es [...] Hay una cierta concepción previa frente a cualquier cosa”⁶⁵. “En efecto, es la superación del prejuicio lo que permite llegar a un significado que exceda lo que ya se sabe o se cree saber”⁶⁶.

Parte de la filosofía contemporánea ha recuperado la importancia del prejuicio, considerándolo como un punto de partida necesario en el proceso de la comprensión. Martin Heidegger [1889-1976] pone de manifiesto el valor de la interpretación y describe las características del círculo hermenéutico, en el cual los prejuicios iniciales dejan espacio progresivamente a conceptos más adecuados, permitiendo una profundización del conocimiento⁶⁷.

Por lo tanto, el camino del conocimiento implica tomar

conciencia de lo que nos ha sido donado y, a la vez, exige entrar en una comprensión nueva y más profunda del dato recibido.

Valor de la autoridad

A la luz de las consideraciones anteriores, también el concepto de autoridad se vuelve digno de valoración, siendo una especie de tradición encarnada. La autoridad, como nos recuerda la etimología latina de la palabra auctoritas, es algo que permite el crecimiento de la persona. Propone al hombre una hipótesis de vida y la razón impulsa la libertad a verificar lo que la autoridad le propone. Giussani no plantea la necesidad de una obediencia ciega y pasiva. Sin embargo, exige el riesgo de una implicación cordial con una propuesta, evitando la pretensión de entenderlo todo antes de seguir⁶⁸.

Parece volver, en un contexto completamente nuevo, a los temas de la obra *De vera religione* de Agustín⁶⁹. También él había identificado en la ratio y en la auctoritas los caminos fundamentales para el hombre.

La dependencia es la estructura de nuestra vida. Por ende, el problema no consiste en eliminar la autoridad, sino en devolverle los rasgos de la paternidad. Sólo así, ella, en vez de una condena, será una oportunidad⁷⁰.

Ascesis

La familia en la cual hemos nacido, los colegios en los cuales hemos estudiado, las comunidades en las cuales hemos crecido: todo esto representa el primer substrato de nuestra tradición. En nosotros se estratifica todo lo que nos ha donado nuestro pasado,

a lo largo de nuestra historia personal.

Esta estratificación puede favorecer o contradecir nuestra naturaleza original. Los criterios de la experiencia, así como los hemos descrito anteriormente, si bien son originales, evidentes y universales, no son espontáneos. A menudo padecen una suerte de incrustación, debida al clima cultural o a la mentalidad dominante y necesitan ser recuperados en su originalidad⁷¹.

Es necesaria una constante ascesis, para que el hombre pueda reconquistarse a sí mismo⁷².

Por lo tanto, se necesita un uso, a veces impopular, de la experiencia original, con la cual comparar lo que se nos propone⁷³. Cada uno debería preguntarse: “¿Qué he recibido?”. “¿Qué me ha sido transmitido?”. “¿Qué es lo que tengo que atesorar de lo recibido?”.

CAPÍTULO IV

Razón

Si la experiencia es la posibilidad de juzgar lo que probamos y la tradición es una hipótesis explicativa que recibimos, ¿cómo podemos definir y entender la razón humana? Esta pregunta nos introduce en una preocupación que ha animado toda la reflexión de Luigi Giussani. Toda su vida pública fue una batalla en defensa de la razón y de un uso no reducido, sino ensanchado y adecuado, de la misma. Él entiende la razón como una ventana, una apertura hacia el horizonte, como la que aparece en muchos cuadros del pintor estadounidense Edward Hopper⁷⁴.

Profundicemos esta reflexión comentando la definición de

razón propuesta por nuestro autor.

Una definición de razón

“La razón es el factor distintivo de ese nivel de la naturaleza que llamamos hombre, a saber, su capacidad de darse cuenta de la realidad conforme a la totalidad de sus factores”⁷⁵. Todas las palabras de esta frase hay que considerarlas y penetrarlas una por una.

Conciencia de la realidad: existe algo que está antes de la razón. Más bien, todo el ser la precede, aunque la grande e insustituible función de la razón es la de constituir el instrumento por medio del cual la realidad toma conciencia de sí misma. El ser precede el pensamiento del mismo. Toda la filosofía clásica y cristiana se constituirá como afirmación de esta evidencia. Como hemos visto hablando del tema del realismo, Giussani se alía con quien defiende una primacía del ser sobre el pensar.

Conforme a la totalidad de sus factores: la razón está animada por una exigencia que la lleva a buscar una explicación total de la realidad. Cuanto más avanza en el conocimiento, tanto más afirma la exigencia de una explicación última, de un último que resulta inconmensurable, es decir, que va más allá de la capacidad que la razón tiene de medirlo⁷⁶.

Giussani describe la misma exigencia de la razón, comparándola con un niño que encuentra un despertador, sin saber para qué sirve; lo desarma y cuenta el número de sus piezas; las cuenta todas y a pesar de esto no logra reconstruirlo, porque no tiene la “idea” del despertador, le falta su “sentido último”⁷⁷.

Una imagen sintética

La razón puede ser entendida como medida de lo real. Esto implica tener de ella una concepción bloqueada, como si se tratara de una habitación. Se puede agrandar cuanto se quiera, pero, en tanto que habitación, es limitada y está destinada a convertirse en una tumba donde el hombre queda aprisionado. La razón “medida de todas las cosas” es de hecho una prisión: más allá de sus muros se declara que no hay nada. Giussani escribe: “El hombre, medida de todas las cosas, es un ser que se encierra dentro de un horizonte, haciendo imposible cualquier novedad en su vida [...] Cuando la razón se queda en ‘habitación’ destruye su fuerza y mortifica la aventura –descubrimiento y creatividad– de la vida”⁷⁸. “Para la tradición cristiana, en cambio, la razón es una mirada abierta, una ‘ventana’ abierta de par en par a una realidad en la cual dicha mirada nunca termina de entrar del todo”⁷⁹.

Pluralidad de métodos

La imagen de la razón como ventana nos permite también afrontar el tema correlativo de la razonabilidad y de la amplitud de los métodos que la razón utiliza cuando conoce. Giussani define la razonabilidad como “el ejercicio del valor de la razón al obrar”⁸⁰. En la experiencia común, algo aparece como “razonable” cuando la actitud del hombre manifiesta razones adecuadas. Por ejemplo, el uso de un megáfono, injustificado en una clase, resultaría, en cambio, adecuado en un barco.

Giussani escribe: “El realismo exige que, para observar un objeto de manera que permita conocerlo, el método no sea

imaginado, pensado, organizado o creado por el sujeto, sino impuesto por el objeto”⁸¹. Por lo tanto, la razonabilidad implica el uso de un método adecuado a cada objeto. Evidentemente, aquí sobresale la preocupación de no reducir el ámbito de la razonabilidad.

La razón no solamente mide. Es decir, no puede ser reducida a lo demostrable o a lo lógico. Es necesario admitir que la razón utiliza métodos diversos según los objetos que desea conocer, cada uno adecuado y conveniente a su propio objeto. Un andinista que tenga que trepar una montaña, utilizará zapatos adecuados al objeto de su conocimiento. No podrá subir a la cumbre del Aconcagua sólo llevando unas sandalias... Hay un método –es decir, un camino de conocimiento– matemático, uno químico, uno filosófico... Pero una razón no anquilosada admite la existencia de otro método, que llamamos certeza moral o existencial.

La certeza moral

En la experiencia humana es muy amplio el espectro de las cosas que tienen una evidencia y que nos permiten decir: “Siempre seré fiel a esto”. Hay otras certezas, además de las científicas, que se manifiestan en las grandes experiencias humanas: amor, amistad, comunicación de sí, relación interpersonal. Nuestra inteligencia es lo suficientemente grande para alcanzar también lo que rebasa el campo estrictamente científico.

La razón humana no puede identificarse sólo con la capacidad

científica de demostrar o con una lógica concisa: “La razón es mucho más amplia, tiene vida, una vida que se desenvuelve ante la complejidad y la multiplicidad de la realidad, ante la riqueza de lo real”⁸². Hay valores que la demostración científica o la lógica filosófica no sabrían entender y que, sin embargo, son para nosotros más vitales que otros: “Que tú puedas confiar o no en tal o cual hombre [...] que es lo que puedes valorar de este otro, si tal persona es o no leal”⁸³. Son las verdades morales, que interesan sumamente al hombre, porque son las más altas, las que atañen a su relación con lo que es más decisivo en su vida, con el destino; ellas entran también y sobre todo en la cotidianidad de las relaciones. La palabra “moral” no es utilizada aquí como sinónimo de “ética”, sino en su significado etimológico de aspecto de la vida que se relaciona con los “mores”, es decir, con la vida cotidiana del individuo y con su comportamiento. Podríamos hablar también de verdades existenciales. Es necesario ir hacia la realidad, considerarla en todos sus aspectos, con una apertura de la razón a todo el fenómeno humano, también al que se escapa de una visión meramente cuantitativa. Que una madre ame a su hijo no constituye la conclusión de una demostración o de un proceso lógico y, sin embargo, se trata de un aspecto de la realidad sumamente interesante y que es razonable afirmar.

La reflexión sobre el método de la certeza moral nos muestra también que no hay separación entre la razón y la fe. El procedimiento de la certeza moral es un punto de contacto entre

la razón y la fe. Más aún, Giussani afirma que la fe es una aplicación de este método de la razón, pensado para permitirnos definir la validez del comportamiento humano y dar crédito a un hombre.

De hecho, podemos confiar en otra persona, aunque no conozcamos todo de ella. Al contrario, sin el método de la certeza moral, estaríamos a merced de una permanente inseguridad. Es un método veloz. La razón recopila signos, indicios, haciendo una suerte de trabajo propedéutico. Después, con una rápida intuición intelectual, que capta el punto de convergencia de todos los signos recopilados, llega a aquella evidencia que hace posible el surgir de una certeza⁸⁴.

El nexo con la fe se debe al hecho de que esta consiste principalmente en adherir a lo que otro afirma. Esto es irracional si no hay motivos adecuados, pero es razonable si los hay. El hombre puede equivocarse al usar el método científico o el matemático. Igualmente puede equivocarse al establecer un juicio sobre el comportamiento humano; sin embargo, esto no impide que con todos estos métodos sea posible alcanzar certezas.

La cumbre de la razón

La razón alcanza su cumbre en la afirmación de la existencia del misterio, es decir, en la percepción de “un existente ignoto, inalcanzable, al cual todo el movimiento del hombre está destinado [...] El misterio [...] es el descubrimiento más grande al cual pueda llegar la razón”⁸⁵.

En el lenguaje teológico de Giussani la palabra misterio es sinónimo de Dios y responde al intento de presentar lo Divino como el motor y, a la vez, la finalidad de todo el recorrido humano⁸⁶. Sólo la hipótesis de Dios, la afirmación del misterio, como realidad que existe más allá de nuestra capacidad de reconocimiento, corresponde a la estructura original del hombre. La cumbre de la razón es el descubrimiento de este factor incógnito. El hombre se da cuenta del carácter inconmensurable de este factor y al mismo tiempo se percata de que depende de él.

Hasta en la investigación científica este dinamismo es evidente. El científico, cada vez que avanza en su investigación, descubre que el horizonte al que llega le remite de nuevo a otro horizonte, empujado hacia una x que continuamente se desplaza. En este sentido la ciencia misma conduce al umbral del misterio⁸⁷.

Una condición paradójica

La razón humana vive una condición paradójica: la fidelidad a sí misma la obliga a admitir la existencia de algo que desea alcanzar y que, sin embargo, es para ella incomprensible e inconmensurable. Padece una desproporción estructural entre el ímpetu que la mueve y la respuesta total, entre el ardor de su exigencia y la limitación de su capacidad.

Puede padecer dos tentaciones: la de presumir alcanzar el misterio con sus fuerzas, para conocerlo y la de pensar que se trata simplemente de una ilusión.

Existe también una tercera posibilidad: la postura humilde del

hombre que se reconoce mendigo. Si es leal con su naturaleza, llega a la hipótesis del misterio. Si no la admite, suprime la pregunta y la estructura indigente que lo caracteriza. Si se abre, en cambio, a esta posibilidad, respeta la naturaleza de su razón.

El camino de la insatisfacción

El descubrimiento del misterio, en la experiencia humana, se da también a través de un camino más afectivo, representado por la experiencia de la insatisfacción⁸⁸.

Giussani suele definir la tristeza como el “deseo de un bien ausente”, citando a Tomás de Aquino, para mostrar cómo también a través de esta experiencia, el hombre es llevado a admitir que su naturaleza es incompleta⁸⁹. La tristeza, que Dostoyevski [1821-1881], en comparación con una satisfacción barata, define “santa”, se vuelve signo supremo de que al hombre no le basta lo que posee y de que no se basta a sí mismo⁹⁰. De esta forma, se vuelve ausencia sufrida y por eso argumento fascinante para describir la grandeza del hombre y su deseo infinito⁹¹.

Siempre Giussani escribe: “La absoluta falta de proporción que hay entre el objeto verdaderamente buscado y la capacidad humana de captura produce la experiencia de poseer algo que por naturaleza es huidizo”⁹².

Giacomo Leopardi [1798-1837] describe la misma experiencia con estas palabras: “El no poder estar satisfecho de ninguna cosa terrena, ni, por así decirlo, de la tierra entera; el considerar la incalculable amplitud del espacio, el número y la

mole maravillosa de los mundos, y encontrar que todo es poco y pequeño para la capacidad del propio ánimo; imaginarse el número de mundos infinitos, y el universo infinito, y sentir que nuestro ánimo y nuestro deseo son aun mayores que el mismo universo, y siempre acusar a las cosas de su insuficiencia y de su nulidad, y padecer necesidades y vacío, y, aun así, aburrimiento, me parece el mayor signo de grandeza y de nobleza que se pueda ver en la naturaleza humana”93.

Julio Cortázar [1914-1984] ahonda en el mismo fenómeno humano con acentos parecidos: “Rechazar la angustia, si se está genuinamente angustiado, es suicidar el corazón. Si para usted el problema de Dios, de la muerte existen, entonces no puede ni debe darles la espalda. Usted debe vivir estos problemas. Si tuviera capacidad creadora haría poemas, cuadros, sinfonías. Usted afirma no tenerla... pero eso no lo excusa de vivir el problema en sí. Afróntelo. De toda angustia puede nacer la luz. Lo horrible, lo aplastante es abandonar el problema y considerarse satisfecho con los pequeños y míseros acontecimientos cotidianos. A mí me parece que es renunciar a la dignidad misma del ser humano, quitarse el espíritu y el corazón como si fueran túnicas gastadas”94.

CAPÍTULO V

Sentimiento

Afrontamos ahora el tema del sentimiento y de su papel en el conocimiento. Si nos observamos en acción vemos que nuestra capacidad de razonar padece un mal funcionamiento cuando

sufrimos un dolor físico o soportamos las consecuencias de un acceso de rabia⁹⁵. Esta simple constatación nos permite decir que el hombre es una totalidad unitaria, en la cual la razón está ligada al sentimiento.

El sentimiento es la reacción emotiva inevitable que ocurre en nosotros cuando la realidad nos toca, nos “afecta”, entrando en el horizonte de nuestro conocimiento. El sentimiento es una reacción que puede favorecer el conocimiento o puede obstaculizarlo. Una chica enamorada puede tener un conocimiento muy profundo de la persona amada. Una observación apasionada del objeto favorece su conocimiento. Sin embargo, es verdad también que “el amor es ciego” y la pasión puede enceguecer, volviendo más nebuloso el conocimiento. Este carácter inevitable y a la vez ambivalente del sentimiento se encuentra en todos los ámbitos de la experiencia humana. A continuación propondremos algunos ejemplos de la historia de la ciencia.

Una dimensión no eliminable

Con su actividad abierta y curiosa, el investigador se deja impactar incluso por los pequeños signos que le muestra la naturaleza. No hay investigación sin el impacto de la realidad, que, como hemos visto, suscita asombro. La respuesta del científico a la fascinación que lo llama se puede definir con la palabra “curiosidad”. El físico Bruno Rossi [1905-1993] describe el comienzo de su interés por la ciencia de esta forma: “No recuerdo cuándo comenzó mi interés por la ciencia.

Quizá este interés, de formas diferentes y más o menos explícitas, siempre existió. Creo reconocerlo en la curiosidad que despertaban en mí de niño las cosas y los fenómenos naturales”⁹⁶. No puede existir observación atenta, sino en relación con un objeto “querido”, con una realidad apreciada y de alguna manera “amada”.

Otros ejemplos, en cambio, nos muestran que en la ciencia, como en cualquier otro ámbito de la vida, el sentimiento, además de favorecer una pasión por la comprensión y un amor al conocimiento, puede también constituir un peligroso preconcepto.

El naturalista italiano Lazzaro Spallanzani [1729-1799] ponía en guardia contra esta tentación con estas palabras: “Cuando concebimos un nuevo sistema, apoyado en un experimento favorable, tendemos a acoger este de manera que resultados equívocos del mismo experimento los interpretamos a nuestro favor y a menudo creemos ver fenómenos que en realidad no existen, pero quisiéramos que existieran”⁹⁷. El biólogo francés Louis Pasteur [1822-1895] quiso poner en la portada de uno de sus estudios la siguiente frase: “El mayor desorden del espíritu es no creer en la existencia de las cosas que no se quieren ver”. De hecho, los hallazgos novedosos de Pasteur fueron aceptados por todo el mundo, menos que por los colegas de su universidad. Ellos fueron los últimos en reconocer la verdad de aquellos descubrimientos, que hubieran afectado la carrera y el poder académico de los cuales gozaban en ese momento. Hubiera sido

necesaria una gran humildad para reconocer el descubrimiento de su colega.

Un ejemplo más reciente: Albert Einstein [1879-1955] no se había dado cuenta de que su teoría preveía un universo en expansión. Consideraba creíble sólo un universo estático. Alexander Friedmann [1888-1925] fue quien se percató de esta posibilidad. Se dio cuenta de que Einstein había cometido un error algebraico. Al recibir una carta del matemático ruso, Einstein se contrarió mucho y juzgó como sospechosa y equivocada la publicación, en 1922 en una revista de física, de los resultados de la investigación de Friedmann. Sólo un año después, en una carta enviada a la misma revista, reconoció que aquellos resultados eran correctos e iluminadores. La evidencia de la expansión del cosmos fue posteriormente confirmada por Edwin Hubble [1889-1953]98.

Estos ejemplos nos muestran claramente que es imposible eliminar el rol del sentimiento, es decir, el rol de la dimensión afectiva del conocimiento, hasta en un contexto riguroso como el científico; más aún en otros ámbitos vitales, en los cuales se produce un sentimiento tanto más fuerte, cuanto más una cosa tiene valor, vale, es decir, ejerce sobre nosotros un interés vital (ámbito del amor, del destino, etc.). En esta implicación afectiva está el resorte que pone en marcha la investigación, la motivación que sostiene el empeño en el tiempo, así como la existencia de un posible factor de complicación al conocer el objeto99.

Una razón supuestamente neutral

Giussani ejerce una crítica al racionalismo moderno, que plantea la existencia de una razón supuestamente neutral, sin interferencias y por consiguiente desvinculada del sentimiento. Según la racionalidad moderna el sentimiento no sería apto para llegar a resultados objetivos y universales. Representaría para el conocimiento y su anhelo a la objetividad una especie de atasco. Por lo tanto, el racionalismo duda del carácter objetivo del conocimiento allí donde el sentimiento juega un papel importante. La seriedad en el uso de la razón y su rigor exigirían la eliminación del sentimiento. Sin embargo, observa Giussani, esto es imposible. La pretensión del racionalismo moderno está equivocada y es criticable por dos razones: en primer lugar, porque para afirmar un principio tiene que eliminar un factor; en segundo lugar, porque admite una especie de contradicción interna a la existencia humana, a la hora de declarar que existen en la vida unos valores que son sumamente interesantes para nosotros y que, al mismo tiempo, no podemos conocer de forma objetiva.

La moralidad

Giussani compara el sentimiento con un lente, que no se puede eliminar, pero que puede ser ajustado. De esta forma, prescindiendo de las posturas extremas del racionalismo y del sentimentalismo, nuestro autor evita ya sea eliminar a priori el sentimiento, ya sea exaltarlo como algo totalmente desvinculado de un juicio de la razón: “La cuestión no es eliminar el sentimiento, sino situarlo en su justo lugar”¹⁰⁰.

A la luz de esta afirmación, nos preguntamos qué se necesita para ajustar de forma adecuada el lente del sentimiento, así que el conocimiento no sea impedido, sino facilitado. Si el sentimiento es como un lente, según el ejemplo de Giussani anteriormente citado, el meollo de la cuestión consiste en el rol y el significado de la moralidad. Es ella la energía que ajusta el lente y permite profundizar el conocimiento. No se trata de una coherencia moral, sino de una pobreza de espíritu, si quisiéramos utilizar una expresión evangélica, o sea, se trata de una postura de humildad. Es una actitud animada solamente por el deseo real de conocer el objeto. Por lo tanto, la moralidad interviene como una energía de la razón y a la vez de la libertad; es algo que concierne a la voluntad. Se necesita “un amor a la verdad del objeto mayor que el apego a las opiniones que uno tiene de antemano sobre él”¹⁰¹.

En la humildad de la razón está toda la raíz de la grandeza del hombre. Para conocer de una forma verdadera se necesita una pobreza, un desprendimiento, es decir, la disponibilidad a dejarse corregir, a empezar de nuevo, a reconocer los errores propios, a gozar de los descubrimientos propios y los de los demás. No es un problema de inteligencia, sino de moralidad: hay que “amar la verdad más que a uno mismo”¹⁰².

Implicaciones epistemológicas

En una época como la contemporánea, en la cual domina la disociación entre la intuición de la verdad y la voluntad, afirmamos la existencia de una relación circular entre el conocimiento y el afecto. Giussani escribe a este propósito:

“El sentimiento resulta ser una condición importante para el conocimiento, un factor esencial para la visión. No en el sentido de que sea él quien nos permite ver, sino en el sentido de que representa la condición para que el ojo, la razón, vea de acuerdo con su propia naturaleza”¹⁰³.

También Benedicto XVI, en la Encíclica *Caritas in veritate*, escribe: “No existe la inteligencia y después el amor: existen el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor”¹⁰⁴.

Por lo tanto, el afecto, es decir el lente del sentimiento, ajustado por la energía de la moralidad, no representa un obstáculo a la objetividad de la razón; al contrario, es un factor esencial en el proceso del conocimiento, porque orienta hacia el objeto del conocimiento mismo y favorece su visión¹⁰⁵.

CAPÍTULO VI

Libertad

Cherubino, personaje de las Bodas de Fígaro, se enamora de todas las mujeres que encuentra y en un momento dado exclama: “Ya no sé quién soy y qué hago”¹⁰⁶. Pasa de una mujer a otra sin un punto de estabilidad, sin lograr decidir y, por lo tanto, sin poder implicar su existencia en un proyecto realmente estable y constructivo. Se vuelve esclavo de su pasión. ¿Es más libre un hombre que tiene delante de sí la posibilidad de elegir entre mil mujeres o él que, encontrando a la mujer de su vida, decide casarse con ella? Si estuviéramos perdidos en una selva: ¿la libertad consistiría en la posibilidad de elegir un número ilimitado de caminos distintos, o en el hecho de encontrar

el camino hacia casa? ¿Cuál es la naturaleza de la libertad humana? ¿Es verdad que la libertad coincide exclusivamente con la capacidad de elección? Intentaremos responder a estas preguntas a lo largo de este capítulo.

¿Qué es la libertad?

La libertad normalmente es identificada con la posibilidad de elegir. Sin embargo, ella es algo más. Deseamos la realización plena de nuestra existencia, pero lo que poseemos no nos basta, porque el objeto exhaustivo de nuestro deseo es algo inconmensurable, infinito, que está más allá de nuestra posibilidad de medirlo. Y entonces: “¿Qué es la libertad?”¹⁰⁷. La libertad del ser humano se caracteriza por dos polos. El primero es el libre albedrío. La capacidad de elección está en los orígenes de la historia del hombre, así como lo describe la Biblia: el pecado de Adán es un acto libre. Judas, si bien es uno de los elegidos por Cristo, decide traicionarlo.

Los filósofos griegos han profundizado la reflexión sobre este aspecto de la libertad, poniendo de relieve que el hombre tiene conciencia de ser la causa de su decisión. Platón [447-347] habla del “principio del movimiento, lo que a uno mismo lo mueve”¹⁰⁸. Libertad significa tener la capacidad de decidir.

La consecuencia moral de esto es el hecho de que somos responsables del bien que hacemos y del mal que cometemos. Aristóteles [384-322] afirma en su crítica a los sofistas que “el ser humano es principio causante de sus acciones”¹⁰⁹.

Análogamente, en la Edad Media, Tomás de Aquino declara

que “liberum est quod sui causa est”, es decir, “libre es lo que es causa de sí mismo”¹¹⁰. El hombre libre es dueño de sus actos. En este momento puedo decidir si estar sentado o ponerme de pie.

Es fácil tomar conciencia de que somos dueños y generadores de nuestros actos, es decir, comprobar la existencia del libre albedrío. Sin embargo, es más difícil decir en qué consiste realmente¹¹¹. Hay quien llega a negar su existencia y quien lo exalta de forma absoluta.

Libertad como experiencia de satisfacción

Es necesario abordar un segundo polo, para proponer una definición más completa de la libertad.

Esta, además de ser capacidad de elección, es también satisfacción del deseo y por lo tanto, como ahora veremos, dependencia¹¹².

Giussani destaca que es necesario considerar nuestra experiencia para comprender el significado de ciertas palabras. Por lo tanto, sugiere comprender qué es la libertad observando nuestra propia experiencia personal. Hay un dato experiencial evidente: cada uno de nosotros se siente libre cuando satisface un deseo.

Si una muchacha le pide al papá permiso para ir al cine y el papá le dice que no, se sentirá triste. Si le dice que sí, se pondrá contenta y si la película es bella, experimentará alivio y satisfacción; por consiguiente, libertad.

Por lo tanto, la libertad no es sólo capacidad de elección, sino también deseo satisfecho. La libertad es perfección, es decir,

deseo cumplido.

Es algo que está profundamente relacionado con los anhelos más profundos de nuestro ser, con sus exigencias profundas. Sin embargo, debemos preguntarnos: “¿Hay algo que pueda satisfacer totalmente nuestro deseo?”.

¿Cómo se mueve la libertad?

La libertad se mueve hacia los objetos porque se siente atraída por ellos. Existe un atractivo que llamamos apetito natural. Es aquel que surge, por ejemplo, en un león cuando en la sabana africana ve pasar una gacela delante de sí.

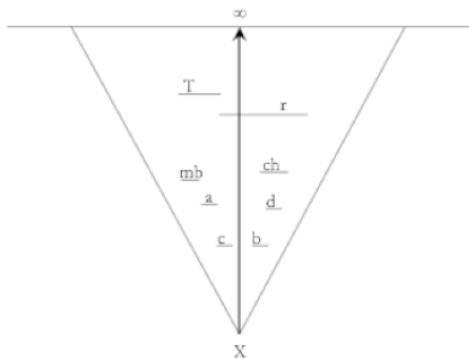
Existe también un apetito racional. Se trata de un segundo nivel, más propiamente humano. El hombre no es solamente instinto. En él hay razón y libertad. La emoción suscitada por un objeto que lo atrae puede estar relacionada con un significado total. Si tengo que estudiar por la tarde, juzgo más útil comer menos en el almuerzo, para que mi estudio pueda ser más eficaz y provechoso. La razón juzga el nexo entre el acto puntual y la totalidad; el libre albedrío, es decir, su capacidad de elección, le permite al hombre adherir o no al juicio que la razón le propone. Encontrándome delante de una heladería, decido renunciar a comer un helado, para dar a un pobre el dinero equivalente. Cuando el atractivo es iluminado por la razón y la libertad, adquiere el nombre de voluntad. Esto no pasa en el animal. En cambio, ocurre en el hombre.

En él la voluntad puede expresarse de dos formas: puede ser ordenada o desordenada. Es ordenada cuando sigue la razón; es,

en cambio, desordenada cuando cede a la tentación de elegir un acto que en lugar de acercarlo a Dios, lo aleja de Él. El mal no es otra cosa que el hecho de desviarse del camino que nos lleva a Dios.

La libertad puede equivocarse

Hasta la experiencia de realización más significativa no puede impedir el surgir de la percepción de que falta algo. Todo lo que el hombre posee, le empuja a decir: “¿Y después?”. Nuestros deseos no pueden encontrar su satisfacción en algo finito. Una satisfacción que no sea total, presenta inevitablemente una fisura, una grieta a través de la cual entra una tristeza, porque el hombre tiende a algo que está siempre más allá, que es infinito (∞). Por lo tanto, la libertad es relación con el infinito y es mayor cuanto más se le acerca.



La vida del hombre es el espacio delimitado por el ángulo de la figura. Él tiende a satisfacerse cada vez más, para cumplir

los deseos que lleva dentro y encontrar un bien en el cual se aquiete su anhelo. Las líneas horizontales representan las criaturas mediante las cuales Dios se hace presente al corazón del hombre y le despierta la sed de sí. Sólo cuando la libertad llegue hasta la cumbre de la flecha, hasta el ∞ , ya no podrá elegir. Será perfecta sólo al encontrarse con su objeto pleno y en ese momento no será tentada de elegir otra cosa.

En cambio, a lo largo del camino terrenal la libertad es imperfecta y puede equivocarse, puede preferir algo que no la hace avanzar hacia aquel destino que coincide con su plena realización. La tentación en sí no es pecado. Se vuelve tal cuando el hombre elige lo que la tentación le propone¹¹³. En la vida terrenal la libertad es por su naturaleza imperfecta, porque nunca puede encontrar una satisfacción plena. Es imperfecta y por tanto frágil.

Los momentos de satisfacción que vivimos a lo largo del camino de nuestra existencia representan solamente un anticipo de aquella experiencia de plenitud, de aquella participación plena en la vida de Dios que se dará en el Paraíso.

Trayectoria hacia Dios

La libertad presupone el libre albedrío, pero no se presenta solamente como capacidad de elección, sino también como posibilidad de caminar hacia la realización plena de sí. Estamos ante la paradoja de la libertad humana: el yo depende de Dios y no puede elegir el objeto último y exhaustivo de su deseo, aunque pueda perseguir otras finalidades a lo largo del camino de su

existencia. Dependemos de Dios porque las exigencias inscritas en nuestro corazón nos han sido dadas. Si solamente Dios puede satisfacerlas plenamente, el hombre depende de Él.

Resuenan aquí las palabras de Agustín: “Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”¹¹⁴. Por esto, Giussani define la libertad como “una humilde, apasionada y fiel dedicación a Dios en la vida cotidiana”¹¹⁵. El fundamento de la libertad es la relación con el infinito. La dependencia, que radica en la misma esencia trinitaria de Dios, adquiere el significado de figura antropológica fundamental.

Frente al dilema de la modernidad, es decir, la separación entre libertad y verdad, emerge la necesidad de que la libertad sea tal sólo en unión con otros bienes, esencialmente en unión con la verdad de la naturaleza humana, hecha a imagen y semejanza de Dios¹¹⁶.

Un dinamismo permanente

En su *De vera religione*, Agustín describe la trayectoria de la libertad, o sea, su dinamismo existencial. El ser humano puede subir de lo visible a lo invisible y de lo temporal a lo eterno: “Todo ser, en cualquier grado que se halle, es bueno, porque el sumo Bien es el sumo Ser”¹¹⁷.

Sin embargo, el ser humano experimenta una permanente tensión entre lo eterno y la temporalidad. El pecado no radica en las cosas, sino en la libertad del hombre que puede apegarse a ellas volviéndose esclavo, amando y sirviendo a las criaturas más que al Creador.

Agustín se expresa con estas palabras: “Si el mal no es obra de la voluntad, absolutamente nadie debe ser reprendido o amonestado. Mas las cosas que han sido hechas necesitan de su bien, esto es, del soberano bien o suma esencia. Ellas menguan en el ser cuando por el pecado se mueven menos hacia Él; con todo, no se separan absolutamente de Él, porque se reducirían a la nada”¹¹⁸. Escribe el mismo autor: “El mismo pecado es el mal, no el objeto que se ama con pecaminosa afición. El mal es la superstición de servir a la criatura en vez del Creador y desaparecerá cuando el alma, reconociendo al Creador, se le someta a Él solo”¹¹⁹.

Entonces la vida terrenal del hombre es el espacio en el cual la libertad, todavía no completa, estando en camino, puede caer en el error o en el pecado. El error no consiste ni en la criatura ni en el atractivo que ella ejerce, sino en la elección libre de lo que no nos hace avanzar en el camino hacia el infinito: “[La criatura] corre en pos de esto y lo otro y todo se le escabulle de las manos. Se derrama en un tropel de cosas, separándose del que permanece eternamente, es decir, del Ser inmutable y único, en cuyo seguimiento no hay yerro y cuya posesión no acarrea amargura alguna”¹²⁰.

Una opción frente a la vida

Elsa Morante [1912-1985] describe, en este breve cuento, la libertad como opción frente a la vida:

“Había un soldado de las SS que, por los delitos horrendos que había cometido, era llevado al patíbulo al alba. Le quedaban

todavía por recorrer unos cincuenta pasos hasta el lugar de la ejecución, en el mismo patio de la cárcel. En ese recorrido, su mirada se posó por casualidad en el muro agrietado del patio, donde había brotado una de aquellas flores sembradas por el viento, que nacen donde pueden y diríase que se alimentan de aire y polvo. Era una florecilla miserable, compuesta de cuatro pétalos violetas y de un par de hojitas pálidas; pero con aquella primera luz del alba, el soldado vio en ella, con su esplendor, toda la belleza y la felicidad del universo y pensó: ‘Si pudiese volver atrás y detener el tiempo estaría dispuesto a pasarme toda mi vida adorando esa florecilla’. Entonces, como desdoblándose, escuchó dentro de sí su propia voz, pero llena de gozo, limpia, y sin embargo lejana, venida de quién sabe dónde, que le gritaba: ‘En verdad te digo: por este último pensamiento que has tenido al borde de la muerte, serás salvado del infierno’. Contar esto me ha llevado un cierto tiempo, pero allí duró medio segundo. Entre el soldado de las SS que pasaba por en medio de los vigilantes y la flor que se asomaba al muro había todavía más o menos la misma distancia inicial, apenas un paso. ‘¡No!’, gritó para sí el soldado, dándose la vuelta con furia. ‘¡No voy a volver a caer en ciertos trucos!’, y como tenía las manos atadas, arrancó aquella flor con los dientes, la arrojó al suelo, la pisoteó y escupió sobre ella”¹²¹.

El poeta Eugenio Montale [1896-1981] escribe en una de sus poesías: “Quizá una mañana caminando en un aire de vidrio, árido, veré, volviéndome, realizarse el milagro: la nada a mis

espaldas, el vacío detrás de mí, con un terror de borracho”122.

Las palabras de los dos autores citados desvelan otro aspecto de la libertad: una opción que se toma frente a la vida.

El hombre puede elegir que la realidad sea nada, sea algo ilusorio. Puede, en cambio, mirarla con la mirada de aquel que reconoce el mundo como signo de Dios.

La libertad entra en juego al interpretar el signo. Escribe Giussani: “El mundo, al tiempo que desvela, vela”123.

El descubrimiento de Dios

La libertad, por tanto, además de ser capacidad de elección y posibilidad de caminar hacia la realización plena de sí, juega un rol fundamental en el descubrimiento de Dios. “El destino es algo ante lo que el hombre es responsable; el modo que el hombre tenga para alcanzar su destino es responsabilidad suya, es fruto de su libertad. La libertad, por tanto, no sólo tiene que ver con el ir hacia Dios por coherencia de vida, sino también con el mismo descubrimiento de Dios”124.

El libre albedrío se ejerce, por tanto, también como opción entre dos posibilidades: “Si ustedes se encuentran en una zona de penumbra y se ponen de espaldas a la luz, exclamarán: ‘No hay nada, todo es oscuridad, sinsentido’. En cambio, si se ponen de espaldas a la oscuridad, dirán: ‘El mundo es el vestíbulo de la luz, el comienzo de la luz’. Esta diversidad de posturas procede exclusivamente de una opción”125. La diferencia entre las dos posturas depende totalmente de aquel primer y sutilísimo amanecer de la libertad, en el cual se juega el recóndito punto

de partida con el que empezamos cada día, en el impacto de la conciencia humana con el mundo.

Sin embargo, no todas las opciones son iguales. Una de las dos elimina un factor: de hecho, si hay sombra, tiene que haber luz. Aunque efímera, la realidad existe. Es razonable afirmar este dato.

Se trata de una decisión que en último análisis realizamos cotidianamente. Se trata de una opción que se juega normalmente en las pequeñas cosas de la vida cotidiana, aunque evidentemente no coincide con una postura ingenua.

Un Dios latente

Entendemos también algo más sobre Dios y su misteriosa forma de actuar¹²⁶. Su esconderse, su estar latente es la condición de posibilidad de nuestra libertad. Si Jesús hubiera bajado de la cruz, los hombres hubieran tenido que reconocerle como Dios. Dios, en cambio, se revela, sin prescindir de nuestra libertad. Dios no se impone, se propone.

Por un lado se esconde, por otro interviene con su gracia, “gradualmente y repentinamente”¹²⁷. En estas dos palabras está todo el misterio de la Providencia. En algunas parábolas del Evangelio, parece como si se retirara, se escondiera, para no obligarnos; en otras, en cambio, sale a buscarnos¹²⁸. Esta es la pedagogía de Dios.

En este sentido, la eucaristía es la realización más sobrecogedora que existe: es el punto en el cual Dios revelándose de forma suprema, permanece a la vez más escondido. Escribe

Ireneo [130-202]: “Cristo mantiene la invisibilidad del Padre, para que el hombre no desprecie a Dios”¹²⁹.

Educación en la libertad

¿Cuáles son las condiciones para que la libertad pueda más fácilmente caminar y cumplirse? Es posible y necesaria una educación en la libertad. Antes que nada, se necesita la “conciencia clara del destino”, de lo que es la meta, la finalidad última de la existencia. Por esto la vida de la Iglesia se caracteriza por la presencia de momentos y gestos (oración, sacramentos, catequesis) por medio de los cuales el creyente puede hacer memoria de forma renovada de su destino, es decir, del significado último de su camino existencial. En segundo lugar, es importante la capacidad de auto-determinarse, o sea la mortificación. Es la adhesión de la voluntad, que tiene una apariencia de muerte, porque implica un sacrificio.

También se necesita una compañía. Por el pecado original, nuestra libertad se caracteriza por una debilidad estructural. Los Padres del desierto nos recuerdan que los monjes luchan contra las fuerzas contrarias como si estas fueran palomas, cuando están en el monasterio; en cambio, como si fueran leones, cuando están de ermitaños. La autoridad y la compañía sostienen al creyente en el camino.

Finalmente es necesaria la petición de la gracia. El martirio, por ejemplo, es imposible sin la gracia, es decir, sin un don especial de Dios. Perdonar una ofensa recibida es posible sólo en la medida en la cual pedimos el don de ser ayudados por Dios.

En realidad, en la experiencia cotidiana de la vida de la Iglesia, todos los factores anteriormente enumerados están íntimamente entrelazados.

CAPÍTULO VII

Religiosidad

Antes de la conclusión de la primera parte de nuestro recorrido, intentamos documentar la naturaleza de la religiosidad y mostrar que constituye la culminación de la experiencia humana.

Lo hacemos por medio de algunos textos de la literatura universal. El fenómeno artístico, que ya se ha asomado en algunas páginas anteriores, nos hace presentir que existe una consistencia más profunda de la realidad y que es urgente ir más allá de lo superficial, para interrogarse sobre el fin último de la existencia. Nos invita a penetrar en niveles de la realidad con los cuales estamos normalmente en contacto, pero que no sabemos realmente ver y reconocer. A pesar de que nuestros bien educados sentidos se reajusten constantemente a la dimensión rutinaria y acostumbrada de la vida, nos damos cuenta de que una visión superficial de la misma no nos satisface.

Muchas páginas literarias ponen de relieve la desproporción que existe entre la realidad cotidiana y una especie de “otra realidad”, como si nos introdujeran en otra “estructura” más real y verdadera.

El otro lado de la puerta

Dino Buzzati [1906-1972] describe frecuentemente lo

cotidiano como una puerta que puede abrir el camino hacia una dimensión desconocida de la realidad. Algunos lugares geográficos adquieren en sus cuentos el valor de “metáforas del misterio”: el desierto, el mar y la montaña. En estos lugares el hombre aparece con su estatura más verdadera, la del guardián de la frontera, que vive en la espera¹³⁰.

En el cuento “Los siete mensajeros”, Buzzati relata la historia de un rey que desafía la insensibilidad metafísica de la sociedad; deja la vida rutinaria de su ciudad y a pesar de las burlas de algunos de sus conciudadanos, empieza, con unos compañeros de camino, la búsqueda de una nueva frontera. El recorrido se extiende cada vez más adelante, sin descanso, hacia una posible frontera que nunca se alcanza. Quizás no exista... Sin embargo, en el protagonista del relato, la pregunta sobre esta extrema posibilidad no se agota¹³¹.

También Julio Cortázar, en el relato “El perseguidor”, haciendo homenaje a Charlie Parker [1920-1955], genio del jazz, se deja interrogar por la personalidad de este hombre alcohólico, drogadicto y que, sin embargo, sabe despertar en él una inquietante pregunta sobre la realidad, una especie de instancia metafísica: “Nadie puede saber qué es lo que persigue, pero es así, está ahí, nos denuncia a todos”¹³². El protagonista del cuento afirma: “Su manera de ver lo que yo no veo y en el fondo no quiero ver, envidia a Johnny [el músico norteamericano], a ese Johnny del otro lado, sin que nadie sepa qué es exactamente ese otro lado, obsesionado por algo

que su pobre inteligencia no alcanza a entender, pero que flota lentamente en su música [...] su genio musical encubre otra cosa y esa otra cosa es lo único que debería importarme”133. El autor no ignora que un hombre puede oponer resistencia a esta intuición: “Notaba en mí la resistencia casi demoníaca de un orden ya cerrado, que teme perder su comodidad y su rutina y se subleva ante la palabra nueva, ante la noticia”134. Sin embargo, no puede no atribuir al protagonista del relato estas palabras, que delatan el carácter inexorable de la búsqueda: “Toda mi vida he buscado en mi música que esa puerta se abriera al fin [...] porque no puede ser que no haya otra cosa, no puede ser que estemos tan cerca, tan del otro lado de la puerta”135.

El nivel de ciertas preguntas

Hay poesías o páginas literarias en las cuales se asoma de forma sublime la inquietud propia de unas figuras humanas que buscan el sentido último de su existencia.

El “Canto nocturno de un pastor errante de Asia” es una poesía escrita en 1830 por el poeta Giacomo Leopardi136. En la poesía podemos individualizar tres movimientos. En el primero el protagonista es la luna. El poeta instaura un paralelismo entre la vida del pastor y la de la luna. Se parecen, pero en realidad el curso de la luna es inmortal, mientras el vagar del pastor es breve. La luna refleja un destino enigmático que el hombre no logra comprender. En el segundo movimiento, frente al padecer de la existencia y al infinito andar del tiempo, sobresale la imagen del pastor. Es paradigma del hombre que se presenta como

autoconciencia del cosmos, es decir, como el único punto del universo que toma conciencia de sí y de las cosas. Frente a la bóveda del cielo estrellado se expresa con estas palabras:

Cuando miro en el cielo arder las estrellas,
me digo, pensativo:

¿Para qué tantas luces?

¿Qué hace el aire sin fin, y esa profunda
infinita serenidad? ¿Qué significa esta
soledad inmensa? Y yo, ¿qué soy?137

En el tercer movimiento de la poesía, en cambio, el rebaño es el protagonista. Éste “descansa”, porque ignora. No tiene la molestia, es decir, el hastío, que caracterizan, en cambio, la vida consciente del pastor:

[Al rebaño] Si supieses hablar yo te preguntaría:

Dime, ¿por qué yaciendo
sin cuidado, ocioso,
se contenta todo animal,

y a mí el tedio me asalta sin reposo?138

La experiencia existencial descrita por la poesía de Leopardi a menudo se acompaña de una especie de resignación dolorosa, como si, a pesar de no poder negar la existencia de una inquietud profunda, el hombre tuviese que resignarse a la imposibilidad de una respuesta.

Así se expresa Luigi Pirandello [1867-1936] en esta página extraordinariamente expresiva del anhelo que alberga en el hombre y de su posible éxito nihilista: “En ciertos momentos

de silencio interior, en los cuales nuestra ánima se despoja de todos los fingimientos habituales y nuestros ojos son más agudos y penetrantes, vemos a nosotros mismos en la vida y la vida en sí misma como una desnudez árida e inquietante. Lúcidamente entonces nuestra existencia cotidiana, casi colgada en el vacío de nuestro silencio interior, nos resulta sin un sentido. El vacío interior se amplía [...] como si nuestro silencio interior ahondara en los abismos del misterio. Con un esfuerzo supremo intentamos reconquistar la conciencia normal de las cosas, conectar nuestras ideas [...] Sin embargo, a esta conciencia normal, a estas ideas conectadas, ya no podemos creer, porque sabemos que son un truco para vivir y que abajo hay algo más, hacia el cual, sin embargo, el hombre no puede asomarse, sin correr el riesgo de morir o de enloquecer”¹³⁹.

Acentos parecidos, matizados por rasgos de escepticismo, se encuentran en una poesía de Jorge Luis Borges [1899-1986] intitulada “De que nada se sabe”:

La luna ignora que es tranquila y clara
Y ni siquiera sabe que es la luna;
La arena, que es la arena. No habrá una
cosa que sepa que su forma es rara.
Las piezas de marfil son tan ajenas
al abstracto ajedrez como la mano
que las rige. Quizá el destino humano
de breves dichas y largas penas
es instrumento de otro. Lo ignoramos;

Darle nombre de Dios no nos ayuda.

Vanos también son el temor, la duda
y la trunca plegaria que iniciamos.

¿Qué arco habrá arrojado esta saeta
que soy? ¿Qué cumbre puede ser la meta?140

Las preguntas contenidas en la poesía de Borges, encuentran a menudo en otros textos literarios una expresión emotivamente aún más conmovedora, porque es acompañada por la percepción aguda de la finitud de las cosas, como en esta poesía del poeta chileno Oscar Hahn [1938], cuyo título es “Meditación al atardecer”:

¿En qué piensa la última rosa del verano
mientras ve desfallecer su color
y evaporarse su perfume?

¿En qué piensa la última nieve del invierno
mientras mira esos rayos de sol
que se abren paso entre las nubes?

¿Y en qué piensa ese hombre
a la hora del crepúsculo
sentado en una roca frente al mar?

En la última rosa del verano
En la última nieve del invierno141.

También la experiencia de la soledad, con la percepción de impotencia que conlleva siempre, es un grito humano que la poesía y la literatura frecuentemente recogen en todo su carácter dramático142. En esta poesía de Emily Dickinson [1830-1886]

el tema de la soledad se manifiesta claramente:

Tiene su propia soledad
el espacio,
su propia soledad el mar
y su propia soledad la muerte
—sin embargo todas estas
son muchedumbre si comparadas
con aquel punto más profundo y secreto
que es un alma
frente sí misma—
infinitud finita¹⁴³.

Una desproporción estructural

Hay un autor que describe agudamente la espera que está inscrita en la estructura del hombre y la desproporción que existe entre la amplitud del deseo y la experiencia del límite. Es Albert Camus [1913-1960]. Él escribe en un periodo difícil, entre los años 1930 y 1960, que quizás hayan sido los más nihilistas y trágicos de la historia. Se opone decididamente a esta tendencia, en nombre de la experiencia humana. Escribe: “Tengo necesidad de sentir mi persona en la medida en que es sentimiento de lo que me sobrepasa. Tengo necesidad de escribir cosas que, en parte, se me escapan, pero que son la prueba precisamente de lo que en mí es más fuerte que yo mismo”¹⁴⁴.

Siendo muy joven le diagnostican tuberculosis, por lo que el gobierno francés le niega poder alistarse para ir al frente de guerra en el año 1939. Le resulta muy difícil encontrar un trabajo

estable. Predomina en Europa un clima de muerte y sinsentido, lo que se llamará sentimiento del absurdo. Pero para Camus el absurdo no es el simple sinsentido, sino la contradicción entre el deseo inextinguible de absoluto y el límite del mundo, entre lo que punza de la pregunta y lo que el mundo no revela: “Lo que resulta absurdo es la confrontación de ese deseo desenfrenado de claridad, cuyo llamamiento resuena en lo más profundo del mundo, con lo irracional del mundo. El absurdo es el divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, mi nostalgia de unidad, el universo disperso y la contradicción que lo encadena”¹⁴⁵. También se expresa con estas palabras: “Levantarse, salir a la calle, cuatro horas en la oficina o en la fábrica, almorzar, tomar el tranvía, otras cuatro horas de trabajo, cenar, dormir, y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes... todo vivido al mismo ritmo... La mayor parte del tiempo es fácil seguir este camino, pero un buen día el porqué de todo ello nos sobrecoge y todo comienza a estar matizado por esa fatiga teñida de asombro”¹⁴⁶.

En una serie de relatos, que Camus publicó bajo el título *El exilio y el reino*, los personajes viven una espera que él llama innominada, que los abre a un horizonte infinito: “Pero ella no podía separar la mirada del horizonte. Allá, más al sur todavía, en aquel punto en que el cielo y la tierra se juntaban en una línea pura, allá, le parecía de pronto que algo la esperara, algo que ella había ignorado hasta ese día y que, sin embargo, no había dejado de faltarle¹⁴⁷”.

En el acto primero de la escena cuarta del drama Calígula, nuestro autor describe la postura diversa de dos personajes en relación a aquella espera que radica en lo profundo del corazón humano¹⁴⁸. Helicón es sordo al reclamo de la realidad. Se parece al rebaño de la poesía de Leopardi. Se conforma con una visión muy superficial de la vida. En cambio, Calígula, tocado por la muerte de la persona amada, acepta el reto de la existencia, que lo empuja a buscar algo que va “más allá”, un “punto de fuga”, una especie de “fisura” hacia el significado último de la existencia. La realidad lo solicita a buscar algo que vaya más allá de lo que aparece. Calígula busca lo “imposible”, representado metafóricamente por la luna. Lo que él busca y espera es “imposible”, no por el hecho de que no exista o no se pueda conocer en absoluto, sino porque no está en sus manos alcanzarlo y comprenderlo.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.