

El corazón

1



S e r i e P e n s a m i e n t o

DIETRICH VON HILDEBRAND

*Biblioteca
Palabra*
∞

Dietrich von Hildebrand

LA AFECTIVIDAD CRISTIANA

o

EL CORAZÓN

Un análisis de la afectividad humana y divina

1ª edición, mayo 1997

Título original: *The Heart*

Colección: Biblioteca Palabra

Director de la colección: Juan Manuel Burgos

© Alice von Hildebrand, 1996

© Ediciones Palabra, S.A., 1996

Paseo de la Castellana, 210 — 28046 MADRID (España)

Diseño de cubierta: Carlos Bravo

I.S.B.N.: 84-8239-155-0

Depósito Legal: M. 53.503-2004

Impresión: Gráficas Anzos, S. L. Printed in Spain — Impreso en España

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN DE LA NUEVA *BIBLIOTECA PALABRA*

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE EL CORAZÓN HUMANO

Capítulo I El papel del corazón

Capítulo II Afectividad no-espiritual y espiritual

Capítulo III Afectividad tierna

Capítulo IV Hipertrofia del corazón

Capítulo V Atrofia afectiva

Capítulo VI Falta de corazón

Capítulo VII El corazón tiránico

Capítulo VIII El corazón como el yo real

SEGUNDA PARTE EL CORAZÓN DE CRISTO

Capítulo IX La afectividad del Hombre-Dios

Capítulo X El misterio del corazón de Cristo

TERCERA PARTE EL CORAZÓN HUMANO TRANSFORMADO

Capítulo XI El corazón del verdadero cristiano

Capítulo XII *Amare in Deo*

PRESENTACIÓN DE LA NUEVA *BIBLIOTECA PALABRA*

Con esta obra de Dietrich von Hildebrand, Ediciones Palabra inicia una nueva singladura editorial: el lanzamiento de una colección de libros de pensamiento retomando y renovando un nombre de gran arraigo y solera: *Biblioteca Palabra*. Con esta colección deseamos realizar una propuesta cultural de envergadura poniendo al alcance de nuestros lectores un amplio abanico de reflexiones sobre los temas más actuales: cuestiones de ética y antropología, la mujer, problemas sociológicos, la crisis del Estado del bienestar, las relaciones entre capitalismo y cristianismo, etc. Y todo esto con un objetivo claro: contribuir a una mayor comprensión teórica y práctica de nuestro tiempo y facilitar la elaboración de una respuesta inteligente a los problemas con que nos enfrentamos.

Para lograrlo, hemos apostado fuerte: por los grandes autores de pensamiento; pero nos ha parecido que se trataba de una elección necesaria. Sólo las grandes inteligencias pueden aportar grandes soluciones. Por otra parte, dentro de ese amplio grupo de personalidades hemos dado prioridad a aquellos autores insuficientemente conocidos en España. Existen, en efecto, numerosos pensadores contemporáneos relevantes, muchos de ellos cristianos o de inspiración cristiana, que no han encontrado la acogida que se merecen en el mercado editorial y en los círculos intelectuales de lengua española. Buena parte de estos autores —aunque no todos— se pueden encuadrar en un área amplia que va de la fenomenología al personalismo. Son autores frescos, accesibles y profundos, cualidades inestimables y no particularmente corrientes. Mencionemos algunos de los más clásicos: Romano Guardini, Jacques Maritain, Edith Stein, Karol Wojtyla, Emmanuel Mounier... El objetivo que pretende *Biblioteca Palabra*, y que esperamos conseguir con la colaboración de todos los lectores, consiste precisamente en llenar esta grave laguna presentando nuevos territorios intelectuales que se puedan recorrer con gusto y con provecho.

* * *

Dietrich von Hildebrand es, precisamente, uno de esos autores. Nació en Florencia en 1889. Pasó su juventud entre Italia y Francia. Estudió con Lipps, Husserl y Reinach, y fue amigo de Scheler. Se convirtió al catolicismo en 1914. Dio clases en Alemania, pero tuvo que huir de los nazis y, después de recorrer varios países, acabó recalando en Estados Unidos donde escribió en inglés algunas de sus obras más importantes. Murió en 1977. Fresco y sugerente, se encuadra en el contexto de una fenomenología personalista con un fuerte componente cristiano. Sin embargo, a pesar de ser un brillante intelectual de reconocido prestigio internacional y con numerosas obras publicadas, hoy en día sólo puede ser leído en España con gran dificultad. Algunos de sus libros no se han traducido y muchos otros están agotados, por lo que su pensamiento se presenta actualmente como un tesoro escondido que debe ser redescubierto.

Con el primer volumen de esta colección hemos querido contribuir a este redescubrimiento publicando un trabajo que nos parece de particular actualidad: *El corazón (The Heart)*, en el que von Hildebrand analiza con atención los sentimientos reivindicando para algunos de ellos su carácter espiritual. Para ello hemos contado con la inestimable colaboración de Alice von Hildebrand, su esposa, que ha escrito el prólogo a la presente edición, por lo que no abundaremos más en el contenido del libro. También hemos podido contar con el buen hacer del moralista Aurelio Ansaldi, gran conocedor de este autor, que es quien ha sugerido la publicación de esta obra en cuya edición, además, ha colaborado de diversos modos.

El corazón fue publicado originalmente en 1965 con el título *The Sacred Heart (El Sagrado Corazón)*. Se publicó una nueva edición en 1977 por un acuerdo especial entre el autor y el editor

que incluía, junto con otras modificaciones, el título definitivo: *The Heart: An Analysis of Human and Divine Affectivity* (*El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*). Existe una edición española de la primera edición de 1965, actualmente fuera de mercado, que publicó ediciones Fax en 1968 con el título *La afectividad cristiana*. La traducción la realizó Martín Ezcurdia.

La traducción de esta obra la he realizado a partir de la edición reelaborada de 1977, que incluye una *Introducción* ausente en la edición española y que, por lo tanto, es inédita en castellano. Además de las notas a pie de página del texto original he incluido alguna otra (señaladas como NT: nota del traductor) para facilitar al público no especializado la comprensión del texto, pero sin pretender en ningún momento la elaboración de un estudio erudito ni de una edición crítica.

Sólo me queda esperar una acogida amable por parte de nuestros lectores para este proyecto que tengo el placer de dirigir y que ya tiene en cartera obras de Guardini, Edith Stein y Alfonso López Quintás, de modo que pueda arraigar y lograr sus objetivos en beneficio de todos.

JUAN MANUEL BURGOS

PRÓLOGO

¿Tiene el cristianismo algo que ver con el corazón humano?, ¿con el amor humano o divino? La respuesta parece tan claramente afirmativa que el lector se podría asombrar de que nos hayamos planteado la pregunta. Conocemos muy bien importantes textos bíblicos que sitúan la caridad —el amor— en el centro mismo del Nuevo Testamento. Así, San Pablo escribe: «Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y si tuviera el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia, y aunque tuviera tanta fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy. Y si repartiera todos mis bienes en alimentos, y si entregara mi cuerpo para alcanzar gloria, si no tengo caridad, de nada me sirve» (1 Co 13, 1-4).

San Juan afirma por su parte que «Dios es amor» (*Deus caritas est*). Y el mismo Jesús nos dice a todos estas palabras maravillosas: «Si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (Jn 14,23).

Todo lo anterior es una prueba irrefutable de que el cristianismo está estrechamente relacionado con el amor y, por consiguiente, con el corazón, con el mismo centro de nuestra afectividad. Sin embargo, este hecho ha sido con frecuencia puesto en duda, e incluso negado, por eminentes pensadores cristianos que concuerdan con Aristóteles en que el hombre difiere de los animales por su entendimiento y su voluntad, y en que todos sus «sentimientos» son realidades que comparte con los animales.

No hace mucho, la excelente revista *Homiletic and Pastoral Review* publicó un artículo titulado: «Los sentimientos y la vida espiritual». El autor, un buen sacerdote católico, manifiesta hacia los afectos el mismo recelo que han mostrado muchos otros pensadores cristianos a lo largo de los siglos. Este recelo hacia la esfera afectiva parece estar bien fundado, e incluso parece correcto, ya que hay muchos sentimientos falsos, ilegítimos y venenosos. En el libro que presentamos, el autor reconoce este hecho y habla de *hipertrofia del corazón* y de *tiranía del corazón*.

Pero si leemos las obras de Sta. Teresa de Ávila y Sta. Teresa de Lisieux nos sorprende la frecuencia con que usan la palabra «sentimiento». ¿Están equivocadas? ¿Exageran el papel del corazón? ¿Harían mejor en hablar sólo de entendimiento y voluntad?

El gran mérito del libro de Dietrich von Hildebrand, *El corazón (The Heart)*, estriba en su brillante y original análisis de la esfera afectiva. Desenmascara la notable ambigüedad que existe en el uso de la palabra «sentimiento». Muestra que, ciertamente, hay sentimientos como los sentimientos corporales —el dolor, la sed— que los hombres comparten con los animales. Y lo mismo sucede con ciertos sentimientos «psíquicos». Pero la vida afectiva de la persona no se puede limitar de ningún modo a estas experiencias. El hombre es capaz de «sentimientos espirituales» como el amor, la alegría, la pena, la contrición, la compasión y muchos otros que no son causados por la acción de un agente sobre el cuerpo o dentro del cuerpo sino que requieren la aprehensión intelectual previa de un «objeto motivante» (*motivating object*), alguna realidad en la parte del objeto que solicite amor, alegría, pena, contrición o compasión. Estos afectos son sentimientos genuinos, pero son espirituales, y von Hildebrand los denomina «experiencias intencionales»: alertan nuestro corazón, nos encienden en amor, nuestro corazón puede saltar de alegría o «estar apesadumbrado por la pena».

A continuación, el autor muestra que tales experiencias afectivas, cuando son auténticas, deben ser «sancionadas» por la voluntad a fin de poseer plena validez, y del mismo modo los sentimientos ilegítimos deben ser «desaprobados».

No es necesario, por tanto, negar la importancia de los sentimientos en la vida del hombre, ni reducirlos a un acto formal de la voluntad, a algo «frío y seco». La respuesta afectiva del amor tiene tanto derecho a que se la denomine espiritual como un acto de conocimiento; de hecho, el amor presupone, antes incluso de que pueda existir, cierto conocimiento de la persona amada. En consecuencia, una respuesta afectiva «sancionada» posee tanto la plenitud afectiva, que es una prerrogativa del corazón, como la solidez garantizada por un acto de la voluntad. De este modo, incluso las emociones más profundas de la persona, las obras y las palabras de su corazón, están sujetas a la aprobación o rechazo de su libre centro espiritual: la voluntad.

La segunda parte de este libro se vuelve hacia el Sagrado Corazón de Jesús y nos ofrece una meditación sobre «la afectividad del Dios-hombre». La tercera parte trata de la sublimidad e importancia de la vida afectiva de la persona para su santificación; más aún, de la necesaria transformación de su corazón a través de la vida sobrenatural de la gracia.

Los directores espirituales pueden acoger este libro como una gran ayuda en la dirección de las almas que desean acercarse a Dios a través del Corazón de Jesús. A cualquiera que tenga serios deseos de una vida espiritual más profunda, le diría simplemente las palabras que escuchó San Agustín y que le llevaron a la conversión: «Toma y lee» (*Tolle, lege*).

ALICE VON HILDEBRAND

New Rochelle, enero de 1997

INTRODUCCIÓN

Inspirada por nuestro Señor en una visión, la hermana Droste-Vishering solicitó al papa León XIII que consagrara el mundo entero al Sagrado Corazón de Jesús. Su solicitud fue acogida con la reserva que la Iglesia mantiene frente a las revelaciones privadas. La hermana Droste-Vishering continuó rezando y mortificándose por su gran misión. Durante tres años estuvo postrada en la cama sufriendo terriblemente. Después de largas deliberaciones a cargo de teólogos altamente competentes, el Santo Padre decidió finalmente acceder a su petición. El mismo día en que las campanas de todas las iglesias católicas repicaban proclamando el solemne acto de consagración del mundo al Sagrado Corazón de Jesús, la hermana Droste-Vishering murió. Había cumplido su sagrada e importante misión.

Todos los años la Iglesia revive en su liturgia la historia de la redención del hombre. En esta manifestación de su vida íntima y sagrada encontramos un ritmo alternado. Cada época litúrgica pone de relieve un suceso distinto de la historia de la redención del hombre y, por esta razón, en cada época litúrgica se pone de manifiesto un aspecto diverso del misterio de la Encarnación y de nuestra redención. Este ritmo alternado de la liturgia se debe al hecho de que la liturgia conmemora y representa la historia de la salvación tal como se ha desarrollado en el tiempo. Pero la alternativa insistencia en los diversos aspectos de la única e idéntica realidad divina la impone también la naturaleza del hombre *in statu viae*. No es posible para el hombre en esta vida terrena comprender de una vez y con plenitud todo el conjunto de la verdad revelada ni dar una respuesta total a sus múltiples aspectos. Esto sólo será posible en la eternidad.

La necesidad de acercarse a los diferentes aspectos del mismo e idéntico misterio de manera alternada lo demuestra también la variedad de devociones populares. Muchas de ellas ponen de manifiesto uno u otro aspecto del misterio de la Encarnación como la devoción al Niño Jesús introducida por San Francisco de Asís, la devoción a la Pasión de nuestra Señor o la devoción al Sagrado Corazón. Todas ellas se dirigen a Cristo, el Hombre-Dios, a la luz de un aspecto determinado que ilumina de un modo nuevo el misterio de la Encarnación. Así, la figura de un niño expresa de manera elocuente las limitaciones de la humanidad: el hombre nacido de mujer es un bebé desvalido y debe desarrollarse desde su condición indigente para lograr de manera progresiva el estado adulto. Por ello, en la infancia divina, la tensión entre el carácter absoluto de Dios y la limitación de la criatura finita brilla de un modo particularmente claro. Y en el Niño Jesús, la infinita caridad de Dios, puesta de manifiesto al asumir la carne humana, se revela de un modo exquisitamente conmovedor.

Del mismo modo, al adorar a Cristo en su Pasión, la tensión entre la persona y naturaleza divina por un lado, y la naturaleza humana de Cristo por el otro, se manifiesta de un modo particularmente abrumador. Es el Dios eterno, la Segunda Persona de la Santa Trinidad, la Palabra, quien sufre en su naturaleza humana. Y la realidad de esta naturaleza humana se revela de modo impresionante puesto que estar sometido al sufrimiento es una característica específica de la persona humana. Y tal como ocurría en la devoción al Niño Jesús, también en esta devoción se adora la infinita caridad de Dios. Ciertamente que el misterio de la caridad ya está contenido en la Encarnación, pero la Pasión de Cristo manifiesta de modo abrumador el infinito amor de Cristo por nosotros.

Pero es quizá en la adoración al Sagrado Corazón donde el misterio de la Encarnación y de la infinita caridad de Dios se manifiesta de la manera más profunda. En la invocación: «Corazón de Jesús en el que habita la plenitud de la divinidad» (*Cor Jesu, in quo habitat omnis plenitudo divinitatis*) encontramos la tensión inmanente al misterio de la Encarnación en su gloria plena e inefable. Al decir *Corazón de Jesús*, estamos tocando la fibra más digna y noble de la naturaleza

humana. Tener un corazón capaz de amar, un corazón que puede conocer la ansiedad y el sufrimiento, que puede afligirse y conmovirse, es la característica más específica de la naturaleza humana. El corazón es la esfera más tierna, más interior, más secreta de la persona, y es precisamente en el corazón de Jesús donde habita la plenitud de la divinidad.

¡Qué manifestación más extraordinaria del infinito amor de Cristo encontramos en el Sagrado Corazón, en este misterio que es la fuente más profunda de nuestra alegría! Que Cristo nos ama es el gran secreto, el secreto más íntimo de cada alma. Es la realidad más inconcebible; es una realidad que cambiaría completamente la vida de cualquiera que se diera cuenta de ello plenamente. Pero para darse cuenta de ello no basta un mero conocimiento teórico, sino una vivencia de este amor similar a la que se tiene del amor de la persona amada. E implica también la conciencia del carácter incomparable y único de este amor divino, su modo de ser absolutamente nuevo y misterioso, y su inefable santidad, similar a la que brilla en el Evangelio y en la Liturgia y se refleja en la vida de los santos.

Este gran secreto —el infinito amor de Dios por nosotros en Cristo— que es la fuente de nuestra alegría, nuestro consuelo, nuestra esperanza *in statu viae* y nuestra alegría permanente en la eternidad, resplandece de manera particular en el *Sagrado Corazón*: «Corazón de Jesús, horno ardiente de caridad» (*Cor Jesu, fornax ardens caritatis*).

Uno de los principios que gobierna la vida de la Iglesia es que la verdad revelada se diferencia cada vez más con el paso del tiempo. El desarrollo en el campo del dogma (propiciado muy a menudo por las herejías) testimonia claramente la existencia de este proceso de formulación cada vez más explícito.

El Magisterio infalible de la Iglesia, por lo tanto, no se limita a proteger la verdad eterna, inmutable y sobrenatural, sino que ofrece también a través de esta diferenciación un antídoto a los errores específicos de una época determinada. Del mismo modo que, en el Evangelio, nuestro Señor subraya determinados aspectos de la verdad universal según la persona a la que se dirige y el peligro específico que le preocupa, la Iglesia explicita diferentes aspectos de la verdad inmutable para contrarrestar los peligros específicos de una época.

Algo análogo se encuentra también en el desarrollo de algunas devociones. También aquí asistimos a este proceso de diferenciación, es decir, al hecho de que una devoción, cuyo objeto había estado siempre implícito en una verdad revelada, crece en importancia con el transcurso del tiempo. Esta diferenciación es un proceso de crecimiento que tiene su significado y su valor en sí mismo. Puede estar provocado por los errores de una época o bien puede anticipar esos errores de manera providencial. Una devoción nueva puede tener por lo tanto una doble relación con los errores de una época: puede ser un antídoto contra esos errores o bien una defensa providencial contra futuros peligros.

La devoción al Sagrado Corazón tiene, primordialmente, el carácter de una diferenciación interna; es el desarrollo explícito de algo que siempre había estado implícito en la adoración de la Santísima Humanidad de Cristo. Pero es también una respuesta providencial a las aberraciones de una época y a las herejías de un *ethos*¹. Cuando se introdujo esta devoción en el siglo XVIII constituyó, aparte de su significado intrínseco, tanto un antídoto contra el jansenismo como una armadura providencial para el futuro. En la creciente insistencia que se ha hecho sobre ella actualmente encontramos un antídoto a errores como el antipersonalismo y el «neutralismo» del corazón. En una época en que el odio se dirige contra la personalidad humana, cuando se está entablando una lucha radical contra la dignidad del hombre y cuando un indiferentismo impersonal amenaza al mundo, el Sagrado Corazón irradia la luz del infinito amor divino: «Y la luz refulge en las tinieblas» (*Et lux in tenebris lucet*). El Corazón indefenso de Jesús, expuesto a todas las injurias y ofensas, a todas las blasfemias y a todos los ataques, desconocido por muchos, malinterpretado e

¹ Por *ethos* debe entenderse, en sentido amplio, el conjunto de doctrina moral y costumbres que inspiran una determinada conducta (NT).

ignorado por otros, revela siempre de nuevo que la última realidad es el amor: «Dios es amor» (*Deus caritas est*).

A veces se ha dicho que nuestra religión debería ser más teocéntrica que cristocéntrica. Se ha argumentado que ya que el mismo Cristo se dirigía constantemente al Padre eterno, nosotros deberíamos seguir su ejemplo. Y se ha añadido ulteriormente que Él es el Mediador y que la Iglesia reza «por nuestro Señor Jesucristo» (*per Christum Dominum nostrum*). Pero como ya hemos afirmado en otro trabajo estas alternativas no se aplican al ámbito sobrenatural.

«En realidad, es un error oponer estos dos modos de relación con Cristo. Cristo es al mismo tiempo la Palabra eterna del Padre dirigida a nosotros, la epifanía de Dios, y el mediador entre nosotros y Dios, nuestra Cabeza; solamente a través suyo podemos adorar a Dios de modo adecuado. Cristo dirige eternamente su rostro tanto hacia el Padre como hacia nosotros. No sólo nos lleva hacia Dios como Moisés; no sólo permanece al lado de la humanidad mirando hacia Dios juntamente con la humanidad y llevándola a Dios, sino que también está delante de nosotros, como la autorrevelación de Dios, como Aquel que dice a Felipe: “Felipe, quien me ve a mí, ve también al Padre”, y de quien San Juan dice: “Y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad”.

»Nuestro vínculo de unión con Cristo no es solamente una “comunidad-entre-nosotros”, en la que el Tú exclusivo es Dios Padre; nuestro vínculo de unión con Cristo es también una “comunidad yo-Tú”. Al entregarnos por amor a Cristo, al llegar a ser uno con Él, somos introducimos en el misterio de la Santísima Trinidad.

«Aunque nuestra “comunidad-entre-nosotros” con Cristo, nuestra condición de miembros de su Cuerpo Místico se constituye ontológicamente de modo sobrenatural a través del bautismo, permanecería muerta, sin embargo, sin nuestra entrega a Cristo por la fe y el amor. Así pues y de modo particular nuestra plena transformación en Cristo no se alcanzaría nunca sin la comunidad “Yo-Tú” con Él.

«Encontramos una vez más en la liturgia ambos aspectos interpenetrados de modo misterioso. En la Santa Misa nos ofrecemos en sacrificio con Cristo, nuestra Cabeza; Él mira hacia el Padre, pero no se aparta del Padre cuando en la Santa Comunión su rostro se vuelve hacia nosotros; y a través de esta comunión de amor con Él somos recibidos en su Divinidad a través de su Santísima Humanidad»².

Así pues, podemos decir que a mayor cristocentrismo mayor teocentrismo.

El centro de la revelación cristiana es la autorrevelación de Dios en Cristo. La cima de toda la revelación cristiana es la epifanía de Dios en la Santísima Humanidad de Cristo. Como dice el prefacio I de Navidad: «(...) porque en el misterio de la Palabra hecha carne la luz de tu gloria ha iluminado de nuevo nuestro entendimiento, para que al reconocer a Dios de modo visible, seamos atraídos al amor de lo invisible».

Pero se oye todavía una objeción: ¿por qué el corazón debe ser objeto de una devoción especial? Lo que se ha dicho de la devoción del Sagrado Corazón, ¿no se contiene en la adoración de Cristo, el Hombre-Dios, en su Humanidad Santísima? ¿Qué añade esta devoción relativamente nueva?

² *Liturgy and personality*, pp. 126-127. A lo largo de la presente obra nos referiremos a algunos de nuestros libros dando solamente el título como referencia. Ofrecemos ahora la necesaria referencia bibliográfica: *Christian Ethics*, David McKay, New York 1952; *Graven Images*, David McKay, New York 1957; *In Defense of Purity*, Helicón Press, Baltimore 1962; *Liturgy and personality*, Helicón Press, Baltimore 1960; *Not as World Giveth*, Franciscan Herald Press, Chicago 1962; *Transformation in Christ*, Helicón Press, Baltimore 1960; *The Morality and its Counterfeits*, David McKay, New York 1955; *What Is Philosophy?*, Bruce, Milwaukee 1960. — Como las obras publicadas en inglés por Dietrich von Hildebrand estaban agoladas, la editorial Sophia Institute Press (USA) ha empezado a reeditarlas desde hace unos años. No obstante, preferimos conservar las referencias bibliográficas del original aunque los datos no estén actualizados (NT).

Ya hemos mencionado que la insistencia en un determinado aspecto del misterio de la Encarnación, lejos de apartarnos de la entera personalidad de Cristo nos ayuda a sumergirnos en Él, es decir, a contemplarlo de un modo más consciente y a adorarlo de un modo más íntimo. Resulta significativo, de todos modos, que la objeción que se ha hecho contra la devoción al Sagrado Corazón no se ha utilizado contra la devoción a la Pasión de nuestro Señor. El mismo hecho de realizar una objeción significa no haber comprendido bien el específico aspecto del misterio divino que desvela la devoción al Sagrado Corazón.

En otros trabajos hemos puesto de relieve, como una característica principal de la moralidad cristiana, el papel totalmente nuevo y central que se atribuye a la caridad. Mientras que la rectitud y la justicia constituyen el núcleo de la moralidad natural, el centro específico de la moralidad cristiana es la bondad de la caridad. Esta luminosa bondad nos envuelve con su efluvio de misericordia cuando oímos la parábola del hijo pródigo: «Mientras que estaba todavía lejos, su padre lo vio y se movió a compasión, y corrió hacia él, se le echó al cuello y lo llenó de besos» (*Lc* 15, 20-21). Sentimos de nuevo el impacto de esta bondad de caridad sobreabundante al leer la parábola del buen samaritano. Esta cualidad juega un papel incomparable en la moralidad cristiana.

En esta bondad luminosa y victoriosa, la voz del corazón juega un papel predominante. Si comparamos el relato del glorioso martirio de San Esteban en los *Hechos de los Apóstoles* con la descripción de la noble muerte de Sócrates en el *Fedón*, advertimos necesariamente el papel completamente nuevo que juega el corazón en los seguidores de Cristo. En el martirio de San Esteban hay una noble espiritualidad que supone la sobreabundancia del corazón.

Realmente, la moralidad cristiana está permeada por una afectividad transfigurada que difiere fundamentalmente de cualquier afectividad natural. Pero esta diferencia no consiste en un menor ardor, ternura o afectividad. Se trata, por el contrario, de una afectividad sin límites, que desvela dimensiones del corazón nuevas y desconocidas: «Fuego he venido a traer a la tierra, y ¿qué he de querer sino que arda?» (*Lc* 12,49).

La devoción al Sagrado Corazón pone de manifiesto el misterio de la santa afectividad de la Santísima Humanidad de Cristo; y lo hace con el realismo tan característico de la revelación de Cristo.

Por este realismo entendemos el carácter concreto e individual de la revelación de Dios en Cristo que se opone a cualquier tipo de abstracción que confunde la auténtica amplitud con la extensión lógica; se opone también a todo espiritualismo orgulloso que desprecia la materia. La amplitud de la realidad concreta individual empapa todo el Evangelio y la Liturgia. La encontramos de nuevo en San Francisco de Asís y en el movimiento franciscano. Y se encuentra también en un específico modo de adoración del Sagrado Corazón. Aquí se manifiesta un realismo concreto en el modo en el que se expresa la devoción al Sagrado Cuerpo de Cristo. Que la devoción se extienda a este corazón corpóreo que fue atravesado por la lanza de un soldado y del que manó su Sangre Sagrada confiere a toda esta devoción un realismo implacable. La misteriosa interpenetración del corazón físico y del corazón como centro espiritual de la afectividad nos sumerge en la concreta realidad de este misterio gozoso. Nos enfrentamos con la misma cualidad inefable que nos conmueve al venerar su Sagrada Sangre, con la misma sobriedad misteriosa, tan profunda e inefablemente sublime: «¿Quién es el que viene de Edom, el que viene de Bosra, el que viene con los vestidos teñidos de rojo? (*Is* 63, 1)» (*Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?*).

Ya hemos mencionado antes que la Iglesia explícita en un determinado momento lo que había estado siempre presente de modo implícito. La Santísima Humanidad de Cristo irradia continuamente el mensaje de su inconmensurable amor divino a través de su Sagrado Corazón. Aunque la devoción al Sagrado Corazón se ha introducido relativamente tarde y ha crecido cada vez más en nuestra época, es verdad, sin embargo, que el misterio del Sagrado Corazón refulege a través de todos los siglos desde la venida de nuestro Señor. Los apóstoles fueron atraídos por los latidos de su Sagrado Corazón. Las palabras «porque soy manso y humilde de corazón» (*Mt* 11, 29)

conmovieron las almas de todos sus seguidores. En la liturgia oímos las palabras: «El oprobio me destroza el corazón y desfallezco; esperé que alguien me compadeciese, pero no encontré a nadie; esperé alguien que me consolase, pero no lo hallé. Me dieron a comer veneno, y en mi sed me dieron a beber vinagre» (*Sal 69, 21-22*). «Pueblo mío, ¿qué te he hecho?, ¿en qué te he ofendido? Respóndeme». Nos enfrentamos aquí con el Sagrado Corazón del Señor.

A lo largo de la era cristiana, el Sagrado Corazón ha sido siempre la delicia de todos los santos (*deliciae sanctorum omnium*). La devoción al Sagrado Corazón no hace más que explicitar una realidad que estuvo siempre presente en la vida sagrada de la Iglesia. Lejos de ver la devoción al Sagrado Corazón como un culto moderno particular ajeno al espíritu de la Liturgia, deberíamos entender que brota orgánicamente de la adoración a la Santísima Humanidad de Cristo.

En la presencia de este misterio tan íntimo y tierno todas las desviaciones de una afectividad humana meramente natural como la mediocridad y el egoísmo quedan al descubierto. La confrontación con el Sagrado Corazón, fuente de vida y santidad (*fons vitae et sanctitatis*), pone al descubierto también la superficialidad de todo neutralismo afectivo, de toda falsa «sobriedad», y de todos los ídolos de una razonable falta de afectividad, de la hipertrofia de la voluntad y de la pseudo-objetividad. El Sagrado Corazón de Jesús, «de cuya plenitud todos participamos» (*de cuius plenitudine omnes nos accepimus*), elimina todos los intentos de reducir el amor a obediencia, la plenitud del corazón a razón y voluntad, al igual que todos los intentos de eliminar el ardor más personal, la verdadera «subjetividad», del *ethos* cristiano.

Pero para profundizar más en el misterio del Sagrado Corazón y ver su gloria con la luz adecuada, para captar el aspecto de la Encarnación que brilla de manera particular en el Sagrado Corazón, debemos descubrir en primer lugar cuál es la verdadera naturaleza del corazón. Si queremos entender la transformación a la que nuestros corazones están llamados, si queremos captar todo el contenido de la oración «haz nuestros corazones a la medida del tuyo» (*fac cor nostrum secundum cor tuum*), debemos descubrir en primer lugar el significado y el papel del corazón en el hombre. No podemos, en definitiva, entender el verdadero significado de la devoción al Sagrado Corazón, o su específica misión de conmover nuestros corazones, a menos que descubramos en primer lugar la naturaleza del corazón y la grandeza y la gloria de la verdadera afectividad.

El papel que la iglesia asigna a la devoción al Sagrado Corazón, y la creciente insistencia en este misterio de la Encarnación, implica el gran desafío de profundizar en nuestra comprensión del corazón como uno de los centros fundamentales del alma humana. Lo que adivinamos al contemplar al Sagrado Corazón —la gloria del misterio del Sagrado Corazón de Jesús que emana y refulge en la letanía del Sagrado Corazón; sus invocaciones así como la amplitud, la anchura, el peso y la profundidad del amor de Cristo que permea la liturgia del Sagrado Corazón—, todo esto reclama imperiosamente una exploración de la naturaleza del «corazón».

Las oraciones al pie del altar al comienzo de la Misa nos revelan el misterio del corazón humano y nos conducen a sus alturas y a sus abismos. Nos envuelve un ritmo variable de alegría santa, de ansiedad «metafísica», de soledad, de confianza en Dios y de esperanza. Oímos las palabras: «al Dios que alegra mi juventud», y de pronto: «¿por qué me abato en la tristeza?»; de nuevo aparece la alegría: «al Dios que alegra mi juventud», y después del «¿por qué estás triste, alma mía?», el «espera en Dios» y otra vez «que alegra mi juventud»³.

Al mismo tiempo que nos damos cuenta del papel central del corazón en toda su profundidad nos hacemos también conscientes del misterio de su ritmo alternado en el hombre. En todo el

³ Este salmo (el 42) recoge el lamento de un levita desterrado que añora volver al templo de Jerusalén donde mora la «presencia» (*shekinah*) de Yahwéh y se consuela con la seguridad de que será liberado y volverá a ser ministro del culto en el lugar sagrado. En la liturgia anterior al Concilio Vaticano II (vigente cuando el autor escribió este libro), el sacerdote rezaba este salmo al pie del altar al inicio de la celebración de la Santa Misa. Los textos latinos usados por el autor son los siguientes: *Ad Deum qui laetificat juventutem meam, quare tristis es, anima mea; Spera in Deo* (NT).

Salterio está presente la centralidad del corazón. Y cualquiera que tenga oídos para oír no puede menos de percibir la grandiosa y gloriosa voz del corazón en los Profetas y en las palabras de nuestro Señor.

Pero cuando leemos algún escrito filosófico sobre el corazón y la esfera afectiva nos encontramos con un panorama completamente distinto. Se nos presenta a este centro del hombre como algo menos serio, profundo e importante que el intelecto o la voluntad. Nos enfrentamos aquí con un ejemplo drástico de los peligros del abstraccionismo, es decir, del peligro de construir teorías sobre la realidad sin consultar a la realidad. Se trata de un planteamiento filosófico inevitablemente incapaz de hacer justicia a la realidad. Tenemos por un lado el papel del corazón en la vida del hombre, en la liturgia y en las Sagradas Escrituras y, por otro, el corazón y la esfera afectiva en el ámbito de la teoría filosófica: ¡qué mundos tan diferentes!

El corazón, de hecho, no ha tenido un lugar propio en la filosofía. Mientras que el entendimiento y la voluntad han sido objeto de análisis e investigación, el fenómeno del corazón ha sido repetidamente postergado. Y siempre que se le ha analizado nunca se le ha considerado al mismo nivel que el intelecto o la voluntad. Este nivel haría justicia a la importancia genuina y al rango de este centro del alma humana, pero invariablemente se ha colocado a la inteligencia y a la voluntad en un lugar mucho más alto que el corazón.

El hecho de que sea precisamente el corazón de Jesús y no su entendimiento ni su voluntad el objeto de una devoción específica, ¿no debería llevamos a una comprensión más profunda de la naturaleza del corazón y, por consiguiente, a una revisión de la actitud hacia la esfera afectiva?

Esta investigación, de todos modos, es de gran importancia independientemente del reto que supone explorar la naturaleza de algo que ha sido elegido por la Iglesia y por la Providencia divina para ser objeto de una devoción específica; y también es importante sin considerar que el conocimiento de la naturaleza del corazón es indispensable para una mejor comprensión del gran misterio que la Letanía del Sagrado Corazón expresa con las palabras «Corazón de Jesús, en quien habita toda la plenitud de la divinidad» (*Cor Jesu, in quo habitat omnis plenitudo divinitatis*).

La devoción al Sagrado Corazón se encuentra más expuesta a distorsiones y malentendidos que cualquier otra devoción. Como dijo el Cardenal Newman, toda religión popular está desvirtuada de algún modo, y sus palabras se pueden aplicar especialmente a esta devoción sublime. Muchas imágenes devotas del Sagrado Corazón, y especialmente muchos himnos, tanto en la letra como en la melodía, hacen alarde de un sentimentalismo depauperado y presentan al Sagrado Corazón no sólo privado del misterio sobrenatural sino insípido y mediocre desde el punto de vista natural. Desafortunadamente, para contrarrestar esta peligrosa concepción «blanda» del corazón se ofrece una concepción del corazón en términos de energía meramente natural teñida además de pseudo-virilidad. Insistir, por lo tanto, en que se debe mirar al Sagrado Corazón sin considerarlo suave y afeminado sino en su fuerza «viril» es simplemente ir de Escila a Caribdis. Un *pathos*⁴ viril superficial es tan mediocre como un sentimentalismo afectado. Ambos son distorsiones y falsificaciones de la verdadera naturaleza del corazón incluso limitándonos al nivel natural. Y, no hace falta decirlo, estas aberraciones falsifican también nuestra concepción del Sagrado Corazón.

Estos errores reclaman claramente, por tanto, un estudio de la verdadera naturaleza del corazón.

Obviamente, no nos proponemos ofrecer un tratado teológico del Sagrado Corazón. Hay teólogos competentes preparados para esta tarea. La magnífica encíclica *Haurietis aquas* de Pío XII, de feliz memoria, ofrece las bases teológicas de esta devoción con la mayor autoridad posible. Lo que pretendemos realizar en este libro, en primer lugar, es exponer la naturaleza del corazón intentando hacer plena justicia a la profundidad y plenitud espiritual de este centro del alma humana. De este modo preparamos el camino para una penetración más profunda en el misterio

⁴ Por *pathos* se entiende toda la amplia gama de registros de la esfera afectiva (NT).

inefable del Sagrado Corazón. Y es que sólo cuando comprendemos el papel que juega el corazón en la persona humana estamos en condiciones de percibir que el Sagrado Corazón nos presenta un aspecto especialmente profundo y significativo de la Encarnación.

En la segunda parte de este trabajo trataremos de ilustrar algunos aspectos del misterio del Sagrado Corazón con el fin de que nuestros ojos puedan contemplar sus inagotables riquezas y su gloriosa belleza.

La parte final está dedicada a la transformación a la que está llamado nuestro corazón. No sólo nuestro entendimiento debería ser iluminado por Cristo, no sólo nuestra voluntad se debería dirigir a Dios en Cristo y a través de Cristo, sino que también nuestros corazones, que tienen una misión insustituible en la vida humana, se deben transformar en Cristo: «Haz nuestros corazones a la medida del tuyo» (*Fac cor nostrum secundum cor tuum*).

Que la infinita magnificencia de Dios nos conceda que nuestros esfuerzos puedan incrementar nuestra comprensión de Jesucristo y nuestro amor por Él a través de la contemplación y la adoración de su Sagrado Corazón «en quien habita toda la plenitud de la divinidad» (*in quo habitat ornnis plenitudo divinitatis*).

PRIMERA PARTE
EL CORAZÓN HUMANO

Capítulo I

El papel del corazón

La esfera afectiva, y el corazón como su centro, han estado más o menos bajo una nube a lo largo de toda la historia del pensar humano. Tienen, evidente teniente, un gran papel en la poesía, en la literatura, en las oraciones privadas de las grandes almas, y sobre todo en el Antiguo Testamento, en el Evangelio y en la liturgia, pero no en el campo de la filosofía propiamente dicha. En la filosofía, el corazón ha sido considerado siempre como el proverbial hijastro, y esto no sólo por el hecho de que apenas si se ha ocupado alguien de explorarlo, sino también por las interpretaciones de que ha sido objeto cuando alguna vez se le ha tratado.

La esfera afectiva, y con ella el corazón, ha estado excluida del reino del espíritu. Verdad es que encontramos en Fedón de Platón las palabras: “La locura del amor es la mayor de las bendiciones del cielo”, pero cuando se trata de una clasificación sistemática de la potencia del hombre (como en la *República*), el mismo Platón no sueña siquiera en conceder al corazón un rango comparable al del entendimiento.

Pero es sobre todo en el papel asignado a la esfera afectiva y al corazón en la filosofía de Aristóteles donde se evidencia el destierro dictado contra ese corazón y cuanto le rodea. Hay que señalar, sin embargo, que Aristóteles no se adhirió muy tajantemente que digamos a esta posición negativa en lo referente a la esfera afectiva; así, por ejemplo, en la *Ética* a Nicómaco nos encontramos con que “el hombre bueno no sólo quiere el bien, sino también se alegra de hacerlo”. Pero, no obstante este honroso papel asignado a la alegría (evidentemente, una vivencia afectiva), la realidad obligó a Aristóteles —en el análisis de algunos problemas concretos— a contradecir estas sus aseveraciones generales, y la abstracta tesis sistemática que tradicionalmente ha pasado por ser la posición aristotélica respecto de nuestra esfera, da fe inequívocamente de un menosprecio del corazón. Según Aristóteles, el entendimiento y la voluntad pertenecen a la parte racional del hombre; el campo afectivo y con él el corazón corresponde en cambio a la parte irracional del mismo, es decir, al área de experiencia que ese hombre comparte supuestamente con los animales.

Este bajo lugar reservado a la afectividad en la filosofía de Aristóteles resulta tanto más sorprendente cuanto que él mismo declara que la felicidad representa el más alto bien, el único en razón del cual deseamos cualquier otro. Ahora bien, es evidente que la felicidad entra en la esfera afectiva —sea cual fuere su fuente e independientemente de su naturaleza específica—, ya que la única manera de experimentar la felicidad es sentirla. Y esto sigue siendo verdad aun cuando Aristóteles tuviera razón al sostener que la felicidad consiste en la actualización de lo que él considera ser la actividad más noble del hombre: el conocimiento. Porque dicho conocimiento sólo podría tener el papel de una fuente de la felicidad; la felicidad en sí, y por su misma naturaleza, tiene que ser sentida, y una felicidad que sólo fuera “pensada” o “querida” ya no sería felicidad. La felicidad se convierte en una palabra sin significado cuando la separamos del sentimiento, la única forma de experiencia en la que puede ser conscientemente vivida.

Pese a esta evidente contradicción, el lugar secundario asignado a la esfera de la afectividad y al corazón ha pasado a ser, bastante extrañamente por lo que decimos, una porción más o menos incontrovertible de nuestra herencia filosófica. La totalidad de la esfera afectiva quedó resumida para la mayor parte bajo el encabezamiento común de “pasiones”, y es evidente que este mismo título ha venido acentuando su carácter no-espiritual e irracional a lo largo de los siglos.

Una de las mayores fuentes de error en filosofía consiste indudablemente en la exagerada simplificación o en la incapacidad para distinguir cosas que deben diferenciarse, pese a tener, más o menos aparente o realmente, alguna afinidad o analogía. Y este error resulta especialmente desastroso cuanto la incapacidad de distinguir se traduce en identificar algo que es más alto con algo que está mucho más abajo. Una de las principales razones para esa minusvaloración de la

esfera afectiva —negar la existencia de actos afectivos espirituales, no querer asignar al corazón una condición análoga a la del entendimiento y la voluntad— estriba en el hecho de identificar afectividad con los tipos más bajos de experiencia afectiva. La totalidad del campo afectivo, y también el corazón, ha sido vista a la luz de las sensaciones corporales, los estados emocionales, o las pasiones en el sentido estricto de la palabra. Y lo que con razón se niega a estos tipos de “sentimiento” se niega también, injusta y erróneamente, a vivencias afectivas tales como un goce que corresponde a un valor, un profundo amor, un noble entusiasmo.

Esta falsa interpretación de la esfera afectiva se debe en parte al hecho de que la misma abarca experiencias de muy diferente nivel, experiencias que van desde las sensaciones corporales hasta las más altas vivencias espirituales de amor, santa alegría o contrición profunda. La variedad de experiencias dentro de la esfera afectiva es tan grande que sería sencillamente desastroso considerar a la totalidad de la misma como algo homogéneo y estudiarla de esa manera. Es un verdadero abismo el que se abre entre respuestas afectivas tales como la santa alegría de Simeón al recibir al Niño Jesús en sus brazos, o la contrición de San Pedro tras su negación de Cristo, o el amor de San Francisco Javier por San Ignacio, por una parte, y pasiones tales como la ambición, la envidia o la lujuria, por la otra. Y decimos que es todo un abismo el que separa esos dos géneros de experiencias, no sólo cuando nos situamos en un punto de vista moral, sino también en un ángulo puramente estructural y ontológico.

En el mismo campo intelectual encontramos muy diferentes tipos de experiencia, así como grandes diversidades en el plano de una de ellas. Así, entre un mero proceso de asociación y la penetración de una verdad necesaria y altamente inteligible, existe un abismo no menor que el que arriba mencionábamos, y un ensueño al que se entrega nuestra imaginación y un silogismo filosófico no sólo difieren entre sí en cuanto al valor intelectual, sino también estructuralmente.

No nos extrañe, por consiguiente, que el campo de la afectividad se nos presente tremendamente vasto e incluya experiencias que difieren enormemente las unas de las otras.

Pues bien: ni siquiera el preponderante papel asinado por la cristiana revelación al corazón y a la esfera afectiva —en las nociones de caridad, amor, santa alegría, contrición, perdón y felicidad— logró inculcar a la filosofía la necesidad de revisar esa concepción heredada de la antigüedad.

Verdad es que existe una gran tradición en la corriente de la filosofía cristiana, una gran tradición que hace justicia plena, de una manera concreta, a la esfera afectiva y al corazón. Toda la obra de San Agustín, a partir de sus Confesiones, se nos muestra impregnada de una honda y admirable penetración en lo referente al corazón y a las actitudes afectivas del hombre. Su papel eminente, su profundidad y su carácter espiritual están siempre presentes de alguna manera en sus libros. Incluso lo percibimos en su estilo, en el ritmo y el respirar de su pensamiento y hasta en su mismísima voz. Sin embargo, cuando habla de la reflexión de la Santísima Trinidad en el alma del hombre, es la voluntad la que menciona junto con el entendimiento y la memoria, y no, como habríamos esperado, el corazón. En ningún pasaje lo vemos rechazar la noción heredada de la antigüedad, ni siquiera en su admirable refutación del ideal estoico de *apatheia*.

Pero esto no pretende en manera alguna minimizar la diferencia fundamental entre las posiciones agustiniana y griega con respecto a la esfera afectiva. Concediendo que Agustín no atribuye a la última y al corazón una condición análoga a la que asigna a la razón y a la voluntad —si bien acentuando en problemas concretos el papel y el rango de la afectividad—, no queda más remedio que reconocer que nunca aceptó la posición griega de negar espiritualidad a nuestro campo. De hecho, nunca sitúa San Agustín al corazón y a la afectividad en esa esfera irracional y biológica que el hombre comparte con el animal. Y lo mismo ocurre en la tradición que se desarrolla a partir del santo: se hace justicia al corazón y a la esfera afectiva, pero sólo en declaraciones particulares y en un clima general, como comprobamos en San Buenaventura y en otros, echándose en cambio en falta una neta refutación de la herencia griega en este terreno. (Esto, sin embargo, ya no puede aplicarse a la tradición agustiniana que encontramos encarnada en un Pascal).

Tal vez, la razón más decisiva para el descrédito en que se encuentra la esfera afectiva en su totalidad haya de encontrarse en la caricatura de afectividad que resulta de desgajar una respuesta afectiva del objeto que es su motivo, de aquello a lo que significativamente responde. Mientras consideremos entusiasmo, júbilo, tristeza, como algo que tiene significado en sí mismo, y lo analicemos y determinemos su valor prescindiendo de su objeto, habremos falsificado la verdadera naturaleza de estos sentimientos. Sólo cuando sepamos hacia qué se muestra entusiasta un hombre, se nos revelará la naturaleza de este entusiasmo, y su razón de ser especialmente. Como dice San Agustín: “Finalmente, nuestra doctrina investiga, no tanto si uno está irritado, cuanto sobre qué; no si uno está triste, sino por qué, y lo mismo digamos del temor (*De Civitate Dei*, IX, 5).

Apenas la respuesta afectiva se vea despojada del objeto que la ha engendrado y del que procede su significado y justificación, y respecto al cual mantiene su subordinada posición, quedará reducida a un mero estado afectivo, que, ontológicamente hablando, resulta incluso más bajo que el estado de fatiga o el de la jovialidad alcohólica. Teniendo en cuenta que las respuestas afectivas exigen con toda razón otro papel y otro nivel en la persona, o, más bien, que son esencialmente “intencionales”⁵, no es de extrañar que ese desgarrarlas del objeto destruya su sustancialidad, dignidad y seriedad internas. Así es como una respuesta afectiva puede aparentemente convertirse en algo huero, algo sin significado serio, un sentimiento flotante, una emoción irracional e incontrolable. Y apenas entusiasmo y amor y alegría se presentan bajo esta luz, uno desea naturalmente escapar de este mundo insustancial e irracional de “sentimientos” al mundo de la razón y de la formulación intelectual neta e impecable. Y apenas las actitudes religiosas se ven arrancadas a su objeto, apenas se deja de lado la existencia de Dios y se le considera como un mero postulado para poder disfrutar el sentimiento religioso o como un mito indispensable para las necesidades religiosas del hambre, aparte de la blasfemia y fatal concepción de Dios que esto implica, dichas respuestas religiosas quedarán vacías de su significado real y desustancializadas. La grande y noble realidad de la adoración o de la esperanza o del temor y amor de Dios, tan íntimamente vinculada con la existencia de la divinidad, se desvanece inmediatamente para convertirse en mero sentimiento cuando consideramos como tema principal a esas respuestas en sí mismas.

Intervienen en esto tres principales aberraciones. Primera, desviar el tema del objeto a la respuesta afectiva, la cual, por su misma naturaleza, tiene toda su razón de ser en el objeto al que responde. La segunda aberración va más lejos, porque la respuesta afectiva en cuestión ha sido desgajada de su objeto, y está considerada como absolutamente independiente del mismo, como algo que existe sin el objeto y que tiene un significado en sí mismo, todo lo cual se traduce en una falsificación de su misma naturaleza. La tercera aberración consiste en reducir a un estado afectivo algo que no está en la esfera afectiva después de todo, o que por su misma naturaleza no puede ser en modo alguno un sentimiento, ni algo psíquico. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando la responsabilidad que resulta de una promesa —ente jurídico, objetivamente hablando— pasa a ser un simple “sentimiento” de responsabilidad. Semejante confusión lleva muy naturalmente al “sentimiento” a la desestima general, porque, para un vínculo objetivo, es una degradación y una desustancialización el quedar reducido a mero sentimiento.

Cierto que, en realidad, una verdadera respuesta afectiva como el amor, el entusiasmo o la compasión no tiene por qué estar alineada en un rango ontológicamente inferior al del objeto respectivo. De esta manera, la respuesta de lealtad como tal no es menos sustancial que la responsabilidad objetiva a la que responde. Sin embargo, el modo de existencia que el vínculo exige tener es esencialmente diferente del modo de existencia de la respuesta afectiva. Por su misma naturaleza, el vínculo es algo impersonal y no existe como el acto de una persona, sino más bien como un ente objetivo dentro de la esfera interpersonal, independientemente de la circunstancia de

⁵ Empleamos aquí el término “intencional” en el sentido de una relación consciente significativa entre la persona y un objeto. No significa “a propósito”, como en el lenguaje corriente. Hemos estudiado detalladamente la naturaleza de esta intencionalidad en *Christian Ethics*, cap. 17.

que la persona en cuestión se sienta o no responsable. Sustituir la responsabilidad de uno por el sentimiento de responsabilidad equivale por tanto a disolver dicha responsabilidad o negar su existencia. Además, el mismo sentimiento de responsabilidad queda también desustancializado por esa reducción, perdiendo su significado interno y su validez objetiva, desde el momento que éstos se refieren precisamente a un vínculo que existe en la esfera interpersonal.

Esa reducción, así, pues, desacredita doblemente la esfera afectiva: primero, porque se sustituye por una experiencia personal algo que por su misma naturaleza es impersonal y exige existir independientemente de nuestra mente; y, segundo, porque es precisamente por esa reducción por lo que la experiencia personal en sí se ve privada de su propio significado y de su propia razón de ser.

Cuando ciertos pensadores sustituyen el mundo de valores moralmente relevantes y la ley moral objetiva por meros sentimientos de simpatía, tenemos de nuevo la misma situación. A las cosas que por su misma naturaleza existen independientemente de nuestras mentes, tales como los valores moralmente relevantes y la ley moral, se las niega en su misma existencia cuando se las sustituye por sentimientos. Pero esa sustitución implica asimismo una desustancialización de los sentimientos morales. Al separarlos de sus respectivos objetos, al pasar por alto su carácter de respuesta, uno ya no está ante esas realidades afectivas, que tan decisivo papel desempeñan en la esfera de la moralidad, como son la contrición, el amor, el acto del perdón, etc., sino sencillamente ante meros “sentimientos” desprovistos de todo significado, una especie de gesticulación en un vacío.

Pero ¿por qué habríamos de consentir en un descrédito de la esfera afectiva y del corazón sólo en razón de unos errores patentísimos? ¿Tenemos derecho a desterrar la esfera afectiva sólo porque todo esfuerzo por interpretar como sentimiento cosas que no son en absoluto sentimiento lleva al descrédito y a una específica desustancialización de dicha esfera? Esto resultaría tan fatal como desacreditar el entendimiento sólo porque el idealismo subjetivo considera el mundo entero que nosotros conocemos por la experiencia como un simple producto del entendimiento. De seguir tan ilógico procedimiento, tendríamos que rechazar igualmente al entendimiento a causa de un racionalismo que reduciría la religión a la esfera de la así llamada razón pura, como ocurre en el deísmo. ¿No deberíamos antes bien rechazar las malas interpretaciones de la esfera afectiva, y oponer a las mismas la verdadera naturaleza y el significado real del corazón?

La esfera afectiva y el corazón no están sufriendo descrédito sólo por culpa de unas falsas teorías, sino también porque, en su propio terreno, existe continuamente un peligro de adulteración que no tiene paralelo en los campos de la voluntad y del entendimiento.

Un breve examen de los principales tipos de “adulteración” que se dan en la esfera afectiva servirá para exponer la tercera fuente de la desestima general con respecto a la misma.

Está en primer lugar la adulteración que llamaremos retórica. Se encuentra tipificada por el individuo que exhibe un falso “pathos” y disfruta de su indignación o de su entusiasmo inflándolos retóricamente. Este hombre guarda cierta afinidad con el fanfarrón. Tal vez no haga alarde hablando de sus propias hazañas o dramatizando acontecimientos, pero su falso “pathos” constituye en sí una continua ostentación afectiva.

Este tipo tiene facundia, facilidad de expresión, predilección por lo exagerado. Al hablar de él, sentimos la tentación de imaginarnos a un barbudo francmasón francés, cuya voz resuena profunda y sonora al emplear frases cargadas de falso “pathos”.

Esta clase de individuos pueden llegar a producir cierto relleno emocional en su propio espíritu; y hasta incluso pueden experimentar una real respuesta afectiva, pero la embellecen y la inflan retóricamente. Al paladear sus profusos y henchidos sentimientos, se ponen a sí mismos fuera de foco en lo que al objeto real y a su tema se refiere. Codo con codo con este saborear el propio dinamismo afectivo, va como una especie de exhibicionismo una afición a desplegar este “pathos” ante un auditorio.

Otro tipo de afectividad adulterada o no genuina lo tenemos en el individuo que gusta de sumergirse en sí mismo. Este hombre no es retórico ni dado a frases ponderosas, y no encuentra gusto en exteriorizar o gesticular sus respuestas afectivas. Pero sí disfruta del sentimiento como tal. La marca específica de esta adulteración está en que, en lugar de enfocar el bien que nos afecta o motiva nuestra respuesta afectiva, uno se vuelve hacia su propio sentimiento. El tema ha pasado del objeto al eco afectivo por él ocasionado. El objeto asume así el papel de un instrumento cuya misión consiste en suministrarnos un cierto género de sentimiento. Ejemplo típico de esta adulteración introversiva lo constituye el hombre sentimental que disfruta cuando se ve provocado a derramar lágrimas como un medio para procurarse un sentimiento agradable. Mientras que el conmoverse implica propiamente hablando un “ser enfocado” hacia el objeto, en el hombre sentimental el objeto queda reducido a la función de simple instrumento que sirve para iniciar ese “conmoverse”. El afectado intencional conviértese así en simple estado emocional que es puesto en marcha o “disparado” por un objeto.

Sin embargo, el tipo sentimental no se enfrenta con sus propios sentimientos en un sentido tan pleno como el que encontramos en el individuo que se analiza constantemente a sí mismo. Mira sólo oblicuamente a su “conmoverse”, pero incluso esto basta para ponerlo fuera de foco en lo que al objeto se refiere. Junto con esta aberración estructural, va la pobre calidad de su “conmoverse” y del objeto que lo provoca.

Mientras que la adulteración retórica en todas sus diversas formas constituye principalmente un resultado del orgullo, el sentimentalismo procede fundamentalmente de la concupiscencia.

Sería, sin embargo, ridícula supersimplificación el considerar todos los casos de “conmoverse” como ejemplos de sentimentalismo. “Conmoverse” significa, propiamente hablando, una de las más nobles experiencias afectivas, puesto que sólo de un levantar la propia insipidez se trata, de un ablandar la dureza del corazón, de un rendirse noblemente frente a esas grandes cosas que mueven a lágrimas (*sunt lacrimae rerum*). Sólo una manera de ver las cosas pervertida por el culto de la virilidad podría confundir la noble experiencia de conmoverse con el sentimentalismo. *Corruptio optimi pessima*. El hecho de que el sujeto sentimental abuse especialmente de esta experiencia no es razón suficiente para desacreditarla. Todo sentimiento queda corroído y pervertido por el disfrute introversivo. Pero conmovernos por alguna sublime belleza de la Naturaleza o del Arte, o por virtudes morales tales como la humildad y la caridad, no significa sino que nos dejamos penetrar por la luz interior de esos valores y que nos abrimos al mensaje que nos traen. Una rendición que implica reverencia, humildad y delicadeza.

El que alguien se permita “conmoverse” es una cuestión de hecho, indisolublemente vinculada a una plena y profunda percepción de ciertos valores. No cabe ninguna duda de que esa misma sensibilidad y apertura de corazón que constituyen el fundamento para el “conmoverse” son también indispensables para una cabal percepción de valores morales tales como la pureza, la generosidad, la humildad o la caridad. ¿Quién negará que la infinita caridad de nuestro Señor manifestada en su pasión se descubre de manera especialmente profunda a los ojos del hombre “cuyo corazón se conmueve” al contemplarla?

La Iglesia expresa una y otra vez en su liturgia el deseo de que Dios se digne disponer que nuestros corazones se sientan profundamente conmovidos por el infinito amor desplegado por Jesucristo en su pasión y en su muerte de cruz. En una oración especialmente bella, se pide el don de las lágrimas

“Omnipotente y sempiterno Dios, que, cuando vuestro pueblo estaba sediento, hicisteis brotar de la roca una fuente de agua viva: haced salir, os suplicamos, de la dureza de nuestros corazones las aguas de la compunción, de tal manera que podamos llorar por nuestros pecados, a fin de que, por vuestra bondad, podamos merecer vuestro perdón. Amén”.

¿Y hemos olvidado las palabras del obispo a Santa Mónica: “El hijo de tantas lágrimas no puede perderse”? ¿Acaso no es esta expresión del corazón, que tan valiosa se estima ser ante los ojos de Dios, algo que vale la pena, algo elevado y venerable?

Del error que supone el confundir el “conmoverse” con el sentimentalismo nos dará clara idea el hecho de que esta perversión no se halla confinada únicamente a este campo. Porque se pueden disfrutar y saborear, no sólo las emociones “blandas”, sino también el entusiasmo y el calor emocional y muchas otras cosas, hasta tal punto que ese paladear introvertido puede extenderse hasta la cólera y la indignación, por extraño que esto pueda parecer a primera vista. No hace falta decir que este placer por nuestro calor afectivo ataca a la autenticidad de nuestros sentimientos, trátase de entusiasmo, de indignación o de lo que fuere. La indignación sentida por un hombre que está saboreando su propia capacidad emocional no es ya una genuina indignación alimentada por un sincero interés con respecto al mal contra el que se supone va dirigida aquélla. La introversión le ha hecho perder su primitiva autenticidad. El tema se desplaza del objeto a la respuesta en sí, y semejante desplazamiento constituye un golpe de muerte para toda reacción afectiva.

Una forma típica de sentimiento que ha perdido autenticidad debido a un disfrute introvertido lo tenemos en la orgía de la “contrición” en ciertas sectas religiosas. Los cultistas se esfuerzan por alcanzar un frenesí de remordimiento en público, rodando por los suelos y profiriendo gritos salvajes. Y después de este despliegue de contrición, reanudan sus vidas normales, fundamentalmente inmutadas, pero sintiéndose mucho mejor por ese escape emocional de sus malas conciencias.

Hay que hacer notar que esta introversión resulta más fatal para algunas experiencias afectivas que para otras. Si bien destruye la autenticidad del sentimiento en todos los casos, tal perversión se nos muestra especialmente dañina en las respuestas religiosas, sencillamente, porque la profanación es mucho mayor cuando tiene lugar en nuestras relaciones con Dios o con respecto a algo sagrado. Es lo que vemos, por ejemplo, en esa conocidísima forma de mimarnos a nosotros mismos en la que la oración ha asumido casi las funciones de un medio para despertar “piadosos” sentimientos. Ciertas personas convierten sus visitas a la iglesia en ocasiones para regodearse entre sentimentalismos píos. La iglesia —la *domus Dei*, de la que la liturgia dice: “Terrible es este lugar, es la casa de Dios y la entrada de los cielos”— conviértese así en centro de automimos emocionales.

Y también a esto se aplica cuanto hemos dicho respecto del sentimentalismo. A un saborear introvertido acompaña siempre y necesariamente una perversión cualitativa. Los “piadosos” sentimientos en cuestión no lo son en absoluto. Toda verdadera experiencia religioso-afectiva lleva consigo algo de la “atmósfera de Dios”, de la misteriosa gloria del mundo de Cristo, e implica, además, una profunda actitud de reverencia. Es de todo punto imposible convertir una genuina experiencia afectiva en objeto de un disfrute introvertido. Y también experimentar sentimientos religiosos cualitativamente genuinos, si uno se acerca a Dios, no con actitud reverente, sino simplemente para saborear sus propias sensaciones y empleando la oración como instrumento para su propia satisfacción. Y cuando se nos conceden verdaderas experiencias religiosas, resulta imposible igualmente abusar de las mismas en la manera indicada, desde el momento que la misma estructura y calidad de los sentimientos genuinamente religiosos presuponen un estado de alma incompatible con semejante abuso.

De ahí que debamos recalcar desde el primer momento que no es el carácter afectivo de un sentimiento religioso, ni el hecho de que este sentimiento nos deleite, lo que constituye la perversión, sino antes bien, la fruición introversa del mismo, la cual, por su mismo contenido y calidad, no pasa de ser una caricatura, caricatura que incluye entre otras cosas el disfrutar de la propia piedad y, con ello, la satisfacción del propio orgullo.

No pretendemos en modo alguno negar que ciertas experiencias religioso-afectivas constituyan muy legítimamente una fuente de resplandores y deleites. Sentirnos felices al orar porque nuestro corazón está lleno de paz, y consolados porque un rayo de luz empieza a brillar en las tinieblas de nuestra alma y notamos el apoyo de Dios, son experiencias que hay que distinguir

cuidadosamente de un saborear vagos sentimientos “piadosos”, que, en realidad, no tienen nada de lo que este nombre significa.

Este abandono a sentimientos pseudo-religiosos alcanza su cúspide en la contrición fingida. La misma naturaleza de la contrición exige una profunda tristeza, y tomarle gusto a la misma significa matarla en su sinceridad, despojarla de su sustancia y de su hondura. Y otro elemento que entra esencialmente en la verdadera contrición es la voluntad de cambiar y de no más pecar. Ahora bien: hacer de la contrición un estado meramente emocional y aun irracional, desprovisto de una ardiente voluntad con respecto a nuestra futura conducta, convierte a este sentimiento en un triste simulacro. La verdadera contrición, que alcanza una plena afectividad, significa una completa rendición a Dios, un caer en sus amorosos brazos como el hijo pródigo.

Su excelsa y solemne excluye radicalmente todo complacernos en nosotros mismos.

Así es como podemos ver claramente que ese disfrute introvertido resulta más fatal en el caso de la contrición que en el de otras respuestas religioso” afectivas, por no mencionar los campos afectivos no religiosos.

Un tercer tipo de sentimiento adulterado, podríamos decir, el tipo clásico de “falsedad”, es el histérico ⁶. Estamos pensando en aquellas personas que se encuentran prisioneras de un excitable egocentrismo. Pueden resultar muy útiles y eficientes. Pueden poseer una indomable energía, una peculiar intensidad y vitalidad. Pueden ser refinadas. Pero todo lo que sienten, todo lo que dicen o hacen, está emponzoñado por la falsedad y la mentira. No es que estén sólo artificialmente aupadas y hermoseedas; no es que se encuentren sólo corroídas por una autocomplacencia afectiva, sino que se hallan viciadas por un espíritu de falsedad que, aunque ello no tenga lugar en un plano consciente, infecta en su misma cualidad a todos sus sentimientos.

Orgullo y concupiscencia constituyen las bases de esta perversión. Estos individuos se mueven siempre en torno a sí mismos; andan constantemente preocupados por satisfacer su peculiar e incansable deseo de estar en primer plano, de desempeñar un papel, de resultar interesantes, no sólo para los otros, sino también para sí mismos. Incluso pueden mentir cuando hablan de sus experiencias y conquistas. No lo hacen conscientemente, no se dan cuenta de su falsedad. Pero la falsa base sobre la que va edificada toda su existencia y la mentira cualitativa que impregna todo su sentir y querer, todas sus obras y la totalidad de su conducta, se manifiestan continuamente en una volubilidad que mezcla verdad y falsedad de manera realmente asombrosa. El ardiente deseo de ocupar el centro de la escena, de causar sensación, de hacerse atractivos y, sobre todo, resultar interesantes, los impulsa a decir una gran cantidad de mentiras. Pero, en un mundo en el que se hace difícilísimo distinguir entre deseos y realidad, y en el que reina un singularísimo clima de “exaltación” y cualitativa falsedad, nuestros hombres están tan aprisionados por sus urgencias que no pueden reconocer sus mentiras como tales. Por eso es por lo que no son responsables de su mentir, como lo son las personas no histéricas.

Si estas actitudes nos ayudan a caracterizar el tipo histérico, fuerza es, sin embargo, que recalquemos ante todo la falta de autenticidad de los sentimientos que se esconden tras esas manifestaciones. Lo que aquí nos interesa es la falsedad intrínseca de la alegría, tristeza, entusiasmo, indignación, contrición o compasión del hombre histérico. Tenemos que estudiar este tipo de adulteración, comparándolo con el retórico y el sentimental.

El término “histérico” se aplica a veces a un estado afectivo caracterizado por cierto grado de confusión incontrolable. Ante una persona que, debido, por ejemplo, a la muerte de un ser amado, se encuentra fuera de sí por el dolor, y se comporta muy extrañamente, alternando el llanto con la risa, decimos: “Se ha puesto histérica”. Si los estados afectivos de tristeza, desesperación, agitación

⁶ Debemos subrayar vigorosamente que el término “histérico”, tal como aquí lo empleamos, no es equivalente al vocablo histérico como se usa frecuentemente en medicina y en psiquiatría. Estamos refiriéndonos a un tipo psicológico específico, una clara perversión en la vida personal de uno.

o temor degeneran en una excitación que no corresponde ya a la respuesta afectiva en cuestión, el empleo del vocablo “histérico” está en cierto modo justificado.

Pero hay que hacer notar muy vigorosamente que existe una diferencia fundamental entre cualquier grado de intensidad de una experiencia afectiva y el carácter irracional e incongruente de ciertos estados emocionales. La persona que ha caído víctima de los mismos da expresión a sus sentimientos no sólo de una manera totalmente inadecuada, sino con una conducta que desmiente y contradice la verdadera naturaleza de aquellos. Debemos tenerlo muy en cuenta, ya que a veces el término “Histérico” se aplica a todo alto grado de intensidad de la esfera afectiva. Apenas da una plena expresión a una profunda pena o tristeza, se le cuelga muchas veces la etiqueta de “histérico”, aun cuando su respuesta haya sido absolutamente adecuada. La tristeza, plenamente expresada, de un amante marido junto al lecho de muerte de su esposa, o la intensa preocupación por un ser querido en peligro, son respuestas afectivas que, evidentemente, no merecen una etiqueta con un matiz peyorativo. Tales respuestas no presentan el carácter irracional e incongruente de la neurótica, y mucho menos poseen cualquier semejanza con la falta de autenticidad de la persona histérica en nuestro sentido.

Tras el mal empleo del término “histérico” se ocultan una teoría y una actitud totalmente equivocadas. Muchos elementos y falsas tradiciones han cooperado a crear una mentalidad que desprecia toda intensidad afectiva como tal, y especialmente su plena expresión, como algo más bien bajo y desabrido. Un estoicismo anglosajón y un puritano remilgo, así como la desafortunada identificación de objetividad con una indiferente actitud investigadora (perfectamente legítima en un laboratorio), son los responsables de este descrédito de la afectividad como tal. En esta labor ha contribuido asimismo a veces la intrusión de slogans tomados de pobres libros de texto sobre psicología. De cualquier manera que sea, esta actitud es un síntoma de una superficialidad deplorable.

El individuo que dice de alguien que “se ha puesto histérico” cuando lo ve sumido en una profunda pena, o desesperación o cualquier otra emoción, está manifestando ser víctima de una teoría peligrosamente errónea. Nos ayudará en estas consideraciones el recuerdo de uno de los más sublimes ejemplos de afectividad verdadera y sobreabundante: las lágrimas de María Magdalena cuando se arrojó a los pies de nuestro Señor. Sólo quien se asuste de todo desacostumbrado despliegue de sentimiento, o la persona desesperadamente indiferente que adopta la actitud de un simple espectador, podrían ver histeria en la extraordinaria intensidad y el enorme dinamismo de una honda y genuina respuesta afectiva.

La verdadera antítesis de un sentimiento histérico no está en la fría indiferencia o en una actitud que podría ser la adecuada cuando hacemos cuentas o estamos trabajando en una operación de compra o venta, sino, antes bien, en esa honda y verdadera respuesta afectiva, un genuino y luminoso amor o una santa alegría.

Un abuso análogo cabe encontrarlo en lo tocante al término sentimental. Como ya hemos visto, sentimentalismo es un sentir echado a perder y mediocre; y catalogar como sentimental una afectividad honda e intensa, es totalmente injusto. La antítesis real del sentimentalismo no es una indiferencia neutra que excluye todo sentimiento, ni la envarada virilidad del hombre que piensa que todo sentimiento es una concesión a la debilidad y al afeminamiento. La antítesis real del sentimentalismo está en el genuino sentir de un noble corazón, como la contrición de David o la honda tristeza que nos recuerda la liturgia de los Santos Inocentes: *Vox in Rama audita est, ploratus et ululatus: Rachel plorans filios suos; et noluit consolari quia non sunt*, “Una voz se ha oído en Rama, lamentación y gemido: Raquel llorando a sus hijos; y no quiso ser consolada, porque no están”.

O sea, que debemos tener mucho cuidado con respecto al libre y fácil empleo del término “histérico”. El vocablo sólo resulta legítimo y justificado en aquellos casos en los que una respuesta afectiva originalmente profunda y genuina degenera en un malsano desorden caracterizado por manifestaciones contradictorias de emoción. Pero cuando lo aplicamos a un estado extraordinario

de intensidad afectiva o a su adecuada, aunque tal vez irrefrenada, expresión, el término “histérico” no encaja en absoluto. Por el hecho de sollozar o romper en llanto o abatirse a consecuencia de una profunda tristeza, uno no es más Histérico” que el inveterado y seco indiferente que lo ve todo desde fuera y tan rápido es en sus superficiales juicios.

Es comprensible que la esfera afectiva sea mirada con cierto recelo debido a las adulteraciones y falsedades que se dan dentro de la misma, pero no es difícil comprobar que tal recelo da lugar a un prejuicio típico. Ahora bien: aunque los prejuicios sean a menudo comprensibles psicológicamente hablando, no por eso resultan menos injustificables.

Nuestro breve análisis de los diferentes tipos de adulteraciones ha demostrado lo injusto que resulta el juzgar algo a la luz de su posible deformación. No existe nada humano que no pueda ser pervertido o falsificado. Y de hecho encontramos que cuanto más alta se encuentre una cosa, tanto peor resulta su degeneración y falsificación, *corruptio optimi pessima*. El demonio remeda a Dios.

Desde un punto de vista filosófico, no existe motivo para desacreditar la esfera afectiva y el corazón, simplemente porque estén expuestos a corrupciones y desviaciones. Y si bien es verdad que en la esfera del entendimiento o de la voluntad la falta de autenticidad no juega análogo papel, no lo es menos que el perjuicio causado por el error o las falsas teorías resulta a la larga más siniestro y desastroso que las adulteraciones de los sentimientos. ¿Vamos a mirar con desconfianza al entendimiento sólo por las innumerables absurdidades que ha concebido y porque la gente no intelectual que nunca ha sido tocada por esas absurdidades se ha mantenido más sana que los infelices que han sufrido su influencia? ¿Tiene razón el filósofo alemán Ludwig Klages cuando llama al espíritu “la calle muerta de la vida”, sólo porque ese espíritu —y especialmente el entendimiento— es responsable de todo género de perversos artificios y de la pérdida de autenticidad en muchos campos de la existencia?

Hora es ya de que levantemos el destierro dictado contra la esfera afectiva y descubramos la vertiente espiritual de la misma. Hora es ya de que reconozcamos el lugar que ocupa el corazón en la persona humana, de un rango igual al de la voluntad y el entendimiento. Y para ver de una vez el papel del corazón y de la esfera afectiva en su más altas manifestaciones, no tenemos más que mirar a la vida del hombre, a sus ansias de felicidad, a los diversos aspectos de su existencia religiosa, a las vidas de los santos, al Evangelio y a la liturgia.

¿Puede alguien dudar de que la fuente más honda de felicidad en este mundo consiste en el auténtico amor mutuo entre las personas, trátase de cónyuges o de simples amigos? En la Novena Sinfonía de Beethoven escuchamos las palabras:

Ja wer auch nur eine Seele sein nennt auf dem Erdenrund!

*Und wer's nie gekonnt, der stehle weinend sich aus diesem Bund.*⁷

¡Poder llamar mía siquiera un alma sobre la Tierra!

Quien no lo logra y se encuentra aislado muere de pena.

¿Puede ignorarse el papel de la más afectiva entre todas las respuestas afectivas, el amor que inunda toda poesía, toda literatura y toda música, el amor del que Leonardo da Vinci dice: “Cuando mayor sea el hombre, más profundo será su amor”; el amor ensalzado por Pío XII en los términos siguientes: “El atractivo que ejerce el amor humano ha sido durante siglos el tema que ha inspirado admirables obras del genio en la literatura, la música y las artes visuales, tema siempre viejo y siempre nuevo, sobre el que las épocas han ido bordando, sin llegar a agotarlo nunca, las más elevadas y poéticas variaciones”? ¿Y no dice la misma sagrada Escritura en el Cantar de los

⁷ Schiller, *Oda a la alegría*.

Cantares: *Si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam*, “Si uno ofreciera por el amor toda su hacienda, la tendría por nada”?

Pero incluso si alguien se obstina en cerrar los ojos al papel del amor en la existencia humana, seguirá siendo verdad que, ponga donde ponga —belleza, conocimiento o labor creadora— la fuente principal de la felicidad terrena, experimentar esa felicidad significa siempre algo afectivo, porque es el corazón el que la siente, y no la voluntad o el entendimiento.

Con todo, el papel de la esfera afectiva y del corazón se nos revela de manera especialísima en su profundidad y rango cuando contemplamos las vidas de los santos, por ejemplo, cuando leemos los escritos de San Francisco de Asís o estudiamos su vida, el papel de la contrición, de la santa alegría, del conmoverse hasta el más hondo estrato de su alma por la bondad de Dios y la pasión de Jesucristo, de ese su ardiente amor por el Señor y por el prójimo, de su tierno amor incluso por los animales. Son aspectos y detalles en los que no podemos por menos de parar mientes.

Ni tampoco es posible ignorar una profundidad, una espiritualidad y una gloria que sólo pertenecen al corazón, cuando leemos las cartas de San Ignacio de Antioquía, o cuando nos mecemos en el clima espiritual de las Confesiones de San Agustín y nos recreamos con frases como: “Demasiado tarde te he amado, (oh belleza tan antigua y, con todo, tan nueva! Demasiado tarde te he amado”, o cuando leemos la súplica de San Buenaventura: *Transfige, dulcissime Domine Jesu*, “Atraviesa, dulcísimo Señor Jesús, hasta la medula misma de mi alma”.

Que no se nos ponga la objeción de que, en las vidas de los santos, la contrición, el amor y la alegría no son ya reacciones afectivas, en cuanto las respuestas en cuestión son sobrenaturales y, no sólo no tienen nada en común con la afectividad natural, sino que (al menos en el plano místico) presuponen su silenciamiento. Aun concediendo que la afectividad sobrenatural difiere de la natural y la supera, y que tiene una incomparable pureza de motivación, y aun concediendo que una parte de la afectividad natural debe quedar reducida al silencio para dejar sitio a la sobrenatural, resulta de todo punto imposible negar el carácter afectivo de esas respuestas. La diferencia en cuestión es análoga a la que existe entre *sapientia infusa* (sabiduría infusa) y sabiduría natural. Por mucho que uno recalque la diferencia entre ambas, sería completamente ridículo decir que la sabiduría sobrenatural no es ya tal sabiduría, que en vez de pertenecer a la categoría del conocimiento y la percepción en su sentido más amplio, es algo afectivo o que pertenece al reino de la voluntad. Lo mismo vale para la santa alegría, la felicidad y el amor sobrenaturales. Por mucho que uno acentúe su diferencia y superioridad con respecto a la alegría y el amor naturales, quedarán siempre en el campo de las experiencias afectivas, y el hecho de que queden transfigurados en Cristo no los hará pertenecer a la esfera intelectual o volitiva. La diferencia entre sobrenatural y natural atraviesa y recorre las tres esferas, la cognoscitiva, la volitiva y la afectiva. Y por mucho que lo sobrenatural pueda operar en cualquiera de ellas, ni la experiencia cognoscitiva, ni la volitiva, ni la afectiva pierden su carácter específico por el hecho de haber sido elevadas. La diferencia entre los tres campos de lo cognoscitivo, lo volitivo y lo afectivo corre en dirección totalmente distinta a la diferencia que existe entre natural y sobrenatural. ¿Quién negará que la revelación cristiana ha asignado un papel supremo y central al amor, y que ha expuesto claramente la naturaleza del mismo en su plena afectividad y como la voz del corazón? Las palabras de San Pablo: *Gaudete in Domino semper, iterum dico, gaudete*, “Alegraos siempre en el Señor, de nuevo os digo, alegraos” (Fil 4, 4), hablan de una respuesta de nuestro corazón, y no del entendimiento o de la voluntad. Y el papel asignado al corazón está clarísimo en innumerables pasajes de la sagrada Escritura, por ejemplo, en las repetidas referencias de Jesucristo a la alegría: *Et nemo tollet gadium vestrum a vobis*, “Y nadie os quitará vuestro gozos, o: *Intra in gaudium Domini tui*, “Entra en el gozo de tu Señor”. Los pastores se alegran al escuchar la buena nueva, los magos miran regocijados la estrella que los conduce hasta el divino Infante, la Santísima Virgen entona un cántico de exultación en su Magnificat, Simeón está lleno de santa alegría cuando tiene al Niño Jesús en sus brazos.

¿Y el papel de la tristeza? ¿Puede alguien separar la doctrina de la cruz de la noción de corazón, esto es, del sufrimiento, que constituye evidentemente una experiencia afectiva? ¿Puede alguien contemplar el infinito océano de padecimientos en Getsemaní y en toda la pasión de nuestro Señor, y negarse todavía a admitir la profundidad, la espiritualidad y el papel central del corazón?⁸

Si nos empeñamos en concebir al hombre como un ser compuesto únicamente por razón y voluntad (una nación contradictoria), innumerables pasajes de la Escritura y de la liturgia quedarán totalmente vacíos de significado.

En vez de esforzarnos desesperadamente por reconciliar el manifiesto y glorioso papel asignado a la esfera afectiva y al corazón por la cristiana revelación con el desprecio por esa esfera afectiva en la filosofía griega, en vez de meternos en un callejón sin salida cuando discutimos sobre la naturaleza del amor, en vez de rompernos la cabeza con una multitud de artificiales e innecesarios problemas, disipemos la niebla de descrédito que rodea a dicha esfera y al corazón. Expongamos los equívocos inherentes al término “sentir” y aclaremos las diferencias de nivel existentes en esta esfera. Convenzámonos de que en el hambre existe una tríada de centros espirituales —entendimiento, voluntad y corazón— llamados a cooperar y a fecundarse el uno al otro: *Cor Jesu in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae, miserere nobis*, “Corazón de Jesús, en el que están todos los tesoros de la sabiduría y ciencia, ten piedad de nosotros”.

⁸ En *Christian Ethics*, cap. 17, hemos señalado el peligro de equivocación que resulta de un empleo demasiado suelto del término “will” (= voluntad, querer), haciendo ver que el uso del mismo no favorece una clara comprensión ni de la naturaleza real del querer, ni de la naturaleza real de la respuesta afectiva. Es indispensable hacer una clara distinción entre querer y respuesta afectiva.

Capítulo II

Afectividad no-espiritual y espiritual

En nuestro análisis de la naturaleza del corazón, tenemos que darnos cuenta desde el mismo punto de partida que ese término, “corazón”, se emplea a menudo para designar la vida interior del hombre como tal. En estos casos, “corazón”, es más o menos sinónimo de “alma”⁹. Así es como nuestro Señor dice que del corazón del hombre vienen los malos pensamientos, los adulterios, los crímenes, los latrocinios, la avaricia, la iniquidad, el engaño, la desvergüenza...

Aquí, el corazón no está contrapuesto a la voluntad y al entendimiento, sino al cuerpo, y especialmente a las actividades exteriores del mismo. No deja de ser, sin embargo, curioso que sea el corazón, en su verdadero y más específico sentido, el que sale elegido como elemento representativo de la vida interior del hombre, y que sea precisamente él, y no el entendimiento o la voluntad, el que se identifica con el alma como tal.

El término “corazón” ha tenido diferentes significados en la antigüedad, así como en las culturas islámica e hindú. Pero esas diversas acepciones no nos interesan¹⁰. Por importante que pueda ser esta cuestión, lo que a nosotros nos corresponde es investigar la naturaleza del corazón mediante el estudio de un dato encontrado en la vida del hombre, y no llevar a cabo un examen histórico de los distintos significados del vocablo. Como en *Christian Ethics*, preferimos partir de los datos inmediatos.

No puede haber ninguna duda sobre el hecho de que la afectividad constituye una gran realidad en la vida del hombre, una realidad que no puede ser incluida en el campo del entendimiento o el de la voluntad. En la literatura y en el lenguaje ordinario, el término “corazón” se refiere al centro de esa afectividad. Y es este centro de la afectividad el que exige imperiosamente ser investigado.

Pero incluso cuando se entiende como elemento representativo de la afectividad, “corazón” tiene dos significados que conviene distinguir cuidadosamente. En primer lugar, podemos referirnos al corazón como a la raíz de toda afectividad. De esta manera, así como el entendimiento es la raíz de todo acto de conocimiento, así el corazón es el órgano de todo lo que sucede en el campo afectivo: todo deseo y anhelo, todo “conmoverse”, todo género de felicidad y tristeza están enraizados en el corazón en su más amplio sentido. Pero en otro más preciso, podemos emplear el término “corazón” para referirnos únicamente al centro de la afectividad, al verdadero núcleo de esta esfera¹¹. En este sentido podemos decir de un hombre: tal o cual suceso le ha herido realmente en el corazón. Al hablar así, contraponemos el corazón no al entendimiento y a la voluntad, sino a

⁹ Esto vale especialmente para el Antiguo Testamento. Sin embargo, el hecho de que el término “corazón” sea casi equivalente a la totalidad del alma, arroja igualmente luz sobre el carácter del corazón en su sentido más específico. No es casual que el Antiguo Testamento escoja al corazón, y no al entendimiento o a la voluntad, como elemento representativo de toda la interioridad del hombre.

¹⁰ Para un estudio de los significados del término “corazón” en la antigüedad, así como en las culturas islámica e hindú, véase la excelente obra sobre el tema, “Le coeur”, publicado en *Etudes Carmélitaines* por Desclée de Brouwer en 1950, especialmente pp. 41-102.

¹¹ Cuando hablamos de entendimiento, voluntad y corazón como de tres potencias fundamentales o raíces del hombre, cada una de las cuales rige su propio campo de experiencia, no pretendemos decir que toda vivencia, actividad o aventura del hombre pueda ser clasificada en uno u otro de estos terrenos. La misteriosa riqueza del ser humano tiene tantos aspectos que la tentativa de clasificar toda experiencia humana en alguno de esos tres reinos implicaría necesariamente un peligro de violentar la realidad. No nos dejemos llevar por esa tendencia que, en lugar de abrir la mente a la naturaleza específica de cada experiencia, pretende fijar a priori el reino en el que debe ser colocada. Con todo, sea cual fuere la naturaleza de muchas otras experiencias, estos tres reinos desempeñan un papel preponderante, y tenemos toda la razón al hablar de tres centros fundamentales en el hombre.

los estratos menos centrales de la afectividad. Al decir que “algo ha herido el corazón de un hombre”, queremos expresar cuán profundamente lo ha afectado el acontecimiento o la cosa, queremos indicar no sólo que un incidente dado lo ha dejado preocupado o lo ha irritado, sino que lo ha herido en el núcleo mismo de su ser afectivo. En este sentido han de entenderse las palabras de nuestro Señor: “Donde está tu tesoro, allí estará tu corazón” (Mt 6, 21). En este contexto, “corazón” significa el punto focal de la esfera afectiva, lo que más crucialmente resulta afectado con respecto a cualquier otra zona de dicha esfera. Mientras que el corazón como la raíz de la afectividad no implica ninguna especial connotación de profundidad específica, es decir, ninguna antítesis con respecto a las zonas más periféricas de dicha afectividad, el corazón en este sentido típico lleva la marca de verdadero centro de gravedad de todo lo que sucede en la esfera.

Hemos indicado ya que la esfera afectiva abarca una variedad de experiencias notablemente diferentes en cuanto a su estructura, cualidad y rango, y que se extienden desde los estados no-espirituales hasta las respuestas afectivas de un alto orden espiritual. Enumeraremos ahora brevemente los principales tipos de experiencias afectivas o “sentimientos”, al objeto de mostrar el error que se comete cuando se considera a esta esfera como un todo homogéneo. Esta enumeración descubrirá en sus excelsitudes y profundidades el tremendo papel desempeñado por la esfera afectiva y el lugar que ocupa el corazón en el alma y la vida del hombre.

La primera distinción fundamental que encontramos en el reino de la afectividad es la que existe entre sensación corporal y sentimiento psíquico. Consideremos, por ejemplo, un mal de cabeza, o el gusto que sentimos al tomar un baño caliente, o la fatiga física, o la agradable experiencia de descansar cuando se está cansado, o la irritación de nuestros ojos cuando han estado expuestos a una luz demasiado fuerte. En todos estos casos, el sentir está caracterizado por una relación claramente experimentada a nuestro cuerpo. Todas estas sensaciones son experiencias conscientes, naturalmente, y están separadas por un insalvable abismo de los procesos fisiológicos, si bien guardan la más estrecha relación causal con los mismos.

Hay que aclarar, sin embargo, que la relación de estas sensaciones con el cuerpo no se reduce a su estar causalmente vinculadas con los procesos fisiológicos, ya que entrañan asimismo una relación consciente, sentida, con el cuerpo. Al sentir esas molestias o placeres, los vivimos como algo que tiene lugar en nuestro cuerpo. En algunos casos, están estrictamente ubicados en una determinada parte del cuerpo, por ejemplo, el daño de un pie o una muela que duele. En otros, como en el caso del cansancio, se apoderan del cuerpo entero. En ciertas ocasiones, los experimentamos como un efecto de algo que se pone sobre nuestro cuerpo, como cuando pincha la aguja de la inyección. En otras, los vivimos como “sucesos” que tienen lugar dentro del mismo cuerpo ¹².

Incluso si prescindimos del conocimiento derivado de experiencias anteriores o de la información que nos proporciona la ciencia, estas sensaciones presentan clarísimamente la señal propia de las experiencias corporales. Si comparamos un mal de cabeza con la pena que nos causa un acontecimiento triste, no podremos por menos de percibir la diferencia fundamental que existe entre estas dos experiencias. Una de las marcas más visibles de esta diferencia está precisamente en el carácter corporal del mal de cabeza, algo que no posee la tristeza. Esta señal corporal la descubrimos tanto en la cualidad de estas sensaciones como en la estructura y naturaleza de su ser experimentadas. Este tipo de sensación y los instintos corporales son los únicos géneros de sentir que guardan esta relación fenomenológica con el cuerpo. Constituyen, en cierto modo, la “voz” del mismo ¹³. Forman el centro de nuestra experiencia del cuerpo la que más agudamente nos afecta, la

¹² No tenemos por qué mencionar los instintos o las urgencias fisiológicas como un grupo distinto de experiencias corporales. Verdad es que la sed, o cualquier otro instinto corporal, difiere bajo muchos aspectos de las sensaciones típicamente corporales, como el dolor o el gusto. Pero también lo es que la sentimos, de modo que pertenece a la especie de “sensaciones” corporales. La característica que interesa en este contexto se aplica también a esos instintos. Luego podemos incluirlos en este ensayo bajo el título de “sensaciones corporales”.

¹³ Existe, no obstante, otro tipo de experiencia corporal, además de las sensaciones corporales: las actividades corporales, como caminar, masticar, nadar, saltar, tragar, dar nervio a nuestros músculos apretando las manos,

más despierta y consciente de todas; de hecho constituyen el núcleo más existencial de nuestra experiencia corporal.

Sería completamente equivocado creer que las sensaciones corporales humanas son las mismas que las de los animales. Porque los dolores y placeres corporales, y los instintos que una persona experimenta revisten un carácter totalmente diferente del que tienen en un animal. Las sensaciones y urgencias corporales en el hombre no son ciertamente experiencias espirituales, pero sí definidamente personales.

Esto implica un insalvable abismo entre las sensaciones corporales humanas y las sensaciones corporales animales. Aun concediendo que algunos procesos fisiológicos son homólogos, en la vida consciente de un ser humano todo resulta radicalmente diferente por hallarse inserto en el mundo misteriosamente profundo de la persona, y por ser vivido y experimentado por este preciso individuo racional.

En una obra precedente, *In Defense of Purity*, hemos discutido sobre la “profundidad” de las sensaciones corporales en la esfera sexual y de cómo estas sensaciones están destinadas a ser informadas por el amor conyugal. Aislar estas sensaciones corporales de la realidad total de la persona humana significa no comprenderlas, no sólo desde el punto de vista moral, sino también desde el punto de vista de su mismo significado y de su auténtico carácter. Sólo cuando las consideramos a la luz de la específica *intentio unionis* del amor conyugal y de la autorización de Dios en el matrimonio, sólo cuando las vemos vinculadas en estrechísima relación con dicho amor, logramos percibir ese su auténtico carácter y ese su real significado.

En lo que ahora nos ocupa, no hace falta decir hasta qué punto se hace patente el carácter personal de esta experiencia corporal, ni discutir la inagotable diferenciación de su significado en toda personalidad individual. Esa diferenciación nace de la especialísimamente importante actitud de la persona para con la experiencia corporal, de la manera en que la persona la vive, esto es, de la diferencia en el “ethos” tocante a la pureza y la integridad espiritual. Pero también del hecho mismo de que es esta persona, esta querida personalidad individual la que la experimenta.

Cuando contemplamos a un hombre sufriendo por los dolores corporales que atacan su cuerpo, ese padecimiento nos pone de relieve la dignidad y nobleza del cuerpo humano, un cuerpo que está misteriosamente unido con un alma inmortal. Pensemos por un momento en los terribles sufrimientos corporales soportados por los mártires. El hecho de que fueran sentidos por personas que estaban dispuestas a aceptar el tormento y la muerte antes que negar a Dios, y el hecho de que fueran soportados en sus cuerpos, nos revelan claramente el carácter personal de esas experiencias.

¿Y quién negará la misteriosa profundidad de los sufrimientos corporales de nuestro Señor, los padecimientos físicos experimentados por el Dios-Hombre?

Volvamos ahora a las sensaciones psíquicas, un terreno en el que nos enfrentamos con una enorme variedad de tipos. Y es precisamente en el reino de las sensaciones no corporales donde encontramos mayores y más desastrosas equivocaciones centradas en torno al término “sensación”. Se impone hacer muchas y decisivas distinciones.

Un ejemplo de un tipo, ontológicamente bajo, de sensaciones no corporales, lo tenemos en el buen humor tan a menudo experimentado después de tomar bebidas alcohólicas. No nos referimos a la embriaguez, sino más bien a esa ligera chispa que tantos conocen. Esa euforia o su extremo opuesto de depresión (que muchas veces suele seguir a la borrachera real), no es evidentemente una simple sensación corporal, en oposición a las sensaciones corporales vinculadas a tal estado, una cierta pesadez, por ejemplo. Estas experiencias difieren claramente de sensaciones corporales, tales como dolor o placer físico, cansancio, sueño, etc. Estos estados de “espíritu elevado” y de depresión

levantando algún objeto pesado, estrujando u oprimiendo algo. Todas estas actividades están más o menos acompañadas de sensaciones, pero la experiencia o movimiento de estas actividades como tales difiere de la sensación en el sentido real del término. Por eso prescindimos de ellas en este contexto.

son más bien talantes que no llevan la marca de la sensación corporal propiamente dicha. Porque, para empezar, esos estados psíquicos no tienen por qué estar producidos por procesos corporales. Esa depresión puede proceder igualmente de una experiencia psíquica, por ejemplo, una gran tensión, o una impresión no digerida. O, también, uno puede estar deprimido o de mal humor sin conocer la causa, que de hecho puede estar en una penosa discusión del día anterior, o en el gran esfuerzo o disgusto que se ha estado sufriendo últimamente.

Pero aun en el caso de que tales talantes estén causados por nuestro cuerpo, no se presentan nunca como la “voz” del mismo, porque no están ubicados en él ni son estados del componente físico del hombre. En realidad, son mucho más

“subjetivos”, es decir, están mucho más en el sujeto que las sensaciones corporales. Estamos de buen humor, mientras sentimos dolor de cabeza; y ese buen talante se manifiesta y despliega en el campo de nuestras experiencias psíquicas: el mundo aparece de color de rosa, las preocupaciones se desvanecen, y el contento y la satisfacción inundan todo nuestro ser.

Naturalmente, no negamos que pueda haber diversas sensaciones corporales acompañando a este estado psíquico de espíritu elevado. Pero el hecho de que las sensaciones psíquicas estén acompañadas de sensaciones corporales y de que ambas coexistan en nosotros, no disminuye la diferencia que existe entre ellas. La distinción fundamental permanece, incluso si se experimenta un lazo de unión entre sensación corporal y estado psíquico, como ocurre, por ejemplo, cuando una sensación corporal de salud y vitalidad coexisten con la sensación psíquica de espíritu elevado o de buen humor. Tenemos aquí, no sólo dos cosas que coexisten y se compenetran la una con la otra, sino tal vez hasta la experiencia de la influencia que nuestra vitalidad ejerce sobre nuestro talante psíquico. Pero ese vínculo que experimentamos no puede borrar ni aun empañar la diferencia básica que existe entre sensación corporal y sensación o estado psíquico.

Sin embargo, si bien estados tales como el buen humor y la depresión no son sensaciones corporales, difieren incomparablemente más de las sensaciones o sentimientos espirituales, por ejemplo, de la alegría por la conversión de un pecador o la recuperación de un amigo enfermo, o la compasión, o el amor. Aquí es donde tantas veces somos víctimas de una desastrosa equivocación al emplear el término “sensación” o “sentimiento”, tanto para los estados psíquicos como para las respuestas afectivas espirituales, como si se tratara de dos especies de un mismo y único género.

Un estado de buen humor se diferencia claramente de la alegría, la tristeza, el amor o la compasión, por cuanto falta, en primer lugar, el carácter de respuesta, es decir, una relación significativa y consciente a un objeto. No se trata de una experiencia “intencional”, en el sentido que damos al término en *Christian Ethics* ¹⁴. La intencionalidad, en este sentido, constituye precisamente una marca de espiritualidad. El carácter de intencionalidad cabe encontrarlo en todo acto de conocimiento, en toda respuesta teórica (tal como la convicción o la duda), en toda respuesta volitiva y en toda respuesta afectiva. Y está también presente en las diferentes formas de “ser afectado”, tal como el conmoverse, el estar lleno de paz o el edificarse. Aunque la intencionalidad no garantiza aún la espiritualidad en su sentido pleno, implica de todos modos la presencia de un elemento racional, de una racionalidad estructural. Las sensaciones psíquicas no-intencionales resultan así decididamente no-espirituales. La falta de intencionalidad las aparta claramente de la esfera de la espiritualidad.

En segundo lugar, los estados psíquicos están “causados” o por los procesos corporales o por los psíquicos, mientras que las respuestas afectivas están “motivadas”. Una auténtica respuesta afectiva nunca surgirá a la existencia por causación, sino sólo por motivación. La alegría real implica necesariamente, no sólo la conciencia de un objeto por el que nos regocijamos, sino también una percepción de que es precisamente ese objeto el que constituye la razón de nuestra alegría. La recuperación de nuestro amigo queda así vinculada con nuestra alegría mediante una

¹⁴ Cf. cap. 17 de nuestra obra *Christian Ethics*, para un análisis detallado de la naturaleza de “intencionalidad”.

relación consciente. Esta experiencia difiere esencialmente del estado de buen humor producido por las bebidas alcohólicas, por ejemplo. Entre el beber y la jovialidad, existe tan sólo un vínculo de causalidad eficiente, un lazo que no es inteligible como tal. Sólo la experiencia nos dice que las bebidas alcohólicas producen ese efecto. En el caso de la alegría por la recuperación de un amigo, el vínculo entre este acontecimiento y nuestro contento es tan inteligible que la misma naturaleza del acontecimiento y su valor exigen la alegría. Y esto significa que la nuestra presupone el conocimiento de un objeto y de su importancia, y que el proceso por el que el objeto engendra la respuesta es en sí un proceso consciente, un proceso que tiene lugar en el campo espiritual de la persona. Más adelante volveremos sobre este carácter de intencionalidad y motivación.

Al poner de relieve el carácter espiritual de las respuestas afectivas y su diferencia con respecto a los estados meramente psíquicos, y más aún las sensaciones corporales, no olvidamos de ningún modo la circunstancia de que estas respuestas afectivas tienen repercusiones en el cuerpo. Estamos muy lejos de esas posiciones que tienden a negar la íntima unión que existe entre cuerpo y alma. Nuestro empeño por distinguir claramente entre experiencias corporales y espirituales no significa en modo alguno que seamos víctimas de un exacerbado espiritualismo. Entra en la misma naturaleza del hombre el que esas respuestas afectivas espirituales tengan alguna repercusión en el cuerpo. Pero la estrecha proximidad entre ambos tipos de experiencias no disminuye la diferencia radical que existe entre los mismos. Además, aunque las respuestas afectivas puedan engendrar esas repercusiones corporales, la situación no es en modo alguno reversible: los procesos corporales como tales nunca podrán originar tales respuestas. Un cierto estado corporal de salud y vitalidad puede ser una condición necesaria para las mismas, pero su nacimiento o venida a la existencia siempre será debida a un motivo, a saber: el conocimiento de un acontecimiento revestido de alguna importancia. En los estados psíquicos, la “informalidad”, el carácter transitorio y fugaz injustamente atribuido tan a menudo a las “sensaciones” y “sentimientos” en general en cuanto opuestos a los actos de conocimiento o de la voluntad, está realmente presente: el mal humor, el optimismo, la depresión, la irritación, el “nerviosismo”, tienen un fluctuante carácter irracional. Constituyen el precio pagado por la debilidad del hombre, su punto flaco, su dependencia con respecto al cuerpo precisamente en esos talantes y sus pocas defensas frente a las influencias irracionales.

Constituye una importante tarea de nuestra vida espiritual y religiosa el librarnos del ritmo de esas sensaciones psíquicas, no sólo en nuestras acciones y decisiones, sino también en nuestro corazón. Todos conocemos a individuos que se dejan dominar hasta un grado excesivo por esos estados. Y tales sujetos resultan desconcertantes. Los dejamos con el mejor de los humores y, pocas horas después, sin ninguna razón objetiva o justificación, los encontramos deprimidos o con un humor de perros. Lo que antes les encantaba, ahora los fastidia o irrita; el barómetro de su alma está en constante fluctuación debido a esos estados irracionales. Y se niegan a hacer lo que deberían a causa de sus diferentes talantes.

Esto no se aplica, sin embargo, a los estados psíquicos no-intencionales. Más adelante trataremos de esas legítimas sensaciones psíquicas que constituyen una resonancia de las grandes experiencias espirituales. De ninguna manera pretendemos decir, por ejemplo, que la satisfacción que surge y mora en nuestra alma como resonancia de nuestra gran alegría por la recuperación de un querido amigo sea ilegítima. Lo que aquí nos ocupa son los talantes irracionales que no son resonancia legítima de una respuesta espiritual, ni están por consiguiente “justificados”, sino que son simples efectos bien de causas corporales bien de experiencias que no pueden justificarlos. La turbia y triste luz bajo la que un individuo ve todas las cosas sólo porque no ha dormido lo suficiente, pretende pasar por aspecto auténtico del mundo, en lugar de presentarse tal como realmente es, como un estado de cansancio producido por el poco dormir. Y es precisamente esta inmanente propensión de esos talantes a presentarse como racionalmente justificados, como algo muy superior a su realidad objetiva, lo que los hace ilegítimos y los convierte en pesadas y nocivas cargas de nuestra vida espiritual. Este carácter ilegítimo se aplica sobre todo a los estados psíquicos de signo negativo, tales como la depresión, el mal humor, la irritación, la excitación, la ansiedad, etc.; pero también a las euforias que no constituyen resonancia de una auténtica y justificada

alegría, sino de una droga, pongamos el caso. ¡Cuántos humores y talantes presentan esa exagerada pretensión y representan un grave impedimento para nuestra auténtica vida espiritual!

No basta emancipar nuestro entendimiento y nuestra voluntad de la esclavitud de esos caprichos irracionales: también nuestro corazón exige ser liberado de su tiranía. Cuando vencemos el despotismo de esas sensaciones psíquicas, dejamos espacio para los sentimientos espirituales. Sólo entonces podrá llenarse nuestro corazón de respuestas conscientes, respuestas afectivas. Sólo entonces podremos alegrarnos por la existencia de bienes sublimes y duraderos que merecen ser objetos de nuestro gozo. Sólo entonces podremos amar lo que merece ser amado, sólo entonces podremos arrepentirnos de nuestros pecados, sólo entonces podremos experimentar la paz y la luz que los grandes hechos de la existencia de Dios y de nuestra redención arrojan sobre nuestra alma.

En este orden de cosas, debemos señalar dos formas de dependencia con respecto a nuestro cuerpo: una consciente y otra inconsciente. La primera se refiere al campo en el que somos incapaces de emanciparnos de nuestras sensaciones corporales. Algunas personas quedan completamente abatidas por el malestar corporal o totalmente absorbidas por las preocupaciones e inquietudes que impone el cuerpo. Para algunos, todo dolor físico, por pequeño que sea, representa un drama. Otros se nos muestran totalmente abstraídos por el hecho de tener que realizar un esfuerzo corporal, como permanecer de pie durante un rato o estar incómodamente sentados, de tal manera que son incapaces de concentrarse en ninguna otra cosa, por ejemplo, disfrutar de una buena música o de la conversación con un amigo. Pero también hay sujetos que revelan una gran independencia con respecto al cuerpo. Sus almas permanecen libres, no obstante el hecho de que su cuerpo pueda estar afligido por el dolor (no estamos hablando de los más violentos). Pueden disfrutar de las cosas espirituales a pesar de las penas corporales y a pesar de los esfuerzos y sinsabores físicos.

Tenemos luego la forma inconsciente de dependencia, es decir, una dependencia de los estados psíquicos que están realmente causados por nuestro cuerpo. Un individuo puede verlo todo bajo una turbia luz, precisamente porque no ha dormido lo suficiente, e irritarse y malhumorarse debido a ciertos procesos de tipo fisiológico. En este campo, la influencia del cuerpo en nuestro talante no está conscientemente experimentada. Al dejarnos invadir por tales estados (que no tienen ninguna base racional y están erróneamente percibidos como talantes válidos de nuestra alma), concedemos a nuestro cuerpo una soberanía todavía más grande que si estuviéramos embargados por nuestras sensaciones corporales, de modo que esta influencia camuflada resulta aún más honda y peligrosa. En las sensaciones corporales, el cuerpo nos habla, escuchamos su voz; pero aquí, las sensaciones, aun cuando sean causadas por procesos meramente fisiológicos, se nos presentan como psíquicas y en forma de disposiciones auténticas de nuestra alma. Al tomarlas en serio y darles crédito (aun cuando reconozcamos que no existe motivo real para las mismas, que nada ha sucedido que justifique nuestro cambio de humor), nos hacemos esclavos de nuestro cuerpo hasta un grado mucho mayor que en el caso precedente. El hecho mismo de que esta depresión o disposición de ánimo no esté en modo alguno objetivamente justificada, que incluso contradice a lo que deberíamos sentir como la verdadera respuesta a la situación en que nos encontramos, debería ponernos en guardia con respecto a esas sensaciones y llevarnos al convencimiento de que ese talante puede ser un mero resultado de procesos simplemente corporales o de alguna represión. Y esta percepción surtirá un gran efecto sobre nuestro mal humor, ya que nos garantiza una distancia espiritual con respecto al mismo, invalidándolo y liberándonos de él, al menos en gran medida. Mientras que las sensaciones corporales como tales siguen siendo las mismas sea cual fuere nuestra actitud para con ellas, la depresión o el mal humor, una vez reconocidos como resultados de los procesos corporales, pierden más o menos su impacto.

Sin embargo, sería completamente erróneo negar que los estados de depresión corporalmente causados constituyan una fuente de terribles sufrimientos y una tortura para la persona que los padece. En general, estos estados pierden mucho de su poder sobre nosotros cuando percibimos su causa, cuando los desenmascaramos. Apenas nos damos cuenta de que el mundo no ha cambiado, de que nada ha sucedido que pueda justificar nuestra depresión, de que se trata exclusivamente del

resultado de una condición corporal, ese estado no ejerce ya la misma influencia, ya no nos aprisiona, se ha alejado. Sin embargo, existen casos, tal como la menopausia para algunas mujeres, o ciertos desórdenes neuróticos, en los que permanece todo el peso del estado depresivo, pese a que el individuo en cuestión perciba claramente su origen. Ese tal hará bien en buscar la ayuda del médico para alejar o mitigar su sufrimiento.

No hay que confundir esas no-intencionales disposiciones psíquicas con las pasiones. El término “pasión” se identifica a menudo con la totalidad del campo de las sensaciones psíquicas y sentimientos espirituales, en cuanto opuestos a la razón y la voluntad. La filosofía tradicional, y lo mismo la de Descartes, emplea el término “passiones” en este sentido. Y semejante empleo puede llevarnos a muchos extravíos. Aun cuando usemos “pasiones” en sentido meramente análogo, el peligro de pasar por alto las radicales diferencias que existen en el campo de la afectividad permanece. Nosotros restringiremos más bien el término a ciertos tipos de experiencias afectivas que corresponden exclusivamente al significado primario del vocablo.

Al hablar de pasiones, podemos referirnos en primerísimo lugar a un cierto grado de experiencia afectiva. Cuando ciertas sensaciones o sentimientos alcanzan un alto grado de intensidad, tienden a silenciar la razón y a sobreponerse a nuestra libre voluntad. La ira puede privar a un hombre de su razón, en el sentido de que ya no sabe lo que está haciendo. El individuo en cuestión “pierde la cabeza”, y puede, por ejemplo, golpear furiosamente a otra persona sin pensar conscientemente en la misma ni en ninguna otra cosa. En ese estado, pierde también su capacidad para la libre decisión. Ciertamente es que, objetivamente hablando, ese tal no está despojado de su libre voluntad y es responsable de haberse abandonado a semejante estado. Pero al mismo tiempo, está claro que es menos responsable de cualquier acción cometida durante el arrebató de lo que sucedería si esa acción hubiera sido puesta no estando “fuera de sí”.

Pero a fin de entender más perfectamente la naturaleza de ese estado apasionado, se impone hacer una importante y hasta fundamental distinción: la que Platón expuso ya en su Fedro entre los dos géneros de “locura”. En el capítulo 18 de *Transformation in Christ*, hicimos análoga distinción entre “verdadera pérdida de uno mismo” y el estado del que ha sido ilegítimamente subyugado. Expusimos que existen dos maneras de estar “fuera de sí”, radicalmente opuestas la una a la otra, aun cuando ambas sean antitéticas con respecto al estado normal que se caracteriza por el hecho de sentir una firme base bajo los pies, por el hecho de que nuestra razón controla claramente la situación y nuestra voluntad elige sin mayores dificultades.

La forma más baja de “estar fuera de sí” (citada arriba como uno de los aspectos de la pasión) se caracteriza por la irracionalidad. Implica un ofuscamiento de nuestra razón que impide hasta el más modesto uso de la misma. Nuestra razón no sólo está confundida, sino también estrangulada. El brutal dinamismo de este estado ha engullido tanto a la razón como al libre centro espiritual de la persona. Nuestro libre centro espiritual está totalmente sometido, y nosotros tragados por un violentísimo dinamismo biológico; no hace falta decir que ese dinamismo es no-espiritual.

En la forma más alta de estar “fuera de sí”, es decir, estar en éxtasis, o en toda experiencia de estar “poseídos” por algo que es más grande que nosotros, nos encontramos con el polo opuesto al estado apasionado. Cuando alguien se conmueve por un bien dotado de alto valor hasta un grado tal que se eleva por encima del ritmo normal de su vida, sus pies “pierden” igualmente el suelo firme, y el sujeto abandona la confortable situación en la que su razón vigila soberana todas las circunstancias y en la que su voluntad está en condiciones de calcular fríamente en qué sentido ha de tomar su decisión.

Pero no como resultado del ofuscamiento de la razón, antes bien, de una extraordinaria elevación debida a una percepción intuitiva que, lejos de ser irracional, presenta un claro carácter

suprarracional y luminoso ¹⁵. Tan alejada está esta forma superior de la irracionalidad que, en lugar de oscurecer nuestra razón, la inunda de una luz que lo aclara todo. Y esto sigue siendo verdad aunque el mundo de cada día se sitúe junto al telón de fondo dejando todo el escenario para la experiencia inmediata.

Y lejos de entrañar cualquier tendencia a destronar nuestro libre centro espiritual, lejos de querer dominar por la fuerza a nuestra razón y voluntad, un éxtasis exige la aprobación de ese libre centro, constituye una llamada a la misma. Este “éxtasis” en el sentido más amplio de la palabra es algo fundamentalmente opuesto a toda esclavitud, a todo avasallamiento de nuestra libertad, un don que implica una elevación a una superior libertad, en la que nuestro corazón (y no sólo nuestra voluntad) responde como siempre debiera responder. El éxtasis es una liberación de los grillos que nos encadenan a los niveles bajos.

Existen, naturalmente, muchos estadios y grados en este éxtasis afectivo, pero todos y cada uno de ellos son antitéticos al estado al que nos arrojan nuestras pasiones. En lugar de tener la razón estrangulada como en el caso de las últimas, el individuo experimenta una luminosa claridad intuitiva; en lugar de verse brutalmente dominado y destronado en su libre centro espiritual, uno se siente raptado y arrebatado a una superior libertad. En el primer caso, el sujeto es arrastrado por fuerzas que están por debajo del nivel normal de su vida; en el otro, transportado por encima de éste en virtud de algo más grande y más alto de lo que pueda ser él mismo.

Conviene aclarar todavía cuán antitéticas resultan estas dos experiencias. Cada una de ellas cae, desde luego, lejos del campo normal de la vida. Pero, y esto es lo que realmente cuenta, están más alejadas la una de la otra que cualquiera de ellas con respecto a ese estado normal. Y no estamos ante un fenómeno excepcional, ya que son muchos los campos del ser en los que encontramos esta misma situación, a saber, que cosas al parecer similares están de hecho más lejos la una de la otra que de aquello que las hace ser tan claramente diferentes del resto. San Agustín nos habla en su Ciudad de Dios de que tanto un miembro paralizado como un cuerpo transfigurado son insensibles al dolor, pero por razones antitéticas: porque estos dos tipos de insensibilidad difieren más claramente el uno del otro de lo que difieren del cuerpo normal, capaz de sentir dicho dolor. El miembro paralizado está por debajo de la normalidad; el transfigurado, por encima. Un animal no puede pecar, como tampoco un santo que se encuentra en el cielo. Pero esta incapacidad para el pecado reviste un carácter radicalmente distinto en cada caso. La primera tiene su causa en una ausencia de perfección; la segunda, en una eminente perfección. La indiferencia del estoico (*apatheia* y *ataraxia*) está mucho más lejos de la *serenitas animae* del santo, es decir, el confiado abandono a la voluntad de Dios, que de un ritmo alternativamente violento de alegrías y tristezas, temores y esperanzas, debido a los variados acontecimientos de la existencia. Y podríamos citar muchos otros casos en los que se reitera esta verdad.

Reviste la máxima importancia en nuestro contexto el distinguir claramente entre las dos maneras de estar “fuera de sí”. Una distinción que debemos tener presente en todo momento, si hemos de esclarecer la verdadera naturaleza de las pasiones y distinguir las de las respuestas afectivas espirituales. Por citar un ejemplo, en la noción de “dionisiaco” de Nietzsche, tenemos una típica confusión entre un éxtasis verdadero y otro figurado.

Hay que subrayar, además, que en el campo de la forma inferior de estar “fuera de sí”, podemos encontrar una gran cantidad de tipos diversos. La cualidad específica de la manera inferior o negativa de estar “fuera de sí” varía sobremanera, correspondientemente a la experiencia afectiva que conduce al ofuscamiento de la razón y al destronamiento de la libertad. Estar “fuera de sí” presenta en el caso de la ira un carácter muy diferente al que tiene en el del temor o el del deseo sexual. Y el mismo estar “fuera de sí” que es típico de la ira asume una modalidad diferente según

¹⁵ Evidentemente, el término “suprarracional” no se refiere aquí a una luz sobrenatural, es decir, no indica el carácter que atribuimos a la fe cuando la llamamos suprarracional en cuanto opuesta a la irracionalidad de la superstición.

el género de la irritación en cuestión. Esto es evidente desde el momento que la condición apasionada depende para su cualidad y naturaleza de si la ira se debe a orgullo o a concupiscencia, o de si se trata de una ira “justa”, es decir, una ira motivada por un mal moral.

Y siguiendo este mismo orden de cosas, el estar “fuera de sí” presenta caracteres totalmente distintos en el caso de un hombre que experimenta insoportables dolores físicos o que se muere de hambre de sed, y en el caso de un adicto a las drogas.

Y más lejos aún de todas estas formas de estar “fuera de sí”, se encuentra el individuo que, a causa de una profunda congoja, sufre un ataque de desesperación, arrancándose los cabellos y dando cabezazos contra la pared.

Sin embargo, al hablar de pasiones, no nos referimos únicamente a cierto grado de intensidad y violencia en el que nuestra razón queda ofuscada y nuestra voluntad avasallada por una sensación o sentimiento, sino también a una esclavitud habitual impuesta por ciertas urgencias violentas, por ejemplo, cuando un individuo está devorado por su ambición, o por su resentimiento, o por su avaricia. En semejantes casos, no estamos hablando de un estado apasionado transitorio, sino de una dominación habitual por parte de ciertas tendencias. Claro está que en la naturaleza específica de esa dominación encontramos una analogía con el estado apasionado, ya que presenta un oscuro e irracional carácter, cierto género de avasallamiento habitual de nuestra libertad. Muchos son, sin embargo, los aspectos en los que difiere del estado apasionado pasajero del que hemos hablado. La dominación en cuestión no implica un ofuscamiento de la razón. El manejo técnico de la misma, esto es, la capacidad de razonar y calcular con claridad— no se encuentra paralizado. El hombre que está devorado por la ambición o el ansia del poder —por ejemplo, un Ricardo III en la concepción shakespeariana—, posee una refinada capacidad para calcular claramente todos los medios necesarios para la realización de sus ambiciosos y criminales planes. Incluso da muestras de un gran autocontrol técnico. De modo que no cabe hablar de un ofuscamiento de la razón, como cuando alguien se conduce sin saber realmente lo que hace. Ni su libertad está avasallada o destronada, como en el caso del individuo que “pierde la cabeza” en su furor. Su responsabilidad no ha disminuido en un ápice. Planea y premedita sus decisiones, y éstas revelan el uso de su libre voluntad.

Esto no obstante, razón y voluntad se hallan, también en este caso, esclavizadas por la pasión habitual. En un sentido más hondo de esclavitud y en un más profundo estrato de la persona, el dominio de la pasión sobre la razón y la libre voluntad sigue manifestándose en todo su vigor. La razón se ha convertido en sierva, sus funciones han sido embargadas por la “racional” y eficiente persecución de los fines propuestos por la pasión. La verdadera y última misión de la razón de reconocer la verdad y de inquirir qué debemos hacer, dónde está la cosa moralmente justa, está frustrada por el vasallaje impuesto por aquélla.

De manera similar, la libre voluntad en su significado último, es decir, su función de ajustarse a los valores moralmente relevantes y a su llamada, se encuentra paralizada. Su libertad ontológica no está, naturalmente, ni frustrada ni aun disminuida, de modo que la responsabilidad subsiste. También el empleo técnico de la voluntad en las decisiones concretas está plenamente presente: el hombre devorado por la pasión puede, como ya hemos dicho, premeditar y dirigir consciente y voluntariamente sus acciones. Pero su libertad moral si está frustrada. El verdadero uso de su libertad, el “sí” a la llamada encarnada en los bienes moralmente relevantes, y el “no” a los males de la misma característica, el “sí” a la llamada de Dios y el “no” a la tentación de concupiscencia u orgullo, está silenciado por la esclavitud impuesta por las pasiones. El examen del estado apasionado nos ha mostrado ya que sólo ciertas sensaciones o sentimientos, al alcanzar un alto grado de intensidad, conducen al hombre a la forma inferior de estar “fuera de sí”. Hemos visto asimismo que, incluso en el cuadro de las sensaciones y sentimientos que pueden degenerar en una condición apasionada, la naturaleza específica de los mismos tiene una influencia determinante sobre el carácter del estar “fuera de sí”. E, igualmente, al examinar la esclavitud habitual de la persona, hemos visto que sólo ciertas urgencias o inclinaciones son capaces de producirla.

El sentido más auténtico de pasión, lo encontramos, sin embargo, en los sentimientos de ambición, avaricia, lujuria, odio o envidia, que presentan un oscuro, violento y antirracional carácter, aun en el caso de que no hayan alcanzado todavía la fase apasionada, o no hayan conseguido aún un dominio habitual sobre la persona. Esas inclinaciones merecen el nombre de pasiones independientemente de su intensidad. No obstante, cuando alcanzan un alto grado de intensidad o cuando absorben a una persona, asumen los rasgos más típicos de la fase apasionada o de la esclavitud habitual de dicha persona. Pero lo que aquí interesa es comprender que no sólo tienden a desarrollar ese perverso dinamismo, sino que presentan en su misma naturaleza una intrínseca enemistad para con la razón y la libertad moral. Al mismo tiempo señalemos que, mientras sólo las manifestaciones de orgullo y concupiscencia pueden tener ese oscuro y violento carácter antirracional, no toda manifestación de orgullo o concupiscencia constituye ya una pasión. Existe una incompatibilidad intrínseca entre orgullo y concupiscencia, por una parte, y un respetuoso centro que responde a valor, por la otra. Pero las pasiones en sentido estricto implican no sólo una antítesis del centro libre que responde a valor, sino que tienen también el carácter de un salvaje dinamismo antirracional de una profundidad abismal. (Cf. nuestra obra *Christian Ethics* para un estudio completo de esta distinción).

Resumiendo, podemos decir que existen cuatro tipos de experiencias afectivas que tienen un dinamismo antirracional, cada una a su propia manera, y que pueden, por tanto, ser llamadas pasiones en el sentido amplio de la palabra. En primer lugar, tenemos pasiones en el sentido más auténtico del término, tales como la ambición, el ansia del poder, la avaricia o la lujuria; todas ellas presentan un oscuro carácter antirracional.

En segundo lugar, existen actitudes que tienen un carácter explosivo, como la ira. No estamos pensando en este momento en la ira engendrada por la ambición, el odio o la codicia, porque la ira que brota de esas pasiones no constituye un nuevo tipo, sino más bien en la ira motivada por alguna ofensa objetiva infligida a un hombre, una ira que encontramos muy “comprensible”. Y también en la ira que responde al mal moral objetivo, por ejemplo, la que surge en nosotros cuando presenciamos una injusticia. Si bien esta ira como tal lleva un carácter explosivo, incontrolable e imprevisible, no presenta el aspecto tenebroso, antirracional y demoníaco, típico de la que ha sido motivada por la ambición o la avaricia. Podríamos compararla más bien con un rifle cargado. Y es este explosivo e incontrolable elemento el que da a la ira como tal su carácter de pasión.

En tercer lugar, existen urgencias que son pasiones a causa del dinamismo con el que esclavizan a la persona. Estamos pensando en el borracho, el adicto a las drogas o el jugador. Estas urgencias llevan el carácter de una camisa de fuerza o de los tentáculos de un pulpo; y no presentan tampoco la oscura nota demoníaca de las pasiones en sentido estricto, sino un espeluznante dinamismo, irracional e inteligible.

En cuarto lugar, están las respuestas afectivas que, a pesar de su carácter de cosa que responde a valor, pueden escapar a nuestro control en cualquier momento. Un tipo específico lo tenemos en el amor entre hombre y mujer, por ejemplo, el de Chevalier des Grieux por Manon o el de Don José por Carmen. Cuando alcanza un alto grado de intensidad, este tipo de amor se convierte en ola tumultuosa que echa por tierra todos los bastiones morales, arrastrando a toda la personalidad. En semejantes casos, el amor asume también el carácter de una pasión, por el hecho mismo de “encadenar” al amante. Sin embargo, hay que hacer notar vigorosamente que son el nivel general moral de la persona y el hecho de que este amor esté combinado con elementos que le son ajenos los que aparecen como verdaderos responsables de esta degeneración. Mientras que los tres primeros tipos de pasiones llevan el veneno en sí mismos, en el cuarto sólo se debe a elementos extraños el que ese género de amor pueda ejercer tan peligrosa tiranía.

Esta breve ojeada a las experiencias afectivas que de formas tan varias pueden llamarse pasiones ¹⁶ es más que suficiente para nuestro propósito. El punto realmente importante es la diferencia radical que existe entre las pasiones y las experiencias afectivas motivadas por bienes dotados de valor. Es de todo punto necesario tener continuamente ante los ojos esta diferencia, si hemos de levantar el destierro indiscriminadamente dictado contra toda la totalidad de la esfera afectiva y el corazón. Mientras las pasiones sirvan de norma y molde para todo el campo de la afectividad, mientras miremos a toda respuesta afectiva a la luz de la pasión, estaremos condenados a interpretar raquítica y aún falsamente la parte más importante y auténtica de dicha afectividad.

Toda respuesta a valor (así como todo ser afectado por los valores) difiere radicalmente de la pasión. ¿No existe un insalvable abismo entre la última y las lágrimas que suscitan las palabras de Santa María Goretti al perdonar a su asesino? A la vista está que las notas que caracterizan a la pasión brillan por su ausencia en experiencias afectivas tales como el regocijarse por el amor de otra persona, o el dolerse de su odio, o cualquier otra respuesta a valor, trátase de amor, esperanza, veneración, entusiasmo o alegría.

Hay que señalar, sin embargo, que pese a la radical diferencia que existe entre una respuesta a valor (como amor, admiración, entusiasmo) y los diferentes tipos de pasión, en la naturaleza caída del hombre encontramos la posibilidad de una repentina transición de respuestas-valor a ciertas pasiones, o en todo caso a ciertos sentimientos irracionales. He aquí uno de los trágicos misterios de dicha naturaleza caída: el hecho de que incluso las más nobles y más espirituales respuestas afectivas puedan despertar de pronto actitudes de naturaleza completamente diferente. La admiración y el entusiasmo pueden llevar a una explosión de ira en situaciones en las que el ser amado o el objeto admirado no reciben aprecio o encuentran alguna oposición. El afán de justicia puede degenerar fácilmente en fanatismo; las llamaradas de los celos pueden levantarse violentas en un amante, como en el caso de Otelo. Pero la posibilidad de esta misteriosa transición no empaña siquiera la diferencia esencial entre las respuestas a valor y las pasiones en el sentido estricto del término.

La posibilidad de una repentina transición puede explicar en parte el recelo con que tradicionalmente se mira a la esfera afectiva. En este campo, temblamos ante cualquier intensidad, incluso de tipo noble, sencillamente porque lleva consigo un carácter de aventura. Más adelante, cuando tratemos de la transformación del corazón por Cristo, tendremos ocasión de ver que sólo en Él y por Él recibe protección incluso el más noble dinamismo afectivo frente a este peligro de desviación.

Pero sería un grave error creer que este peligro de una repentina transición o de un subitáneo envenenamiento de algo que es noble, esté confinado al área afectiva.

En el hombre no existe nada que no pueda ser emponzoñado. ¿No existen peligros similares en el reino del entendimiento? En este campo topamos no sólo con la amenaza del error, sino también con la del orgullo intelectual, y la del racionalismo, esa impertinencia del entendimiento que no admite que pueda haber algo que él no logre penetrar. *Eritis sicut dii, discernentes bonum et malum*, “Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal” (*Gen* 3, 5). ¿No representa el pensamiento especulativo una arriesgada aventura? La historia de la filosofía parece probarlo, por lo menos.

Si queremos evitar el riesgo, tendríamos que dejar de vivir, porque vivir significa arriesgarse. El hecho mismo de que Dios nos diera libertad de voluntad implica el mayor de todos los riesgos. Si queremos evitarlos todos, tendremos que esforzarnos por alcanzar el estado de muerte aparente.

Pero volvamos a nuestra breve presentación de la diferencia esencial que existe entre las experiencias afectivas motivadas por valores, por una parte, y las pasiones, por la otra, una

¹⁶ Nuestro examen de la esfera afectiva no requiere enumerar todos los tipos importantes de experiencias afectivas. Esperamos poder hacerlo en otra obra.

diferencia de la que ya hemos dicho que no se empaña siquiera por la posibilidad de una repentina transición de un tipo de experiencia al otro.

Cúmplenos ahora poner especialmente de relieve la espiritualidad de las experiencias afectivas motivadas por valores. Esta espiritualidad distingue a tales experiencias no sólo de las pasiones en sentido estricto, sino también de los estados no-intencionales y de los apetitos y urgencias. Y también de un tipo de experiencia que, aunque intencional, no está engendrado por bienes portadores de valor.

La espiritualidad de una respuesta afectiva no queda aún garantizada por la “intencionalidad” formal, ya que requiere todavía la trascendencia característica de las respuestas a valor. En la respuesta a valor, es sólo la importancia intrínseca del bien la que engendra nuestra reacción y nuestro interés; nos ajustamos al valor, a lo importante en sí mismo. Nuestra respuesta es tan trascendente, esto es, tan libre de necesidades y apetitos puramente subjetivos y de un movimiento meramente entelequial— como ese nuestro conocimiento que aferra y se somete a la verdad. Más aún, la trascendencia propia de la respuesta a valor alcanza incluso más lejos que en el caso del conocimiento. El hecho de que nuestro corazón se acomode al valor, el que lo importante en sí sea capaz de movernos, supone una unión con el objeto como no la hay en el terreno cognoscitivo. Y tampoco debemos olvidar que el tipo de unión propio del conocimiento está necesariamente integrado en el amor. Las respuestas afectivas espirituales incluyen siempre una cooperación del entendimiento con el corazón. El entendimiento coopera en cuanto pone un acto cognoscitivo en el que aferramos el objeto de nuestra alegría, nuestra tristeza, nuestra admiración o nuestro amor. Y una vez más, es en un acto cognoscitivo donde aprehendemos el valor del objeto.

Y tras conceder que en la respuesta-valor afectiva se presupone la cooperación del entendimiento, debemos añadir que también se exige la de nuestro libre centro espiritual ¹⁷. La respuesta-valor afectiva constituye así la más radical antítesis de todo desarrollo meramente inmanente de nuestra naturaleza, tal como se despliega en todas las urgencias y apetitos. Mano a mano con esta trascendencia va también una extraordinaria inteligibilidad. La relación causal entre quemadura y dolor debe ser observada experimentalmente: con sólo mirar al fuego no podemos intuir que va a hacernos daño si nos acercamos demasiado; ni tampoco podemos saber, sin un conocimiento experimental, que determinada cantidad de vino puede emborracharnos. Pero en la conexión que existe entre la respuesta-valor afectiva y el objeto que la motiva, las cosas siguen otro cauce. No necesitamos observar experimentalmente el hecho de que uno se llena de entusiasmo al contemplar un hermoso paisaje o al escuchar el relato de una noble muerte. La relación interior entre el valor estético o moral y la respuesta de entusiasmo puede intuirse inmediatamente, apenas enfocamos la naturaleza del valor y de esta respuesta.

Esta espiritualidad de la respuesta-valor afectiva aumenta con el rango del valor del bien al que se responde. Alcanzamos un apogeo de espiritualidad en la santa alegría (por ejemplo, el gozo experimentado por San Simeón al tener al Niño Jesús en sus brazos). En la santa alegría o en el santo amor, a la espiritualidad formal propia de toda respuesta a valor viene a sumarse una espiritualidad cualitativa. Mas aunque exista una vasta escala de espiritualidad incluso entre las respuestas a valor, todas las respuestas a valor se nos presentan como decididamente espirituales.

Pero no son Sólo las respuestas a valor las que tienen esta espiritualidad formal, ya que también la lleva nuestro “conmovernos” ante cualquier bien portador de valor, por ejemplo, cuando admiramos un acto de generosidad o humildad, o cuando experimentamos una profunda paz en el seno del alma al considerar las palabras de nuestro Señor. Encontramos aquí las mismas notas de espiritualidad que en el caso de las respuestas a valor, a saber: una trascendencia al ser elevados por altos valores, mediante la cooperación del entendimiento y con la aprobación de la voluntad.

¹⁷ Las respuestas motivadas por valores moralmente relevantes exigen aprobación en el sentido estricto del término. Pero todas las respuestas-valor exigen autorización en sentido amplio (Cf. *Deformaciones y perversiones de la moral*, capítulo 11).

No podemos concluir nuestra revisión de la esfera afectiva sin mencionar un representante típico de la misma, a saber: lo que podríamos llamar mundo de sentimientos poéticos.

Theodor Haecker compara el reino de los sentimientos con el mar; de hecho, nos recuerdan al océano en sus inagotables diferenciaciones y fluctuaciones, especialmente en el terreno de los sentimientos psíquicos, y todavía no espirituales. Hemos considerado ya las sensaciones no-intencionales, tales como el mal humor, la depresión o la irritación, que llevan un carácter de estado psíquico, y que pueden ser causadas por procesos corporales o por causas psíquicas. Pero estas sensaciones no agotan el campo de los sentimientos psíquicos y formalmente no-intencionales. Existe una inmensa variedad de sentimientos que desempeñan un enorme papel en la poesía, como es el caso de una suave melancolía, de una tierna tristeza o de un vago anhelo. Está también el sentimiento de una indefinida pero feliz expectación y de todo género de presentimientos, y el sentimiento de una plenitud de vida. Y también las ansiedades y los desasosiegos del corazón, las tormentas del mismo y muchísimas otras variedades.

Característica común de este vastísimo surtido de sentimientos es que no se presentan como formalmente intencionales. No responden a un objeto, no constituyen una palabra interior dirigida al mismo. Sin embargo, guardan una interior relación con el mundo objetivo y están íntimamente vinculados con los sentimientos intencionales como su pared de resonancia. Tienen un misterioso y secreto contacto con el ritmo del universo, y es a través de ellos como el alma humana queda acompañada a ese ritmo.

Estos sentimientos son legítimos habitantes del corazón del hombre. Llevan un significado y es totalmente injusto considerarlos como algo menos serio, o despreciable o ridículo. Tienen su propia misión recibida de Dios: constituyen una parte indispensable de la vida del hombre *in statu viae* y reflejan los altibajos de la humana existencia, rasgo característico de la situación metafísica del hombre en la tierra. Desplégase en ellos una abundancia de existencia humana: poseen una profunda significación y proporcionan una prometedora plenitud al corazón del hombre. Estos sentimientos no sólo juegan un enorme papel en la poesía, sino que ellos mismos representan, si son hondos y genuinos, algo poético. Su vinculación, bajo superficie pero significativa, con un mundo lleno de significado y valor —un lazo que rehúye toda formulación racional— da a este campo un carácter análogo al que encontramos en la poesía.

Aunque formalmente no-intencionales, estos sentimientos pertenecen a la suite principesca o patrimonio de las respuestas afectivas que, como hemos visto, son específicamente intencionales. Sin embargo, se alinean decididamente en rango más bajo que el de tales sentimientos espirituales específicamente intencionales. Creemos que esta breve ojeada a la esfera afectiva bastará para descubrir la enorme gama de tipos radicalmente diferentes de experiencias que cabe encontrar en este campo. Hemos visto la interior riqueza y plenitud de esta esfera y el gran papel que desempeña en la vida del hombre. Sobre todo, hemos descubierto el carácter decididamente espiritual de los niveles más altos de la efectividad.

El corazón, en el sentido amplio del término, es el centro de esa esfera. El enorme papel que desempeña en la persona humana se nos revela más claramente después del breve análisis que hemos realizado en estas páginas. La afectividad (con el corazón como su centro) juega un papel específico en la constitución de la persona como mundo misterioso aparte, y está indisolublemente conectada con el gesto más existencial de esa persona y con el yo. Al contemplar el significado completamente nuevo de la individualidad en la persona, en cuanto opuesta al animal, la planta o la sustancia inanimada, no podemos por menos de percibir el papel tan específico y significativo desempeñado por la afectividad.

Pero todavía hay que hacer otra distinción fundamental en esta esfera. Aparte de los diversos niveles que hemos tenido ocasión de considerar, aparte de las diferencias estructurales referentes al rango ontológico de las sensaciones y sentimientos, la “afectividad” puede tener aún muy diversos significados. En un sentido amplio, lo “afectivo” abarca la totalidad de la esfera de las sensaciones y sentimientos, y de esa manera corresponde al campo que hemos estado estudiando. En un sentido

más estricto, abarca tan sólo un cierto tipo de sentimientos que implican un *ethos* específico. El estudio de esta afectividad en oposición a la afectividad en sentido amplio constituirá nuestra tarea en el siguiente capítulo.

Capítulo III

Afectividad tierna

Pasada la primera Guerra Mundial, y como reacción contra el “ethos” del siglo XIX, hizo su aparición por doquier una tendencia fuertemente antiafectiva. Tal actitud manifestóse principalmente en la arquitectura y en la música, bajo el nombre de “neue Sachlichkeit”, “nueva objetividad” o “funcionalismo”. Aunque justamente opuesto a la “decorosa” arquitectura de la época victoriana, creyó lamentablemente que la verdadera antítesis de ese estilo sobre cargado de “phony” estaba en una insípida satisfacción, meramente técnica, de las necesidades prácticas.

En esta su oposición al siglo XIX, el funcionalismo invadió también el reino de la música, estigmatizando como “romántico”, o incluso como sentimental, todo elemento afectivo en este campo. Recordamos haber oído de labios de un famoso profesor de literatura alemán que el amor no era sino un tópico literario, más o menos insignificante comparado con los problemas políticos.

Pero esta tendencia antiafectiva no se limitó al mundo del arte, sino que invadió asimismo el vasto campo de las devociones religiosas. Legítima como era la reacción contra una piedad sentimental y subjetivista (que tan nauseabunda se presentaba en cantidad de imágenes piadosas y cánticos religiosos populares), también aquí hay que señalar que, desgraciadamente, la nueva tendencia no supo ver la solución en una genuina afectividad, sino antes bien en un radical destierro de toda la esfera afectiva ¹⁸. Todo énfasis sobre el amor, todo “conmoverse” y todo anhelo fueron considerados como miserable subjetivismo, con el que habla que acabar cuanto antes en nombre de una sana sobriedad y del espíritu de objetividad.

Esta tendencia está viva todavía, manifestándose de múltiples maneras. Por ejemplo, la afición a acelerar el tiempo musical, a sustituir en lo posible el *legato* por el *staccato*, a interpretar una música llena de honda y gloriosa afectividad (como la de Beethoven o Mozart) de una manera no-afectiva, simplemente “temperamental”, son otros tantos síntomas de la batalla que se está librando contra la afectividad en el sentido propio de la palabra.

Es significativo que esta tendencia antiafectiva vaya dirigida únicamente contra un determinado tipo de afectividad, lo que podríamos llamar la “afectividad delicada” o tierna. Los campeones del funcionalismo y de la sobria “objetividad” no rehúyen el dinamismo afectivo, o lo que podríamos llamar afectividad temperamental o “enérgica”. Lo que desprecian como “subjetivo” y “romántico” no es precisamente el fuego de una ambición devoradora o el dinamismo de la ira y la furia, ya que este tipo de afectividad “enérgica” está hoy aceptado como nunca, como algo elemental e indestructible.

El género de afectividad que la “nueva objetividad” o funcionalismo combate es la afectividad de carácter específicamente humano y personal. Un frío racionalismo y un pragmatismo utilitarista se levantan airados contra lo que hemos llamado afectividad delicada o tierna, mientras que las expresiones de vitalidad vigorosa, tales como vivacidad y temperamento fuerte (o referentes a pasiones tales como la ambición y la lujuria) no sólo están toleradas, sino que reciben una singular bienvenida como elementos legítimos de la vida y del arte. No pretendemos criticar el hecho de que estas inclinaciones sean tomadas como objeto del arte; las pasiones han desempeñado siempre un legítimo y gran papel en el campo artístico. Lo que repudiamos es el hecho de que la “afectividad tierna” esté excluida del arte por esos campeones del funcionalismo.

Nadie se atrevería a llamar “sentimentales” a los sentimientos de ambición, ansia de poder, codicia o lujuria. Por muy censurables que sean desde el punto de vista moral, esas inclinaciones

¹⁸ Al subrayar esta tendencia de los años siguientes a la primera Guerra Mundial, no pretendemos sostener que toda la época estuviera caracterizada por la misma.

aparecen como algo grande, vigoroso, viril, sencillamente porque parecen alejarse de todo sentimentalismo. Tal es la actitud del antiafectivista, quien las ve como algo estéticamente impresionante, y no como algo ridículo o desgraciado.

Lo mismo vale para todos los géneros de experiencias afectivas ubicadas en la esfera vital. Una vez más, no existe peligro de que alguien olfatee sentimentalismo en el placer que experimentamos al nadar, cabalgar o bailar.

Los centinelas del antisentimentalismo y antiemocionalismo dirigen sus sospechas contra el campo más específico de la afectividad. la voz del corazón. Legítima como es su lucha contra el sentimentalismo, no podemos por menos de señalar que, desgraciadamente, condenan la totalidad de la esfera delicado-afectiva, como algo puramente subjetivo, ridículo y blando.

La afectividad tierna se manifiesta en el amor en todas sus categorías: filial y paternal, fraternal, conyugal, amor entre los amigos y amor al prójimo. Y se despliega en el “conmoverse”, en el entusiasmo, en la auténtica tristeza profunda, en la gratitud, en las lágrimas de júbilo, o en la contrición. Es el tipo de afectividad que incluye la capacidad para una noble rendición, la afectividad que hace entrar en liza al corazón.

Ricardo III o Yago, en un Shakespeare, pueden experimentar el tipo “inhumano”, meramente dinámico, de afectividad, pero nada saben de la afectividad en sentido propio. En el amor de José por Carmen, en Bizet, encontramos aún elementos de afectividad delicada, no obstante la presencia de otros pasionales; pero en la misma Carmen sólo descubrimos una afectividad enérgica, desprovista de corazón. Si comparamos el “ethos” del aria de Don Ottavio con el *treibt der Champagner* de Don Giovanni, en la ópera de Mozart, encontramos en el primero la afectividad específica, y, en el segundo, esa afectividad acordial, meramente temperamental.

La distinción entre estos dos tipos de afectividad reviste la máxima importancia. Difieren entre sí hasta un grado tal que un concepto de afectividad que comprenda a ambos ha de resultar forzosamente equívoco. El “ethos” es radicalmente diferente en cada caso.

Al distinguir entre esos dos tipos de afectividad, no estamos refiriéndonos a un contraste moral, y ni siquiera a una diferencia de valor. Porque en cada uno de esos dos campos encontramos actitudes legítimas, desviaciones y aberraciones morales. La afectividad enérgica en el campo de la vitalidad está muy lejos de encarnar un desvalor. Salta a la vista que el placer experimentado en los deportes o en una sobreabundante vitalidad es algo bueno de suyo. La distracción o diversión disfrutada en una reunión o en una actividad social es en sí algo positivo. Esto se aplica igualmente a todos los demás géneros de afectividad enérgica, a excepción, claro está, de las pasiones en sentido estricto. La satisfacción experimentada al desplegar los propios talentos o dones es ciertamente algo positivo. Por otra parte, en el campo de la afectividad tierna, existe la posibilidad de una perversión como el sentimentalismo, algo que no cabe encontrar en el terreno de la afectividad enérgica. Esta diferencia entre las dos afectividades reviste un carácter decisivo y constituye una verdadera frontera entre dos reinos. En ambos encontramos diferencias de nivel, aunque los más altos sólo podemos alcanzarlos en la afectividad delicada que lo sea realmente.

Existe cierta dimensión del sentimiento que implica la tematicidad del corazón y que sólo se actualiza en la afectividad tomada en sentido propio. Aunque todo tipo de amor incluye esta afectividad, existen enormes diferencias en cuanto al grado de la misma, de acuerdo con la naturaleza del amante y de su amor. En Tristán e Isolda de Wagner, encontramos esta afectividad tierna en un punto álgido. También descubrimos un altísimo grado de la misma en el amor de Leonor por Florestán en el Fidelio de Beethoven, y en el dueto “Namenlose Freude”. El mismo caso encontramos, cómo no, en el Cantar de los Cantares. Las palabras: *...stipate me malis, quia amore langueo...* (“...recreadme con manzanas, que desfallezco de amor...”) son la expresión misma de esta afectividad. Comparémoslas con la afectividad meramente enérgica de Carmen, tan típicamente expresada en su canto: “L’amour est enfant de Bohême”. Cuanto más desee el amante morar en su amor, cuanto más aspire a experimentar toda la hondura del mismo, cuanto más ansíe recogerse y

permitir que su amor se desarrolle en un profundo ritmo contemplativo, cuanto más suspira porque su alma se compenetre con la del amado —un anhelo expresado por las palabras *cor ad cor loquitur*, “el corazón habla al corazón”, y que se despliega en los ojos del amante que busca los ojos del amado, tanto más posee esta verdadera afectividad. Pero en la medida en que su amor tiene un carácter meramente dinámico y rehúye un pleno desenvolvimiento contemplativo, nuestro hombre no posee más que una afectividad enérgica o temperamental.

Algunos individuos son incapaces de descubrir sus sentimientos, o están como embarazados por ellos, de tal modo que los ocultan tras una aparente indiferencia. Es la afectividad tierna lo que quieren esconder. No tratan de ocultar su ira o su enojo, su irritación o su mal humor; no se sienten avergonzados de mostrar antipatía o desprecio, o excitación en lo que se refiere a sus negocios, o regocijo ante un suceso cómico. A veces, incluso, exhiben su enojo o su irritación de una manera desvergonzada. Evidentemente, no estamos pensando en el tipo estoico cuyo ideal es la ataraxia, y que quiere suprimir indiscriminadamente toda manifestación de afectividad, sea delicada o enérgica, sino más bien en el tipo familiar de la persona que se avergüenza de admitir que algo le conmueve, o de expresar su amor o de mostrar su arrepentimiento. Sin embargo, mientras algunos son incapaces de descubrir sus sentimientos, o se avergüenzan de hacerlo, existen otros que a veces los ocultan, no por esas razones, sino más bien a causa de la naturaleza de la verdadera afectividad en sí misma. Porque en la naturaleza de la verdadera afectividad entra el que ciertos sentimientos profundos sean comprendidos en su más secreta intimidad. Pero aquí la razón es precisamente lo opuesto a lo que encontramos en una persona antiafectiva. En este caso, uno oculta sus sentimientos profundos sencillamente porque no quiere profanarlos, porque son demasiado íntimos. Su valor, intimidad y profundidad prohíben su exhibición ante espectadores. En el otro caso, uno se avergüenza de tener tales sentimientos; desea ocultarlos porque los considera más o menos embarazosos.

Evidentemente, también la afectividad tierna puede dar muestras de un gran dinamismo. Pero el suyo difiere enormemente del de la afectividad meramente enérgica o temperamental, porque es el resultado del ardor y de una plenitud interior. Constituye en todas sus fases la mismísima voz del corazón, sin perder nunca su dulzura y ternura intrínsecas, pero descubriendo al mismo tiempo una gloriosa e irresistible violencia. Sólo en el cuadro de esta afectividad encontramos un verdadero ardor o calor. Comparado con el dinamismo de esta verdadera afectividad, toda vehemencia afectiva meramente temperamental tiene el carácter de un fuego fatuo.

Verdad es, naturalmente, que esta superior afectividad, como ya hemos dicho, está igualmente sujeta a perversiones. El sentimentalismo y un mezquino y fofo egocentrismo sólo pueden darse en este tipo; una afectividad meramente temperamental, o la esfera de las pasiones, no se deja llevar a este tipo específico de desviación. Pero mirar la afectividad delicada a la luz de su posible perversión no sólo constituye un imperdonable fallo intelectual, sino que es también expresión de un peligroso “ethos” antipersonal. En este punto, estamos contemplando algo que cabe encontrar a menudo en la historia de la Humanidad, por ejemplo, en la lucha contra la religión, la Iglesia, o el “espíritu”. Muy frecuentemente, aunque estas contiendas estén aparentemente dirigidas contra ciertos abusos, de hecho no se trata tan sólo de reacciones frente a los mismos, sino de manifestaciones de una malintencionada rebelión contra ciertos altos valores. Esto sigue siendo verdad, incluso si los campeones que libran tales batallas creen que únicamente están reaccionando contra un abuso.

Considerar toda la afectividad delicada a la luz de su posible perversión constituye en realidad una manifestación de cierto antipersonalismo, para el cual todo aquello que sea personal resulta necesariamente “subjetivo”, en el sentido peyorativo de la palabra. Para esos antipersonalistas, la noción misma de persona lleva consigo un carácter de subjetivismo, de egocentrismo mezquino, representando algo que ha sido arrancado a la realidad “objetiva” y válida. En su mentalidad, cuanto más personal, más consciente y preñado de “ethos” personal, mas afectivo sea algo, tanto más estrecho e insustancial resulta en definitiva. Y frente a este reino de lo personal, oponen fuerzas

tales como los instintos o los asuntos económicos y políticos, porque éstos se refieren a las comunidades en general, antes que a la simple persona individual.

Sería, sin embargo, un gran error pensar que la oposición a la afectividad delicada esté restringida al funcionalismo, o que sólo represente una reacción contra cierto “ethos” característico del siglo XIX. Se trata en realidad de una mentalidad que podemos encontrar en individuos de todas las épocas, y que se manifiesta en una gran variedad de campos o tendencias culturales.

El antipersonalismo entrañado por la tendencia antiafectiva se manifiesta igualmente en una antipatía marcada, antipatía frente a la “conciencia” en sentido de conocimiento. Y no pensamos precisamente en la lucha contra la conciencia que cabe observar entre los adoradores de la vitalidad biológica. Los que sirven a este ídolo consideran a los impulsos biológicos —instintos, por ejemplo, como más

“orgánicos” y genuinos que cualquier acto consciente y espiritual, trátase de un acto de voluntad o de conocimiento o de una respuesta afectiva. Las palabras de Ludwig Klages, “el espíritu es la calle muerta de la vida”, son características de esta mentalidad. Pensamos más bien en aquellos que sostienen que todo gozo o amor vivido y experimentado con conciencia plena y abierta de lo que se hace está contaminado por la introversión y la falta de autenticidad. Hemos tratado de este error en otra obra “Transformation in Christ”.

Pero la verdadera conciencia no entraña ningún género de introversión, sino antes bien una más plena y más despierta experiencia. Cuanto más consciente sea una alegría, tanto más se ve y se comprende su objeto en su pleno significado; cuanto más despierta y abierta sea la respuesta, más se vive y experimenta la alegría. La afectividad tierna exige de manera especial esta verdadera conciencia. La afectividad meramente temperamental no la requiere en cambio. El veneno antipersonalista de las tendencias antiafectivas se manifiesta igualmente en una antipatía frente a la conciencia que refleja una rebelión contra la “posesión de sí mismo”, contra el estar “despierto”, contra la “subjetividad” en el sentido kierkegaardiano. Porque cuanto menos consciente es una respuesta afectiva, menos se desarrolla su verdadero carácter afectivo y menos “afectivamente” se experimenta.

Uno de los puntos más importantes en el estudio del papel del corazón y de la esfera de la afectividad delicada lo constituye el desenmascarar el error de considerarlos como algo meramente “subjetivo” o de levantar un contraste entre “objetividad” y “afectividad”.

La verdadera objetividad, como ya hemos señalado en diversas obras, implica el que una actitud se acomode a la verdadera naturaleza, tema y valor del objeto al que se refiere. Un acto de conocimiento es objetivo cuando capta la verdadera naturaleza del objeto. En este caso, objetividad es equivalente a adecuación, validez y verdad. Siguiendo este hilo, un juicio es objetivo cuando está determinado por la materia o tema en cuestión, y no por algún prejuicio. Y una respuesta afectiva es objetiva cuando está en correspondencia con el valor de su objeto.

Al hombre verdaderamente afectivo, le interesa y preocupa el bien que es la fuente y la base de su experiencia afectiva. Cuando ama, mira al amado; en su felicidad, dirige sus pensamientos hacia la razón que lo hace dichoso; cuando se encuentra entusiasmado, enfoca el valor del bien al que va dirigido su entusiasmo. La verdadera experiencia afectiva implica el que uno esté convencido de su validez objetiva. Una experiencia afectiva que no esté justificada por la realidad no tiene ninguna validez para el hombre verdaderamente afectivo. En cuanto tal individuo se da cuenta de que su alegría, su felicidad, su entusiasmo o su tristeza están basados en una ilusión, la experiencia se desvanece. Así se comprende que lo que realmente interesa no es la pregunta: “¿Sentimos felicidad?”, sino: “¿Justifica la situación objetiva el que seamos felices?”

El hombre verdaderamente afectivo, el hombre con un corazón despierto, es precisamente el que se da cuenta de que lo que interesa es la situación objetiva, si hay o no razón para regocijarse y sentirse dichoso. Tomando en serio la situación objetiva, interesándose por la cuestión de si dicha

situación exige felicidad, o alegría, o tristeza, es como se engendran las grandes y sobreabundantes experiencias afectivas espirituales.

El “subjetivista” (en el sentido negativo de la palabra) mira, por el contrario, a sus propios sentimientos y sólo está interesado por cómo reacciona. La situación objetiva como tal le resulta extraña, así como sus requerimientos de respuesta. Evidentemente, este sujeto no será nunca capaz de una genuina y honda afectividad.

Aunque este subjetivismo de tono negativo es un hecho demasiado extendido para que nadie se atreva a negarlo, sigue siendo verdad que uno desearía dar una plena respuesta afectiva, tal como la exige la situación afectiva. La capacidad para emitir esa respuesta es un don, y un don, además, que se experimenta como un deleite, como ocurre, por ejemplo, cuando vivimos plenamente la felicidad o el amor. De esta manera, la experiencia subjetiva es un tema legítimo, pero un tema que nunca podrá disociarse del objeto que constituye su mismísima razón de ser, aunque sin socavar su auténtico carácter.

Entra en la misma naturaleza de la experiencia afectiva el que una profunda alegría o un profundo amor, aunque ambos posean su propio tema objetivo, estén penetrados de la conciencia por nuestra parte de que esa nuestra alegría y ese nuestro amor están objetivamente justificados. De modo que siempre será un deplorable error el considerar a la esfera espiritual afectiva a la luz del subjetivismo, o el creer que el tipo frío, “racional”, o bien el tipo afectivo meramente enérgico en el que el corazón desempeña un papel secundario, sean más objetivos que los otros. Muy por el contrario, el “tullido” afectivamente hablando así como el hombre totalmente desprovisto de verdadera afectividad, nunca resultarán realmente objetivos en último análisis. Al dejar de responder con su corazón a la situación objetiva en aquellos casos en los que entran en liza los valores y que exigen una afectiva reacción al valor, el Individuo en cuestión resulta todo menos objetivo.

Ya es hora de que desechemos la desastrosa equiparación entre objetividad e indiferencia. Tenemos que liberarnos de la ilusión de que objetividad implica un enfoque exclusivamente observador y exploratorio. De ninguna de las maneras, porque la objetividad sólo la encontramos en la actitud que corresponde adecuadamente al objeto, su significado y su aura; ser indiferente, o no intervenir cuando un objeto y su valor exigen una respuesta afectiva o la entrada en liza de nuestra voluntad, significa tanto como ser absolutamente inobjetivo. Por consiguiente, toda tendencia antiafectiva es en realidad subjetivismo puro, ya que, cuando se responde al cosmos, habría que responder igualmente a los rasgos y caracteres del mismo, a la hermosura y hondura del mundo creado y a sus misterios naturales. Subjetivismo. sobre todo, por no querer acatar la existencia de Dios, que es santidad, hermosura y bondad infinitas.

Hay que dejar bien claro que la afectividad requerida por la misma naturaleza del cosmos es la afectividad tierna, y no la enérgica. Las pasiones, en el sentido que damos nosotros a la palabra, resultan siempre subjetivas. Y para todas las demás urgencias y sentimientos de la esfera temperamental, tal como el placer experimentado en los deportes, la cuestión de la objetividad no surge siquiera. El cosmos llama a la afectividad tierna del verdadero amor, de las lágrimas de gozo y de gratitud, del sufrimiento, del esperar y “conmoverse”, en una palabra, a la voz de nuestro corazón.

La distinción entre los dos tipos de afectividad nos capacita para “descubrir” la naturaleza más íntima del corazón, como centro y órgano de la afectividad tierna. El estudio de la última nos ha mostrado incluso que la noción de dicho corazón como órgano y centro de toda afectividad, tal como lo definíamos en el capítulo II, es todavía demasiado amplia. Debemos sustituirlo por otro concepto más estricto y auténtico, el del corazón como el centro de la afectividad tierna.

Capítulo IV

Hipertrofia del corazón

Escuchamos a menudo en los sermones que lo que podamos sentir no interesa. Al hablar de la contrición o del amor de Dios o del amor al prójimo, un predicador dirá: “No necesitáis sentir contrición o amor, porque la contrición real y el real amor a Dios y al prójimo son cosa de la voluntad”. Y en este contexto, uno oye incluso hablar del corazón y de su voz y de todas las respuestas afectivas como cosa de poca monta y hasta despreciable. Se ha hecho corriente decir: “Los sentimientos no interesan; el amor y el arrepentimiento no deberían interpretarse sentimentalmente”. De modo que sentimientos y corazón quedan ya clasificados como “cosa sentimental”, y excluidos por tanto de la parte seria e importante del alma humana.

Este enfoque es psicológicamente comprensible, porque las actitudes afectivas no pueden engendrarse libremente como los actos de la voluntad. Característico de la esfera afectiva (en oposición a la volitiva) es que la misma no resulta directamente accesible a nuestro libre centro espiritual. La alegría o la tristeza no pueden engendrarse libremente como podemos engendrar un acto de la voluntad o una promesa, ni pueden ser ordenadas como ordenamos los movimientos de nuestros brazos. Podemos crear la alegría o la tristeza sólo indirectamente, preparando el terreno para las mismas en nuestra alma, o bien podemos aprobar o desaprobar respuestas afectivas que han surgido espontáneamente en la última (véase nuestra *Christian Ethics*, capítulo 25).

Desde el momento que el hombre está obligado a amar a Dios y a su prójimo y a arrepentirse de sus pecados, el predicador o director espiritual se siente tentado a quitar importancia a toda respuesta afectiva, y a sustituirla por un acto de la voluntad. Pero esto se hace por motivos pedagógicos. En primer lugar, está el muy comprensible deseo de facilitar el camino a la conciencia de un penitente que tal vez esté preocupado porque no “siente” contrición o amor al prójimo. Dicha conciencia queda tranquilizada mediante la aseguración de que basta que haga un acto de voluntad y condene sus pecados apartándose de los mismos y decidiéndose a no prevaricar más, para que pueda ya recibir el sacramento de la penitencia aun en el caso de que no “sienta” tristeza.

En segundo lugar, tenemos la necesidad de apartar a los penitentes de la idea de que están verdaderamente contritos sólo con sentirse tristes después del pecado, pero sin firme intención de no volver a pecar en el futuro. Ya hemos señalado los tipos “adulterados” de contrición y de muchas otras respuestas afectivas. El legítimo deseo de impedir que el fiel caiga en la trampa de la falsa contrición y del falso amor al prójimo, hace muy comprensible el interés por poner de relieve el papel desempeñado por la voluntad y por devaluar el del corazón.

Pero incluso cuando las respuestas afectivas se presentan como realmente genuinas, el director espiritual puede mostrarse todavía receloso, mientras dichas respuestas —por ejemplo, el amor al prójimo o el arrepentimiento— no hayan sido suficientemente probadas. Cuando alguien siente compasión por un prójimo que sufre, pero no le ayuda dándole una limosna o de cualquier otra manera, según lo exija la correspondiente situación, consideramos esa su compasión como insincera, o al menos como insuficientemente seria y profunda. De hecho, semejante compasión no es necesariamente falsa; pero es evidente que no posee plena seriedad y hondura si no se manifiesta en acciones tan pronto como la situación lo requiera. Dicho de otra manera, tendremos una compasión genuina, pero insuficiente. Y a fin de poner en guardia al interesado contra esta insuficiencia, el director espiritual puede recalcar el querer y el obrar hasta un grado tal que parezca que está negando toda importancia y todo valor a la compasión como respuesta afectiva “sentida”.

Pero por muy comprensible que sea el temor de que un penitente pueda tomar su sentimiento de compasión como respuesta suficiente y hacerse el sordo a la llamada moral a la acción, sigue siendo verdad que la compasión debería sentirse, ya que todo acto de compasión tiene algo que dar que ninguna acción podría remplazar.

Si un individuo estuviera impulsado por un imperativo kantiano a ayudar a la gente que sufre mediante acciones eficientes de toda índole, pero lo hiciera con un corazón totalmente frío e indiferente y sin sentir la más ligera compasión, ese tal habría fallado evidentemente en un importante elemento moral y humano. Incluso puede darse que el servicio prestado a una persona que sufre por una verdadera y sincera compasión y por el calor del amor no pueda sustituirse por ningún beneficio que podamos llevarle con nuestras acciones si éstas son puestas sin dicho amor. Ciertamente, esta compasión y este amor tienen que ser lo bastante sinceros y estar arraigados en la persona lo suficientemente hondo como para contener la plena potencialidad de todas las acciones. Pero salta a la vista que es completamente disparatado el desacreditar el acto de sentir compasión o amor, y el tratar de remplazarlo mediante la voluntad y las acciones, sólo porque en algunos casos dicha compasión o dicho amor no sean sinceros o sean cuando menos insuficientes. Ciertamente, la voluntad y las acciones aportan pruebas para la profundidad y sinceridad de esas experiencias afectivas en todos aquellos casos en los que interesa una acción. Pero esto no significa que una genuina y sincera respuesta de compasión no tenga ningún valor. Muy por el contrario, esta respuesta da algo y tiene un valor que no puede ser sustituido por acciones que no fluyan de tales reacciones afectivas.

Así como no se podría desacreditar a la voluntad y a las acciones porque son imperfectas sin la contribución del corazón, así también comete un disparate quien desacredite las respuestas afectivas como tales, sólo a causa de la imperfección de una respuesta afectiva a la que falta la capacidad para expresarse en acciones.

El recelo frente a la afectividad, los avisos dictados contra el corazón por razones pedagógicas, pueden tener aún otra fuente, a saber: el hecho de que el corazón usurpe a menudo el papel del entendimiento o de la voluntad. Verdad es que el entendimiento, la voluntad y el corazón deberían colaborar en todo momento, pero cada uno de ellos tiene que respetar el papel y el terreno específicos del otro. El entendimiento o la voluntad no deberían intentar proporcionar lo que sólo el corazón puede dar, ni el corazón arrogarse las funciones del entendimiento y de la voluntad. Cuando el corazón se sale de su propio terreno y usurpa papeles que nunca estuvo llamado a desempeñar, desacredita a la afectividad y produce una desconfianza general para con ella incluso en su propio terreno. Si, por ejemplo, un individuo que desea o necesita aclarar un hecho no consulta a su entendimiento, sino que pretende que sea el corazón el que le resuelva la papeleta, está abriendo en realidad la puerta a todo género de ilusiones. Está exigiendo a su corazón un servicio que éste nunca podrá prestar, y permitiendo que el uso impropio del mismo sofoque a su entendimiento. Consideremos aún el caso de un sujeto que necesita saber si algo es o no moralmente reprochable. Si deja de consultar a su entendimiento para confiarse enteramente a su Corazón, o bien “sentirá” culpa donde realmente no la hay (como es el caso en el escrupuloso), o bien sentirá como puras e inocentes cosas que en realidad son impropias o malas. En tales casos, en lugar de dejar que su entendimiento decida si un hecho dado es moralmente reprochable, el sujeto en cuestión descansa sencillamente en sus “sentimientos”. Supone que esta experiencia afectiva del sentir es un criterio unívoco para un hecho objetivo. Y semejante suposición es decididamente errónea.

Con estas consideraciones no pretendemos contradecir el agudo dicho de Pascal: *Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas* (“El corazón tiene sus razones que la razón no conoce”). Por corazón, Pascal entiende aquí una forma especial de conocimiento intuitivo, que él opone al razonamiento estrictamente lógico. De hecho, existen casos en los que podemos decir: “Sentimos que esto no está bien”, aun cuando no estemos en condiciones de probarlo con argumentos lógicos. En el caso, por ejemplo, de una falta de tacto, podemos sentir su torpeza aunque no podamos argumentar sobre ella.

Cuando nosotros decimos que el corazón no debería usurpar el papel del entendimiento, evidentemente tenemos otra noción de corazón en la mente y nos referimos a casos completamente distintos.

Cierta vez me tocó vivir un caso típico de este ilegítimo basarse en los sentimientos. Estaba en Roma con un convertido ruso. Cuando le pregunté si había ido a misa el domingo, él contestó: “No, pero hice algo mucho mejor todavía: Visité la antigua basílica de Santa Costanza; cuando entré en esta iglesia que parece igualito que un cáliz, me sentí inmediatamente purificado”. Ni la inefable glorificación de Dios en el sacrificio de Cristo, ni las gracias que nos son dadas por nuestra asistencia a la santa misa, ni el mandamiento de la Iglesia de oírla los domingos, contaban para aquel hombre. Un “piadoso sentimiento”, un sentirse purificado, resultaba mucho más importante que los tres hechos objetivos mencionados.

Otra manera de caer víctima de las ilusiones es confundir el entusiasmo en torno a una virtud con la posesión de la misma. Un individuo, por ejemplo, puede experimentar un intenso y genuino entusiasmo por la virtud de la obediencia o la de la humildad, y creerse por ello obediente o humilde él mismo. Da por descontado que su entusiasmo por la obediencia es una buena garantía de su propia capacidad para practicarla. Esta ilusión difiere de la otra, más primitiva, que acabamos de mencionar y que resulta principalmente de una experiencia afectiva bastante turbia; porque cuando un hombre confunde su “sentirse purificado” con su estar purificado, dicho sentimiento es ya de una autenticidad dudosa. Aquí, en cambio, el entusiasmo puede ser genuino y constituir como tal una fase previa que puede llevar a la obediencia objetiva. Incluso es la base para la adquisición de esta virtud. Pero la ilusión consiste en confundir la intensidad del entusiasmo con una señal de que uno posee ya la virtud de la que es entusiasta. Debido a la falta de sobriedad espiritual, el individuo en cuestión no acierta a distinguir entre dos estratos de la realidad personal: el entusiasmo por una actitud o virtud, y la posesión real de la misma. Aun concediendo que su entusiasmo sea una realidad plena y válida en su propio terreno, apenas nuestro individuo lo toma por real posesión de aquella virtud, está siendo víctima de una ilusión peligrosa. En último análisis, esta ilusión es achacable al entendimiento, pero envuelve al corazón en la medida y grado en que dicho entendimiento se muestra vacilante en materias que realmente le conciernen y permite que la afección del corazón tienda un velo sobre la realidad de las cosas. Un individuo cegado por esta ilusión contestaría, por consiguiente, de la siguiente manera a quienes expresasen dudas sobre su capacidad para obedecer realmente: “No, no, estoy seguro de que obedecería sin dificultad a los superiores, porque siento claramente que soy obediente”. Digamos una vez más que la posibilidad de esta ilusión no desacredita en lo más mínimo el entusiasmo o cualquier otra respuesta afectiva, de la misma manera que el querer no está desacreditado por el hecho de que algunas veces la voluntad de ser entusiasta se confunda con el verdadero entusiasmo. Cierta analogía con la confusión en cuestión la tenemos en la tendencia general de la humana naturaleza a acariciar la ilusión de que lo que hemos experimentado de manera convincente en nuestra alma no puede cambiar, y que se revelará capaz de pasar por todas las pruebas. Sin embargo, esta ilusión no está restringida a la esfera afectiva, ya que, en realidad, se trata de un peligro general que puede asomar en cualquier parte. Y esta su presencia en todo momento inminente no implica el más ligero tinte de falsedad o privación de autenticidad en la experiencia en cuestión.

Cuando tomamos una decisión libre y firme, solemos estar convencidos de que nada ni nadie podrá cambiarla. Pero no es raro que la cancelemos poco después por miedos o presiones de otras personas. Así, un sujeto puede declarar que su fe es tal que nada ni nadie puede ponerla en aprieto; y a la hora de la verdad puede fallar. Análogamente, el amante jura que su amor es para siempre, y al poco tiempo se debilita o incluso desaparece.

Tal es la humana tragedia: el ininteligible abismo entre algo tan profundamente experimentado, tan sinceramente vivido, y el curso real de la vida. Es la tragedia de una falta de perseverancia, e implica el hecho desolador de que cosas que se presentan tan convincentemente a nuestras mentes pueden no durar más que un día. Tal es la tragedia de San Pedro cuando dice a Jesús: “Aunque fuera preciso morir contigo, jamás te negaré” (*Mc* 14, 31). Considerar a la esfera afectiva como responsable de esta debilidad general de la naturaleza del hombre, sería injusto sin lugar a dudas.

A la misma naturaleza de estas experiencias pertenece igualmente el que uno tenga la firmísima convicción de que nada puede cambiarlas. Un hombre cuya fe o cuya voluntad o cuyo amor no se presentaran como inconvencibles, no creería, ni querría, ni amaría. Vivir genuinamente estas actitudes implica la conciencia de que nada puede destruirlas. Un amante que diga: “Yo te amo ahora, pero no me atrevo a decir cuánto durará”, no ama. En la misma “palabra” de creer, de tomar una solemne y profunda decisión, de amar, entra el decir: “Nada puede cambiarlo ni tocarlo”.

No obstante, a pesar de que esta convicción de cosa permanente sea un elemento necesario del creer, de una solemne decisión o del amar, el cristiano real se da cuenta al mismo tiempo de su debilidad y fragilidad, de su inestabilidad y su falta de perseverancia. Sabe muy bien que sólo con la ayuda de Dios puede cumplir plenamente lo que su palabra interior está prometiendo: *Credo, adjuva incredulitatem meam*, “Creo, ayuda a mi incredulidad”. En nuestros labios están siempre las palabras del Oficio Divino al principio de cada hora: *Deus, in adiutorium meum intende*, “¡Oh Dios, ven en mi ayuda!”.

Estos dos casos bastarán para mostrarnos el desorden que puede resultar de una hipertrofia del corazón, esto es, de un uso exagerado, o mal uso, de la afectividad. Este desorden se debe a que el corazón, en lugar de cooperar con el entendimiento y con la voluntad, o intenta realizar lo que en realidad de verdad sólo el entendimiento puede ejecutar, o se niega a otorgar a la voluntad lo que constituye su específica misión. Esto no obstante, debemos acentuar con el máximo vigor posible que esta hipertrofia del corazón o de la afectividad no debe nunca interpretarse como equivalente de una afectividad demasiado intensa. El verdadero responsable de estas perversiones no es el grado de nuestra afectividad, sino el estado desordenado de nuestra alma. De la afectividad, nunca podrá decirse que es demasiado intensa mientras respeta la cooperación, querida por Dios, de entendimiento y voluntad. En un hombre en el que el centro amoroso, respondiente a valor, se haya sobrepuesto con eficacia al orgullo y a la concupiscencia, la afectividad nunca será demasiado grande. Cuanto mayor y más profundo es el potencial de dicha afectividad en un sujeto, mejor irán sus cosas en todos los sentidos. No hay grado en el potencial del amor que pueda constituir un peligro. Una ligera amenaza la hay, pero sólo en la medida en que también pueden representarla una gran fortaleza de voluntad o un gran vigor del entendimiento. Cuanto mayor es el hombre, más profundo será su amor, como decía Leonardo da Vinci.

Lejos, pues, de constituir un peligro, una gran capacidad para el amor será siempre algo precioso y magnífico. Por otra parte, el pleno desenvolvimiento de esta capacidad no puede tener lugar satisfactoria e integralmente a menos que se realice en Cristo y a través de Cristo. Pero esta necesidad de transformación no es peculiar a la afectividad como tal. También el entendimiento y la voluntad han de ser “bautizados”, si no quieren constituir ocasión para que un hombre se haga esclavo de su orgullo.

Tenemos, así, pues, que si una hipertrofia del corazón constituye peligro, lo mismo ocurre exactamente cuando es el caso de la voluntad o del entendimiento. Y, en todo caso, la cooperación entre entendimiento, voluntad y corazón reviste la máxima importancia para cada uno de estos elementos.

Capítulo V

Atrofia afectiva

La importancia fundamental y el enorme valor de la afectividad se nos revelarán con mayor claridad todavía si consideramos el peligro de la atrofia afectiva. Existen diferentes tipos de individuos en los que la afectividad está mermada o frustrada. Uno de ellos es el que padece de una hipertrofia del entendimiento, el que sufre del hechizo de la investigación pura. Nos referimos a esos sujetos que convierten toda experiencia y toda situación en objeto de conocimiento temático. Incapaces de liberarse de una actitud de análisis intelectual, o de dosificarla, nada puede afectarles ni provocar en ellos una respuesta afectiva de alegría o tristeza, de amor o entusiasmo. La curiosidad y el espíritu observador lo domina todo, hasta tal punto que el mínimo detalle se convierte forzosamente en objeto de conocimiento. En cierto sentido, se quedan siempre en un plano de espectadores. Cuando ven a un hombre gravemente herido en un accidente, en lugar de sentir compasión, en lugar de intentar ayudarlo, lo único que les interesa es estudiar su expresión y su comportamiento; la actitud “observadora” los absorbe; el acontecimiento no es más que una nueva e interesante ocasión de aprender.

En el grado y medida en que esta actitud prevalece y se impone en la vida de un hombre, su Corazón se hallará reducido al silencio.

Este “intelectualista” que convierte todas las cosas en asunto de curiosidad y observación indiferente, experimenta afectividad, más o menos, sólo en la satisfacción que obtiene del apaciguamiento de su curiosidad intelectual. Un género de afectividad realmente pobre. Y semejante individuo, al mismo tiempo que es víctima de pasiones, tales como la ambición y el orgullo, está tristísimamente desprovisto de toda afectividad “tierna”. Estos enfermos aquejados de hipertrofia intelectual caen irremediabilmente en una actitud en la que todo objeto dado se convierte inmediatamente en tema de búsqueda científica o *dilettante*. No llegan a comprender que, en muchas situaciones, el objeto exige una respuesta afectiva o una intervención activa por su parte.

No resulta difícil ver que esta actitud es fatal no sólo para la esfera afectiva, sino también para el terreno de la acción. Además, daña enormemente, lisiándola, la zona misma del conocimiento. Porque esta hipertrofia priva a quien la padece de la capacidad por interesarse genuinamente por el objeto. Lo temático no es ya éste, sino el proceso de exploración y de búsqueda, la satisfacción de la curiosidad, la ampliación del propio campo intelectual.

Ahora bien: el conocimiento de todo objeto dotado de valor está tarado apenas dicho objeto deja de ser el tema, para dejar el paso a su conocimiento. Especialmente frustrada resulta la posibilidad de toda contemplación real, una actitud que implica una plena tematicidad del objeto (véase *¿Qué es filosofía?*).

Salta a la vista la dolorosa mutilación de la personalidad que esta atrofia afectiva entraña. El que no puede amar, ni experimentar una alegría real, no vive; el que no tiene lágrimas para cosas que las exigen, el que no sabe desear auténticamente, tampoco tiene conocimiento o contacto real con el objeto. Y toda contemplación le está prohibida, hallándose desgajado de la vida real e incomunicado con respecto a los misterios del cosmos.

Un segundo tipo de afectividad tullida cabe encontrarlo en el individuo que presenta una hipertrofia de eficiencia pragmática. En su enfoque básico utilitarista, encuentra superflua toda experiencia afectiva. No se puede perder el tiempo. Desprecia la compasión por la persona que sufre y declara:

“La compasión no puede ayudar... de modo que hacer algo, o, si nada se puede hacer, no malgastar el tiempo en sentimientos”. Sólo lo útil le atrae. Toda afectividad tierna está frustrada en

este individuo; sólo conoce la enérgica, como la ambición o la cólera. La contemplación es para él el colmo de la inutilidad, la mayor pérdida de tiempo que existe.

Un género completamente diferente de afectividad menoscabada derivada de una mentalidad utilitarista lo tenemos en el hombre que podríamos llamar “burócrata metafísico” (véase *True Morality and its Counterfeits*). Para este funcionario “fossilizado”, lo único que cuenta son las cosas que tienen una realidad jurídica. Su afectividad está limitada a la satisfacción que siente al cumplirlo todo a la letra de la prescripción legal.

No es necesario insistir en la insulsez y estupidez de los eunuco-afectivos utilitaristas de todos los géneros. ¿De qué les puede servir la tristeza de David por la muerte de Absalón? ¿Qué significado pueden encontrar en las palabras del salmista: “Junto a los ríos de Babilonia, nos sentábamos y llorábamos, acordándonos de Sión” (Sal 136)? Para comprender el horror de la atrofia afectiva, no necesitamos más que comparar el mundo en el que se mueve el tullido afectivo utilitarista con el que nos rodea a nosotros cuando leemos las palabras de Kent sobre las lágrimas de Cordelia, o las del moribundo Enobarbo en Antonio y Cleopatra, o la súplica de Margarita en el Fausto de Goethe (*O neige Du schmerzenreiche*). No tenemos más que sumergirnos en cualquier página de las Confesiones de San Agustín, o escuchar las Lamentaciones de Jeremías en las

Tinieblas de la Semana Santa; abrir nuestros oídos a las palabras de nuestro Señor y luego volvernos al universo en que vive el tullido utilitarista, para comprender cómo pueden aplicársele los versos del salmista: *Aures habent et non audient; nares habent et non odorabunt, Manas habent et non palpabunt; pedes habent et non ambulabunt; non clamabunt in gutture suo*, “Tienen oídos y no oyen, tienen narices y no huelen; tienen manos y no palpan, tienen pies y no caminan; ni saldrá grito alguno de su garganta” (Sal 115).

Un tercer tipo de atrofia afectiva es la que se debe a una hipertrofia de la voluntad. En este plano, el estrechamiento de la esfera afectiva suele ser por lo general algo deliberado. Lo encontramos en el individuo que encarna el ideal moral kantiano; toda respuesta afectiva es objeto de repulsa, por el recelo de que pueda perjudicar a la integridad del propio nivel ético o resultar cuando menos innecesario. La voluntad destierra de propósito toda afectividad e impone al corazón un inquebrantable silencio. Lo encontramos igualmente en el estoico, que lucha por la *apatheia* y ve en la supresión de toda afectividad el objetivo último del hombre sabio. Lo hallamos todavía en el individuo que cierra su corazón —precintándolo, por decirlo así—, porque siente miedo de esa afectividad. Debido a un mal comprendido ideal religioso, o ve toda afectividad a la luz de la pasión, o bien tiene temor del riesgo que implica todo sentimiento y todo “quedar cautivado”. Y por eso se esfuerza por acallar su corazón. Ahora bien: aunque este silenciamiento del corazón por el temor basado en un mal entendido ideal religioso constituya indudablemente una grave automutilación, fuerza es reconocer que desgraciadamente se trata de una tara que cabe encontrar a menudo entre gente piadosa animada de las mejores intenciones.

Cuando comprendamos el horror de la impotencia afectiva y nos demos plena cuenta de la importancia de la afectividad y de su centro, el corazón, podremos ver que la riqueza y plenitud de un hombre depende en gran medida del potencial de su afectividad y, sobre todo, de la calidad de su vida afectiva. En Liturgia y personalidad, pusimos de relieve la enorme importancia de la percepción del valor para la grandeza de la propia persona. Y, desde luego, este factor no puede menospreciarse. El mundo en que vivimos depende de la anchura y profundidad y diferenciación de nuestra percepción del valor. Un hombre debe primeramente ver el esplendor y la gloria del cosmos, sus misterios y también sus facetas trágicas, su carácter de valle de lágrimas. La percepción del valor es condición indispensable para que el rayo de los valores penetre el alma de un individuo y fecunde su mente. Al acentuar aquí el papel del corazón y de la vida afectiva, no pretendemos en modo alguno negar la misión fundamental del conocimiento en la que la percepción del valor entra como acto cognoscitivo. Pero dicha percepción del valor presupone también un corazón grande y profundo. Si el hombre ha de participar como personalidad en la plenitud y gloria del mundo que le rodea y cuyas puertas abre la percepción del valor, es indispensable que se “conmueva” y que

responda con reacciones afectivas. Una persona no puede incrementar y desarrollar toda la riqueza espiritual a la que ha sido llamada, a menos que vaya empapándose de los valores que percibe, a menos que su corazón esté movido y acunado por esos valores y se encienda en respuestas de gozo, amor y entusiasmo.

Es en la esfera afectiva, en el corazón, donde se almacenan los tesoros de la vida más individual del hombre. Es en el corazón donde se encuentra el secreto último de la persona y donde se pronuncia su más íntima palabra.

Capítulo VI

Falta de corazón

La falta de corazón en sentido específico es algo que debe distinguirse de la impotencia afectiva o de la afectividad tullida. “Falta de corazón” tiene más de carácter moral que de afectividad encogida. Sin embargo, desde el momento que no se trata de una noción puramente moral, el análisis de los diferentes tipos a los que se aplica nos ayudará a calar más hondo en la verdadera naturaleza del corazón en el sentido más específico de la palabra.

Falta de corazón indica la mutilación de un centro en el alma del hombre. Tanto el centro como su tullidez guardan relación con la esfera moral, habida cuenta de que muchos actos de alto valor moral sólo pueden partir de ese centro, precisamente. El hombre sin corazón o de corazón duro es incapaz de amar realmente, o de sentir una auténtica compasión o un pleno arrepentimiento, en tanto dicho corazón no le haya sido resucitado. Así que, por una parte, el acallamiento del corazón implicado en esta noción entraña los más decisivos defectos morales y basta una voluntad inmoral. Por la otra, sin embargo, el hecho de que el corazón no esté acallado o endurecido no garantiza un alto nivel moral: porque existen muchos males morales que pueden coexistir con un corazón cálido, y muchas otras actitudes moralmente reprobables que incluso fluyen indirectamente del mismo, dándose hasta corrupciones específicas del corazón cálido de las que nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

De modo, pues, que, cuando tratamos el tema del corazón acallado o helado en un individuo, no nos estamos refiriendo a un centro moral —como el respondiente a valor que es antitético al orgullo y la concupiscencia—, sino al corazón como centro de la verdadera afectividad.

El corazón en sentido estricto es el núcleo más íntimo y personal de la afectividad “tierna”. Evidentemente, también el hombre sin corazón posee este centro; sólo que lo tiene acallado o paralizado. De ahí la importancia de comprender la relación entre la esfera moral y el corazón en este sentido más estricto. Por eso consideraremos las diversas maneras en que pueden precintar el corazón los desórdenes morales. En primer lugar, el corazón se baila necesariamente reducido al silencio en todo individuo tan dominado por el orgullo y la concupiscencia que la moralidad no juega ya ningún papel en su vida. De ese tal podemos decir con todo derecho que “no tiene corazón”, trátase de Caín o de Yago o de Ricardo III o de Don Giovanni o de Don Rodrigo, en Los novios de Manzoni, por no citar otros ejemplos de individuos cuyo enfoque total de la vida está dictado exclusivamente por el orgullo y la concupiscencia, hombres para los que sólo cuenta una cosa: la satisfacción de esos vicios. Tarea inútil la de llamar a sus corazones, tratar de despertar su compasión o de conmoverlos. Estos sujetos no son tullidos afectivos, como es el caso de los pragmatistas, ni tampoco padecen una hipotrofia intelectual, antes bien poseen una fuerte, salvaje y oscura afectividad. Pero su corazón está enterrado. Son incapaces de amar, incluso en el sentido del amor corriente en el terreno de los valores vitales, como el de Don José por Carmen. Son incapaces del calor de la *intentio benevolentiae* que todo amor incluye. Pueden tener pasión sexual, pero el amor como tal es un mundo desconocido para ellos. (A este respecto, resulta muy significativo que Alberich, en El oro del Rihn, de Wagner, pueda conseguir el oro que le dará todo poder sólo si renuncia al amor. Sin embargo no se le exige que renuncie al placer sexual). Están excluidos del amor, porque el amor exige siempre la donación del propio corazón, del corazón en el sentido más estricto.

Estos sujetos son igualmente incapaces de sentir una tristeza real. Ciertamente poseen todo género de sentimientos negativos: pueden estar espolcados por la cólera y la ira, heridos como los animales salvajes, devastados por las más horribles desarmonías, torturados por el miedo. Pero no pueden sentir verdadera pena. Porque la tristeza real, el sufrimiento que hiere al corazón, implica un derretimiento del orgullo, una rendición que resulta incompatible con su dureza básica.

Pero no es sólo la inmoralidad total la que precinta y acalla el corazón. Incluso en un hombre que no esté completamente dominado por el orgullo y la concupiscencia, ciertas pasiones, como la ambición, el ansia del poder, la envidia y la avaricia, pueden reducir al silencio y endurecer dicho corazón. Nos enfrentamos aquí con una segunda posible influencia de la esfera moral en el encogimiento del último, a saber: el acallamiento debido, no a la inmoralidad completa, sino a la influencia de ciertas pasiones en la medida en que uno ceda a las mismas.

Verdad es, generalmente hablando, que los malos brotes del orgullo endurecen más el corazón que los de la concupiscencia. Sin embargo, ciertas formas de la última (como las que acabamos de mencionar, envidia y avaricia) también lo sofocan. Parece, por otra parte, que, entre las pasiones que tienen sus raíces en la concupiscencia, unas resultan más desastrosas para el corazón que otras. La avaricia lo cierra más que la lujuria; el “bon vivant”, por muy libertino que sea, suele tener más corazón que el avaro. El padre de Eugenia Grandet, en la novela de este nombre de Balzac, es un ejemplo típico del hombre que no lo tiene; de Tom Jones, en la novela de Fielding, pese a ser un calavera, no puede decirse lo mismo.

Un borracho, por ejemplo, que es víctima de su vicio y que ni siquiera intenta vencerlo, puede tener un corazón muy sensible. Puede sentir compasión, amar, experimentar una profunda tristeza. Su lamentable debilidad no cierra o endurece necesariamente su corazón, tal como podemos apreciar en el caso de Marmeladoff en *Crimen y castigo*, de Dostoievski.

Tampoco es raro el caso del individuo irascible que tiene buen corazón. Pierre, el héroe de *Guerra y Paz*, de Tolstoi, es un hombre de corazón cálido, capaz de amar, de sufrir y de compadecerse, aunque a veces los arrebatos de cólera ocupen todo su panorama. Alejandro Magno mató a su mejor amigo, Cleito, en un momento de ira, pero no tenía el corazón duro. La falta de corazón como tal es algo habitual, una marca del carácter de un hombre. Por eso, aunque los arrebatos de cólera acallen y hasta endurezcan momentáneamente su corazón, un hombre irascible no tiene por qué carecer del mismo.

Lo propio ocurre con el ladrón. La falta de honradez no cierra necesariamente el corazón, mientras sea un resultado de la debilidad humana. Este y otros vicios, mientras no estén combinados con el cinismo, son compatibles con la posesión de aquél.

Hagamos notar, sin embargo, que apenas dicho cinismo se introduce en un vicio, éste último cierra o acalla inevitablemente dicho corazón. Mientras los vicios que son resultado de la debilidad no lo endurecen necesariamente, el pecador que añade cinismo a su vicio está ya desprovisto del mismo.

En resumen, el segundo tipo de falta de corazón es el que se debe a ciertas pasiones que lo sofocan o endurecen, como la ambición y la avaricia, o bien a cualquiera de las otras que se halle combinada con el cinismo. En ambos casos, el efecto es el mismo: el corazón reducido al silencio. El hecho de que ciertos vicios no lo endurezcan necesariamente nos muestra claramente, con todo, que falta de corazón no es sinónimo de inmoralidad, y también que la posesión de un corazón sensible no equivale a moralidad.

Un tercer tipo de falta de corazón cabe encontrarlo en el esteta refinado. Nos referimos al individuo que contempla todo el mundo desde el punto de vista del disfrute estético. Su corazón no está tanto endurecido cuanto completamente frío. Es sólo hielo lo que podemos tocar en semejantes personas. Cuando ven fuego, lo

único que les interesa es su calidad estética. Las posibles vidas humanas en peligro no cuentan, sólo la contemplación de la belleza de ese elemento desencadenado en acción. Estos individuos se sitúan siempre como simples espectadores. También de ellos podemos decir, pues, que “les falta corazón”, porque lo tienen sordo y mudo, frío e insensible.

Cierta moralidad puritana, de índole más bien fanática, conduce a menudo a otro tipo de dureza de corazón. Estos sujetos consideran la voz del último como una tentación a la que hay que

resistir. La ley moral debe cumplirse, piensan, independientemente del sufrimiento que pueda causar en los demás. Compasión significa debilidad, y muy abominable. Un ejemplo aterrador de esta horrible falta de corazón lo tenemos en el abuelo de Chris, en Luz en agosto, de William Faulkner. Y este género de dureza resulta aún más llamativo en muchas formas de idealismo en las que el ideal no es ya moral, por ejemplo, en la divinización del Estado en

Esparta. Mas la reducción al silencio del corazón alcanza su espantoso cenit en los estados totalitarios, donde no hay otra lealtad que la que se refiere al partido. En estos países, la caridad significa alta traición, y el corazón no puede pronunciar ni una sola palabra.

Pero aún existe otro y más extendido tipo de falta de corazón; el del individuo amargado. Su corazón se lo han cerrado y endurecido no ya las pasiones, sino cierto gran disgusto, una herida que le han infligido. Este sujeto tiene corazón, y muy sensible, pero el trauma que ha experimentado se lo ha avinagrado y corrompido.

Este corazón amargado cabe encontrarlo en una persona que ha sido traicionada por otra a la que amaba ardientemente. Y también en un individuo que siente una gran sed de amor, pero que nunca ha encontrado otra cosa que una humillante indiferencia. En lugar de mirarle como a un ser humano, le han tratado siempre como a una simple herramienta, siendo innumerables los malos tragos que han podido causarle ese efecto desgraciado en el corazón. Han podido amargárselo una continua serie de desgracias, o un único malestar duradero, como una larga enfermedad. Sea cual fuere la causa, este avinagramiento del corazón difiere profundamente de cualquier otra forma de endurecimiento del mismo. Y presenta un carácter trágico. Hablando con más propiedad que hasta ahora, se trata de un corazón “endurecido”, no de un corazón duro.

Son las mordeduras de la herida las que lo han encogido. Resulta menos difícil perforar las paredes con las que pretende defenderse que los muros levantados por las malas pasiones que sofocan el corazón.

Capítulo VII

El corazón tiránico

Hemos hablado ya de la aberración producida en el corazón cuando éste domina al entendimiento y a la voluntad (capítulo IV). Hemos considerado la tiranía que supone el que dicho corazón impida que el entendimiento decida lo que sólo el entendimiento puede decidir, o que el libre centro espiritual de la persona intervenga con un acto volitivo en el terreno reservado a la voluntad. Ahora nos toca comprender que ese desorden que ya hemos examinado con respecto al corazón en sentido amplio, cabe encontrarlo también en el corazón en sentido estricto. En lugar de examinar una situación con nuestro entendimiento en orden a conocer los hechos y a aferrar los valores moralmente relevantes en juego, en lugar de sentirnos ansiosos por saber lo que deberíamos hacer, cómo deberíamos responder, y si debemos o no seguir los impulsos de nuestro corazón, tomamos las tendencias del último como la única guía verdadera y segura. Es decir, que nos dejamos llevar por las intimaciones de nuestro corazón en lugar de obedecer a Dios y de acomodarnos con nuestra voluntad a los mencionados valores moralmente relevantes.

El corazón tiránico se manifiesta también en cierta debilidad que resulta de una benevolencia desordenada. Nos estamos refiriendo al individuo incapaz de negarse a cualquier solicitud, mientras no aparezca como estrictamente pecaminosa. Si un borracho, por ejemplo, les pide otro trago, no saben pronunciar un sencillito “no”. No saben que el verdadero amor nos impulsa a pensar en el bien objetivo de nuestro prójimo, y no a satisfacer cualquier deseo que pueda tener. Ignoran que, en muchas ocasiones, un “no” puede manifestar más amor que un condescendiente “sí”. No alcanzan a comprender que, por mucho que puedan lamentar el no estar en condiciones de decir un “sí” y por mucha pena que les dé el hacer sufrir a otra persona, su voluntad está realmente ajustándose al bien objetivo de la misma. No perciben que el amor real les obliga a decir que no. Su debilidad se manifiesta en una caridad mal encauzada, no sólo en relación con las personas a las que especialmente aman, sino también con respecto a todo ser humano.

Esta debilidad que se deriva de tener un corazón “demasiado blando” (como reza una mal orientada terminología) debe distinguirse claramente de la debilidad general que se manifiesta en el condescender con toda influencia enérgica. El hombre que es sencillamente incapaz de resistir frente a cualquier fuerte deseo de otra persona, el hombre que está acostumbrado a ceder ante toda presión, no posee necesariamente una especial benevolencia o un corazón tierno. Quede bien claro, así, pues, que esta debilidad general se diferencia claramente del ceder específico de una compasión desordenada.

Otra más seria aberración del corazón se manifiesta en cierto tipo de injusticia. Una madre ama a un hijo más que a los otros. Esto, en sí, no sería ninguna injusticia, pero se convierte en tal si se traduce en un trato completamente diferente para el favorito, concediéndole todos los favores e ignorando a los otros, o peor aún culpando a estos otros de cualquier ñoñez para excusar al “mimado”. Esta injusticia es el resultado de un amor desordenado, o, mejor, de una arbitrariedad del corazón. Hay algo que no va, en ese cariño. Tiene mucho de egoísmo, y le falta el carácter de una auto-donación pura, de una auténtica respuesta a valor. Debido a que quiere más a este hijo determinado, la madre cree justificado que sólo él disfrute de todos los halagos. No sólo sigue el impulso de su corazón sin examinarlo con su razón y sin corregirlo con su libre voluntad, sino que el amor en sí tiene sólo un carácter parcial: estamos ante un elemento anti-caridad, ante cierto género de egocentrismo. Tal es el caso de un corazón arbitrario, un corazón inficionado por el orgullo y la concupiscencia.

Variedad totalmente diferente de corrupción en el campo de la afectividad es la mediocridad de corazón. Cuando tratábamos de los sentimientos no genuinos o adulterados, mencionábamos ya una forma de esta aberración, esto es, el sentimentalismo.

Ahora nos corresponde examinar brevemente otros géneros de dicha mediocridad de corazón.

Uno de ellos consiste en un mezquino egocentrismo que toma con la mayor de las seriedades cualquier bagatela que se refiera a la propia persona. La gente que posee este tipo de corazón mediocre se mueve en un mundo pequeño y chato; sus aspiraciones a la felicidad son como su corazón, mediocres. Las menudencias convencionales se llevan todas sus preocupaciones. Su afectividad es superficial, y está desproporcionada con los bienes en cuestión. Las frivolidades juegan para su corazón mayor papel que las cosas grandes y profundas.

Esta perversión es una caricatura de la verdadera afectividad, y no tiene lugar en el ámbito de la enérgica, sino en el de la tierna. Estos individuos se hallan aprisionados en sus corazones, los cuales sólo responden a cosas insignificantes y baladíes. La suya es una perversión del corazón, una afectividad que está privada de toda grandeza, de todo ardor, de todo verdadero dinamismo. Su corazón está fuera del mundo de los valores objetivos y es incapaz de entregarse; sus respuestas no corresponden a la jerarquía de los bienes.

Intelectualmente hablando, estas personas son a menudo débiles, estúpidas, estrechas de mente. Pero mientras los dones intelectuales no protegen necesariamente al corazón contra la mezquindad o la insipidez, tampoco la ausencia de los mismos lo vuelve inevitablemente mediocre. Un sujeto puede muy bien tener un corazón “superficial” y, sin embargo, estar intelectualmente dotado en un campo particular, incluso en grado extraordinario. Puede andar preocupado por menudencias, buscar en primer lugar la satisfacción de una pequeña vanidad y perder el tiempo en cavilaciones sobre ofensas imaginarias. En el otro extremo, el individuo de mente más débil, no dotado, no posee necesariamente un corazón mediocre. Mientras lleguen a combinar con su pobre inteligencia una espontánea sencillez y una cierta humildad, pueden mantener dicho corazón libre de toda insipidez, poseer una auténtica y honda afectividad. El poco brillante Mr. Dick de David Copperfield no da ciertamente trazas de corazón mediocre.

Existe aún otro género de egocentrismo. Si el amor constituye la voz específica del corazón en sentido propio, el deseo de ser amado no le va en zaga en esta condición de pregonero. El peligro general de egocentrismo en el hombre puede manifestarse tanto en un pervertido amar sentimental como en un desordenado deseo de ser amado. Los sujetos aquejados de este segundo desorden suelen ser normalmente hipersensibles con respecto a las ofensas. Se sienten continuamente inobservados, excluidos, rechazados, aislados, incomprensidos. Su reacción frente a estas ofensas reales o imaginarias no es la irascible de un hombre siempre en guardia en las cosas que atañen a su honor, sino más bien un cerrarse en sí mismo, un retirarse de los demás, combinado con una gran dosis de auto-compasión.

Estos individuos no quieren normalmente consultar a su entendimiento para que determine si de hecho han sido tratados de manera indebida. El hecho de sentirse ofendidos es ya razón suficiente para asegurar que tienen razón para ofenderse. Este egocentrismo del corazón los hace “inobjetivos”. Tienen inclinación a interpretar toda actitud en un sentido desfavorable, como dirigida contra ellos, y a rumiar en esa dirección muchas cosas que en realidad no son tan desagradables y ofensivas.

Capítulo VIII

El corazón como el yo real

Siguiendo con nuestro propósito de comprender la naturaleza del corazón, cúmplenos ahora descubrir que bajo muchos aspectos este corazón constituye más el yo real de la persona que su entendimiento o su voluntad.

En la esfera moral, es la voluntad la que lleva el carácter de última palabra, es la voz de nuestro libre centro espiritual la que cuenta sobre cualquier otra cosa; de modo que al verdadero yo lo encontramos primariamente en la voluntad. Pero existen muchos otros campos en los que es el corazón, y no la voluntad o el entendimiento, el que representa la parte más íntima de la persona, el núcleo, el verdadero yo. Así ocurre en el terreno del amor humano, sea conyugal o filial o paterno o entre amigos. Aquí, el corazón es el verdadero yo, no sólo porque el amor sea esencialmente su voz, sino también porque dicho amor apunta de manera específica al corazón del amado. El amante anhela derramar su afecto en el último, hacerlo feliz, tocarle en su corazón, y sólo así siente haber llegado hasta la otra persona, hasta su mismo yo.

Además, cuando amamos a otro ser humano y ansiamos por una correspondencia de nuestro amor, es su propio corazón el que queremos que llame al nuestro. Mientras sólo desee amarnos y conformar su voluntad a nuestros deseos, nunca creemos que poseemos su mismo yo. Por mucho que su voluntad responda a nuestros deseos, por mucho que sus amistosas intenciones y las atenciones dictadas por esa su voluntad puedan tocarnos desde un punto de vista moral, sentiremos siempre como si se nos escapara, palparemos que su verdadero yo no es nuestro. Mientras nos demos cuenta de que los favores que nos otorga, sus consideraciones y sus sacrificios, están dictados únicamente por una buena y generosa voluntad, sabremos que no poseemos realmente al amado, porque no poseemos su corazón.

Si, por el contrario, el corazón del amado rebosa de deseos por uno, de gozo al sentirse en su presencia, de anhelos de unión espiritual con el amante, entonces éste se siente contento. Se da cuenta de que posee el alma del amado. En cambio, como ya hemos dicho, sentirá que no la posee, en tanto el amado sólo presente su voluntad como contrapartida de su amor, pero excluyendo toda manifestación propiamente dicha de su corazón.

El corazón es también el núcleo del propio yo, cuando se responde a la pregunta:

¿Es este hombre verdaderamente feliz? Si un individuo sólo quiere ser feliz, o si comprueba sólo con su entendimiento que objetivamente debe considerarse feliz, no lo es todavía. Ya hemos indicado que sólo el corazón puede experimentar la felicidad. Pero lo que aquí nos corresponde ver es que también en esto representa el corazón el verdadero meollo de la persona, más de lo que puedan serlo el entendimiento o la voluntad.

No deja de ser, de hecho, sorprendente que algo que surge espontáneamente y como un don en el alma constituya manifestación del propio yo de la persona en un grado más alto que cualquier expresión de su libre centro espiritual. La situación con que nos encontramos en el campo de la moralidad parece más comprensible. La palabra de la persona, la palabra última y válida en la que su yo vive como en ningún otro sitio, es el “sí” o el “no” de su voluntad. Su libre intención, aquello que actualiza con su libre centro espiritual, es lo que es realmente él mismo.

Cuando consideramos que la libertad es una de las marcas más profundas de la persona, un rasgo en el que el carácter de un hombre se manifiesta como una imagen de Dios, y que es aquí donde esa característica de la persona de ser que se posee a sí mismo se expresa de una manera específica, no tenemos más remedio que decir que es la voluntad lo que constituye el yo real de dicha persona, más que ninguna otra cosa.

Pero esto no puede obligarnos a negar que en las relaciones humanas, en la respuesta a los acontecimientos tristes o alegres, y en todas las situaciones en las que el fruí (disfrutar) constituye el tema, es el corazón el que representa nuestro propio yo. No caigamos en la tentación de deducir de la misma naturaleza de la libertad que lo que nuestra voluntad dice deba ser siempre la última palabra de ese yo. Debemos antes bien aceptar el hecho que nos impone la misma realidad, a saber: que, en muchos campos, el corazón es más el propio yo que la voluntad. Se nos impone calar más hondo en nuestro análisis del hombre, si queremos comprender esta aparente anomalía.

Para empezar, debemos darnos cuenta de que la cuestión de si una experiencia está o no dentro del campo de nuestra libertad, no puede emplearse sencillamente como calibre para determinar el rango de dicha experiencia. La libertad es de hecho la marca esencial de la persona como imagen de Dios. Pero lo que hay aún es otro detalle que puede igualmente caracterizar el alto rango específico de una cosa, y es el hecho de que sólo puedan concedérsela como un don.

Esto se aplica, naturalmente> a la esfera sobrenatural en la que la gracia es un don absolutamente inmerecido y totalmente inaccesible a nuestra voluntad. Pero también a otros campos. En el natural, existen también muchas cosas de alto rango que llevan un carácter de don de Dios. Se encuentran por encima del nivel de aquellas otras que podemos procurarnos nosotros mismos. Todo gran talento artístico es un puro don. Verdad es que una asidua e incansable dedicación es condición indispensable para que el genio cree obras maestras, pero el hecho de que una persona sea un genio es, repetimos, un don. Nadie puede convertirse en un Michelangelo, un Shakespeare o un Beethoven por sus solas fuerzas, por grandes y sacrificados que puedan ser sus esfuerzos. Lo mismo vale para el gran talento intelectual: nadie puede conseguir los dones de un Platón o un San Agustín sólo con su libre voluntad. Pero esos dones que caen allende el libre poder del hombre y que evidencian por su mismo alejamiento la limitación del último como creatura, comprenden, no sólo los talentos extraordinarios, sino también una cosa por la que todos suspiran: la felicidad. La felicidad es un don, un puro don. Por mucho que le preparemos el terreno, la felicidad auténtica sigue siendo un don, que gotea como el rocío sobre nuestro corazón y que brilla gratuitamente como un rayo de sol en nuestra alma.

Lo mismo se aplica a muchas experiencias afectivas: la contrición profunda, el don de lágrimas, un hondo y ardiente amor, un “conmoverse” al escuchar música sublime o al presenciar un acto de caridad sobreabundante. Estas vivencias tienen lugar en la parte más alta y espiritual del terreno afectivo y llevan un carácter de dones recibidos de lo alto, de la misma manera que es un don cualquier profunda visión de nuestra inteligencia.

No olvidemos que en la esfera afectiva existen dos niveles. El primero se halla poblado por sensaciones que se alinean más bajo que esos actos que se encuentran en el campo inmediato de nuestra libertad. Es el nivel de los estados afectivos, corporales, como el cansancio; o psíquicos, como el buen humor o la depresión. Es el plano de todas las pasiones en sentido estricto, y también de muchas respuestas afectivas que no están motivadas por los valores (por ejemplo, la alegría por un beneficio económico). Estas experiencias se clasifican ontológicamente más bajas que el acto de pronunciar una promesa o de contraer un contrato, o que una acción en sentido estricto, o que cualquier hecho u obra.

Pero también hay un nivel superior en la misma esfera afectiva. Bajo ciertos aspectos, este nivel se halla por encima de los actos volitivos, aunque no sobre la voluntad como tal. Y es precisamente esta porción de la esfera afectiva la que lleva un carácter de don, así como la marca especial de ser la “voz” del corazón en el sentido estricto de la palabra. Estas respuestas afectivas proceden de las mismísimas profundidades del alma humana. Pero debemos distinguir muy cuidadosamente entre estas “profundidades” y el “subconsciente”. Se trata de honduras misteriosas. No las poseemos en el sentido en que “poseemos” las acciones o los actos en el campo inmediato de nuestras facultades.

Típico de la condición de creatura del hombre es la existencia de una profunda dimensión de su alma que no cae bajo su control, como le ocurre a los actos volitivos. El hombre es más grande

y más profundo que el ámbito de cosas que puede controlar con su libre voluntad; su ser alcanza misteriosas profundidades que van más allá de lo que él puede engendrar o crear. Nada expresa tal vez este hecho más adecuadamente que esa consoladora verdad de que Dios se encuentra más cerca de nuestro ser que nosotros mismos. Y esto vale no sólo para el nivel sobrenatural, sino también, análogamente, para la esfera natural.

Estas afecciones del nivel superior son, pues, verdaderos dones, dones naturales de Dios, que el hombre no puede procurarse por sí mismo. Procediendo como proceden de la misma profundidad de la persona, constituyen de manera específica la voz del verdadero yo, la voz del pleno ser personal.

Así se llega a comprender el porqué de que en algunos campos el corazón sea más el verdadero yo que la voluntad. Hay que añadir, no obstante, que la voz plena del corazón exige la cooperación del libre centro espiritual de la persona.

En *Christian Ethics* señalábamos que las manifestaciones más profundas de nuestra libertad se encuentran precisamente en la libertad colaboradora. Por grande y admirable que pueda ser la libre voluntad como señora y dueña de nuestras acciones, no cabe duda de que la más profunda actualización de la libertad, nuestra más sublime vocación y misión, se halla precisamente en la libre cooperación con los dones recibidos de arriba.

Hay unas gloriosas palabras que contienen todo el significado y la naturaleza de la libertad colaboradora: *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum*, “He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra”.

La más alta forma de manifestación de la libertad colaboradora la encontramos en la aprobación o el consentimiento, el “sí” de nuestro libre Centro espiritual que se constituye desde el interior de nuestro estar afectados por los valores y, sobre todo, de nuestras respuestas afectivas a los mismos. En su forma más estricta, ello sólo es posible con las respuestas afectivas a Dios o a los valores moralmente relevantes. Hemos tratado en *Christian Ethics* de la naturaleza de este más auténtico asentimiento, o aprobación en sentido estricto. Pero también existen analogías, por ejemplo, en el “sí” de nuestro libre centro espiritual en el amor conyugal o en la amistad. Y otro asentimiento análogo lo tenemos aún en el hecho de quedar conmovidos por las grandes obras de arte.

Lo que interesa en nuestro contexto es comprender que estas vivencias afectivas que son dones recibidos desde arriba se hacen totalmente “nuestras”, esto es, se convierten en expresión definitivamente válida de toda nuestra personalidad, sólo cuando han sido aprobadas por nuestro libre centro espiritual. Nuestro profundo amor por otra persona es un don de lo alto, algo que no podemos procurarnos por nosotros mismos; sin embargo, sólo cuando afrontamos este amor con el “sí” de nuestro libre centro espiritual empieza a llevar un carácter de autodonación plena. No sólo respaldamos ese amor, sino que, con nuestro “sí” libremente pronunciado, lo convertimos en la palabra expresa y plena de nuestro propio yo. Pero este “sí” de nuestro libre centro sólo puede ser pronunciado cuando nos conceden una alta experiencia afectiva. Dicho de otra manera, presupone la presencia de una voz de nuestro corazón que constituye un puro don.

SEGUNDA PARTE
EL CORAZÓN DE CRISTO

Capítulo IX

La afectividad del Hombre-Dios

Hemos analizado la naturaleza del corazón humano y descubierto su papel central en la vida del hombre. Tratemos ahora de penetrar en el misterio del corazón de Cristo. Pero tengamos en cuenta que no conseguiremos escuchar su voz, percibir sus manifestaciones, comprender su inefable santidad, a menos que enfoquemos primeramente la sagrada humanidad de Jesucristo, con la más profunda reverencia y con el máximo recogimiento.

La persona de Jesucristo constituye el centro mismo de la revelación del Nuevo Testamento; porque Cristo no es sólo el redentor, sino también la Epifanía de Dios, la auto-revelación de éste mediante su sagrada humanidad: “pues que por el misterio de la Encarnación del Verbo habéis iluminado los ojos de nuestras almas con un nuevo destello de vuestro resplandor, para que mientras visiblemente conocemos a Dios, seamos atraídos por Él al amor de las cosas invisibles” (prefacio de Navidad). Jesucristo habla en primerísimo lugar de los mandamientos de Dios, de verdad sobrenatural, de redención, de la necesidad de renacer. Habla de lo que es agradable a los ojos de Dios, de lo que debemos hacer y dejar de hacer, de nuestra vocación, de lo que podemos esperar si le seguimos. Sin embargo, toda palabra suya, toda parábola, todo hecho nos revelan su sagrada humanidad, y a través de ella su divinidad. E igualmente, cuando Jesús habla de sí mismo como del Hijo del hombre, de su misión y de su unidad con el Padre, todas esas palabras arrojan luz sobre la personalidad de Cristo y su sagrada humanidad.

Nuestro análisis de la naturaleza del corazón y de su papel en la vida del hombre nos ayudará a descubrir las manifestaciones del corazón de Cristo al contemplar su sagrada humanidad. En diversas obras anteriores, hemos tratado de perfilar los rasgos de la “nueva creatura”, la nueva moralidad de los santos, la marca misma de la santidad. El nuevo mundo personal encarnado en la nueva creatura de Cristo fue el tema de *Transformation in Christ*, y el punto culminante de *Christian Ethics, True Morality and its Counterfeits* y *Deformaciones y perversiones de la moral*. Pero toda esta sublime vida espiritual, toda esta riqueza de santidad no es sino un reflejo de la propia humanidad de Cristo. De donde habría que deducir que toda la santa afectividad encontrada en la nueva creatura no es igualmente sino un reflejo de la santísima afectividad del Hombre-Dios. Abramos bien ahora los ojos de nuestra alma a la divina e inefable riqueza del corazón de Cristo, la cualidad totalmente nueva de la vida afectiva en cuanto encarnada en su sagrada humanidad. Guardémonos de volverlos a nuestra familiar afectividad y de interpretar la vida de ese corazón de Cristo según categorías meramente naturales y aun trilladas. Sólo levantando nuestros corazones podemos esperar captar un destello del santísimo palpitar del corazón del Hombre-Dios.

Trataremos de conseguir una más profunda comprensión de la cualidad de ese corazón paso a paso, escuchando algunas de las palabras y parábolas de Jesús en las que más claramente se manifiesta su santísima afectividad. Luego, intentaremos penetrar más y más el secreto del corazón de Cristo, mediante la contemplación de las acciones y actitudes de Jesús que mejor revelan aquélla. Si es verdad que toda palabra, toda parábola, todo hecho de Cristo nos revelan su sagrada humanidad, no lo es menos que existen ciertos preceptos y acciones y alegorías que revisten un especial significado en cuanto expresiones de su corazón, pasajes del Evangelio que nos hablan más directamente de la divina afectividad sobrenatural. Finalmente, dirigiremos nuestra contemplación a aquellos otros en los que Cristo nos descubre más inmediatamente su corazón. Porque a veces lo abre. Nos pone ante los ojos la vida del mismo en relación con su Padre celestial y en relación con nosotros. En esos pasajes, por decirlo así, el velo del santo secreto se levanta, y nosotros somos favorecidos con un destello de las más íntimas manifestaciones del corazón de Cristo.

Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos. Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.

Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.

Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque suyo es el reino de los cielos (Mt 5, 3-10).

Aquellos que tienen “oídos para oír” no pueden escuchar estas palabras sin sentirse atraídos por el hechizo del corazón de Cristo. En su gloria sobrenatural, estas palabras iluminan el mundo como con una divina luz. Son expresiones suavísimas, pero en realidad sacan de quicio a ese mundo. No sólo descubren la senda que conduce a la felicidad eterna, sino que permiten también respirar el perfume del cielo y saborear de antemano la beatitud.

Aunque el Señor no habla de sí mismo, sino de actitudes que agradan a Dios, actitudes que las que debemos aspirar, esas palabras nos revelan la sagrada humanidad de Cristo de una manera abrumadora, y en esa su humanidad la mismísima cualidad de su corazón. *Cor Jesu, Fili Patris aeterni, miserere nobis*, “Corazón de Jesús, Hijo del eterno Padre, ten misericordia de nosotros”.

Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás; el que matare será reo de juicio. Pero yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que dijere “raca” será reo ante el Sanedrín y el que dijere “loco” será reo de la gehenna del fuego (Mt 5,21-22).

Es un nuevo mundo lo que se abre a nuestras mentes; escuchamos palabras de un campanileo sobrenatural, como si toda la gloria de la divina caridad se desplegara ante nuestros ojos. El carácter infinito de esa caridad nos deslumbra. Todos los obstáculos y todos los límites para el amor han sido quitados de en medio. Actitudes que en un plano natural parecerían justificadas resultan incompatibles con el amor y hasta pecaminosas. El precepto de la caridad alcanza profundidades desconocidas: no sólo los hechos que causan positivamente daño a nuestro prójimo, sino incluso las palabras duras son incompatibles con ella. Y no sólo nuestro prójimo, sino también nuestro enemigo merece nuestra caridad. El reino de ésta no queda ya restringido a ningún campo, sino que se alza victorioso sobre todos los límites naturales. *Regnum justitiae, amoris et pacis*, “reino de justicia, de amor y de paz”, dice el prefacio de la festividad de Cristo Rey.

Escuchando esas palabras, uno no puede por menos de sentirse abrumado por el carácter totalmente nuevo de ese amor que sobrepasa infinitamente incluso al más noble afecto natural. Frente a esa caridad, su inefable santidad y su deslumbrante belleza, no hay categoría natural que se sostenga. “Esta es la victoria que vence al mundo: nuestra fe”; nos sentimos tentados a añadir: Esta caridad es la victoria sobre el mundo.

Y es la voz del corazón de Cristo la que escuchamos. Su cualidad y naturaleza se hacen transparentes: un corazón suave, ardiente, glorioso, tan superior a todo ideal vislumbrado por la mente humana. *Cor Jesu, maiestatis infinitae, miserere nobis*, “Corazón de Jesús, de majestad infinita, ten piedad de nosotros”.

Él, queriendo justificarse, preguntó a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo?

Tomando Jesús la palabra dijo: Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en poder de ladrones, que le desnudaron, le cargaron de azotes y se fueron, dejándole medio muerto. Por casualidad bajó un sacerdote por el mismo camino y, viéndole, pasó de largo. Asimismo un levita, pasando por aquel sitio, le vio también y pasó delante. Pero un samaritano que iba de camino llegó a él, y, viéndole, se movió a compasión; acercóse, le vendó las heridas, derramando en ellas aceite y vino; le hizo montar sobre su propia cabalgadura, le condujo al mesón y cuidó de él. A la mañana, sacando dos denarios, se los dio al mesonero y dijo: Cuida de él y lo que gastares, a la vuelta te lo pagaré.

¿Quién de estos tres te parece haber sido prójimo de aquél que cayó en poder de ladrones? Él contestó: El que hizo con él misericordia. Contestóle Jesús: Vete y haz tú lo mismo (Lc 10, 29-37).

La respuesta de Jesús a la pregunta: “¿Quién es mi prójimo?”, echa por tierra los muros que aprisionan nuestro corazón. Una vez más, nos hallamos frente a una caridad sin límites, una caridad que no se halla restringida ni a los vínculos de la sangre, ni a una comunidad natural, ni a una específica afinidad con otra persona. Mi prójimo es aquel que ha sido puesto en contacto con mi corazón con Dios, mediante esta especial situación y su tema, aunque no exista ningún vínculo de amistad, familia o nación. Una persona se convierte en mi prójimo porque Cristo me llama en ella: “Estaba desnudo y me vestisteis, peregriné y me acogisteis. Cuantas veces hicisteis eso a uno de mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis”.

El contraste con las actitudes del sacerdote y del levita es muy significativo. La caridad del samaritano no tropieza con los obstáculos y las reservas que atenazan a aquéllos. La prudencia natural los ata. Parecen razonar: ¿Acaso sé por qué han herido a este hombre? ¿No me expongo yo mismo si me meto donde no me llaman?

La suya es esa restricción al amor que consiste en no reconocer más que una obligación: la de cuidarnos exclusivamente de aquéllos que nos han sido confiados. El sacerdote y el levita piensan: Este no es mi hermano, ni mi pariente; nadie me ha encargado que le vigile; es un extranjero. Siento mucho que le haya pasado todo esto, pero es algo que no me incumbe.

El samaritano no se hace tales reflexiones, antes bien, se limita a escuchar la voz de Dios en su prójimo en apuros; su caridad va más allá de la obligación formal.

¿Quién no capta la ilimitación totalmente nueva de este amor? ¿Quién no siente esa atmósfera de victoriosa libertad? ¿Quién no saborea el desconocido elemento de la bondad en sí, el glorioso ardor en el amor del samaritano?

Y en esta caridad, encontramos también una marca específica de lo sobrenatural, la *coincidentia oppositorum*, “la coincidencia de cosas que se excluyen la una de la otra” en un nivel natural. Esta caridad va dirigida a una persona individual; contrariamente al humanitario amor por la Humanidad, presenta un carácter de interesamiento por este sujeto particular, al que esta situación ha convertido en mi prójimo. Esta caridad presenta el carácter existencial y concreto del verdadero amor. Por otro lado, no tiene ese matiz de exclusividad que todas las otras categorías del amor poseen más o menos, ya que abraza a quienquiera que sea, apenas las circunstancias lo convierten en mi prójimo. De modo, pues, que en esta caridad encontramos como una combinación del carácter existencial e individual del amor con una amplitud que lo abarca todo.

Este amor es completamente diferente a la mera benevolencia natural del hombre que, debido a su “buen corazón”, está dispuesto a ayudar a los demás y a satisfacer sus deseos. Por atractiva que pueda ser esta benevolencia, es todo un abismo el que lo separa de la verdadera Caridad. La caridad, por otra parte, penetra todo el incomparable valor de nuestro personal estar destinados a amar a Dios y a unirnos con Él. La caridad ve la imagen de Dios en el prójimo, ese individuo amado por Jesucristo y por el que Cristo murió en la cruz. Este amor trasciende al reino natural por su misma naturaleza; en este amor, estamos elevados al mundo de Jesús, en el que nos es concedida una visión del prójimo bajo el glorioso lumen Christi.

Cor Jesu, bonitate et amore plenum, miserere nobis, “Corazón de Jesús, lleno de bondad y de amor, ten piedad de nosotros”.

Al tercer día hubo una boda en Caná de Galilea, y estaba allí la Madre de Jesús. Fue invitado también Jesús con sus discípulos a la boda. No tenían vino, porque el vino de la boda se había acabado. En esto dijo la Madre de Jesús a éste: No tienen vino Díjole Jesús: Mujer, ¿qué nos va a mí y a ti? No es aún llegada mi hora, Dijo la Madre a los servidores: Haced lo que Él os diga.

Había allí seis tinajas de piedra para las purificaciones de los judíos, en cada una de las cuales cabían dos o tres metretas. Díjoles Jesús: Llenad las tinajas de agua. Las llenaron hasta el borde, y Él les dijo: Sacad ahora y llevadlo al maestresala.

Se lo llevaron, y luego que el maestresala probó el agua convertida en vino “el no sabía de dónde venía, pero lo sabían los servidores, que habían sacado el agua”, llamó al novio y le dijo: Todos sirven primero el vino bueno, y cuando están ya bebidos, el peor; pero tú has guardado hasta ahora el vino mejor.

Este fue el primer milagro que hizo Jesús, en Caná de Galilea, y manifestó su gloria y creyeron en él sus discípulos (*Jn 2, 1-11*).

El primer milagro de nuestro Señor, en la boda de Caná, es uno de los tres misterios de la fiesta de la Epifanía. El Evangelio dice: “Manifestó su gloria y creyeron en Él sus discípulos”. La Iglesia ve en este milagro la manifestación de la divinidad de Cristo, principalmente. No obstante, se trata también de una revelación de la sobreabundancia ilimitada del amor divino. El primer milagro de Cristo no estuvo en la curación del enfermo, ni en la restauración de un bien natural — como la vista devuelta al ciego—, y ni siquiera en suministrar un indispensable bien como en la multiplicación de los panes. La transformación del agua en vino no constituía un bien indispensable ni para la pareja ni para la boda como tal. Sólo servía para aumentar la alegría de la fiesta, una jovialidad que no brillaba por su ausencia, sólo que resultaba insuficiente. ¡Ah la sobreabundancia divina! ¡Cristo nuestro redentor, que nos exhorta continuamente a buscar lo único necesario, manifestando semejante interés porque la boda discurra en un clima agradable, porque el novio no sufra ninguna humillación por la escasez del vino!

¡Divina e ilimitada sobreabundancia del amor! ¡Y qué abismo la separa del duro cielo de muchas gentes piadosas que sólo se interesan cuando está en juego la salud eterna del prójimo o, al menos, un bien indispensable para la vida! El hecho de que el vino escasee no es más que una pequeña insignificancia para estas “almas piadosas”. Olvidan que las sublimes palabras de San Luis, *Quid ad aeternitatem?* “¿Qué sirve para la eternidad?”, sólo se aplican a nuestra propia persona, no a la del prójimo.

Evidentemente, la felicidad eterna de nuestro prójimo no sólo constituye el primer objeto de nuestra consideración, sino que también nos obliga a no prestar a una persona ningún servicio que pudiera perjudicar a su salvación. Pero la cuestión de si un detalle determinado sirve o no para su bienestar eterno no debe nunca limitar el flujo de nuestra caridad. Muchas personas piadosas creen erróneamente que su piedad exige el limitar su interés a la salvación de su prójimo o a aquellas cosas que pertenecen a dicha salvación o a las otras que son indispensables para la vida terrena.

Su caridad es fría, calculada y está marcada por una sequedad utilitarista. Es todo un abismo el que se abre entre esa caridad puritana, parsimoniosa y moralística y la sobreabundancia del amor de Cristo, tal como se nos manifiesta en este milagro de las bodas de Caná. Topamos aquí con la divina extravagancia, con la ilimitabilidad de una caridad que desciende hasta el mínimo detalle. Se trata de esa divina ternura que no excluye en sus intenciones ningún don, sólo con que resulte beneficioso para la persona; y ese don puede encuadrarse en un marco que contiene desde los bienes más altos hasta aquellos otros sencilla y legítimamente agradables. De hecho, el milagro de Caná nos permite arrojar una sorprendida mirada a la ternura, matización y sobreabundancia de la caridad de Cristo: nuestro Señor se digna intervenir con un milagro para remediar la escasez de vino en un banquete de bodas. Y esta caridad de nuestro Señor que se interesa por lo que parece menudencia no contradice en modo alguno a la invitación a luchar por el *unum necessarium*, “lo único necesario”. En Caná, la cuestión era la alegría. En toda fiesta, y en particular en un banquete de bodas, lo que realmente interesa es la alegría. El vino era el símbolo de esta gozosa celebración, y de ahí que la suficiencia del mismo, aunque no indispensable, asumiera un carácter temático. En los casos en los que el tema es otro, nuestro Señor sabía muy bien reprochar a los que se preocupaban por semejantes fruslerías.

En la divina sobreabundancia de esta caridad impregnada de la más delicada ternura, el corazón de Cristo nos abre de par en par las puertas de su mismísima naturaleza. *Cor Jesu, fornax ardens caritatis, miserere nobis*, “Corazón de Jesús, ardiente horno de caridad, ten piedad de nosotros”.

Nunca podremos aferrar la naturaleza de la caridad que habita en el corazón del Hombre-Dios, a menos que nos sumerjamos en ese gran misterio de misericordia cuyo palpar penetra la totalidad de la revelación de Cristo y cuya luz disipa las sombras de la muerte.

Toda palabra pronunciada por Jesucristo respira una atmósfera sobrenatural y divina. Cuando la humana mente intenta subir hasta Dios, se ve obligada a quedarse en el reino de lo abstracto si quiere evitar el antropomorfismo. El mundo concreto divino sólo es accesible cuando Dios nos habla en la revelación. De esta manera, cuando Jesús emplea comparaciones humanas en las parábolas, cuando se refiere a las facetas clásicas de nuestra existencia terrena, sus palabras, pese a esa aparente y real mundanidad, respiran, repetimos, una atmósfera gloriosa y divina. Por eso representan la antítesis más extrema a todo antropomorfismo. Los ejemplos naturales y humanos, apenas son empleados por Cristo, resultan transparentados por un mundo superior. Experimentamos el hálito del mundo sobrenatural en todo su carácter concreto; una luz de lo alto brilla en nuestras mentes, cuando escuchamos sus palabras. Tenemos aquí una analogía de la epifanía de Dios en la sagrada humanidad de Jesucristo, toda una reflexión del misterio de la Encarnación. Cada palabra de Cristo, cada parábola, participa de alguna manera del misterio del Verbo hecho carne.

El reverso mismo del proceso de antropomorfismo. En el antropomorfismo, se le rebaja a Dios a las humanas categorías: el intento de subir concretamente hasta Dios tiene como resultado, no sólo una recaída del hombre en un reino, no sólo finito y terreno, sino ya estropeado, de una finitud que oprime.

Las cosas finitas —mientras sean vistas como tales— pueden resultar hermosas y deliciosas. Pero cuando uno proyecta las categorías finitas hacia lo absoluto, o, a la inversa, cuando uno trata de meter lo absoluto en las categorías finitas, se siente por decirlo así estrangulado y experimenta el carácter sofocante del antropomorfismo.

En las parábolas de Cristo, por el contrario, las bien conocidas situaciones humanas se convierten en una ventana para el verdadero mundo celestial. y nos permiten experimentar la misteriosa gloria de “las cosas de arriba”, las cosas de las que San Pablo dice: *Quae sursum sunt sapite*. Esas parábolas nos arrastran y nos sumergen en la plenitud misma de lo divino.

Y, como ya hemos dicho, en toda palabra pronunciada por Cristo, en todo precepto y en toda parábola, es su sagrada humanidad la que se manifiesta, y a través de ella el Verbo.

Y añadió: Un hombre tenía dos hijos, y dijo el más joven de ellos al padre: Padre, dame la parte de hacienda que me corresponde. Les dividió la hacienda, y pasados pocos días, el más joven, reuniéndolo todo, partió a una tierra lejana, y allí disipó toda su hacienda viviendo disolutamente. Después de haberlo gastado todo sobrevino una fuerte hambre en aquella tierra, y comenzó a sentir necesidad. Fue y se puso a servir a un ciudadano de aquella tierra, que le mandó a sus campos, a apacentar puercos. Deseaba llenar su estómago de las algarrobas que comían los puercos, y no le era dado. Volviendo en sí, dijo: ¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, y yo aquí me muero de hambre! Me levantaré e iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti. Ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo; trátame como a uno de tus jornaleros. Y levantándose, se vino a su padre.

Cuando aún estaba lejos, vio el padre, y, compadecido, corrió a él y se arrojó a su cuello y le cubrió de besos. Díjole el hijo: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo. Pero el padre dijo a sus criados: Pronto, traed la túnica más rica y vestídsela, poned un anillo en su mano y unas sandalias en sus pies, y traed un becerro bien cebado y matadle, y comamos y alegrémonos, porque este mi hijo, que había muerto, ha vuelto a la vida; se había perdido, y ha sido hallado. Y se pusieron a celebrar la fiesta.

El hijo mayor se hallaba en el campo y cuando, de vuelta, se acercaba a la casa, oyó la música y los coros; y llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello. Él le dijo: Ha vuelto tu hermano, y tu padre ha mandado matar un becerro cebado, porque le ha recobrado sano. Él se enojó y no quería entrar; pero su padre salió y le llamó. Él respondió y dijo a su padre: Hace ya tantos años que te sirvo sin jamás haber traspasado tus mandatos, y nunca me diste un cabrito para hacer fiesta con mis amigas; y al venir este hijo tuyo, que ha consumido su fortuna con meretrices, le matas un becerro cebado.

Él le dijo: Hijo, tú estás siempre conmigo, y todos mis bienes tuyos son; mas era preciso hacer fiesta y alegrarse, porque este tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida, se habla perdido y ha sido hallado (Lc 15, 11-32).

Al leer esta parábola del hijo pródigo, nuestra alma se siente tocada por el hálito de la misericordia divina; respiramos el victorioso flujo redentor de la piedad de Dios, el reverso de las categorías humanas de justicia. Esta parábola nos revela también la naturaleza única y el papel incomparable de la contrición. De hecho, las palabras del padre, “porque este mi hijo, que había muerto, ha vuelto a la vida”, expresan ni más ni menos que la resurrección del alma que tiene lugar en aquélla. El contraste entre los dos hermanos —el pecador arrepentido y el “justo”— nos muestra las misteriosas profundidades a que la contrición conduce a los hombres: en el primero, percibimos la confrontación única con Dios encarnada en dicha contrición, su aliento librador, su victoriosa demolición de todos los obstáculos; en el segundo, la limitación y mezquindad del “justo” que se cree servidor provechoso y bueno. Las palabras del hijo pródigo, “ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo, trátame como a uno de tus jornaleros”, nos revelan la humildad que la verdadera contrición entraña. Misericordia divina y contrición del hombre están misteriosamente enlazadas, correspondiéndose la una a la otra. En la verdadera contrición, tenemos un reflejo de la divina misericordia y una interior afinidad cualitativa con ella. Porque si bien la contrición es esencialmente el acto de una persona humana, sólo resulta posible como respuesta a Dios en el alma del hombre que Él ha tocado. La verdadera contrición llama a la misericordia divina. El pecador arrepentido se da cuenta de que no merece piedad, que tiene que humillarse, y sin embargo vemos que la suplica: “Volviendo en sí, dijo: ¿Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, y yo aquí me muero de hambre! Me levantaré e iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti”.

Pero la misericordia del padre se anticipa incluso a la manifestación de la contrición del hijo pródigo, de sus súplicas de perdón. Viéndole de lejos, corre hacia él y lo recibe en sus amorosos brazos. Y lejos de cumplir solamente lo que el pecador le pide, lo recibe como a hijo, y manda matar el becerro cebado a fin de celebrar la gran fiesta de su conversión. Escuchemos la respuesta dada al hijo mayor: “Hijo tú estás siempre conmigo, y todos mis bienes tuyos son; mas era preciso hacer fiesta y alegrarse, por que este tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida, se habla perdido y ha sido hallado”. Nos sentimos transportados a la gloria del Evangelio, el *euangelion*, la “buena nueva”. La luz de la divina misericordia eleva nuestras almas. La inagotable riqueza de la parábola del hijo pródigo nos sumerge en el misterio de la redención. Y esta parábola está también impregnada de la nueva afectividad transfigurada, la santa afectividad que habita en el corazón de Cristo. *Cor Jesu, desiderium collum aeter norum, miserere nobis*, “Corazón de Jesús, deseo de los collados eternos, ten piedad de nosotros”.

Le invitó un fariseo a comer con él, y entrando en su casa, se puso a la mesa. Y he aquí que llegó una mujer pecadora que había en la ciudad, la cual, sabiendo que estaba a la mesa en casa del fariseo, con un pomo de alabastro de ungüento, se puso detrás de Él, junto a sus pies, llorando, y comenzó a bañar con lágrimas sus pies y los enjugaba con los cabellos de su cabeza, y besaba sus pies y los ungía con el ungüento.

Viendo lo cual, el fariseo que le había invitado dijo para sí: Si éste fuera profeta, conocería quién y cuál es la mujer que le toca, porque es una pecadora. Tomando Jesús la palabra, le dijo: Simón, tengo una cosa que decirte. Él dijo: Maestro, habla. Un prestamista tenía dos deudores: el

uno le debía quinientos denarios; el otro, cincuenta. No teniendo ellos con qué pagar, se lo condonó a ambos. ¿Quién, pues, le amará más? Respondiendo Simón, dijo:

Supongo que aquel a quien condonó más.

Díjole: Bien has respondido. Y vuelto a la mujer, dijo a Simón: ¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa y no me diste agua a los pies, mas ella ha regado mis pies con sus lágrimas y los ha enjugado con sus cabellos. No me diste el ósculo de paz; pero ella, desde que entré, no ha cesado de besarme los pies. No ungiste mi cabeza con óleo, y ésta ha ungido mis pies con ungüento. Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama. Y a ella le dijo: Tus pecados te son perdonados. Comenzaron los convidados a decir entre sí: ¿Quién es éste para perdonar los pecados? Y dijo a la mujer: Tu fe te ha salvado, vete en paz (Lc 7, 36-50).

La misericordia de Dios es la fuente de toda nuestra esperanza. Vivimos de ella. Todo el Antiguo Testamento está impregnado de la llamada a la piedad divina, y de la fe de que Dios se digna tener compasión del pecador arrepentido y restaurar su alma.

Ten piedad de mí, oh Dios, según la grandeza de tu misericordia. Me rociarás con el hisopo y seré purificado...

Pero lo que vive como esperanza en el Antiguo Testamento encuentra su cumplimiento en Cristo. Cristo es la Misericordia encarnada, como podemos ver, por ejemplo, en su actitud hacia María Magdalena. Es el drama del hombre caído y del Dios infinitamente santo el que se despliega ante nuestras mentes. La contrición de María Magdalena es un epítome de todo arrepentimiento verdadero y ardiente. Y todas las manifestaciones de esa contrición, tal como han sido enumeradas por nuestro Señor, respiran un fervoroso amor por Él. Jesús se refiere a las mismas como a expresión del grado de amor de la mujer. Esas palabras de inimaginable profundidad resplandecen con la primacía del amor: “Le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho”. Es el gran banquete de la misericordia divina, el despliegue de la caridad condescendiente de Dios; Jesús, la inefable santidad, la pureza encarnada, acepta amorosamente las tiernas efusiones de la pecadora. Jesús, el mismo que lleno de santa ira arroja del templo a los cambistas, el mismo que desenmascara implacablemente la hipocresía de los fariseos, permite que el pecador arrepentido le sirva y bese sus pies. Y despide a la mujer, reconquistada para la pureza y llena de una nueva vida, con las palabras: “Tu fe te ha salvado, vete en paz”.

En las palabras “porque amó mucho”, el Hombre-Dios nos descubre gloriosamente el papel y dignidad del corazón. Porque, de hecho, todas las manifestaciones de María Magdalena, de su amorosa contrición y de su arrepentimiento, fueron efusiones de su corazón. Pero las palabras de nuestro Señor y su suavidad, su clemencia, su misericordia para con María Magdalena, nos permiten dirigir asimismo una mirada al profundo misterio de su propio corazón y de su inefable santidad: “Corazón de Jesús, fuente de vida y santidad, ten piedad de nosotros”

Se fue Jesús al monte de los Olivos, pero de mañana otra vez volvió al templo, y todo el pueblo venía a Él, y sentado, los enseñaba.

Los escribas y fariseos trajeron a una mujer cogida en adulterio y, poniéndola en y medio, le dijeron: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante delito de adulterio. En la Ley nos ordena Moisés apedrear a éstas; tú, ¿qué dices? Esto lo decían tentándole para tener de qué acusarle. Jesús, inclinándose, escribía con el dedo en tierra.

Como ellos insistieran en preguntarle, se incorporó y les dijo: El que de vosotros este sin pecado, arrójale la piedra el primero. E inclinándose de nuevo, escribía en tierra. Ellos que lo oyeron, fueron saliéndose uno a uno, comenzando por los más ancianos, y se quedó él solo y, la mujer en medio. Incorporándose Jesús le dijo: Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado? Dijo ella: Nadie, Señor. Jesús le dijo: Ni yo te condeno tampoco; vete y no peques más (Jn 8, 1-11)

Una vez más, es la divina misericordia la que se irradia en nuestras mentes, y nuestros corazón se sienten tocados por el hálito de ese inconcebible misterio de piedad que encontramos en la actitud de Jesús hacia María Magdalena. Sólo que aquel asume una nueva dimensión. María Magdalena se acerca a nuestro Señor llena de arrepentimiento y de admirable amor. Lava sus pies con sus lágrimas y los enjuga con sus cabellos. La mujer adúltera, por el contrario, es llevada hasta Cristo a la fuerza. Se ve de pronto frente a Él, humillada, en toda su debilidad. El Evangelio nada dice acerca de un posible arrepentimiento por su parte; la misericordia de Jesús se le anticipa. El corazón de la mujer adúltera, cara a cara de la infinita pureza y la santidad aterradora de Jesús, queda derretido por la piedad de su juez. Y una nueva vida empieza a latir en su alma.

Contemplamos aquí la más extraordinaria confrontación del pecador con Jesucristo. Éste no se dirige inmediatamente a la mujer: lo primero que hace es desarmar a sus jueces fariseos: “El que de vosotros esté sin pecado, arrójela la piedra el primero”. Esta palabra resonará a través de los siglos y las épocas, hasta el fin del mundo, despertando nuestras conciencias cuando sintamos la tentación de juzgar al prójimo. Jesús permanece callado mientras aquellos que desearían juzgar se alejan uno a uno. Pero en esta silenciosa confrontación, existe todo un mundo de misericordia, suavidad y dulzura. Es el misterio de la iniquidad del hombre y de la infinita santidad de Dios, el drama de un encuentro entre la contrición del primero y la piedad que se adelanta del segundo. Pero esto basta para derretir el corazón de la pecadora, humillada y avergonzada.

Sin dirigirse a ella directamente, sin mirarla, Jesucristo le da tiempo, que es lo que precisamente busca, a fin de que el proceso de conversión tenga lugar sin aumentar en lo más mínimo su humillación. La primera palabra que le dirige tras su santo silencio es una pregunta: “¿Nadie te ha condenado?” Y esta pregunta vuelve a manifestar la inagotable y tierna indulgencia de Jesús. El misericordioso perdón del Señor, el juez eterno, el único que puede condenar o condonar está fuera de cuestión. El aspecto de la condenación sólo se toca indirectamente, cuando Él le pregunta si aquellos que, jurídicamente hablando, tendrían derecho a condenarla lo han hecho o no. Y cuando ella responde: “Nadie, Señor”, Jesús dice: “Ni yo te condeno tampoco”. El mismo perdón está concedido con una santa discreción. Sólo al final se dirige Jesús directamente a la mujer con una exhortación que mira al futuro, el maravilloso: “Vete y no peques más”, que se refiere a la nueva vida del pecador convertido, del alma resucitada.

En realidad, frente a esa misericordia que abrumba, esa tierna indulgencia, esa divina paciencia que tiene su morada en el corazón de Cristo, no podemos por menos de postrarnos de hinojos y suplicar:

“Corazón de Jesús, paciente y de mucha misericordia, ten piedad de nosotros”.

Entonces se le acercó Pedro y le preguntó: Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces? Dícele Jesús: No digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete (Mt 18, 21-22).

Estas palabras vuelven a elevarnos a ese “nuevo mundo” de Cristo. El espíritu del perdón se nos muestra con un carácter de ilimitación tal que se opone totalmente a las tendencias de la naturaleza humana caída.

El perdón guarda una gran afinidad con la misericordia; pero se diferencia netamente de ella. Misericordia, en sentido literal, constituye primordialmente una virtud divina, de la que la humana compasión no es sino una lejana analogía. Cristo, el Hijo de Dios, es compasivo en un sentido primario y auténtico, que nunca podrá aplicarse a nosotros. En Él, misericordia y perdón convergen. Su perdonar a María Magdalena y a la mujer adúltera constituyen una floración típica de la misericordia divina.

Pero perdón divino y perdón humano difieren entre sí mucho más todavía de lo que puedan diferenciarse misericordia divina y compasión humana. El perdón divino se refiere al pecado, es decir, al mal intrínsecamente moral; el humano sólo está en correspondencia con el mal objetivo que se nos ha infligido. Al perdonar una injuria, nos sobreponemos a toda amargura para con la

persona que nos ha ofendido, volviéndonos amorosamente hacia la misma. Pero nos damos perfecta cuenta de que nuestro perdón no se refiere en lo más mínimo al mal moral que su acción implicaba. La desarmonía objetiva creada por el pecado no puede ser disuelta por nuestro perdón. Tal cosa sólo es posible mediante la condonación de Dios. Por eso los fariseos preguntan: ¿Quién es éste para perdonar los pecados?

De modo que, aunque perdón y misericordia posean una gran afinidad, constituyen siempre en el hombre dos actitudes diferentes; en cambio, el divino perdón y la divina misericordia se encuentran entretejidos en Cristo.

En la misericordia, nosotros renunciamos a un “derecho” que tenemos sobre cierta persona. El siervo cruel, por ejemplo, no quiere renunciar a un derecho que posee sobre otro criado. El perdón, por el contrario, se refiere a algo malo que nos han hecho. Lo opuesto al perdón es la venganza; lo opuesto a la misericordia está en un insistir en nuestra pretensión o derecho. Shylock no quiere ser misericordioso. En el caso de la misericordia, lo que hacemos es anular la deuda de una persona, la dispensamos amorosamente de una obligación. Y también es la misericordia la que nos impulsa a renunciar al castigo de una persona culpable, aunque tengamos autoridad para aplicarlo. Y ella es, finalmente, la que hace que un hombre en posición moralmente más fuerte no quiera aprovechar su ventaja en contra del otro. El perdón, por el contrario, se refiere a nuestra posición interna para con el ofensor, disolviendo toda inquina, espíritu de revancha, amargura, enemistad y malhumor. Cancelamos la “cuenta” que ha podido estar cuidadosamente abierta en nuestra alma por el mal que nos han hecho.

Por consiguiente, si bien profundamente relacionado con la misericordia, el perdón posee un nuevo matiz, otra manifestación del flujo infinito que constituye el núcleo mismo de toda moralidad sobrenatural: la caridad.

Una vez más, no podemos por menos de comprobar el contrasté entre el hombre y el Dios-Hombre, Jesucristo. Su precepto de perdonar es reverente y amorosamente aceptado por Pedro. En su ardiente deseo de seguir al Maestro, en su ansia por conocer más concretamente cómo cumplir ese precepto, dice: “Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi herma-no si peca contra mí? ¿Hasta siete veces?”

Pero no obstante esa su buena disposición, ese su deseo de cumplir los preceptos de Cristo, esa su devoción a Jesús, su pregunta refleja todavía una limitación humana. Es Pedro antes de Pentecostés. Y frente al telón de fondo de este espíritu de perdón, que todavía se halla condicionado, limitado, restringido, Cristo tiene una respuesta resplandeciente: “No digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete”. Una vez más, tenemos ocasión de ver que el fuego que Jesús ha venido a traer a la tierra echa abajo todas las barreras y limitaciones. Una vez más, presenciamos la irrupción de la sobreabundancia divina en los estrechos marcos de nuestro mundo. Se trata del aliento del Espíritu Santo. Y, una vez más, la gloria de la sagrada humanidad de Cristo se despliega ante nuestras mentes. “No siete, sino setenta veces siete”, son las palabras del Redentor, flotando sobre la corriente de una caridad infinita. Es la voz del corazón de Cristo la que escuchamos. “Corazón de Jesús, tabernáculo del Altísimo, ten piedad de nosotros”.

Entonces se le acercó la madre de los hijos de Zebedeo con sus hijos, postrándose para pedirle algo. Díjole Él: ¿Qué quieres? Ella le contestó: Di que estos dos hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu reino. Respondiendo Jesús, le dijo: No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo tengo que beber? Dijéronle: Podemos. Él les respondió: Beberéis mi cáliz, pero sentarse a mi diestra o a mi siniestra no me toca a mí otorgarlo; es para aquellos para quienes está dispuesto por mi Padre (*Mc* 20, 20-23).

La súplica de la madre de Juan y Santiago hace patente que su amor se hallaba entremezclado con la ambición por sus hijos. Estamos ante la efusión de un corazón teñido de un ingenuo egoísmo. Pero Jesús no la rechaza, ni le reprocha. Sólo responde con un espíritu de clemencia: “No sabéis lo que pedís”. Los mismos apóstoles Juan y Santiago nos muestran una cándida proyección de las

categorías y medidas terrenas en el reino de Dios. Sin comprender el pleno significado del “cáliz”, y con una mezcla de devoción y de conmovedora buena voluntad por una parte, mas cierta ambición y defensa de los propios intereses, por la otra, se adhieren a la súplica de su madre.

Tampoco para ellos hay reproche. Jesús se limita a explicar lo inadecuado de su petición. Los ruegos de la madre y de sus dos hijos despiertan y provocan el enojo de los demás apóstoles. Es más que comprensible que los escandalizaran. Pero también su enojo lleva un marcado tinte de ambición. No están escandalizados por lo inadecuado de la súplica, sino por esa presunción de los hijos de Zebedeo, y especialmente de su madre, de pedir sólo para ellos. Su misma protesta nos revela que tampoco ellos se han sobrepuesto aún completamente a las normas de la gloria terrena.

Pero una vez más, en lugar de reprocharles este enojo, en lugar de humillarles, Jesús expone la nueva regla de la gloria sobrenatural y la verdadera grandeza de la humildad. Y esta divina clemencia de Jesús, esta suavidad para con sus discípulos, nos permite contemplar otro destello de la santa afectividad que habita en su corazón. Caemos de rodillas y le adoramos: “Corazón de Jesús, casa de Dios y puerta del cielo, ten piedad de nosotros”.

Dijo también esta parábola a algunos que confiaban mucho en sí mismos,teniéndose por justos, y despreciaban a los demás:

Dos hombres subieron al templo a orar, el uno fariseo, el otro publicano. El fariseo, en pie, oraba para sí de esta manera: ¡Oh Dios!, te doy gracias de que no soy como los demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros, ni como este publicano. Ayuno dos veces en la semana, pago el diezmo de todo cuanto poseo. El publicano se quedó allá lejos y ni se atrevía a levantar los ojos al cielo, y hería su pecho, diciendo: ¡Oh Dios, sé propicio a mí, pecador!

Os digo que bajó éste justificado a su casa y no aquél. Porque el que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado (Lc 18, 9-14).

Esta parábola arroja una luz divina sobre nuestras mentes. Una nueva moralidad se descubre ante nuestros ojos. En esta parábola, Jesucristo nos revela el misterio de la humildad en toda su victoriosa hermosura. El pecador que se humilla baja a casa justificado; el orgulloso “justo” que se ensalza a si mismo, no recibe esa gracia. Sin humildad, toda su honradez y su exacto cumplimiento de la Ley de nada aprovechan al fariseo, pero el poder de la humildad y su valor es tal que basta por si mismo para justificar al pecador. Una vez más, esta parábola lleva el sello inconfundible de un mundo superior. Todas las normas naturales empalidecen ante las palabras eternas: “El que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado”.

Estas palabras de Jesús respiran una santidad redentora, y encarnan la irrupción de la luz divina en este mundo. De hecho, no se trata ya de una *phase Domini*, sino de la introducción de la sagrada verdad entre los hombres. Aquél que no se conmueve ante el misterio de la humildad, que no comprende que el mundo se ha hecho distinto, nuevo, tras esta parábola de Jesucristo, no ha aferrado realmente el lumen Christi. Aquel que no llega a descubrir la revolución espiritual que implican estas palabras —una revolución de lo alto como resultado de la divina revelación— no ha comprendido el mensaje divino el *euangelion*. El hombre cuya alma no está penetrada por estas palabras como por una espada, cuya visión del mundo y de sí mismo no ha sido trastocada, no ha entendido para nada esta parábola.

Y en estas palabras que nos revelan la longitud y anchura y profundidad de la humildad, es el mismo hechizo del corazón de Cristo el que nos atrae. Sumergidos por Jesús en el misterio de la humildad, nos es dado ver un rayo de la infinita santidad que mora en el corazón de ese Hombre-Dios que dice: “Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón”.

Decía a los invitados una parábola, observando cómo escogían para sí los primeros puestos: Cuando seas invitado a una boda, no te sientes en el primer puesto, no sea que venga otro más honrado que tú invitado por el mismo, y llegando el que a uno y a otro os invitó, te diga: Cede a éste

tu puesto, y entonces, con vergüenza, vayas a ocupar el último lugar. Cuando seas invitado ve y siéntate en el postrer lugar, para que cuando venga el que te invitó te diga:

Amigo, sube más arriba. Entonces tendrás gran honor en presencia de todos los comensales, porque el que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado (*Lc 14, 7-11*).

El asunto de esta parábola es una vez más el glorioso misterio de la humildad. No es la modestia del individuo que no piensa grandes cosas de sí mismo y así permanece resignado en un segundo plano. Por atractiva que pueda ser, la modestia no es más que una virtud natural. Encontramos personas modestas incluso entre los paganos. La modestia es el resultado de una sana objetividad respecto de sí mismo que capacita a la persona para percibir su propia limitación y la superioridad de los otros. El hombre modesto merece desde luego alabanza; pero no es de él de quien Cristo dice que será ensalzado, sino de aquel que posee la humildad, un rasgo característico de la nueva creatura en Cristo. Tal es la gloriosa virtud que impulsa al invitado a ocupar el último puesto.

Esta parábola nos descubre ese misterioso aspecto de la humildad que implica el situarnos por debajo del nivel en el que naturalmente estamos. Se trata de la humildad de un San Francisco de Asís, que induce a éste a convertirse en mendigo. Tenemos aquí una pálida analogía del misterioso rebajarse del Dios-Hombre, de su divina humildad. Escuchamos las brillantes palabras, el amoroso ensalzamiento del Señor: “Amigo, sube más arriba”. en el que se nos revela la misericordia de Dios y su amor por la humildad. De hecho, las mismas palabras, “el que se ensalza será humillado”, que nos descubren la importancia fundamental de la humildad, asumen aquí un nuevo contenido, al sacar a la luz una nueva dimensión de su naturaleza. Una vez más, nos sentimos llevados al *regnum sanctitatis et gratiae*, “el reino de santidad y de gracia”, y respiramos la atmósfera de la redención. Y al aferrar esa nueva dimensión de la humildad que es un reflejo del misterio de la humildad divina en Jesús, descubrimos más y más la santa abundancia que tiene su morada en el corazón de Cristo. “Corazón de Jesús, salvación de los que en ti esperan, ten piedad de nosotros”.

Pero Jesús, llamándolos a sí, les dijo: Vosotros sabéis que los príncipes de las naciones las subyugan y que los grandes imperan sobre ellas. No ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor, y el que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro siervo así como el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención de muchos (*Mt 20, 25-28*).

Estos párrafos echan por tierra todas las categorías naturales de gloria, fama y dominio. Mientras que las palabras: “El que se humilla será ensalzado” se aplican a toda persona humana, las palabras: “El que entre vosotros quiera ser el primero sea vuestro siervo” valen para aquel que ha de ser el primero. Sin embargo, el servir no es un medio para conseguir la posición de señorío que encontramos entre los gentiles, sino que se trata de una concepción totalmente nueva de dominio, cuya verdadera alma es el servicio. El que ha sido llamado por Dios para dirigir, para mandar, para ser el primero, debe ante todo servir a los otros. Tal es la ley del Nuevo Testamento. En ella se nos revela magníficamente la antítesis entre el “mundo” con sus normas y el reino de los cielos, el abismo entre las dos ciudades de San Agustín. Pero esta ley del Nuevo Testamento no es sólo la antítesis del mundo en el sentido de la sagrada Escritura, sino que echa asimismo por tierra todas las categorías válidas en el campo puramente natural con una gloriosa superación de las mismas. Es el misterioso soplo liberador de lo sobrenatural el que nos abanica cuando escuchamos estas palabras.

Sin embargo, cuando Jesús dice: “El mismo Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir”, quedamos emplazados, no sólo ante la ley del Nuevo Testamento, sino ante el misterio mismo de la Encarnación. Es el Hombre-Dios, el Cristo, el mismo Señor que dijo: “Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra”, el que pronuncia esas palabras. El misterio de la divina caridad y el misterio de la divina humildad iluminan nuestras mentes. El servir es un eflujo de la caridad, tanto como de la humildad. En las palabras: “El mismo Hijo del hombre ha... venido... a dar su vida para redención de muchos”, esa divina caridad y esa divina humildad alcanzan su última

expresión en cuanto encarnadas en el misterio de la redención. Y mientras Cristo habla de sí, nosotros conseguimos una más directa mirada a su corazón.

La inefable caridad y divina humildad que moran en ese corazón mueven al nuestro, y así es como nos postramos de hinojos, adorándole: “Corazón de Jesús en quien el Padre se ha complacido, ten piedad de nosotros”.

De nuevo os digo: Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de los cielos (*Mt 19, 24*).

En verdad os digo que los publicanos y las meretrices os preceden en el reino de Dios (*Mt 21, 31*).

Si tu ojo derecho te escandaliza, sácatelo y arrójalo de ti (*Mt 5, 29*).

Pero yo os digo: No resistáis al mal, y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra (*Mt 5, 39*).

No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra (*Mt 10, 3-36*).

El terrible énfasis de estas palabras es un reflejo de la ilimitabilidad divina. Constituir la una absurda equivocación el interpretar estas palabras de Cristo como mera expresión del énfasis natural que cabe encontrar en un reproche apasionado. Este énfasis de género natural siempre llevará un carácter de emoción pasajera. Pero la aterradora severidad e incondicionalidad de estas palabras de Jesús no son el resultado de una emoción momentánea, ni tienen nada en común en cuanto a la cualidad o naturaleza con esos excesos meramente naturales.

Pero lo que aquí nos interesa es captar el contraste entre esa ilimitabilidad divina y ese exceso natural, protagonizado por Prometeo, del individuo que intenta sobrepasar los límites de su condición de creatura. Encontramos a menudo este “ethos” en la literatura y en la vida. Esos tipos “prometeanos” incluyen en su aversión por toda limitación un desprecio por el gran valor de la justa medida. Ven siempre en ella un elemento de fariseísmo; están enamorados de lo ilimitado a secas. Al acto heroico moral, lo alaban, no por lo que tiene de bueno, sino sencillamente por su carácter heroico.

En cambio, la ilimitabilidad con la que topamos en estas palabras de Cristo no se opone al valor de la justa medida, antes bien contiene *per eminentiam* todos los valores de la misma, superándolos infinitamente. Contrariamente a lo que ocurre en la ilimitabilidad natural, la nuestra no está alimentada por el fuego propio del dinamismo dionisiaco o de la exageración de Prometeo. No se trata de una afectividad natural superdimensionada. Esta ilimitabilidad natural es, además, sólo aparente, ya que consiste en un dinamismo que escapa a toda medición; en su inconmensurable superabundancia tiene algo de indefinido, y este dinamismo indefinido está en realidad típicamente limitado, puesto que no es más que esfuerzo por alcanzar la infinitud por la mera cantidad.

La ilimitada afectividad divina de las palabras de Cristo no es, por el contrario, ni meramente dinámica ni indefinida. La terrible seriedad del pecado, de la ofensa a Dios, de la vocación y santificación del hombre ocupan aquí el primer término en su verdadera dimensión: se trata de la ilimitada importancia de la obediencia a Dios, de la glorificación de Dios, de la redención que nos ha sido ofrecida en Cristo.

El “ethos” contenido en esas palabras es ilimitado porque esas cosas de Dios son ilimitadas, porque forman parte de la infinitud de Dios, de su infinito amor, su misericordia infinita, su infinita santidad. Las dimensiones naturales quedan infinitamente sobrepasadas por la irrupción del niego divino. Esta heroica sobreabundancia que encontramos en las vidas de los santos sólo es posible mediante Cristo, *per ipsum, cum ipso et in ipso*. Cualquier esfuerzo por alcanzar la ilimitabilidad en el plano natural —es decir, por nuestra propia naturaleza— está condenado al fracaso.

La ilimitabilidad de la afectividad de Cristo que es un escándalo para el adorador de lo comedido, constituye, para nuestro enfoque puramente natural, una espada que divide alma y espíritu. Pero este mismo hecho nos revela precisamente la gloriosa sobreabundancia que destierra todas las categorías naturales y embriaga nuestras almas con el hálito de la infinitud.

Toda esta embriagadora ilimitabilidad, esta infinitud, está entretejida de una santa sobriedad. Se trata de la *ebrietas* que canta la liturgia: “bebamos alegres la sobria embriaguez del Espíritu Santo”.

Esta sobreabundante afectividad de Cristo, esta ilimitada caridad, esta infinita humildad, esta inagotable misericordia, esta gloriosa divina majestad, nos revelan el palpitar del corazón de Cristo: “Corazón de Jesús, abismo de todas las virtudes, ten piedad de nosotros”.

Capítulo X

El misterio del corazón de Cristo

Al sumergirnos en los precedentes pasajes del Evangelio, hemos intentado descubrir la riqueza del corazón de Cristo y captar un destello de la naturaleza del mismo y de su santa afectividad. Ahora nos corresponde considerar aquellos otros en los que nuestro Señor descubre directamente la vida de su corazón, esos sublimes pasajes que nos garantizan una mirada a su secreto más íntimo y santo. Contemplaremos un reflejo de las heridas infligidas a ese corazón por la infidelidad de sus discípulos, así como por la frialdad de Jerusalén y del pueblo escogido; y tendremos el privilegio de adivinar su tierno amor por sus discípulos, su continuo mirar a su supremo sacrificio, sus ansiedades y su soledad.

Incluso podremos posar los ojos en un secreto incomparablemente más sublime de su corazón: sus impulsos hacia el Padre celestial, su abandono en las manos de Dios, su supremo sacrificio, su infinito amor. En estas íntimas revelaciones de su corazón, no cabe duda de que la naturaleza humana de Cristo se manifiesta de una manera específica. Y, sin embargo, topamos con el gran misterio de que es precisamente en estas manifestaciones de su sagrada humanidad donde su divinidad se revela de una forma más íntima. Es el misterio de que su corazón esté sustancialmente unido a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad.

Además, en el último capítulo, hemos intentado descubrir la santa afectividad afincada en el corazón de Cristo. Al contemplar la epifanía de Dios en la sagrada humanidad del Señor, nos hemos esforzado por penetrar más y más el misterio de ese corazón. Ahora, al concentrarnos en esos pasajes en los que Jesús nos permite dirigir una mirada a la vida del último, es sobre todo la realidad de su naturaleza verdaderamente humana la que se nos descubre la realidad del *et homo factus est*, “y se hizo hombre”. Claro que, al mismo tiempo, todas estas efusiones de su corazón están llenas de la santidad que lo hace ser una epifanía de Dios. La inefable sublimidad cualitativa de esas efusiones de su corazón y su carácter verdaderamente humano nos dan fe del misterio de la Encarnación. Y es la misteriosa tensión propia de la Encarnación la que da a cada uno de esos pasajes del Evangelio un carácter dramático único.

De hecho, cuando el Señor nos revela el secreto de su corazón, su vulnerabilidad, su desamparo, su amor humano, no podemos por menos de adorarlo, porque todos esos rasgos específicamente humanos no son sino el fruto, el resultado, la expresión de su infinito amor divino y de su condescendiente humildad divina.

De esta manera, cuanto más se acentúa su humanidad (siempre en el marco de una humanidad sagrada e inefablemente santa), más adorable se hace el misterio del amor divino infinito.

Precisamente en estos momentos en los que más resplandece el misterio de la “Encarnación”, es cuando nos sentimos obligados a hincar nuestras rodillas y a adorarlo con el apóstol Santo Tomás:

Dominus meus et Deus meus, “Señor mío y Dios mío”.

El Hijo del hombre tiene que ser entregado en manos de los hombres, que le matarán y al tercer día resucitará. Y se pusieron muy tristes (*Mt 17, 21*).

En todas las predicciones de la pasión, percibimos la resonancia de una profunda tristeza: Jesús descubre su corazón vulnerable y amoroso. Verdad es que todas las veces que se predice la pasión, se menciona asimismo la gloria de la resurrección. Y, sin embargo, en el momento de la predicción, es una sublime congoja y una nota trágica lo que prevalece; porque antes de la gloria de la resurrección está el inconcebible sufrimiento de Getsemaní y la muerte en cruz, y el tono de voz de su corazón refleja el predominio de este lado oscuro.

En el reproche, sorprendentemente fuerte, a San Pedro después de la primera predicción, vemos claramente esta nota trágica: “Pedro, tomándole aparte, se puso a amonestarle: No quiera Dios, Señor, que esto suceda. Pero Él, volviéndose, dijo a Pedro:

Retírate de mí, Satanás; tú me sirves de escándalo, porque no sientes las cosas de Dios, sino las de los hombres” (*Mt 16, 22-23*).

Las palabras de San Pedro eran palabras de amor llenas de la convicción y de la esperanza de que esta predicción no se cumpliría nunca. Sin embargo, tras ese afecto al Señor, estaba también el deseo de evitar el escándalo. Su actitud nos revela que no había comprendido todavía el misterio de la redención. Y la reprimenda de Jesús nos indica a las claras que en este momento el tema es ante todo su inminente pasión, y así es como escuchamos la voz del desvalido corazón de Cristo que se abre a sí mismo a Dios para la redención del hombre: *Cor Jesu, propitiatio pro peccatis nostris, miserere nobis*, “Corazón de Jesús, propiciación por nuestros pecados, ten piedad de nosotros”.

Así que estuvo cerca, al ver la ciudad, lloró sobre ella, diciendo: ¡Si al menos en este día conocieras lo que hace a la paz tuya! (*Lc 19, 41*).

Una vez más, Jesús nos descubre su corazón al llorar sobre Jerusalén. Las lágrimas, y especialmente las lágrimas de tristeza, son una efusión del corazón, y de su parte más íntima. Las lágrimas del Hijo del hombre deben conmovernos hasta la médula. La misma persona de la que el Credo canta: *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero* derramando lágrimas! El misterio de la Encarnación, de la unión sustancial de la naturaleza humana con el Verbo, está presente en estas santas lágrimas, en esta personal e íntima efusión del corazón de Cristo. *Cor Jesu, omni laude dignissimum, miserere nobis*, “Corazón de Jesús, dignísimo de toda alabanza, ten piedad de nosotros”.

Pero Cristo nos permite una mirada incomparablemente más íntima a su corazón en el caso de Lázaro.

Enviaron, pues, las hermanas a decirle:

Señor, el que amas está enfermo. Oyéndolo Jesús, dijo: Esta enfermedad no es de muerte, sino de gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella. Jesús amaba a Marta y a su hermana y a Lázaro (*Jn 11, 3-5*).

Ya las palabras, “el que amas está enfermo” y “Jesús amaba a Marta y a su hermana y a Lázaro” constituyen un abrirse único del corazón de Cristo. Este “Jesús amaba” no se refiere a la caridad con que el Señor abraza a todo hombre, sino a un especial amor por Lázaro y sus hermanas. Ciertamente, incluso en la divina caridad existen diferentes grados. Dios no ama a todos igualmente, aunque sí ama a todos infinitamente. Dios ama a la Santísima Virgen más que a ningún otro santo. Pero aquí, el amor de Jesús por Lázaro, Marta y María no se distingue Únicamente por el grado de la caridad con que Él se vuelve a todo pecador, sino que tenemos una nota de ternura personal especial, una efusión íntima de su corazón. San Juan nos informa así de algo muy íntimo y personal, algo que no está incluido en el desbordamiento de la caridad infinita de Cristo. De otra manera, el evangelista no lo mencionaría expresamente como una característica de las relaciones entre Jesús y los tres hermanos. Se trata de una observación similar a la que concierne al propio San Juan, cuando es llamado “el discípulo a quien el Señor amaba”.

Es sólo con un corazón tembloroso y con la máxima reverencia como recibimos este mensaje, y como quedamos informados de esta humana, personal e íntima emoción del corazón de Cristo, en el que mora toda la plenitud de la divinidad. No podremos captar o adivinar la sublimidad y la inconcebible riqueza de este amor humano de Jesús, a menos que tengamos continuamente presente que es al Hijo de Dios, al Verbo, a quien esta humana naturaleza está sustancialmente unida. Sólo sobre ese telón de fondo puede revelarse la abrumadora dulzura y el íntimo esplendor de este amor humano que habita en el corazón de Cristo: “Corazón de Jesús, rey y centro de todos los corazones, ten piedad de nosotros”.

Pero el pasaje que narra la misma resurrección de Lázaro nos consiente dirigir una mirada más profunda todavía a los personales y secretos movimientos del corazón de Cristo:

Así que María llegó donde Jesús estaba, viéndole se echó a sus pies, diciendo: Señor, si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano. Viéndola Jesús llorar, y que lloraban también los judíos que venían con ella, se conmovió hondamente y se turbó, y dijo: ¿Dónde le habéis puesto?

Dijéronle: Señor, ven y ve. Lloró Jesús, y los judíos decían: ¡Cómo le amaba! (*Jn* 11, 32-36).

Jesús se conmueve hondamente y se turba cuando ve llorar a María, cuando comprueba su tristeza ante la terrible realidad de la muerte. El mismo que sabía que iba a resucitar a Lázaro, “se conmovió hondamente y se turbó”.

La plenitud de su corazón, la respuesta plena al aspecto humano de la muerte, el tierno y personal amor por Marta, María y Lázaro, nos revelan toda la humanidad de Cristo, ese su hacerse igual al hombre en todo, excepto el pecado.

Y Jesús llora. Estas lágrimas constituyen una efusión de su corazón más íntima todavía que en el caso de las derramadas sobre la suerte de Jerusalén. Son expresión de un amor más personal todavía.

De hecho, en la resurrección de Lázaro, el corazón del hombre-Dios se descubre ante nosotros de una manera misteriosa. Primero, presenciamos la expresión de su amor humano por Lázaro, Marta y María, de su tristeza, de su compasión por la de ellos, de la experiencia plena del aspecto humano de la muerte y de todo su horror. Luego, escuchamos las palabras del Señor que nos revelan a su corazón como agradecido al Padre celestial: “Padre, te doy gracias porque me has escuchado; yo sé que siempre me escuchas” (*Jn* 11, 41-42).

Y, llegado el momento mismo de la resurrección del amigo, la divinidad de Cristo vuelve a manifestarse de una manera abrumadora.

¡Inconcebible misterio de la Encarnación e inefable sublimidad y santidad del corazón del Dios-Hombre! El mismo que con su palabra devuelve a Lázaro a la vida “se conmueve profundamente” y llora cuando ve hacerlo a María. ¡Impenetrable Santidad la de este corazón, el núcleo más íntimo de su sagrada humanidad, en su humana plenitud y vulnerabilidad, y sin embargo sustancialmente unida al Verbo!

¡Profunda expresión del misterio de la Encarnación, de la tensión entre lo humano y lo divino en Cristo! Ese corazón, en la cualidad misma de su humanidad, en su transfigurada santidad, es una epifanía de Dios. *Cor Jesu in quo habitat omnis plenitudo divinitatis, miserere nobis*, “Corazón de Jesús en el que habita toda la plenitud de la divinidad, ten piedad de nosotros”.

María, tomando una libra de ungüento de nardo legítimo, de gran valor, ungió los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos, y la casa se llenó del olor del ungüento. Judas Iscariote, uno de sus discípulos, el que había de entregarle, dijo: ¿Por qué este ungüento no se vendió en trescientos denarios y se dio a los pobres? Esto decía, no por amor a los pobres, sino porque era ladrón, y, llevando la bolsa, hurtaba de lo que en ella echaban. Pero Jesús dijo: Déjala, lo tenía guardado para el día de mi sepultura. Porque pobres siempre los tenéis con vosotros, pero a mí no me tenéis siempre (*Jn* 12, 3-8).

En las palabras: “Porque pobres siempre los tenéis con vosotros, pero a mí no me tenéis siempre”, percibimos el acento de un amor impregnado de tristeza. No nos concentramos aquí en la importancia fundamental de estas palabras, que se refieren a la primacía del amor a Cristo sobre el amor al prójimo. Tratamos de escuchar más bien la voz del corazón de Cristo que puede oírse en las mismas. Contienen una nota personal, una revelación de ese Su corazón, desamparado, expuesto a toda enemistad y odiado por el mundo. El corazón en toda su ilimitada capacidad de sufrimiento, en su infinito amor. En esas palabras encontramos el amor por sus discípulos y la tristeza por la inminente separación: “Lo tenía guardado para el día de mi sepultura”.

Aquella nota de congoja que percibíamos en las predicciones de la pasión, está más acentuada todavía. Y cuanto más nos acercamos a esa pasión y a la muerte del Señor, más se nos abre su corazón y más nos exponemos a las irradiaciones de éste. “Corazón de Jesús, templo santo de Dios, ten piedad de nosotros”.

Y díjoles: Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer, porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el reino de Dios (Lc 22, 16).

En general, el Señor se dirigía a sus discípulos revelándoles la divina verdad que ellos debían extender por el mundo. Les hablaba en parábolas les daba avisos y preceptos. Les dio el poder de atar y desatar, los constituyó en sus apóstoles. Ciertamente, el amor por sus discípulos encuentra expresión indirecta en muchas ocasiones; pero estas palabras constituyen una manifestación única de su corazón: un amor tierno y personal, entremezclado de tristeza por la inminente partida.

El mismo Cristo que, cuando habla de sí mismo, lo hace casi siempre refiriéndose a su misión, ahora, en este solemne momento, revela algo que tiene lugar en su corazón, un deseo personal fruto del tierno amor por sus discípulos que vive en su corazón. “Corazón de Jesús, de cuya plenitud todos hemos recibido. “

Llegada la tarde, se puso a la mesa con los doce discípulos, y mientras comían dijo: En verdad os digo que uno de vosotros me entregará. Muy entristecidos, comenzaron a decirle cada uno: ¿Soy acaso yo, Señor? Él respondió: el que conmigo mete la mano en el plato, ese me entregará. El Hijo del hombre sigue su camino como de Él está escrito; pero desdichado de aquel por quien el Hijo del hombre será entregado: mejor le fuera no haber nacido! Tomó la palabra Judas, el que iba a entregarle, y dijo: ¿Soy acaso yo, Rabbí? Y Él respondió: Tú lo has dicho (Mt 26, 20-25).

Escuchamos la voz del corazón de Cristo en las palabras: “En verdad os digo que uno de vosotros me entregará”. Reflejan su tristeza por la ofensa inferida a Dios; la pena por Judas Iscariote a quien amaba; la mordedura de su corazón por la ingratitud, la infidelidad, la hostilidad de ese Judas a quien había escogido como uno de sus apóstoles. Estamos viendo un corazón herido.

Pero aún se nos revela mejor en la predicción de la negación de Pedro: “Todos vosotros os escandalizaréis de mí esta noche... Tomó Pedro la palabra y le dijo: Aunque todos se escandalizaren de ti, yo jamás me escandalizaré” (Mt 26, 31-32). Sobre el telón de fondo del ardiente amor de Pedro, de su jactanciosa seguridad de que nada podrá apartarlo de Cristo, la respuesta del Señor nos descubre el profundo sufrimiento, el desamparo de un corazón expuesto a la infidelidad, a la falta de perseverancia, a la volubilidad y flaqueza incluso del apóstol más leal y adicto. “En verdad te digo que esta misma noche, antes que el gallo cante, me negarás tres veces” (Mt 26, 34).

Es como si, paso a paso, se nos fuera revelando un estrato cada vez más profundo del corazón de Cristo: primero, la herida causada por la traición de Judas; luego, la que le produce la negación del príncipe de los apóstoles, el mismo a quien Jesús habla dicho: “Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”.

No cabe duda de que, en sí, la traición de Judas constituía una ofensa a Dios incomparablemente mayor que la de la negación de Pedro; ni tampoco de que el mal que se procuraba Judas era muchísimo mayor que el que recibía Pedro. De ahí las palabras del Señor: “Mejor le fuera no haber nacido”. Pero la herida infligida al corazón de Cristo por la negación de aquel a quien Él había elegido como príncipe de los apóstoles y que había amado a su Señor tan ardientemente, resultaba más personal, más íntima.

Estamos contemplando los dos aspectos del *mysterium iniquitatis*: la apostasía del malvado y el fracaso de uno que ama a Dios, que está seguro de que nunca va a serle infiel.

La sublime cualidad de la tristeza de Jesús que aquí se nos revela difiere radicalmente de cualquier sufrimiento del ser humano, incluso el más noble. Es la voz del corazón del Hijo del hombre la que escuchamos, y también la del corazón del Hombre-Dios. “Corazón de Jesús, saturado de oprobios, ten piedad de nosotros”.

Una nueva dimensión del corazón de Cristo es la que se nos revela aún en Getsemaní. “Y tomando a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a entristecerse y angustiarse. Entonces les dijo: Triste está mi alma hasta la muerte; quedaos aquí y velad conmigo. Y adelantándose un poco, se postró sobre su rostro, orando y diciendo: Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú” (Mt 26, 37-40).

En las palabras: “Triste está mi alma hasta la muerte”, no tenemos ya tan sólo el acento de una voz en la que tiembla una profunda tristeza; no tenemos ya únicamente un hecho mencionado por Cristo que revela implícitamente la herida de su corazón; se trata, antes bien, de una revelación directa de este corazón. Jesús habla de sí mismo y del estado de su alma, levantando el velo de su íntimo y personal secreto.

Nos encontramos ante la *coincidentia oppositorum* que entraña el misterio de la Encarnación. Por una parte, la congoja ante la muerte es una manifestación fundamental de la naturaleza humana de Cristo, revelándonos a Jesús como el Hijo del hombre. Por la otra, la naturaleza de esta congoja, su misteriosa sublimidad, su poder expiatorio, su íntima conexión con el infinito amor divino de Cristo, forma parte de la epifanía de Dios en su sagrada humanidad. Una vez más, el carácter de sufrimiento ilimitado de Jesús en Getsemaní sólo es posible en el Dios-Hombre; porque este sufrimiento contiene el océano de las nobles lágrimas de todos los hombres que han vivido o vivirán hasta el fin de los tiempos, reflejando toda la desarmonía producida por la caída del hombre. Las dimensiones de este sufrimiento sobrepasan todas las humanas categorías, aunque el sufrimiento en sí sólo sea posible para el ser humano.

Ahora bien: si en las palabras: “Triste está mi alma hasta la muerte”, Cristo nos revela su corazón de una manera directísima, las que siguen constituyen una manifestación más íntima aún del mismo “Padre, todo te es posible, aleja de mí este cáliz” (Mc 14, 36). Estamos escuchando la cuerda más honda y secreta de ese corazón, la voz de su corazón llamando a Dios el Padre.

Sin embargo, sólo a la luz del abandono último en Dios, expresado en las palabras finales: “Mas no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú”, recibe la precedente petición toda su fuerza; y sólo a través de la primera petición reciben las palabras finales su plena y auténtica realidad y su gloriosa verdad. La misma secuencia de esas dos frases significa para nosotros una abrumadora revelación del corazón de Cristo. “Corazón de Jesús, oprimido por nuestras maldades, ten piedad de nosotros”.

Contrariamente a todas las enseñanzas de nuestro Señor, contrariamente a la revelación de su misión, el tema de las palabras de la cruz no es ni revelación de la divina verdad, ni autorrevelación. Ni tampoco descubren explícitamente el corazón de Cristo, como en las palabras: *Desiderio desideravi manducare hoc Pascha vobiscum*, “Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros”. Aquí, el tema es la pasión redentora, y de ahí que muchas de las palabras de Jesús estén dirigidas a su Padre celestial. Nos ha sido dado presenciar este excelsísimo y misteriosísimo acontecimiento, esta extraordinariamente íntima acción divina, en la que sólo de la pasión redentora se trata. Con todo, precisamente aquí, en el misterio del padecimiento, de la humillación y de la obediencia hasta la muerte, Cristo nos revela en cierto modo más sobre su corazón que en cualquier otra palabra con la que se haya dirigido directamente a la humanidad. Precisamente en el momento en que la acción redentora es el tema exclusivo, es cuando se nos concede una mayor visión del corazón de Cristo.

En la veneración de este corazón, la pasión de nuestro Señor desempeña un papel central. Existe, en efecto, una profunda y esencial relación entre el corazón y la capacidad de sufrir, y toda la pasión no es más que una manifestación de los secretos del corazón de Cristo.

“Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lc 23.34). En este supremo momento, Jesucristo habla como el Hijo del hombre, en claro contraste con todas aquellas situaciones en las que, hablando como Hijo de Dios, perdona los pecados Él mismo.

Con todo, al pedir a Dios que perdone a sus enemigos, Jesucristo les perdona también implícitamente la ofensa que le están infligiendo. Se trata de un perdón humano, el mismo que el Señor nos ha preceptuado a nosotros. Pero sobre todo estamos contemplando su sublime y misericordiosa caridad. Jesús no sólo pide a Dios que perdone a sus asesinos, sino que incluso los disculpa a causa de su ignorancia. El Hijo del hombre, por decirlo así, pone sus brazos protectores ante aquellos mismos que lo están matando.

Nos ha sido dado contemplar en el corazón de Cristo la gloria de una inmensa caridad y de un sublime perdón. “Corazón de Jesús, fuente de todo consuelo, ten piedad de nosotros”.

“En verdad te digo, hoy estarás conmigo en el paraíso” (*Lc 23, 43*).

En estas palabras, Jesús habla primordialmente como Dios, como uno que puede perdonar pecados y prometer el paraíso al buen ladrón. Pero también aquí puede percibirse la voz de su corazón. Hay un acento de santa alegría en estas palabras. La abrumadora respuesta dada a la llamada del ladrón convertido no es sólo un perdón, sino también la garantía de la felicidad celestial inmediata. A este respecto, estas palabras superan a las que se dijeron a María Magdalena o a la adúltera. Ciertamente que van dirigidas a un hombre crucificado, a un hombre enfrentado inmediatamente con la muerte, mientras que a María Magdalena y a la adúltera aún les quedaba una vida que vivir, y aún podían volver a descarnarse.

La sobreabundante respuesta de nuestro Señor al buen ladrón no es sólo una manifestación de la misericordia infinita de Dios, sino que nos revela también el júbilo del corazón de Cristo por el hombre que reconoce la divinidad del Señor crucificado en el mismo momento en el que los apóstoles creen ver frustradas todas sus esperanzas. “Corazón de Jesús, rico para todos los que te invocan: ten piedad de nosotros”.

Estaban junto a la cruz de Jesús su Madre y la hermana de su Madre, María la de Cleofás y María Magdalena. Jesús, viendo a su Madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la Madre: Mujer, he ahí a tu hijo. Luego dijo al discípulo: He ahí a tu Madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa (*Jn 19, 25-27*).

También aquí, Jesús habla fundamentalmente como el Hijo del hombre, y no como el Señor y Redentor. Estas palabras encarnan una manifestación de su corazón, de su amor por la Santísima Virgen y por San Juan, y de su tristeza por dejarlos. Con fía su Madre a Juan. Naturalmente, estas palabras implican también la solemne constitución de la Santísima Virgen como Madre de todos los hombres, y en este sentido están pronunciadas por la santa autoridad del Redentor e Hijo de Dios.

El carácter de una sublime última voluntad del Hijo del hombre, el palpar de amor por su santa Madre y por San Juan, presta a esas palabras una intimidad específica. Corazón de Jesús, formado por el Espíritu Santo en el seno de la Virgen Madre, ten piedad de nosotros”.

Después de esto, sabiendo Jesús que todo estaba ya consumado, para que se cumpliera la Escritura, dijo: “Tengo sed” (*Jn 19, 28*).

Una vez más, el tema no es la revelación, sino la pasión. La agonía de su sagrado cuerpo encuentra expresión en una palabra que implica una súplica dirigida a los hombres, a sus verdugos, pidiendo le den de beber. Si el “Elí, Elí lama sabachtani” es el más profundo descenso al inconcebible abismo del sufrimiento, la humillación del alma, el Sitio, “tengo sed”, constituye el más hondo rebajamiento de otra dimensión, la de la humana fragilidad, la de la dependencia del hombre respecto de su cuerpo. Se trata de una inefable expresión de la humildad divina, de uno “que se ha vaciado tomando la naturaleza de esclavo”.

En el papel asumido por el cuerpo en este supremo momento, estamos alcanzando la cumbre de la tensión del misterio de la Encarnación. El Señor, del que no tenemos noticia mencionarse ningún malestar corporal, manifiesta su “sed” en estos excelsos instantes. Su cansancio, sólo lo menciona el evangelista en el pasaje de la samaritana; y su hambre, en el de las tentaciones. Pero aquí, es todo un rebajarse al desvalimiento humano el que ocupa la escena, hasta el punto de apelar

a la “piedad” de sus verdugos. (Misterio de la divina humildad! El Señor que siempre da, que cambia el agua en vino, que alimenta a cinco mil personas con cinco panes, que da vista al ciego, que despierta a Lázaro de la muerte: ese mismo Señor habla de su sed aquí, en este supremo momento de su sacrificio. En esta palabra, la revelación es menos aún el tema que en cualquier otra pronunciada en la cruz. El hecho de que implique una llamada a la piedad del hombre constituye la antítesis misma de la revelación, una pura expresión de su sufrimiento, si bien revelando al mismo tiempo un profundo secreto de su pasión. Además, esta súplica no va dirigida a sus discípulos, sino a unos despiadados soldados. Esta llamada a su compasión hace de este grito la más dramática expresión de su sufrimiento y de su humillación, el desposeimiento de todo su poder y gloria divinos.

Y esta palabra Sitio resuena a través de toda la historia de la Humanidad en su misteriosa excelsitud, atravesando nuestras almas, haciéndonos caer en la cuenta de nuestra culpa y moldeando nuestros corazones en el amor. “Corazón de Jesús, unido sustancialmente al Verbo de Dios, ten piedad de nosotros”.

Desde la hora de sexta se extendieron las tinieblas sobre toda la tierra hasta la hora de nona. Hacia la hora de nona ex clamó Jesús con voz fuerte, diciendo: *Elí, Elí, lama sabachtani!* Que quiere decir: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (*Mt 27, 45-47*).

Aquí es donde el misterio de la Encarnación alcanza su más extraordinaria manifestación. El mismo que perdona los pecados, el Señor que va a sentarse *ad dexteram Patris*, “a la diestra del Padre” habla aquí como si estuviera desposeído de su divinidad, en soledad y humillación supremas. Aquí, la tensión del verdadero Dios y del verdadero hombre alcanza un punto en el que la humana naturaleza parece casi encubrir la divina; y, sin embargo, este momento constituye una inefable revelación del misterio de la Encarnación y de la redención, cuando lo vemos a la luz de la resurrección y cuando lo comprendemos en la continuidad de toda la epifanía de Dios en Cristo.

Aquí, Cristo nos revela su corazón más que en ningún otro lance anterior. Nos permite presenciar su descenso al abismo inimaginable del padecimiento, la extrema humillación del mismo de quien la Iglesia canta: *Benedictus qui venit in nomine Domini*, “Bendito sea el que viene en el nombre del Señor”. El sufrimiento que nos es dado contemplar aquí supera todas las humanas dimensiones, y, sin embargo, es esencialmente humano. En él, todos los padecimientos de la Humanidad están contenidos y vencidos. “Corazón de Jesús, hecho obediente hasta la muerte, ten piedad de nosotros”.

Cuando hubo gustado el vinagre, dijo Jesús: “Todo está consumado” (*Jn 19, 30*). Estas palabras no están impregnadas ya de la humillación absoluta del *Elí, Elí lama sabachtani*, sino que respiran ya victoria y presagian el misterio de la redención. El lamento *Elí, Elí lama sabachtani* encarna el misterio último de un sufrimiento al que pertenece que Cristo pierda de vista su misión de redimir al mundo mediante su cruz. El sentimiento de que el Padre celestial lo ha abandonado implica que la pasión no está ya vista en su totalidad con la misión del Hijo del hombre. Estas palabras constituyen, por decirlo así, el aspecto interno de la pasión. Pero en el *consummatum est*, la pasión vuelve a ser contemplada en su aspecto objetivo, en su totalidad, en la significación prevista por Dios. *Consummatum est*: Presenciamos la transición de la plenitud del sufrir a la victoria, gran momento que incluye un secreto del corazón de Cristo y, a la vez, la culminación del acontecimiento de los acontecimientos “Corazón de Jesús, paz y reconciliación nuestra, ten piedad de nosotros”.

Jesús, dando una gran voz. dijo: Padre en tus manos encomiendo mi espíritu (*Jn, 23, 46*).

Escuchamos las últimas palabras pronunciadas por Jesús antes de su muerte, las palabras de las que San Lucas dice: “Y diciendo esto expiré”. Una vez mas, no es de revelación de lo que se trata sino de la muerte del Señor. Es la suprema donación de su humana existencia a su Padre celestial, la expresión última de rendición absoluta, de búsqueda de refugio, de paz divina. Estas palabras son en cierto modo las más íntimas de todas, porque expresan el hecho mismo de que

Cristo rinda su alma a Dios Padre en un cerrado diálogo yo-tú con Él. Pero esta sublime autodonación a Dios constituye también la última efusión del corazón de Cristo, vaticina dora de su gloria venidera.

Si el “He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra” de la Virgen constituyen la ex presión clave para nuestra existencia terrena, el “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” de Jesús es la palabra final de la Humanidad, la palabra cumbre en la que el *status viae* encuentra su fin.

Es el modelo del gesto que el hombre deberla poner en este supremo momento. Y, sin embargo, Cristo no nos la dirige a nosotros; lo que nosotros hacemos es contemplar el misterio de su corazón en las palabras que el Hijo del hombre dirige a su Padre celestial. Refleja la tensión del misterio de la Encarnación: el Verbo, la segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Señor y Redentor, pronuncia como Hijo del hombre la palabra que constituye el mismísimo resumen de la existencia del hombre sobre la Tierra. “Corazón de Jesús, esperanza de los que en ti mueren, ten piedad de nosotros”.

En las apariciones del Señor resucitado, encontramos una nueva fase de la epifanía de Dios. La resurrección como tal no manifiesta tan sólo la divinidad de Cristo, y este misterio no es únicamente la misma corona y cumbre de la epifanía, pero en el Cristo resucitado, la revelación de la cualidad divina de Jesús alcanza una nueva etapa, su divinidad se hace aún más transparente. Cada palabra pronunciada por el Señor resucitado arrastra esta divinidad a una nueva epifanía.

La manifestación de su corazón continúa después de la resurrección. En la aparición a María Magdalena, percibimos un destello del corazón del Cristo gloriosamente resucitado, quien se revela a María Magdalena con una única palabra: “María”. El simple hecho de pronunciar su nombre incluye en esta situación una revelación de su corazón. Un tierno amor y una gloriosa alegría están presentes en este darse a conocer como Jesús. Inefable intimidad la de esta situación. Por una parte, las ansias de María Magdalena, su desesperación por la muerte del Señor, su ardiente deseo de encontrar finalmente su cuerpo; por la otra, la respuesta de Jesús al revelarse a ella incluso antes que a los apóstoles Al descubrir su identidad como el Señor resucitado mediante el sonido de su voz, y al llamarla por su nombre, Cristo nos desnuda su corazón.

En las misteriosas palabras: “No me toques”, se pone de manifiesto la forma de existencia totalmente nueva del Maestro resucitado. La misma María Magdalena a la que fue dado lavar sus pies con sus lágrimas y besarlos, no puede tocarle ahora. Y una vez más en las palabras: “Subo a mi Padre y a vuestro Padre”, el santo júbilo que inunda su corazón queda al descubierto. “Corazón de Jesús, vida y resurrección nuestra, ten piedad de nosotros”.

“Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?” Estas palabras, tres veces repetidas por el Señor resucitado, son pronunciadas por el Dios-Hombre Cristo, el Redentor, el que ha de venir “a juzgar a los vivos y a los muertos”.

La llamada al amor de Pedro nos revela el incomprensible misterio de que Jesús busca nuestro amor, de que necesita, no sólo ser obedecido, sino también ser amado. Nos pone de manifiesto esta sublime ternura, una revelación que adquiere importancia específica por el hecho de repetirse tres veces y ser una de las últimas palabras de Cristo. El episodio está relatado al final del Evangelio de San Juan, después de todas las apariciones del Señor resucitado. Si las palabras: “Toda potestad me ha sido dada en el cielo y en la tierra”, pronunciadas inmediatamente antes de la Ascensión, constituyen la última revelación de la divinidad de Cristo, la manifestación de su señorío absoluto, estas otras son la última efusión de su corazón. Respiran una inefable suavidad y un amor gloriosamente tierno. Y en el divino *pasce oves meas*, “apacienta mis ovejas”, hay un temblor de amor por todos aquellos que lo han seguido, por todos aquellos que lo seguirán en todos los tiempos.

Diligis me, pasce oves meas, “Me amas, apacienta mis ovejas”. En estas palabras, por decirlo así, se nos ofrece una última revelación de la personalidad de Cristo. Y en esta total revelación de su

sagrada humanidad, el Centro lo ocupa su corazón: “Corazón de Jesús, delicia de todos los santos, ten piedad de nosotros”.

TERCERA PARTE
EL CORAZÓN HUMANO TRANSFORMADO

Capítulo XI

El corazón del verdadero cristiano

Nos hemos introducido, o hemos sido introducidos, gradualmente en el misterio del corazón de Cristo, y hemos intentado captar tanto su divina cualidad como su reflejo del misterio de la Encarnación.

Frente a la verdadera gloria del corazón de Cristo, “en el que están todos los tesoros de sabiduría y ciencia”, la grave desviación de muchos himnos es algo que salta a la vista e irrita. Tanto en las palabras como en su melodía, esos cánticos no sólo pierden de vista la cualidad divina, transfigurada, de ese corazón “en el que mora la plenitud de la divinidad”, sino que incluso lo presentan a semejanza de un mediocre y sentimental corazón humano. Esta desviación o corrupción ha despertado en muchos una oposición muy comprensible, pero que va demasiado lejos al identificar la desviación con la devoción del corazón de Cristo como tal. En lugar de reconocer la verdadera naturaleza de ese corazón, tal como lo presentan sus admirables Letanías y toda la liturgia de la Misa de su Fiesta, hay quien cree que el mero hecho de la implantación de esta devoción lleva inevitablemente a los mencionados abusos.

A fin de refutar esa oposición que confunde la desviación con la auténtica devoción, hemos intentado poner de relieve la cualidad divina del corazón de Cristo, contemplando algunos pasajes del Evangelio. Captar a ese corazón en su verdadera gloria es de todo punto necesario, si se quiere comprender la naturaleza y hondura de la devoción y su clásico carácter litúrgico, y si hemos de desenmascarar las desviaciones y adulteraciones de demasiadas concepciones populares de dicha devoción, que encuentran expresión en ciertos himnos y formas artísticas, y hasta en algunas oraciones.

Pero nuestros esfuerzos por comprender al corazón de Cristo tiene otra y más positiva importancia que la corrección de posibles desviaciones. Aumentar nuestro conocimiento, alcanzar una más ínfima comprensión de ese corazón, es algo que tiene un gran valor en sí mismo. Contemplar al corazón de Cristo en su inefable gloria, y adorarlo, reviste sin más la máxima importancia.

Y esto resulta también indispensable para comprender todas las implicaciones de la súplica: *Fac cor nostrum secundum cor tuum*, “Haz nuestro corazón como el tuyo”. Si hemos de comprender la transformación en Cristo a la que están llamados nuestros corazones, nuestros ojos deben contemplar el de Él en su transfigurada cualidad, como la epifanía de Dios.

La transformación de nuestro “ethos” depende de que tengamos o no una imagen verdadera de Cristo y de su corazón. Mientras proyectemos nuestra propia mediocridad y pequeñez en ese corazón y nos nutramos de tal imagen, quedaremos aprisionados por esa mediocridad, en lugar de transformarnos y elevarnos por encima de nosotros mismos. Aquí, como en muchos otros casos, se cierne sobre nosotros el peligro de adaptar la revelación a nuestro estrecho horizonte, y de estropearla de tal manera que la invitación a transformarnos sufra un proceso de evaporación. En lugar de captar la verdadera faz de Cristo y la invitación a dejarnos transformar, en lugar de dejarnos arrastrar y elevar por el amor del auténtico Hombre-Dios, perdemos lastimosamente de vista la epifanía de Dios.

No es cuestión de desobediencia o de rebeldía contra Él, sino más bien de la cualidad del “ethos” en el hombre, y del peligro de que este “ethos” no llegue a ser tocado por Cristo: en tal caso, incluso con las mejores intenciones, uno nunca alcanzará ese “ethos” transfigurado que los santos encarnan y reflejan.

Sólo ahora, por tanto, después de haber contemplado el corazón de Cristo en sí, podemos hacer una breve alusión a la naturaleza de la transformación de nuestros corazones.

Pero debemos recalcar desde el primer momento el significado real de la mencionada petición. El *secundum* (según) quiere decir que nuestros corazones deben dejarse llenar por esa santa afectividad a la que aludíamos cuando citábamos palabras, parábolas y hechos de Cristo. Deben dejarse llenar del santo “ethos” que encontramos en todos los siervos de Dios, de la victoriosa caridad, la suavidad, la misericordia y la humildad encarnadas por Jesús. Pero esta imitación de Cristo nunca podrá referirse a una semejanza con el corazón del Dios-Hombre, al que hemos intentado levantar su velo. El misterio único del corazón de Cristo que implica el hecho de que este corazón esté *substantialiter unitum Verbo Dei*, “sustancialmente unido al Verbo de Dios”, es algo que no puede repetirse en ningún santo, algo que esté indisolublemente vinculado a la encarnación.

A la súplica *Fac cor nostrum secundum cor tuum* se aplica todo lo que encontramos con respecto al significado de la imitación de Cristo. La transformación en Cristo que esta imitación implica se refiere a hacernos santos, a alcanzar una plena floración de la vida divina que recibimos en el bautismo al convertirnos en miembros del Cuerpo Místico de Cristo.

A veces, oímos o leemos: “Obrar en toda situación de la misma manera que Cristo lo habría hecho.. Pero ésta es una falsa formulación de la imitación de Cristo. Porque el Dios-Hombre Jesús, que dijo:

Mihi est data omnis potestas in coelo et in terra, “Me ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra”, actuó y actuaría en muchas situaciones de una manera tal que el tratar de imitarla constituiría un blasfemo ensalzamiento de nosotros mismos, en el sentido dado a esa palabra ensalzamiento por el Evangelio. La imitación de Cristo debería expresarse más bien con las palabras: “Obrar de una manera que pueda resistir la prueba de una confrontación con Cristo, que resulte agradable a Cristo, que esté en plena armonía con Cristo”, o bien: “Obrar siempre en el espíritu de Cristo”. La *similitudo Dei*, “semejanza de Dios”, que constituye el *finis primarius ultimas*, “fin primario último” del hombre, es sinónima de la *sanctificatio*, “santificación”, de la que San Pablo dice: *Haec est voluntas Dei*, “Esta es la voluntad de Dios”. Pero la *similitudo Dei* no destierra en modo alguno la diferencia infinita que existe entre Dios y el hombre.

Nos interesan aquí los frutos de gracia en la nueva creatura, y no el misterio de la participación en Cristo, constituido por el hecho de haber recibido la gracia santificante. No estamos hablando del misterio expresado por las palabras: “Yo soy la vid, y vosotros los sarmientos”. Pero también respecto de este misterio podemos decir lo que señalábamos arriba con relación a nuestra santificación. Nosotros somos los sarmientos, pero nunca podremos convertirnos en la vid.

De igual manera debemos entender el significado de la transformación de nuestros corazones según el de Cristo. Eso quiere decir que conseguimos la santa afectividad que tiene su morada en el último, el verdadero “ethos” cristiano. Pero no se refiere al misterio único del corazón de Cristo que no puede ser desgajado de la Encarnación.

Debemos repetir una vez más que el corazón tiene funciones muy otras que las de la voluntad, y que Dios ha confiado a aquél el “pronunciar” una palabra insustituible, una palabra que a veces difiere de aquello a lo que está llamada la voluntad. Constituiría un desastroso error el pasar por alto este hecho y pensar que corazón y voluntad deben decir siempre la misma palabra. Negar que Dios ha confiado al corazón el pronunciar una palabra de su propia cosecha, lleva a la convicción de que el silenciamiento del corazón es nada menos que un ideal religioso.

La llamada de Dios dirigida a nuestra voluntad ha de ser obedecida, sea cual fuere el sentimiento del corazón, sean cuales fueren sus objeciones. Pero esto no implica en modo alguno que nuestro corazón deba acomodarse a la voluntad en el sentido de que deba pronunciar la misma palabra que la última.

Abraham, al escuchar que Dios le mandaba sacrificar a su hijo Isaac, hubo de decir que “sí” con su voluntad. Pero su corazón sangraba, lleno de horrible pesadumbre. Y su obediencia al precepto divino no habría sido más perfecta si su corazón hubiera respondido con júbilo. Muy por el

contrario, su actitud habría sido monstruosa. Según la voluntad de Dios, el sacrificio de su hijo exigía una respuesta concreta del corazón del patriarca, es decir, la de una profunda tristeza. Pero no obstante la repugnancia de su corazón, Abraham se vio obligado a aceptar esta terrible cruz y a acomodar su voluntad al mandamiento divino.

La disparidad, querida por Dios entre corazón y voluntad que encontramos en ciertos casos no debe interpretarse como apoyo de la idea kantiana de que una tensión entre la voluntad y el corazón incrementa el valor moral de la primera. En todos los casos de conflicto entre las dos categorías de motivación denominadas por nosotros como la satisfacción meramente subjetiva y el valor, es moralmente preferible que no sea sólo la voluntad, sino también el corazón el que reaccione con una respuesta positiva a valor. Desde el punto de vista moral, es incomparablemente mejor el que, por ejemplo, nos alegremos cuando ayudamos a otra persona que el que lo hagamos únicamente con nuestra voluntad, de mala gana. Es preferible que nuestro corazón rebose de amor hacia nuestro prójimo que no que le hagamos el bien con un corazón indiferente.

Pero ahora no nos interesan esos casos en los que un típico valor moralmente relevante nos llama e invita. Pensamos más bien en los casos especiales en los que un bien dotado de altos valores ha de ser irremisiblemente sacrificado. Si nos preguntamos, por ejemplo, cuál es la actitud que agrada a Dios cuando muere una persona amada, nuestra respuesta es que, con nuestro libre centro espiritual, podemos pronunciar nuestro *fiat*: acataremos la terrible cruz que se nos impone. Esta aceptación es un acto de voluntad. Pero está concebida como una cruz por Dios, y esto implica que nuestro corazón tiene que sangrar. La cruz no encontraría un lugar en nuestra vida si nuestro corazón siguiera la voluntad de Dios en el sentido de que todo lo que Dios permite no puede por menos de alegrarlo. La grande y profunda misión de la cruz quedaría frustrada si la santidad implica que, apenas sucede algo triste, y si sucede está cuando menos permitido por Dios, el corazón no tiene ya por qué inquietarse por ello. Y se echaría a perder, no sólo el papel de la cruz, sino también el carácter plenamente personal del hombre. El hombre no es un simple instrumento, sino persona a la que Dios se dirige, a la que Dios trata como tal persona, desde el momento que depende de la libre voluntad del hombre, de su libre decisión, si ha de alcanzar o no su salvación eterna. Es el mismo Dios el que quiere que el hombre tenga su propia vida individual, tome posiciones con su corazón, se dirija a Él con súplicas por los bienes legítimos de la existencia. *Deus vult exorari*, “Dios quiere ser rogado”. Y también rezamos: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, “El pan nuestro de cada día dánosle hoy”.

La Iglesia no pide exclusivamente por la salvación eterna del hombre, sino también por los bienes auténticamente terrenos, así como por el alejamiento de los grandes males: *A fame, peste et bello, libera nos Domine*, “De hambre, peste y guerra, líbranos, Señor”. El hombre sería una simple máscara, ya no poseería su específica vida individual, los dones que Dios le ha confiado durante su existencia no llegarían a sus manos, no tendría ya una historia real e irreiterable, si su corazón no diera respuestas a todos los bienes reales, respuestas de gratitud, de deseo, de esperanza y de amor.

El hombre no podría ya vivir una vida plenamente humana si su corazón pronunciara el mismo *fiat* que dice su voluntad en todos aquellos casos en los que la amenaza que se cierne sobre un bien dotado de un alto valor, o la pérdida del mismo, exigen una respuesta específica de nuestro corazón. Recalcamos aquí la identidad, o mejor, no identidad del *fiat*, porque también el corazón pronuncia el suyo, en cuanto opuesto a toda murmuración. También el corazón se somete a la voluntad de Dios al arrojarse a sus amorosos brazos, aunque no por eso deja de sufrir. Recordemos las palabras de nuestro Señor en Getsemaní: *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste*, “Padre mío, si es posible, aleja de mí este cáliz”.

Tras haber puesto de relieve la misión específica del corazón, debemos dejar sentado que la transformación del mismo no implica en modo alguno una proscripción de la afectividad, lo que equivaldría a un silenciamiento de dicho corazón. Por el contrario, la transformación en Cristo implica que el último sea incomparablemente más sensible, más ardiente, que lo atravesase un caudal inaudito de afectividad. Y al mismo tiempo, ese corazón transformado estará purificado de toda

afectividad ilegítima, de toda respuesta afectiva que no esté motivada por un valor o por un alto bien objetivo para la persona. Además, se hallará dotado de una afectividad transfigurada, esto es, de una afectividad que no es sólo moralmente legítima, sino que también lleva el sello del espíritu de Cristo, presentando una excelsitud totalmente nueva, y al mismo tiempo un ardor incomparablemente más grande y profundo.

Este aspecto merece toda nuestra atención, teniendo en cuenta las influencias estoicas y orientales que se manifiestan en ciertas corrientes católicas, antiguas y modernas. Esas corrientes sustentan la creencia de que la imitación de Cristo exige que nuestro corazón esté acallado, y que sólo subsistan la razón y la voluntad.

En esta tendencia oriental y a veces hasta estoica, debemos distinguir tres grados. En la forma primera y más radical, se pretende desterrar toda afectividad, para sustituirla por la razón y la voluntad. Esta posición pone todo el acento en el conocimiento y la volición, y no deja sitio alguno para el corazón. Las efusiones del último constituirían algo inferior al ideal, algo que se encuentra en un nivel muy bajo de la perfección y que debe ser superado.

En la segunda forma, se admite un papel para este corazón, pero se pone el ideal en que nuestras respuestas afectivas, y especialmente nuestro amor, vayan dirigidas exclusivamente a Dios. Ninguna creatura debería ser objeto de nuestro afecto o de nuestro gozo. Cierta inclinación a esta posición, cabe encontrarla en los primeros escritos de San Agustín —tesis que más tarde modificaría considerablemente—, en los que proclama que ningún bien creado debe ser objeto del *frui* (disfrute), sino sólo del *uti* (uso).

La tercera forma permite que la afectividad de la nueva creatura en Cristo se extienda hasta el amor al prójimo. En el corazón del hombre que ha sido transformado por Cristo, no se permiten únicamente las respuestas afectivas a Dios, sino también el amor al prójimo, y la compasión, alegría y esperanzas que se derivan del mismo. Pero ese amor al prójimo constituye el límite máximo permisible a nuestra afectividad, y, sobre todo, está considerado de una manera muy general. Amar concretamente a un hijo, a una madre, a una hermana, a un hermano, a un amigo o a una esposa, aunque no como ilegítimo, está considerado como algo menos perfecto que amar sencillamente al prójimo sin distinciones. Los que adoptan esta actitud no negarán desde luego que tenemos que cumplir todos los deberes inherentes a las respectivas relaciones, pero el amor concreto como tal, la respuesta afectiva plena, el deleite que encontramos en el amado, todas esas cosas las consideran como más o menos incompatibles con una plena y completa rendición a Cristo.

Capítulo XII

Amare in Deo

Las tendencias estoicas que acabamos de considerar resultan claramente perjudiciales para una auténtica afectividad. Por eso nos gustaría recalcar que ningún amor concreto, paterno o filial, entre amigos, o conyugal, es incompatible con la rendición plena y completa a Cristo, con tal de que esos amores estén incorporados a nuestro amor a Cristo y que estén impregnados del espíritu de Cristo. La transformación en Cristo no priva en modo alguno a esos diversos amores de su pleno carácter afectivo. Además, es injusto proclamar que lo más perfecto, la verdadera señal de la perfecta imitación de Cristo, sería que no conociéramos otro amor que el de Dios y el del prójimo. Como hemos visto en páginas anteriores, el mismo Jesús amaba a Marta, María y Lázaro, con un amor que no puede interpretarse como el amor al prójimo en general. Así, también, San Juan Evangelista está mencionado como el discípulo a quien amaba el Señor. Alguien podría objetar que el Evangelio contiene también las siguientes palabras:

“Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun su propia vida, no puede ser mi discípulo” (*Lc* 14, 26). ¿No implican estas palabras que los vínculos del amor natural constituyen un obstáculo para la perfecta imitación de Cristo? ¿No nos autorizan a sostener que lo más perfecto es que no conozcamos ningún otro amor, fuera del de Dios y del prójimo?

En realidad, esas palabras de nuestro Señor no justifican semejante conclusión. Apuntan, cierto es, a la primacía absoluta del amor de Dios, una primacía que exige nuestra prontitud para sacrificar cualquier gran bien objetivo, como el gozo que encarnan las relaciones personales, si Dios nos impone ese sacrificio. Esas palabras quieren dejar grabado en nuestras mentes que ningún vínculo de amor humano puede constituir un impedimento para nuestra incondicional rendición a

Cristo, pero no por eso niegan la bondad, validez y compatibilidad del amor humano con el amor de Dios. San Agustín lo expresa de esta manera: “No digo que no ames a tu mujer, pero ama más a Cristo” (*Sermo* 349, VII, 7, c. 1532, P. L.).

Esta primacía del amor de Dios se aplica no sólo a nuestras relaciones con otras personas, sino también a toda obra creadora, científica o artística o poética. Estas actividades nunca podrán convertirse en el tema primario y último de la vida del hombre. La regla de San Benito que dice: “... nada prefieran a Cristo...” (capítulo 72) reconoce la necesidad de estar prontos a cederlo todo apenas nos lo pida Dios. Pero nadie se atreverá a sostener que el afecto a la obra artística, científica o poética constituye un impedimento para dejarnos transformar en Cristo, para nuestro pleno pertenecer a Cristo. ¿Habrían sido Santo Tomás o el beato Fray Angélico más perfectos si se hubieran abstenido de su quehacer filosófico o artístico?

Una vez más, cuando leemos que tenemos que “aborrecer” a las creaturas, tenemos que ser lo suficientemente inteligentes para comprender que estas palabras no significan en absoluto un precepto de odiar a la madre, al padre, o a la esposa. Muy por el contrario, la totalidad del Evangelio está respirando el mandamiento de no odiar a nadie. Salta a la vista que «aborrecer» significa aquí sencillamente la prontitud para romper con todo vínculo humano que nos impida seguir a Jesucristo, y mucho más cuando la alternativa está entre seguir a Jesucristo o negarnos a hacerlo debido a algún lazo humano.

El primer paso en la transformación del corazón consiste en superar toda dureza del mismo. La mínima huella de esa dureza, sea cual fuere su fuente, debe derretirse bajo el calor del corazón de Cristo. Nuestra indiferencia de corazón respecto de los verdaderos valores, el bienestar del prójimo, las ofensas hechas a Dios, o la glorificación del mismo, esa indiferencia que constituye la

tragedia de tantas vidas, esa embotadura e insipidez del corazón, debe disiparse bajo el impacto del amor infinito de Cristo. “Hoy, si oyereis su voz, no endurezcáis vuestros corazones”.

El segundo paso consiste en la purificación del corazón de todas las corrupciones que lo esclavizan y debilitan. Debemos luchar por liberar ese corazón de las garras del orgullo y la concupiscencia. A través de Jesús y en Jesús, lograremos vencer todo egocentrismo y lo que hemos llamado “la tiranía del corazón”.

La transformación de nuestro corazón debe con todo ir más allá de una purificación de todos los malos elementos. En muchas oraciones del año litúrgico, escuchamos las palabras: “aprendamos a despreciar las cosas terrenas y desear las celestiales”, *terrena despicere et caelestia desiderare*. Esta súplica se refiere claramente, no sólo a la recta dirección de nuestra voluntad, sino también a las respuestas de nuestro corazón. A fin de comprender la transformación del corazón por la que aquí pide la Iglesia, es necesario aclarar a qué bienes se refiere el término *terrena*.

En otro libro, hemos analizado ya su significado específico:

«Evidentemente el término *terrena* no se refiere al pecado y a las cosas pecaminosas. Terreno no es antitético de moralmente bueno. “Cosas terrenas” se refiere más bien a cosas que no son pecaminosas en sí mismas, sino que son opuestas, en cuanto “terrenas”, a las cosas “celestiales”. Sería erróneo, sin embargo, identificar “terreno” con natural. El hecho de que la oración sugiera que debemos despreciar las cosas “terrenas”, indica que debemos distinguir aún entre bienes terrenos y naturales.

Existen muchos bienes naturales que no podemos despreciar, tales como la belleza en la Naturaleza o en las artes, la verdad en la filosofía y en la ciencia, y sobre todo la amistad y el matrimonio. De ahí la enorme importancia de precisar el significado de “terreno” en este contexto.

Desde el primer momento, debemos excluir todo bien ilegítimo, o todo lo que resulte subjetivamente satisfactorio únicamente porque llama a nuestro orgullo o nuestra concupiscencia. Pero entre los bienes, objetivamente buenos, para la persona, debemos distinguir entre aquellos que son bienes objetivos para nosotros debido a su valor y aquellos que son bienes únicamente debido a su carácter agradable. Al primer tipo de bienes objetivamente buenos pertenecen la belleza en el arte y en la Naturaleza, la verdad en la filosofía, la amistad, el matrimonio, todo don artístico, todo noble talento que se nos concede; en cambio, la buena comida, la riqueza, la posición social, la fama, los honores... todo eso nos deleita, no debido a su valor, sino porque nos resulta agradable.

Todos esos bienes que son portadores de valores reflejan a Dios, la Bondad, Belleza y Hermosura infinitas, en su valor. Son bienes naturales, desde luego, pero no bienes “mundanos”. Aun concediendo que podemos abusar de todo bien creado, que podemos enfocar a todo bien creado de una manera que resulte peligrosa para nosotros, existe aún una diferencia esencial entre esos bienes que tienen de suyo un carácter “mundano” y esos bienes naturales que no lo llevan en absoluto, sino que apuntan más bien a un “mundo superior” y a una realidad allende este mundo. Estos bienes nos dicen algo de Dios y del cielo. Aunque terrenos en el sentido de que en su forma actual pertenecen a nuestra existencia terrena, esos bienes resplandecen con un valor que lleva un mensaje de lo alto; si comprendemos rectamente su significado, nos arrastran a las profundidades de nuestra alma y aumentan nuestra sed por los bienes celestiales.

Si acentuamos esta distinción entre bienes mundanos y terrenos (de los bienes naturales), no por eso pretendemos minimizar la diferencia que existe entre los más nobles de los bienes terrenos y los celestiales. Nunca podríamos subrayar lo suficiente el carácter completamente nuevo y único del mundo sobrenatural, de la cualidad de la santidad con respecto a los más altos valores naturales. Esta es la diferencia que pone de relieve San Pablo cuando dice: “*Quae sursum sunt quaerite, non quae super terram*”. Sin embargo, la distinción entre “mundano” y “terreno” entre los bienes naturales es de capital importancia para la vida cristiana. La actitud del verdadero cristiano para con los bienes naturales “mundanos” y no-mundanos, que sin embargo son terrenos y celestiales, ha de ser muy diferente. El cristiano no debe buscar los bienes mundanos, y, si le han sido dados sin

esforzarse por ellos, debe usarlos, pendiente siempre del peligro que llevan consigo, sin olvidar ni un momento que apenas empezamos a disfrutarlos por ellos mismos, echarán a perder nuestra plena concentración en Cristo. Debido a que en la mismísima cualidad de estos bienes, existe una antítesis al mundo sobrenatural, su carácter “mundano” hace imposible acercarnos a ellos sin alejarnos de Cristo.

Los bienes naturales dotados de un alto valor exigen en cambio otra respuesta. Su valor, rectamente entendido, lleva el carácter de un mensaje de Dios, un reflejo de su infinita hermosura; y, así, disfrutar de ellos por ellos mismos, rezar por ellos, no tiene por qué ser incompatible con un deseo sincero y pleno de los bienes celestiales (*Not as the World Giveth*, PP. 70-72)».

De modo, pues, que en el ámbito de los bienes naturales se impone una importante distinción, de manera que el desprecio de las terrenas se entienda como referido únicamente a los bienes naturales “mundanos” y no a esos otros bienes asimismo naturales dotados de un alto valor.

Además, hay que comprender muy bien la diferencia que existe entre el deseo de un bien y el aprecio agradecido del mismo cuando Dios se digna dárnoslo. El deseo de ser rico, por ejemplo, es, desde un punto de vista religioso, muy diferente del agradecido aprecio de una riqueza que nos ha sido dada a través de una herencia, de un especial don o de cualquier otra fuente semejante. El aprecio agradecido implica, con todo, que no somos completamente indiferentes respecto al bien en cuestión. Naturalmente, puede darse que tengamos una vocación específica para la pobreza, en cuyo caso debemos dar a los pobres el dinero que nos ha sido otorgado. Pero si no existe semejante vocación, los muchos bienes dotados de un auténtico valor para los que la riqueza es un medio, justifican nuestro agradecido júbilo al recibir el don. Sin embargo, entre este agradecido júbilo y el deseo de riqueza existe un enorme abismo. Pero el *despicere terrena* requiere mucho más que la mera ausencia de deseo respecto de bienes como la riqueza. Lo primero que exige es que la riqueza no sea considerada como bien en sí. No hace falta decir que existen muchísimos que adoptan el punto de vista opuesto y consideran un bien la riqueza como tal. La posición social que asegura, la despreocupación, el *Lebensgefühl* (mundano sentirse bien) que nos proporciona, son elementos que hacen de la riqueza un bien en sí, si evitamos toda satisfacción ilegítima como el sentimiento y ejercicio del poder. La riqueza como tal puede ser en tal caso muy atractiva, pero la transformación de nuestros corazones exige que no lo sea ya para nosotros. Sin embargo, podemos considerar la riqueza como un don, por ser medio para muchos bienes dotados de alto valor, porque nos ofrece la posibilidad de ayudar a nuestro prójimo, o de hacer regalos a aquellos a quienes amamos, o de apoyar proyectos de valor auténtico; y nos hace posibles muchos bienes a nosotros mismos, tales como visitar hermosos países, poseer una casa de buen gusto, etc. etc.

Pero ni siquiera esta actitud de mirar a la riqueza como medio para superiores valores es aún suficiente. La transformación de nuestro corazón por Cristo exige sobre todo que, al recibir bienes “mundanos”, tales como la riqueza, reconozcamos toda la responsabilidad que su posesión implica, que precisamente el antes mencionado *Lebensgefühl*, la seguridad y la posición social pueden y deben ser reemplazados por un corazón trémulo. El sentimiento de amor debe ceder el lugar a la actitud de siervo. Y esto vale asimismo para los otros bienes mundanos, tales como un alto cargo o la fama.

Nuestro corazón debe, pues, guardar una distancia interior respecto de todos esos bienes “mundanos”, poseerlos, si los tiene, en el espíritu de San Pablo: “Nada teniendo, y poseyendo cosas”.

Respecto de esos otros bienes que, aunque naturales, no presentan ese carácter “mundano” — los bienes que están dotados de valor y llevan por tanto un mensaje cualitativo de lo alto—, la actitud que se requiere en la transformación de nuestro corazón es otra. Aquí no puede hablarse de *despicere*. Se trata más bien del *amare in Deo*, “amar todas las cosas en Dios”. Esta actitud implica, no sólo que amamos a Cristo sobre todas las cosas, sino también que nuestro amor por ellas está incorporado a Cristo. Así, por ejemplo, la belleza en la Naturaleza y en el arte puede y debe ser disfrutada en Cristo. Esto no significa que debamos considerar la belleza en cuestión únicamente

como punto de partida para meditar sobre Cristo. Quiere decir más bien que esta belleza plenamente apreciada nos arrastra *in conspectu Dei*; que encontramos en su mismísima cualidad un rayo de la belleza infinita de Dios y que escuchamos en ella la voz de Cristo. Lo mismo vale para el conocimiento de la verdad natural. Podemos y debemos buscarla in Deo y disfrutar de su posesión también in Deo.

La actitud requerida en estos dos casos difiere también de la que se nos exige para con los bienes mundanos, en cuanto aquí el deseo y la búsqueda de tales bienes no contradice en absoluto a la transformación de nuestro corazón por Cristo. Ciertamente que este deseo y esta búsqueda deben estar incorporados a nuestra superior relación a Dios, subordinados al anhelo principal por las *caelestia*, es decir, nuestra santificación y unión eterna con Dios. Ciertamente es que el *ordo amoris*, “el orden dictado por el amor” exige que el deseo, el anhelo y la búsqueda estén en conformidad con la jerarquía objetiva de los bienes. Y con todo, no sólo ese deseo es perfectamente legítimo, sino que nuestras oraciones por obtener el disfrute de esos bienes no contradice lo más mínimo a nuestra plena rendición a Cristo.

No obstante, el deseo de esos nobles bienes tiene que llevar continuamente el sello del abandono a la voluntad de Dios. Además, es de todo punto imprescindible que cuando ansiemos disfrutar tales bienes, sepamos enfocarlos como reflejos de la belleza infinita de Dios, de tal manera que nos eleven por encima de los bienes “mundanos” y nos arrastren hacia el cielo. Después de todo, en el mundo creado existe una revelación indirecta de Dios, como atestigua la misma liturgia: “Llenos están los cielos y la tierra de vuestra gloria”. Esos bienes creados dotados de un sublime valor no deben ser considerados como simple ocasión de mortificación, ya que tienen una misión positiva para el hombre. Pero nunca deben ser idolatrados, ni separados de Dios, ni arrancados del lazo interior que los une a Él. Nunca debemos pasar por alto su carácter de mensajeros del cielo.

Y todo esto vale también, cómo no, para el más alto de todos los bienes terrenos o creados, a saber: nuestra comunión de amor con otras personas, como la relación entre el padre y el hijo, o entre amigos y, sobre todo, entre marido y mujer. Salta a la vista que no puede ni hablarse de despreciar estos nobles bienes. También aquí, la actitud cristiana, querida por Dios, es la de amare in Deo, tomando amare en el sentido más literal de la palabra.

En la primera parte de este libro hemos analizado el alto valor de las respuestas afectivas a valor y del quedar cautivados por una superior y noble afectividad. Y hemos visto también el peligro inherente a la naturaleza caída del hombre de pasar de las respuestas afectivas intensas a un torbellino de pasión. Ahora nos toca poner de relieve que sólo en Cristo y a través de Cristo puede ser desterrado ese peligro. Uno de los resultados característicos de la transformación de nuestro corazón por Cristo está precisamente en adquirir la capacidad para ser arrebatados por algo más grande que nosotros mismos, al tiempo que estamos protegidos contra la quiebra de la religión; sólo cuando la totalidad de nuestra vida afectiva está enraizada en Cristo y penetrada por el amor de Cristo, sólo cuando nuestro corazón se halla herido en una amorosa adoración del suyo, podrá el estado de encontramos cautivados por una creatura verse libre del peligro de resbalar desde la “santa locura” a la condición apasionada de estar fuera de nosotros mismos. Hemos dicho anteriormente que la afectividad como tal nunca puede ser demasiado intensa, demasiado fuerte. Ahora tenemos que añadir que: esto es verdad en Cristo, verdad para el hombre cuyo corazón ha sido transformado por Cristo. Este es el hombre en quien encuentran plena aplicación las palabras de San Agustín: *Dilige, et fac quod vis*, “Ama, y haz lo que quieras”.

La transformación en Cristo nos presta una nueva libertad. El que acepta ese yugo de Cristo que es suave, quedará también liberado en cuanto ya no tendrá por qué temer que la plenitud afectiva pueda conducirlo al peligro de descarriarse. El que se ha convertido en *captivus Christi*, en esclavo del amor de Cristo, conquista la libertad de no verse ya embarazado e impedido en la corriente de un amor legítimo por una creatura. Está libre del temor de dejarse arrebatar, de la necesidad de moderar la esplendorosa plenitud de su cariño.

Sin embargo, cuanto precede no debe interpretarse en el sentido de que, mediante un solo acto de abandono en Cristo, lleguemos a un estado en el que podemos seguir sencillamente la lógica inmanente al amor por una creatura. No; la unión con Cristo debe ser renovada continuamente. Con todo, nuestro permanecer en la *religio* no está garantizado por una cautela que tienda a canalizar nuestro amor desde fuera construyendo diques con nuestra razón, todo lo cual llevará a una frustración del quedar cautivados por el amor por una creatura. Por el contrario, la confrontación continuamente renovada con Cristo en la que nuestros corazones vayan impregnándose una y otra vez de su espíritu, de los rayos de su corazón, nos asegura suficientemente la maravilla de ser cautivados sin descender del plano de la *religio*.

Hemos aludido a la naturaleza de la transformación de nuestro corazón mediante Cristo y la contemplación de su corazón.

Pero el tema principal de este libro era el misterio del corazón de Cristo como tal, de modo que juzgamos conveniente ponerle fin repitiendo una vez más lo que recalcábamos en la introducción: la admiración del corazón de Cristo no puede separarse de la adoración de la sagrada humanidad de Cristo.

No olvidemos que la vida, y basta el mundo entero, se hacen más significativos, más hermosos, más gloriosos cuando un nuevo aspecto de la sagrada humanidad de Cristo —siempre implícitamente contenido en la revelación— se hace explícito por la labor de la Iglesia. La explicitud es un gran don.

En el corazón de Cristo tenemos el núcleo mismo de la sagrada humanidad de Cristo y, por tanto, el mismísimo secreto del misterio de la Encarnación, de la unión de las naturalezas divina y humana en el Dios-Hombre.

Contemplando el corazón de Cristo, una tremenda e infinita gratitud inunda nuestros corazones, y no podemos por menos de añadir nuestras voces a la de la Iglesia en el prefacio de la festividad del Sagrado Corazón:

Verdaderamente es digno y justo, equitativo y saludable, el daros gracias en todo lugar y tiempo, Señor Santo, Padre Omnipotente, eterno Dios. Que quisisteis que vuestro Unigénito Hijo, pendiente de la Cruz, fuese traspasado con la lanza del soldado, para que su corazón así abierto derramase sobre nosotros, como tesoro de la divina munificencia, torrentes de misericordia y de gracia; y ya que se abrasa siempre en nuestro amor, fuese lugar de descanso para las almas piadosas y abierto refugio para los pecadores.