

## Señales de lo Absoluto en el trayecto de la vida

Miguel García-Baró

### 1 Prólogo sobre el amor divino y la libertad humana

Me admira conjuntar dos expresiones de Leibniz en una sola frase, hasta obtener ésta: *no se puede amar al prójimo sin servirlo ni a Dios sin conocerlo*. En primer sentido, esta tesis significa, desde luego, que el amor es humildad de la voluntad y los afectos, por un lado, y humildad de la inteligencia, por el otro. Seguramente, el alcance profundo es, sin embargo, que el verdadero amor al prójimo (humildad y hasta humillación de la voluntad, en primer término, y del afecto, después y además) comporta la humildad y quizá la humillación de la inteligencia, que no debe reconocer otro absoluto que sólo Dios. Servir a Dios es servir al prójimo, porque a Dios no se le puede servir directamente; mejor dicho, se le puede servir logrando no hacer de uno mismo su propio Dios – para no hablar de lo que sería convertir en mi ídolo a algo inferior incluso a mí mismo, como, por ejemplo, la naturaleza, el cosmos no vivo-. Y cuando se llega a no absolutizar ni endiosar más que a Dios mismo, ya se está efectivamente en el camino del auténtico servicio del prójimo, empedrado de obras, pero, ante todo, de obras que hace por él amorosamente quien ha renunciado a amarse a sí mismo de modo absoluto, idolátrico.

Inmediatamente sale al paso de la afirmación maravillosa de Leibniz el lema tomista, según el cual lo que realmente conocemos de Dios es lo que no es, o incluso que no lo conocemos tal como es. Pero esta verdad no contradice la primera sino que ayuda a profundizarla, porque el claro conocimiento de la trascendencia de Dios es lo único que nos preserva de los ídolos. Por esto dice también Leibniz que la verdadera piedad aún la bondad con la luz.

Ahora bien, nada de todo esto hace buen sentido más que empezando por suponer que el dinamismo de lo humano de que habla nuestro título empieza en una larga distancia respecto de la bondad y la luz y debe ir luego acercándose a ambas como cogido con una mano a cada una de ellas. No mezclamos en esto –privilegio de filósofos es el poder no mezclarlo- el pecado original. Digamos más bien que lo que esencialmente sucede es que Dios es amor y nosotros somos libertad. Nosotros no somos amor sino que, a lo sumo, realizamos algunas veces sus obras, gracias a Dios y a la libertad que es nuestro lote, nuestro don fundamental; en cambio, decir que Dios es libre expresa demasiado pobremente la pureza y la calidad de su condición trascendente, creadora, reveladora y redentora. Más que libre, como en una exaltación infinitamente hiperbólica de la libertad que conocemos en nosotros, Dios es amor, amor-origen, amor-fuente, amor eterno y final. Y por eso quiere esencialmente, desde la entraña del amor, no sólo la creación general sino a cada ser en particular.

Ser libertad capaz de obras auténticas de amor empieza necesariamente por nacer en algo así como un claroscuro, un mero poder ser sin ser aún, una encrucijada de infinitos caminos que en seguida se prolongan todos en ramales infinitos; y un tener que partir, un haber empezado ya el viaje.

Y aquí hay que observar que la filosofía, a diferencia de la buena teología –porque en esta falta ha caído incluso mucha buena filosofía-, ha tardado demasiado tiempo en realzar como se merece la libertad y, por ello mismo, la propia existencia nuda del ser humano, dejada en un segundo plano en nombre de la naturaleza esencial, siempre la misma, cuyo conocimiento puede trazarse prácticamente entero sin contar con la historia zigzagueante de la vida desarrollándose en el tiempo como buenamente puede. Pensar ha solido ser, por demasiados siglos, aducir la razón suficiente de lo que sucede, y reducir la libertad a razones suficientes es en realidad lo mismo que deshacerla y dejarla en necesidad, su opuesto. Explicar la libertad es todo lo contrario de explicarla, porque es destruirla por hipótesis. Sólo que entonces, y precisamente para Leibniz, surge la tremenda objeción de que, si introducimos tan seria y hondamente en lo real la libertad, no sólo descomponemos el orden natural –atenido por entero a la razón suficiente- sino que en el fondo negamos a Dios; ya que si Dios hubiera creado el mundo sin conocer de antemano, eternamente, cuanto luego sucedería en él, porque dejaba gran parte de realidad en manos de la libertad, jamás habría tenido razón suficiente para crearlo, puesto que la libertad sirve también para llenarlo de mal y, por tanto, para rebasar incluso el máximo de mal en el mundo compatible con la bondad general de la creación.

La solución ofrecida por Leibniz a este problema tiene un lado satisfactorio y otro que, desgraciadamente, no lo es. El primero: que el hecho de que Dios conozca, en su perspectiva eterna, lo que ha de ocurrir no es la causa de que eso ocurra; el segundo lado, el insatisfactorio, es que si Dios, gracias a este conocimiento indescriptiblemente vario y fabuloso, crea este mundo y no otro alguno, sólo puede ser porque éste, pese a las apariencias, sea el mejor de todos los posibles; y en el mejor de los mundos posibles no cabe un mal tan espantoso como el malogro absoluto de un ser, la autoaniquilación, la desesperación total, la condenación. Leibniz se traiciona a sí mismo cuando se le escapa decir que el mal propiamente es el sufrimiento y sólo derivativamente el crimen y la imperfección; porque el mal radical es el crimen, el pecado, que no duele como tal a quien lo hace, que quizá no duela nunca a su soporte sino sólo a su soportador. El crimen es un autoligarse la voluntad, un empobrecerse nuestro ser, un irse apagando y aniquilando, una nadificación de la que la libertad es misteriosamente capaz y que la realiza sobre sí misma, quizá hasta el apagamiento absoluto del más profundo de los infiernos. Y este horrendo abismo no puede tener cabida en el mejor de los mundos posibles, en el concepto preciso que de él se forma Leibniz, dejándose llevar del principio invasivo de la razón suficiente.

Dejo aquí estas reflexiones, que, en realidad, entrañan una serie inmensa de consecuencias y que ya han cerrado el paso, en su brevedad, a muchas representaciones catastróficas de lo que significa *conocimiento de Dios*.

## **2 La creación de la existencia humana**

Vuelvo a la situación confusa, abierta, claroscuro del principio, ya lanzado, de la existencia de cada uno de nosotros. La luz se va abriendo paso a medida que se explora el mundo en torno y se van reconociendo en él regularidades y órdenes, sobre todo una vez que nos ayuda en su catálogo el aprendizaje de la lengua materna y la inmersión en los usos y costumbres de la familia y las figuras más amplias de la sociedad a la que se pertenece. El conocimiento básico precede a la bondad básica, pero pronto debe ésta ir tomado a aquél la delantera, o todo terminará mediocrementemente. Recordemos, como nuestro mantra de filósofos y teólogos, en un presente que tiene mantras bien distintos, aquella verdad radical de Aristóteles: no caben virtudes de la inteligencia que no se superpongan a las virtudes morales, aunque haya también entre las unas y las otras luego un cierto elemento de retroalimentación y circularidad.

Al llegar a cierta edad, como dice Platón por boca de su Diotima en el *Simposio*, el primero de todos los textos de la filosofía de la existencia, precisamente cuando ya se ha llegado a cierta edad, y no, desde luego, a priori o al margen del tiempo realísimo de la vida, visita obligadamente al ser humano el demon del amor, aunque lo hace primordialmente con el rostro del antagonista de éste, la muerte. Siempre ocurre que los antagonistas se presentan en realidad juntos y se dan a conocer juntos, menos, precisamente, cuando lo que se presenta es el bien perfecto, lo absoluto, el Dios que no es totalmente otro –porque en tal caso habría que saber de él a la vez que se sabe del mal infernal- sino únicamente *valde aliud*. Al final de la carrera de la existencia no habrá ya dos hermanos gemelos sino nada más el Padre.

Pero regresemos a los hermanos primordiales: la muerte y la forma elemental del amor.

Mientras la muerte y el amor no se acercan al hombre, la historia de su bondad y su búsqueda de Dios no puede decirse que haya empezado; porque la inquietud del corazón la suscitan la brevedad y la caducidad de la vida, que son también al mismo tiempo la chispa y el combustible del amor de lo bello. El superficial interés de los juegos se llena ahora de melancolía y pasa a encendido interés por los misterios de la existencia y por cuanto haya en ellos de sentido. La sed de la luz empieza junto con la sed de lo bello, el ansia de engendrar, incubar y parir, en compañía de lo bello, lo que todavía no existe pero ya es lo único que, aunque oscuramente, sabemos que podrá llenar los vacíos que se han abierto en nuestro espíritu al llegar a él la noticia de la muerte. No nos damos cuenta de lo hermosa que es la realidad y de lo mucho que la amamos hasta que no se nos pierde mortalmente uno de sus pilares y comprendemos que noso-

tros mismos también podemos morir a cada instante y también, por eso mismo, somos dignos de amor porque somos hermosura leve, fugaz. Nos compadecemos de nosotros mismos, sufrimos por todas las cosas, porque todas están hundidas en la realidad mortal del todo de la naturaleza.

Claro que no nos lo sabemos decir, sino que sólo lo sentimos en un segundo claroscuro que es lúcido en lo que hace a la comprensión, pero es casi ciego en lo que hace al afecto: gozo y dolor, angustia y ansias, aferramiento a la vida condenada a morir y desasimiento de cuanto se nos pueda morir –incluidos en cierta forma nosotros mismos–.

El choque con la muerte revela lo que antes sólo estaba en sospecha y como en sueño: que de verdad el tiempo es irreversible porque es corto, porque puede acabarse inmediatamente. Y si al principio de ir explicándonos esta experiencia traumática, para la que en absoluto se nos había preparado ni nos habíamos podido nosotros solos preparar, entramos en la amargura de la angustia, de la insignificancia de todo, en seguida, aunque esta angustia no se disipe, pasamos a apreciar cada instante como único y el poco de tiempo que se nos haya concedido como apasionante; apasionante incluso si nada más existiera que este poco tiempo. Y todavía, en una tercera etapa de la lenta asimilación de este acontecimiento matriz de nuestra existencia, llegaremos a agradecer el poder morir, aunque sigamos pidiendo más tiempo siempre, porque entenderemos hasta qué punto sería horrible tener que permanecer en la vida infinitamente. El apego, quizá el amor a la vida es lo que nos hace asentir silenciosamente a la bondad primordial de que nos esté concedido morir. Sólo gracias a la muerte hay interés, hay tiempo, hay individuación de cada circunstancia, hay prisa, hay riesgo y alegría.

Pero el final del diálogo con la muerte revela algo más, y en este algo más se enciende, sin duda, la primera noticia de Dios propiamente dicho –no del Dios padre-madre, en realidad, abuelo, que el niño puede soñar si le enseñan a rezar sus padres–. Esta primera noticia auténtica viene en la conciencia de que existe la dimensión misteriosa de las cosas y, en especial, de la existencia. Porque, aunque quizá no explícitamente –y quizá sí explícitamente–, todos hemos entendido muy pronto, por más que hayamos huido luego de esta evidencia, que no sabemos qué queremos con el fondo mismo de nuestro ser, porque ni siquiera podemos querer vivir para siempre ni morir para siempre. Las dos perspectivas son espantosas y hasta hacen imposible continuar vivo y atento a las cosas. Pero entonces, si no quiero ni ser ni no ser, pero son las dos únicas posibilidades con que cuento, ¿por qué es cierto que sigo queriendo algo, e incluso desesperadamente, cuando no soy capaz de describir en qué podría estar mi felicidad plena, mi perfecto bien?

Si por un momento trato de renunciar a seguir queriendo nada, comprendo que es absurdo, porque el dolor de la desesperación –de la angustia, mejor dicho– no me dolería si no fuera porque sigo, claro que sigo anhelando. Anhele de lo imposible, anhele de trascendencia impensable y, desde luego, inimaginable. Su objeto sólo puede cu-

brirse con unas pocas palabras: éstas mismas que ahora empleo; o la que el joven Levinas utilizó: *evasión*, pero a ninguna parte concebible. Es querer morir para luego revivir, pero en una forma de vida que no fuera la que tiene mi vida ahora; aunque, en realidad, tendría que tenerla, porque sin muerte en la muerte no habría interés en esta segunda vida. Un absurdo sobre otro. Recientemente, Lacoste ha descrito el objeto del anhelo central del ser humano como un vivir el tiempo sin la menor preocupación por el futuro ni el pasado; pero por acertada que sea esta figura, no deja de ser también ella absurda, ya que significa algo así como que el cielo sería un estado de bobería infinita, de pasmo, de no saber dónde ni, sobre todo, cuándo se está, con quién, ante quién que no soy yo mismo, este ser lleno de un anhelo inconcebible pero absolutamente real y perfectamente cierto.

Con este misterio, con este problema de orden infinitamente superior al de cualquier otro problema, no hay duda que tendré que luchar toda la vida, a la espera de la lección definitiva de la muerte, aunque sin entender qué me podría enseñar la muerte que yo no haya podido ya pensar antes de ella como posibilidad.

La noción de Dios es ahora, por una parte, la de la memoria absoluta de todas las vidas con todos sus detalles y vicisitudes, porque es insufrible que este mar de dolor y gozo que es la historia de los hombres se vaya por el sumidero del tiempo simplemente a nada. Por otra parte, Dios es la cifra de que quizá el misterio de la existencia no sea sólo parcialmente un don extraordinario, sino que, aun habiendo tenido que cargar con el tiempo de la angustia, se revele al fin un don perfecto, un don que sólo ha podido venir del amor absoluto.

Pero es que del amor aún sabe muy poco quien vive lo misterioso sólo en la figura que me he atrevido a rozar en esta descripción. Por ahora, este ser humano confrontado con el primero de los misterios apenas se apega radicalmente más que a sí mismo, y deja a Dios el cuidado de todos, la memoria infinita en que nada se pierde en la nada.

Además de este apego a uno mismo, a la aventura con el misterio que uno se dispone a vivir, hay otro factor aquí que no se puede pasar por alto, porque confirma el poder del anhelo absurdo: la paciencia con la que incluso aquel que se representa con máxima lucidez este estado fundamental de las cosas de la vida decide continuar viviéndola, *a ver qué pasa*, a ver *qué más* pasa, qué *de nuevo* sucede, si es que llega a suceder. Porque si ya una vez vino encima de mí lo inesperable y me desbordó con su sentido misterioso y me destrozó el cosmos de la infancia, comprendo que es posible que, aunque ahora mismo no logre obtener respuesta a mi petición de ella, a mi oración por el sentido de la vida, pudiera ser que nuevos traumas de un orden tan gigantesco como el primero cayeran sobre mí con el tiempo y me hirieran felizmente, hasta conseguir levantarme a modos nuevos, a un tercer modo posible de vivir, no ya como niño y ni siquiera como adolescente que adolece de la enfermedad de la vida abocada a morir.

La paciencia, libertad reduplicada, libertad para seguir siendo libre pese a la angustia del misterio, es la respuesta sabia, inocente y primera que damos a nuestro encuentro con lo serio. Pero sobre esta reacción ingenua pueden venir luego opciones de signo opuesto, autoencadenamientos de la libertad, por inconcebible que se nos aparezca este concepto –que fue el usado por Kierkegaard al tener que hablar de estos paisajes del fondo de la vida-.

En aquel en quien surge la paciencia de existir surge también la posibilidad de vivir con el designio de no dejar sin conocer ni a un solo sabio, ni un solo libro sabio, ni una sola lengua en que hablen y escriban hombres sabios. Y junto a esta primera forma de la pasión filosófica y teológica también despuntará el afán por vivirlo todo, por recorrer todos los viajes que el mundo nos ofrece, en todos los sentidos posibles. El primero de estos caminos es el de la prudencia y la sabiduría, aunque también pronto se puede ramificar y decaer en versiones pobres de sí mismo; el segundo es el del ser humano al que llamó Kierkegaard el *esteta*, el hombre que busca lo interesante y en el fondo sólo reconoce esta categoría en las cosas que importan. Naturalmente, cabe también la tercera posibilidad: distraerse, entretenerse, tratar de calmar la angustia olvidándose de todo y, en primer lugar, de sí mismo.

La vía de la ciencia, tomada como sustitutivo de la filosofía, es la desviación posible de la primera figura de la existencia decididamente aventurera pero no distraída. Y consiste en intentar pensar de veras que no existen los misterios sino nada más que los problemas, o sea, las cuestiones solubles que por un tiempo parece que cierran el campo anchísimo de las posibilidades de la vida. La ciencia, efectivamente, como tal, sólo admite problemas, que una vez resueltos, ya no son más que el material combustible de la actividad de una técnica que los supera sin tener que volver a pensarlos. Por supuesto que se puede dedicar la vida a la ciencia sin esteticismo ni distracción, sino, al contrario, con profunda intención filosófica y hasta con ardiente caridad. Lo que no se puede hacer, en cambio, es ahogar en problemas de ciencia los misterios de la existencia; y mucho menos, aunque a la larga sea la consecuencia inevitable, en acertijos para las técnicas. Por este camino, además de malograr la propia felicidad de vivir religiosamente, o sea, filosóficamente la tensión del misterio, se obtiene ingeniería social, es decir, totalitarismo y barbarie. Un hombre reducido a charada técnica es sólo un tipo complejo de bicho... Pero, en fin, hablamos de Dios, no del Diablo.

Cuando la muerte nos sale al paso, nuestra existencia es creada, nuestra vida es recreada, empezamos de verdad lo que antes conocíamos en una semejanza del cielo de Lacoste, a la que directamente Unamuno llamó su cielo con frecuencia: porque en la infancia el tiempo está, pasa, pero no pasa, y la preocupación es de juego, no en serio. La paciencia, en cambio, nos prepara un terreno en el que desarrollamos la vida ahora como en dos planos. No se puede vivir sólo en el dominio del misterio. Por algo que no es fácil de entender, el mundo nos distrae y nos entretiene, aunque desde su superficie estemos siempre atentos a bajar a lo hondo. En la apariencia de la vida superficial,

recogemos briznas de sentido que meditar cuando nos quedamos de nuevo a solas con las profundidades. Se reza en la vida cotidiana, se estudia seriamente en la habitación, el aula o la biblioteca en donde hacemos a diario la vida corriente; y en estas situaciones se hace perfectamente manifiesta la duplicidad de los planos de nuestra vida. Quizá Dios nos entrena para la dicha perfecta haciendo que lo pasemos bien, aunque sea un poco tontamente, en muchas circunstancias del todo habituales. Al fin y al cabo, la vida diaria es un permanente vivir de las cosas gozándolas: del aire, del agua, de la tierra, del fuego, del alimento, de la carne, del arte maravillosa con la que lo real está lleno hasta los bordes de colores, plantas, mares, gatos, belleza que pasa. Y este gozo es en gran parte olvido del cuidado por el futuro misterioso.

El amor erótico y simple de la juventud ha sido tratado por Platón como un decisivo contacto con el ángel que nos puede hacer parir formas superiores de vida a la vez que engendramos frutos sencillos, naturales, de este amor. Ya sabéis: el amor del que habla Platón es casi exactamente lo opuesto de lo que llama nuestro mundo incongruente amor platónico...

La revelación del amor-caridad es sin duda el segundo gran acontecimiento, el segundo hito traumático de la existencia.

### **3 La revelación de Otro, Muy Otro**

Se diría al pronto que en este nuevo acontecimiento no hay más que plenitud exagerada de sentido, pero absoluta carencia de angustia; que éste es el primero de los misterios realmente gozosos de nuestra propia vida. Pero así no se tiene en cuenta que antes de descubrir de veras que hay hasta que dar la vida, pero nunca desesperar a otro, que antes de que se pueda apreciar esta misteriosa, misteriosísima santidad del otro auténticamente otro, es preciso atravesar el dolor de la culpa. Y es que la carga inevitable de egoísmo que comporta incluso la búsqueda intensa de la sabiduría, preparación fuerte para la llegada de la revelación de lo santo, produce víctimas a nuestro alrededor; y aunque podamos no ser conscientes de ello, cuando amamos a alguien no podemos impedir que brote en nosotros la necesidad de pasar adelante de lo erótico para entrar en el dominio del respeto absoluto. De la experiencia de lo sagrado se transita así a la experiencia de lo santo. Si seguramente he traicionado antes, he abandonado a otros, he despreciado la ayuda y la compañía de quienes pensé que me estorbaban, ahora mi vida antigua queda sometida a la crítica radical de la conciencia moral, que propiamente manda aquello con lo que empezábamos hace rato: que no se puede amar al prójimo sin servirlo; que amar a alguien de modo esencialmente más profundo que el meramente erótico es hacer lo posible y lo imposible por apartar de él el mal, y no tanto el sufrimiento como el egoísmo. Porque el mal grave no es el dolor sino el hacer el mal. El dolor es experiencia del mal como tal; pero el mal peligroso no duele, no empieza doliendo, sino que se limita a disminuir la vida, a bajar los grados de

sentido de todas las cosas, a difuminar la alteridad del otro. Ya lo dije antes: es que la libertad que somos se reduce libremente a sí misma, en la dirección de la aniquilación, del no querer ya más vida ni que nadie más viva.

Cuando realmente se quiere a alguien, nos arrepentimos de todo egoísmo y ansiamos que la persona amada se parezca a Dios: que esté a salvo, en primer lugar, del egoísmo precisamente, y luego, de todo dolor que no lleve clara indicación hacia la mejora de la vida. Queremos que el otro amado viva en el ámbito del misterio, ahora enriquecido por la revelación del bien que es que haya precisamente alteridades, otros; pero queremos que el misterio no pueda afectarlo superándolo con sus lados de angustia; que sólo conozca la esperanza absoluta y no justamente todo lo doloroso que hay en el camino de su descubrimiento, por si acaso... Es un poco absurdo, pero todo lo misterioso es un poco absurdo, puesto que es coyuntura en que la trascendencia de Dios marca su huella. El hombre no avanza decisivamente en el conocimiento de Dios, o sea, en el amor a Dios, más que si conoce con pasión la entrega moral a la caridad, siempre a través del amor de caridad precisamente a un prójimo, a partir del cual podrán ir apareciendo muchos, infinitos prójimos más; porque la revelación de lo santo es interminable, es una serie interminable de acontecimientos de encuentro cara a cara, individuo a individuo. ¿Es que se podría entender el vaciamiento de Dios hasta la cruz si no se estuviera dispuesto, con toda naturalidad, libremente, sin tener una pegajosa impresión de heroísmo estéticamente interesante, a dar la vida por alguien, cada vez por más otros, hasta lograr pensar en la posibilidad de darla por cualquiera, o sea, verdaderamente por el prójimo, gracias a que delectemos esta posibilidad tan nueva amando en concreto todos los días de nuestra vida a todos los que podamos amar sirviéndolos?

Sin estas experiencias del amor y de la humildad, de la culpa, del misterio de la muerte, de la búsqueda personal, el cristianismo sólo puede resonar como una música lejana en los oídos de su aprendiz. ¡No es precisamente fácil la tarea de los catequistas y los profesores de cristianismo!

### **3 Atisbos de la redención**

La revelación del prójimo comporta, sin embargo, un sutil peligro que nos suele confrontar con el tercer trauma decisivo de la vida. Es esencialmente posterior a los anteriores y, como su entrada en acción es a la vez obra activa de la providencia y obra activa de nuestra entrega a lo misterioso del amor, no siempre está presente. Pero en realidad se lo necesita también, si la *praeparatio evangelica* debe completarse en nosotros.

Me refiero a la verdad que se expresa en uno de los primeros apuntes del diario del joven Blondel —quien, por cierto, a poco más de los veinte años, sólo podía tener una

vislumbre apenas de la espléndida verdad que contienen sus palabras-. Dicen así: Dios mío, impídeme amar demasiado el mismo bien que pueda yo hacer.

Una vida que se llena de prójimos es una vivencia perpetua de la revelación. El amor se expande sin perder su intensidad. No hay apenas nadie a quien no se ame de entrada con amor práctico, y nunca antes, nunca como en la madurez de la vida, están los días tan llenos de sentido, de tarea, de progreso. Es verdad que darse puede frecuentemente traer la consecuencia de ser rechazado intensamente, de ser mal entendido, inoportuno, más facedor de entuertos que desfacedor de los infinitos que ya hay. Pero el problema no está tanto en que ir empeñado en amar sea ir viendo cómo cada vez cómo más y más personas no entienden ni aceptan, sienten envidia e incomodidad, se hartan del servicio que otro les presta; el verdadero problema está en la sensación de gloria, de plenitud, hasta de heroísmo que nota el amante en sí. Cree ya demasiado en su tarea, en la importancia de su presencia, en que él no puede faltar porque las cosas sin él se derrumban y se ponen de nuevo grises y tristes o incluso malas. Está llevando adelante realmente una empresa de Dios y ruega todos los días por tener la energía suficiente y no dar la espalda a los riesgos de continuar adelante en este indudable *opus Dei*. Aparece irremediamente la *hinchazón*, la *kaúchesis*, como dice san Pablo. De la compasión por sí mismo, el héroe, el hombre de acción ha pasado a la admiración de sí mismo. Si tuviera tiempo, escribiría una vida de santo que sería su autobiografía. Y no se cansa de dar gracias a Dios por ser el que Él ha hecho de su barro egoísta. Entiende, pero sólo hasta cierto punto, aquello del contraste entre la oración del fariseo y la oración del publicano. A fin de cuentas, el publicano se empeña en no cambiar de vida, semana tras semana, en cuanto baja de la sinagoga. Incluso se pregunta si el buen samaritano, al ver que había bandidos en el camino a Jericó, hizo bien entregándose del todo a la primera víctima que se le presentó, porque era muy probable que encontrara, al avanzar, otras más, por igual merecedoras de su auxilio.

No hay que amar demasiado el bien que uno puede hacer, al vivir en mitad de esta plétora de encuentros interhumanos con los otros santos. Pero la hinchazón no se cura sino con la desgracia.

Hay infinidad de anticipaciones de la desgracia a lo largo de toda la vida, porque el dolor de no conseguir todo lo posible es una experiencia continua y una fuente de meditación, de arrepentimiento por la propia miseria, de oración que mezcla la acción de gracias con la petición concreta. Pero quizá no se puede ver en serio la medida de la propia hinchazón sólo proponiéndose el desasimiento de las empresas que más nos importan, de aquellas que han dado sentido, aparentemente, a nuestra vida. Nos falta aprender sufriendo que únicamente el amor permanece en el cielo, pero no sus frutos presuntos. Este desasimiento del éxito de algo que nos ha importado demasiado que no fracasara seguramente sólo se conoce de verdad cuando eso fracasa realmente. No es que yo quiera despojarme de lo que me estorba la libertad, porque amar al prójimo es asirse a la historia, a la política, a la comunidad de las vidas reales; es que la provi-

dencia se digna enseñarme de que sólo el amor auténtico puesto en las obras sobrevive a toda desgracia, pero no las obras mismas. Realmente lo que es digno de un rey, decía ya el estupendo personaje que fue Antístenes, el compañero de Sócrates, es estar haciendo el bien y que hablen mal de ti. Y decía también que la buena reputación es más un mal que un bien. El fondo del asunto no está en volverse imperturbable, como decía pretender este viejo sabio –quien, por cierto, defendía un rabioso mono-teísmo trascendente-, sino en renunciar, digámoslo ahora con la Bhagavad-Gita, a los frutos de la acción. Pero, repito, no por cálculo, a fin de atrincherarse contra el sufrimiento, sino más bien porque es el trauma mismo providencial el que nos da la ocasión de esta última libertad.

En la desdicha es cuando y donde se aprende el verdadero significado del perdón, no tanto en la mera culpa. El perdón no tiene su esencia en amar yo sino en que me aman, mejor dicho, en que al fin me dejo amar y no me concentro, un poco soberbiamente, en amar yo, y tanto más y mejor si los demás no me aman como yo los amo. Dejarse amar es la experiencia que aquí en la vida hacia la muerte podemos hacer del cielo: es el sabor primero de la redención, la entrada en la eternidad –que no consiste en que no hay tiempo, sino en que sólo hay amor y toda la libertad se ha entregado al amor que viene hacia uno-.

Pedir perdón intensamente es pedirlo por la vida entera, por sus torpezas, por la escásima medida en que se ha hecho honor a lo largo de toda ella a la maravilla infinita de la creación y la revelación. Se ha tenido esperanza, fe y amor, pero sólo en contadas ocasiones en su sentido teológico, o sea, absoluto. El amor absoluto nos viene radicalmente de fuera; nos llega de Dios, pero a través del amor de benevolencia de algún prójimo que nos perdona, o sea, que de verdad nos ama y, por ello mismo, nos redime de nuestro pasado. En el milagro del perdón de otro que es como nosotros, que perdona lo imperdonable, que realiza el prodigio de transformar el pasado nuestro, madura al fin el amor auténtico también en nosotros. Este amor auténtico es la esperanza absoluta; y sigue siendo amor de obras y servicio del prójimo, pero es sobre todo la inundación del amor que a través de alguien nos cae del cielo, de la cruz y de la gloria de Cristo. El Espíritu nos ha enseñado ahora quién es Cristo y qué significan la cruz y la exaltación a la derecha del Padre. El Espíritu ha sido desde siempre el aliento de la providencia creadora y revelante, pero ahora es el ámbito en que descansa nuestra vida en el amor recibido, al que no podemos contestar sino con una transformación del amor antiguo, demasiado heroico e hinchado. He llamado a esto esperanza absoluta, pero en ella se ha de ir entrando en el misterio del amor absoluto reflejado en nosotros como en un espejo. La juvenil fe en la providencia y sus traumas enviados en la misteriosa sazón en que más nos han de sorprender apenas se nota ya, bajo la confianza del amor que nunca antes pudimos tener en esta medida colmada.

La mística, es decir, la experiencia del misterio como misterio, ha evolucionado así en nosotros desde la búsqueda ansiosa, pasando por el amor activísimo, a esta conversa-

ción en que la realidad entera está puesta en palabras de Espíritu y todo el cuidado, el cuidado de la muerte, desde luego, pero incluso el cuidado por la causa del bien en la historia, queda calmado, consolado, trasfigurado.

Da algo parecido al miedo hablar de estas cosas, porque estamos siempre en la fragilidad de poder malograrlas antes de dejarnos consumir por ellas.

La filosofía como tal reza a la vez que piensa y trata de actuar.