

Fernández, Víctor Manuel

La mística de estar atento al otro

Communio. Revista Católica Internacional, Año 6, N° 3, Septiembre 1999

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

FERNÁNDEZ, Víctor Manuel. *La mística de estar atento al otro* [en línea]. *Communio. Revista Católica Internacional*, 6. 3 (septiembre 1999). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/mistica-estar-atento-otro-fernandez.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

La mística de estar atento al otro

por Víctor Fernández*

Intentaré plantear el tema de la experiencia espiritual del hombre en el amor y el don de sí en una perspectiva trinitaria, lo cual exige hablar de su particular relación con la tercera Persona de la Trinidad. Es decir, si bien el Santo Padre ha propuesto en la *Tertio Millennio Adveniente* una reflexión sobre la misericordia en relación con la Persona del Padre, creo que no puede terminar de entenderse el sentido específicamente cristiano de la misericordia en toda su riqueza si no se la piensa en el contexto trinitario, donde el amor no puede pensarse sin la Persona del Espíritu, y donde el Padre y el Hijo llegan a ser Personas distintas sólo cuando espiran el Espíritu, que procede a modo de amor.

1.- El Espíritu y el amor.

El Espíritu Santo ha sido considerado por muchos autores cristianos, a partir de una lectura de Romanos 5, 5, como el supremo modelo del amor de caridad y como el término último al cual se une místicamente la experiencia del amor. Es decir, si bien la caridad, como todo efecto de la gracia, es producida eficientemente por las tres Personas, la Trinidad une místicamente este efecto creado a su perfecto ejemplar, la Persona del Espíritu, así como al crear la humanidad de Cristo la unen hipostáticamente sólo a la segunda Persona. Por eso S. Buenaventura afirma lo siguiente:

“El Espíritu Santo es amor, y aunque se da con sus dones, no hay don del cual no se pueda separar, **únicamente del don del amor**. Y aunque otras virtudes sean comunes a los buenos y a los malos, el amor a Dios y al prójimo es exclusivo de los buenos y santos. Sólo el amor santifica” (*De septem Donis* 6, 8).

O también podemos decir con S. Tomás que “el principio de la gracia habitual, que es dada **con la caridad**, es el Espíritu Santo, el cual se dice enviado porque **inhabita por la caridad** en el alma” (STh., III, 7, 13). “La caridad es una participación de la infinita caridad que es el Espíritu Santo” (II-II, 23, 3, ad 3; 24, 2; 27, 7) o una “semejanza del Espíritu Santo” (II-II, 24, 9, ad 3).

Todo esto nos lleva a sostener que en la caridad hacemos una experiencia gozosa de la Persona del Espíritu, pero además esto nos permite hablar de una semejanza entre la caridad y el Espíritu que implica la necesidad de pensar ambas rea-

* Sacerdote, Río Cuarto, profesor de teología moral en la Facultad de Teología de la UCA.

lidades en una mutua relación, iluminándose mutuamente.

Y sabemos que el amor en Dios no puede ser pensado sólo esencialmente, como capacidad infinita de amor común a las tres Personas. El amor divino no termina de entenderse sino trinitariamente, en cuanto implica una inclinación que une Personas distintas, Personas que estando identificadas en la común Esencia, también se unen por el amor en cuanto distintas, ya que cuando el amante ama al amado resulta en su afecto una "impresión" (S. Tomás, STh., I, 37, 1) del amado que lo hace presente en su querer "inclinándolo" hacia él (S. Tomás, CG IV, 19). No se trata de una semejanza, como en el caso del conocimiento intelectual, sino que el amado mismo se imprime en el querer del amante inclinándolo hacia él. Y podríamos decir que en definitiva la "impressio" es la misma "inclinatio", por cuanto es la "reacción" que provoca el amado en el afecto del amante haciéndose presente en él por la fuerza unitiva del amor:

"El amor se llama formalmente virtud unitiva, porque es la misma unión o nexo o transformación mediante la cual el amante se transforma en el amado y de algún modo se convierte en él... El amor hace que el amado sea la forma del amante" (S. Tomás, III Sent., 27, 1, 1, ad 2 y ad 5).

De todos modos creo que la precisión de Contra Gentiles (inclinando hacia) responde mejor al aspecto dinámico implicado en el nombre bíblico de "Espíritu":

"La idea fundamental que expresa el nombre bíblico del Espíritu no es la de un poder intelectual, sino la de un impulso dinámico" (Juan Pablo II, Catequesis del 3/1/1990).

No me interesa aquí apropiarle al Espíritu Santo el movimiento mecánico, ni la metáfora del viento, sino destacar que no estamos hablando de una complacencia amorosa de dos que se contemplan pasivamente, sino de una "reacción amorosa" que inclina una Persona hacia la otra, que la sitúa en un estar afectivamente referida a la otra Persona.

2.- El impulso que se prolonga.

Si esto es así, la descripción de la caridad deberá responder a este modelo supremo.

Ya decía Ricardo de San Víctor que "es necesario que el amor **tienda hacia otro**" (De Trin III, 2.14). Pero también en la descripción de Santo Tomás hallamos esta figura de la "inclinación hacia":

"La caridad importa cierta unión afectiva entre el amante y el amado, en cuanto el amante se **mueve hacia** el amado considerándolo como uno consigo" (II-II, 27, 2).

La caridad es el libre exceso fuera de lo divino de la necesaria difusión del sumo Bien, porque el dinamismo infinito del Sumo Bien culmina ad intra en la infinita "inclinatio" de una Persona hacia la otra:

"El bien es difusivo de sí, pero la difusión en cuanto tal es **ad alterum**. Por lo tanto el bien en cuanto tal es **ad alterum**" (Buenaventura, I Sent., 42, un., 1, sed c. 1 y concl.).

Es decir: podríamos sostener que el modelo de la caridad es simplemente el de la difusividad del sumo Bien a partir del principio del "*bonum diffusivi sui*", en cuanto nuestra bondad es "una semejanza de la Bondad de Dios" (S. Tomás, STh., I,

6, 4) que “no obra para adquirir algún bien sino para comunicarlo” (CG III, 18). Pero sería insuficiente, porque el modelo de la caridad es ése, pero en cuanto la infinita difusividad del Bien divino culmina en la “*inclinatio*” amorosa de una Persona hacia otra, es decir, en el Espíritu Santo. Por tanto decimos que el dinamismo de la vida en gracia debe ser pensado trinitariamente, ya que el Sumo Bien al que tiende la voluntad humana es de hecho la comunión de la vida trinitaria, a la cual nos unimos y la cual reflejamos en el obrar que procede de la gracia, particularmente en la caridad. También por esto, el modelo de la comunión entre nosotros no es simplemente el Dios uno, sino la comunión del Dios trino en la cual se entiende plenamente la misma unidad divina. En este sentido decía Buenaventura:

“De tal manera es uno que su unidad no le impide ser principio eterno de otro igual, coeterno y perfectísimo. Por tanto ninguno alaba perfectamente la unidad divina si al mismo tiempo no le atribuye la trinidad, y nadie da culto perfecto a un solo Dios si al mismo tiempo no confiesa fielmente que ese mismo Dios es trino... Podría decirse que la unidad de Dios es demostrable por la razón si se la considera absolutamente, pero es necesaria la iluminación de la fe atendiendo a la pluralidad de las Personas” (QQ DD de Myst. Trinitatis, 2, 2, concl; 2, 1, ad 1).

Y si el modelo de nuestro amor es el del Amor personal, el Amor procedente que inclina una Persona hacia otra, esto permite entender la comunión no como una suerte de asociación de seres insuficientes, seres que se buscan a causa de la *incompletez* propia de lo múltiple, sino que esta inclinación de uno hacia otro es reflejo de la riqueza trinitaria:

“La coexistencia humana no llega a tener valor propio fuera del misterio neotestamentario, que solamente se nos hace accesible y se mantiene gracias a la relación de Jesús con su Padre divino y gracias a la promesa del Espíritu Santo. Pues en caso contrario la coexistencia humana permanece irrecusablemente como la expresión de la deficiencia de la multiplicidad creatural respecto a la unidad divina. Y entonces la imagen de la unidad divina sólo podría resplandecer o en la autarquía del individuo o en la autarquía de la polis y su comunismo” (Von Balthasar, H., *Teodramática* 2, Madrid 1992, 190).

La tendencia hacia el otro, el éxtasis, es una exigencia que está en la esencia misma de la máxima de las virtudes, y por tanto es la dimensión permanente e ineludible de la vida espiritual:

“*Caritas semper in alium tendit, et ita procedit in alium*” (I Sent., 10, 1, 2, ad 2).

“*Cum caritate non sit amor privatus, sed ad alterum, ergo requirit pluralitatem*” (I Sent., 2, un., 2).

Entonces no se hace una auténtica experiencia del Espíritu ni se lo refleja en la sola complacencia amorosa, sino cuando hay una inclinación “ad alterum”. Decimos que por la caridad el hombre es puesto “extra se”, y así afirmamos también que “la dilección conexiva, con la cual amo a otro, es más perfecta que la refleja, con la cual me amo a mí mismo” (Buenaventura, In Hex. 11, 12).

Rahner lo expresaba de la siguiente manera:

“En cualquier caso el hombre tiene que llevar a cabo esta empresa: salir de sí mismo... El corazón se posee verdaderamente a sí mismo en cuanto se olvida de sí mismo en el obrar, en cuanto sale, y perdiéndose se posee verdaderamente” (El año litúrgico, Barcelona 1966, 28.30).

Pero diría que esta expresión parece poner el acento en el impulso en sí mismo sin que cuente decisivamente la persona del otro que, presente en el corazón amante, provoca el don de sí del amante. Una dificultad semejante hallamos en Isabel de la Trinidad:

"Andar en Jesucristo me parece a mí que es salir de sí mismo... Estoy persuadida de que el secreto de la paz y de la dicha está en olvidarse uno de sí mismo, en vaciarse enteramente de sí... hasta el punto de no sentir las propias miserias físicas ni morales" (*Obras completas*, Madrid 1964, 497. 1004).

Me parecen más felices las dos siguientes expresiones:

"El hombre está más en sí cuando más está en los demás. Sólo llega a sí mismo cuando sale de sí mismo" (Ratzinger, *Intr. al Cnismo.*, Salamanca 1987, 201).

"La esencia del amor se realiza lo más profundamente en el don de sí mismo que la persona amante hace a la persona amada... Es como una ley de éxtasis: salir de sí mismo para hallar en otro un acrecimiento de ser" (K. Wojtila, *Amor y responsabilidad*, Madrid 1978, 136).

3.- La atención puesta en el otro.

Pero nos preguntamos si este don de sí debe pensarse en el hombre como una suerte de desborde activista, como un ideal febril de desgastarse en pos de beneficiar a otro. Inicialmente podríamos dar una respuesta positiva siguiendo a S. Tomás. El se pregunta si la misericordia es la más perfecta de las virtudes, y efectivamente responde:

"En cuanto a las obras exteriores la suma de la religión cristiana consiste en la misericordia. Aunque el afecto interior de la caridad, por el cual nos unimos a Dios, supera a la dilección y a la misericordia con el prójimo" (II-II, 30, 4, ad 2).

Y la considera superior a los actos externos de culto:

"No damos culto a Dios con los sacrificios y dones exteriores por El mismo, sino por nosotros y por los demás: en efecto, El no necesita nuestros sacrificios, pero quiere que se los ofrezcamos por nuestra devoción y para utilidad del prójimo. Por eso la misericordia, que socorre los defectos de los demás es un sacrificio que le agrada más, en cuanto produce más de cerca la utilidad del prójimo" (Ibid, ad 1).

Sin embargo, en otra parte de la *Summa Theologica* parece afirmar lo contrario, al sostener que son más valiosos los actos externos de culto a Dios que las virtudes morales que llevan a honrar o ayudar al prójimo (II-II, 81, 6; cf. 81, 4, ad 3), y explica que "a Dios no lo servimos para utilidad suya sino por su gloria; la utilidad es para nosotros" (Ibid, 81, 6, ad 2; cf. vid. quod 2).

Esto implica que hay un modo de pensar el valor de las obras externas cuando nos situamos en el orden moral y otro cuando nos situamos en una perspectiva teológica, donde la dimensión extática de la caridad hace que nos interese más directamente lo que más de cerca beneficia al prójimo. En este sentido creo que cabe la distinción entre lo moral y lo místico que suele sugerir Mandrioni. Una cosa son las obras externas desde la perspectiva de la justicia donde, en la visión de S. Tomás, ocupan un lugar preponderante los actos de culto, por encima de las obras de misericordia. Pero otra cosa son las obras externas cuando se insertan en el dinamismo de la caridad, en el cual se prolonga y se representa el obrar divino. De todos modos, lo que cuenta aquí

como actividad suprema no es la obra externa sino en cuanto es efecto del impulso *ad alterum* que produce el amor. Porque "aunque repartiera todos mis bienes a los pobres, si no los amo no me sirve de nada" (1 Cor 13). Si pensamos que el Espíritu, en cuanto Amor procedente, tiene razón de primer Don, con prioridad absoluta por encima de todo otro don externo, del mismo modo la caridad que lo prolonga en la historia es el primer don que se hace al prójimo, por encima de todo otro movimiento o manifestación de ese amor: también entre nosotros "el amor mismo tiene razón de primer don" (S. Tomás, STh., I, 38, 2). Esto es en definitiva lo que expresamos al decir que el que ama no sólo da "dones" sino que se dona a sí mismo.

Y creo que esto permite una mejor comprensión de la escena de Marta y María (Lc. 10, 38-42). En el Evangelio de la misericordia, donde precisamente acababa de presentar la parábola del buen samaritano, Lucas no pretendería relativizar el valor del amor al hermano. El texto presenta más bien dos actitudes diferentes ante el peregrino: la de hacer cosas en torno a él para servirlo o la de prestar atención *a su persona*. Por eso podemos decir que es María la que patentiza la inclinación "*ad alterum*", el éxtasis propio de la caridad, más que en la inclinación "*ad officium*" que caracteriza a Marta.

Ni siquiera la benevolencia, como actitud interna de desear el bien, que también es previa a la obra externa, definiría la actitud de María, puesto que la benevolencia depende del impulso previo de esa "*inclinatio ad alterum*", considerando al otro como uno consigo, y es éste el movimiento más noble de la caridad.

Decimos entonces que la noción teológica de don en la que se prolonga la "*donabilitas*" del Espíritu no invita al desborde activista, sino a la atención puesta en el otro "considerándolo como uno consigo" (II-II, 27, 2), que es en sí misma una "*inclinatio*" hacia su persona, lo cual es más que una simple complacencia afectiva y es anterior a la obra externa. Además, esta atención puesta en el otro puede vivirse simplemente en el reposo, en un sereno "estar con el amado", sin que por eso deje de ser una "*inclinatio*" hacia él, porque el corazón está activo en la atención a su persona en cuanto plenamente referido a él por el afecto.

4.- No me basto a mí mismo.

Siguiendo con el modelo contemplativo de María, tenemos que decir también que la experiencia del "don" en el hombre implica necesariamente un aspecto *receptivo*, por dos motivos:

a.- Porque el modelo supremo es el Espíritu que es en la Trinidad la más "receptiva" de las tres Personas.

b.- Porque el hombre es criatura contingente e inacabada, de manera que requiere una permanente disposición a ser enriquecido por el otro. La originaria receptividad de su ser (C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, París 1983, 58. 90) se prolonga en la necesidad de ser "completado" en el intercambio con el otro.

Esto nos permite decir que la experiencia antropológica del don amoroso se realiza de un modo eminente en el diálogo. Tomás diría que lo sería la docencia, en la cual se unen la perfección de la contemplación y de la vida activa. Pero podríamos decir que se manifiesta mejor en el diálogo, en cuanto hay en él una disposición a donar al otro lo que se ha contemplado amorosamente, pero al mismo tiempo con

la disposición receptiva a dejarse enriquecer por el otro.

Y esto se confirma si consideramos que, así como no puede amar a Dios, a quien no ve, quien no ama al hermano que ve (1 Juan 4, 20), tampoco puede dejarse enriquecer por Dios quien no tiene la disposición habitual a dejarse enriquecer por los demás. Por otra parte, habría que rectificar la idea de que la verdad se alcanza sólo en el recogimiento solitario, eludiendo el contacto con el mundo externo. Según Buena-ventura la perfección de la contemplación se realiza cuando se puede descubrir a Dios "en las criaturas exteriores" (II Sent., 23, 2, 3), de lo cual presenta como modelo a Francisco de Asís, que "gustaba a Dios en las criaturas como se gusta del manantial en sus corrientes de agua" (*Legenda Maior* 9, 1).

En el encuentro atento de amor, inclinándome hacia el otro por considerarlo una sola cosa conmigo, estoy dispuesto a beneficiarlo pero también a contemplar su propia riqueza dejándome enriquecer por ella; así puedo contemplar la verdad y amarla en el diálogo mismo, en un dinamismo de "dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender sino sólo regalar libre y recíprocamente" (Juan Pablo II, *Carta a las familias* 11a). Es sembrar, pero es también cosechar con gozo, como suele decir Brian-cesco interpretando la perícopa sobre los trabajadores para la cosecha.

Carlos Galli hace notar cómo está presente este espíritu en el Concilio Vaticano II al hablar del *commercium* entre la Iglesia y el mundo, entre la Iglesia peregrina y celestial, entre las iglesias particulares y entre las diferentes culturas de los pueblos, particularmente plasmado en el seno del Pueblo de Dios universal que se encarna en los distintos pueblos de la tierra ("La lógica del don y el intercambio", *Communio* II-2, Bs. As. 1995, 46-47).

Pero podríamos preguntarnos dónde aparece este aspecto de receptividad, tanto en nuestra relación con Dios como con el prójimo, en la moral de las virtudes.

En la teología de la ley nueva y de la gracia, tanto en la presentación paulina como en la agustiniana y tomista, podemos apreciar un primado de la gracia que nos haría pensar que la primera reacción del hombre ante ese don debería ser más receptiva que activa. Buenaventura lo expresa de este modo:

"La gracia del Espíritu Santo no puede estar en el hombre sino por un movimiento hacia su Principio original. Pero el soberbio atribuye todo a sí mismo... Se repliega como diciendo: esto no lo recibí de ti" (*De septem Donis* 1, 9-10).

Y evidentemente esa "reacción eminentemente receptiva" debería situarse en la cima del obrar virtuoso, es decir, en la caridad. De hecho, es precisamente eso lo que dice S. Tomás al sostener que "el hombre mejor puede dirigirse a Dios por el amor como pasivamente atraído por El" (I-II, 26, 3, ad 4) y cuando presenta la caridad como amistad, que es "un mutuo amarse que se funda en alguna comunicación" (II-II, 23, 1). Esta "comunicación" no sólo implica ser receptivos ante Dios, sino también ante el prójimo como instrumento suyo. Por eso "son vituperados los que esperan en el hombre como si fuera el autor principal de la salvación, pero no los que en él esperan como instrumento en dependencia de Dios" (II-II, 25, 1, ad 3). Esta "espera" propia de la esperanza se trasmuta en acogida amorosa cuando se trata de un don presente.

5.- Gozar los dones que recibo de ti.

Otro aspecto de esta receptividad se expresa en la aceptación gozosa de los

dones naturales de Dios, como un mendigo agradecido, y ésta es la actitud espiritual del pobre tal como la describe el P. Gera (*Sobre el misterio del pobre*, en Grelot-Gera-Dumas, *El pobre*, Bs. As., 1962, 101-104). Esos dones se dicen propiamente derramados por la tercera Persona (de un modo peculiar) en cuanto son manifestaciones del amor divino y tienen como motivo último el amor de Dios que quiere donarlos al hombre amado. La Escritura nos ofrece una rica espiritualidad del gozo agradecido del don de Dios, lamentablemente opacada por el peso del estoicismo y del jansenismo en la espiritualidad cristiana:

“Yo veo que comer, beber y disfrutar en medio de las fatigas también viene de la mano de Dios” (Eccl. 2, 24).

“Y que todo hombre coma, beba y disfrute en medio de sus fatigas, eso es don de Dios” (3, 13).

“Hijo, trátate bien con lo que tengas... No te prives de pasarte un buen día, que no se te escape la posesión de un deseo legítimo” (Eccl. 14, 11.14).

“Que los ricos no pongan su esperanza en lo inseguro de las riquezas, sino en Dios que creó todas las cosas **para que las disfrutemos**” (1 Tim. 6, 17).

Estos textos nos invitan a responder al Don de Dios también reconociendo y gozando sus dones cotidianos, no siempre negándose a sí mismo. En este caso, el salir de sí hacia el otro se expresa en la valoración gozosa de sus dones. Y advirtamos que en esta visión bíblica no se contraponen eros y agape, ya que el agape puede ser maravillosamente vivido en la plenitud vital libremente aceptada como don amoroso del amado, y el gozo de sus dones con un corazón agradecido es un culto al Amante. Cabe recordar que para S. Tomás “la esencia de la virtud está más en el bien que en la dificultad” (STh., II-II, 123, 12, ad 2).

Recuerdo al respecto los sutiles planteos de un muchacho preocupado por su dicotomía interior, porque cuando vivía experiencias intensas, como zambullirse en el mar desde una roca, necesitaba apartar de su mente todo recuerdo de Dios. Su delicada conciencia le decía que esa actitud indicaba una imagen de Dios que debía modificar: era la imagen de un Dios que necesitaba mutilarlo, que no amaba su felicidad, o que a lo sumo podía “permitirle” ciertos momentos de gozo “mundano”.

Tenemos que decir entonces que, si bien el dinamismo de la caridad puede movilizar una entrega kenótica, ese mismo dinamismo autotranscendente puede expresarse también en medio de los gozos de la vida en cuanto dones del Amante. Decir que se los vive en cuanto dones del Amante implica que lo primero no son los dones, sino el Amor del Amante (o de los Amantes) que se manifiesta en los dones y que tiene razón de primer don. El se da a sí mismo en sus dones en cuanto el amor es lo que lo mueve a donar, pero no porque se aliene, o se pierda a sí mismo en la donación, o se “funda” con el amado.

Por todo esto, la *inclinatio* propia de la caridad no debe entenderse unilateralmente o exclusivamente como “negación de sí”, ni como mortificación del yo, ni propiamente como “salida de sí”, sino más bien como *inclinación amorosa* “hacia el otro”, que es el acto supremo de la vida virtuosa. Es más, Santo Tomás llega a decir que “si la caridad fuera tan completa que suprimiese en absoluto la dificultad, sería entonces más meritoria” (Q. D. De Caritate, 8, ad 17).

6.- En alianza contigo.

De todos modos, la noción de "fugacidad" del *Eclesiastés*, no claramente expresada en la traducción "vanidad", expresa la necesidad de gozar de los dones naturales en cuanto pasajeros, es decir sin hacer alianza con ellos. Esta idea está también expresada en las amenazas proféticas. Porque cuando se pretende sostener la vida en los dones contingentes y no en el Don estable de Dios, tarde o temprano esos dones muestran su fragilidad y el mundo construido sobre ellos se derrumba, aun cuando se trate de bellos amores humanos. El don de sí, que es el don del corazón, implica que se haya puesto la confianza en el Don estable del amor divino, a partir del cual es posible una donación libre al hermano sin necesidad de aferrarse a él, y un gozo de las criaturas en el cual no se les exige lo que no pueden dar.

Dar el corazón a Dios significa también reconocer ante El las propias intenciones secretas (el corazón bíblico: Eclo 42, 18; 1 Sam. 16, 7; 1 Cor. 4, 15; 2 Cor. 5, 12; Rom. 8, 27; Mt. 15, 8.19) y permitir que el Espíritu las transfigure convirtiéndolas en las motivaciones propias del amor que lleva a la donación de sí. En esta sinceridad total ante Dios puede descubrirse, por ejemplo, que el gozo de una relación con otros, o con cualquier realidad creada, se está buscando como valor absoluto de un desordenado amor a sí mismo; es decir, se ha sustituido la alianza con Dios por la alianza con la criatura, y allí es cuando los dones de Dios se convierten en vanidad, y lo que se llama "amor al otro" en realidad es la prolongación de un desordenado amor a sí mismo, no una entrega "del corazón", no un "don de sí".

7.- Dimensión cósmica.

Pero además, si bien el objeto de los actos propios de la caridad son personas, hay que decir que la caridad como "forma" tiene un poder unificador de toda la existencia, en cuanto orienta eficazmente al Sumo Bien los actos de las demás virtudes imprimiéndoles su dinamismo "ad alterum", su inclinación autotranscendente; de manera que toda la actividad y las actitudes de la persona participan de ese dinamismo de éxtasis, también su relación con las demás criaturas. Es interesante apreciar el proceso que se describe en los "Relatos de un peregrino ruso" (Bs. As. 1990). Al comienzo de su experiencia el peregrino sentía deseos de ensimismarse y aislarse:

"Si llegaba a encontrarme con alguien no sentía necesidad de hablarle, sino que lo único que quería era volver a mi soledad y rezar mi oración" (p. 24).

Pero luego su proceso espiritual fue produciendo el descentramiento, la armonía con todo lo exterior:

"Esta felicidad no solamente iluminaba el interior de mi alma, sino que el mundo exterior se me aparecía bajo un aspecto maravilloso, y todo me llevaba a amar a Dios y a alabarlo: los hombres, las plantas, todo me resultaba familiar... y admiraba la obra maravillosa del cuerpo humano" (p. 96).

Es decir, si bien las demás criaturas del universo no son objeto de los actos elícitos, propios de la caridad, pueden ser objeto de actos imperados por la caridad, de manera que el impulso de la caridad nos sitúa en comunión fraterna con lo creado, de lo cual tenemos un testimonio luminoso en Francisco de Asís. Entonces podemos decir que este "dinamismo hacia" que imprime la caridad, que Buenaventura llamaba "pietas", no siempre es provocado por un objeto al cual estaría previa-

mente orientado, sino que puede encauzarse de modos variados. Mi interés por mencionar esto parte de una sugerencia dada por Mandrioni, invitando a pensar la relación, particularmente el amor, como un "transitus" que no se diluye en el sustantivo. Recordemos que el acto de amor no termina en una especie, sino que el amado se imprime directamente en el afecto del amante y así el acto de amor del amante llega directamente al amado. Pero además, hablando del amor sobrenatural, decimos que supone una virtud infusa, un habitus sobrenatural que el Espíritu infunde, una transformación interior estable que nos habilita, *previamente a la presencia de objetos exteriores*, para amar de modo sobrenatural. En la presencia de objetos exteriores el dinamismo del habitus, que ya existía antes de la presencia de esos objetos, se encauza de modos variados.

Sin embargo, aclaremos que cuando el impulso hacia el encuentro con lo creado procede de la caridad y, terminativamente, del Espíritu, no se produce a costa del encuentro con las personas, que son el objeto propio y privilegiado de este impulso.

8.- Autotranscendencia y kénosis.

Demos un paso más, y digamos que, si bien este dinamismo autotranscendente puede vivirse también en el gozo de la vida, experimentado como don de Dios que se acoge amorosamente, sin embargo es innegable que la kénosis de Cristo es el modelo humano más perfecto de lo que puede producir el impulso extático del Espíritu en la humanidad. Cristo en su kénosis es el máximo modelo de lo que puede plasmar en nuestra carne el modelo supremo del Amor que es el Espíritu.

Es cierto que en la Trinidad inmanente, en el Espíritu, no podemos hablar de un movimiento kenótico propiamente dicho, pero sí podemos decir que la eterna "inclinatio" amorosa del Espíritu, cuando se plasma perfectamente en una vida humana, lleva a la kénosis, porque de hecho eso es lo que se verificó en Cristo. El exceso del Espíritu fuera de sí produce en el hombre Jesús lo que Buenaventura llama el exceso, la nimiedad, la innecesaria y gratuita locura de la Pasión.

Esto no implica evidentemente que se requiera de nosotros *ese mismo* anonadamiento, ni siquiera que se nos exija a todos vivirlo *del modo particularmente significativo* que se dio en algunos santos, y tampoco que la renuncia kenótica sea un modo permanente de realizar el impulso del amor (ya que de hecho no se da en la gloria celestial), y por eso los consejos evangélicos no son una exigencia universal:

"El hecho de que la renuncia o abnegación pueda ser asumida como **expresión** del desplazamiento del centro de gravedad de la existencia sólo se puede explicar por una llamada positiva de Dios, dado que también los actos positivos y felices pueden ser santificados por el amor, de manera que no puede decirse que la renuncia sea la única forma posible de **realizar** el amor trascendente" (Rahner, K., *Sobre la teología de la abnegación*, en *Escritos de Teología* III, Madrid 1961, 68).

Pero tampoco podemos negar que la renuncia suele acompañar al impulso amoroso, ennoblecerlo y **significarlo** de un modo particular; por eso dice Rahner que de hecho la renuncia "es el único modo de **manifestación** del amor trascendente" (ibid), en cuanto la renuncia no es justificable intramundamente:

"La renuncia a los más altos valores positivos de este mundo o es intramundamente absurda y perversa o tiene que ser considerada como gesto de aquel

amor que tramonta el mundo y sus bienes" (ibid).

Para Rahner esta *manifestación* kenótica se da particularmente en los consejos evangélicos, a los cuales no todos están llamados, pero se realiza de un modo más universal en la kénosis suprema que es la aceptación libre de la muerte:

"En la muerte el hombre es preguntado del modo más radical si está dispuesto a dejar disponer de sí hasta lo imprevisible y si se renuncia a sí mismo. Por tanto, la abnegación cristiana es el aprendizaje del morir en Cristo en cuanto la más alta realización de ese radical dejar disponer- de-sí-mismo" (ibid, 69).

O, siguiendo un pensamiento de Rafael Tello: el que no participa en vida de la pobreza kenótica de Cristo no puede escapar de la pobreza más honda por la que todos pasan en la muerte. Veremos luego que hay una suerte de kénosis que siempre acompaña al amor también a lo largo de la vida.

Pero aún en el caso de la muerte, tenemos que decir que el núcleo esencial de la máxima perfección de la vida virtuosa, que es don de sí en el acto de amor, no se define como "negación de sí", ya que quien se entrega renunciando de algún modo a sí mismo tiene en esa misma experiencia, la firme seguridad de que en esa donación se está realizando o iniciando también su propia plenitud, de modo que no implica negación del amor a sí mismo y mucho menos una suerte de "destrucción del yo". En este sentido dice Santo Tomás que lo que es más difícil puede ser más meritorio, pero no porque es más difícil sino porque "al mismo tiempo es mayor bien" (STh., II-II, 27, 8, ad 3).

Además, al comunicarse la persona vive la certeza íntima de que es conveniente a su ser donarse al otro, porque se realiza así la finalidad más preciosa de su ser personal:

"*Bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens: non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsum refert ad bonum totius*" (S. Tomás, STh., II-II, 26, 3, ad 2).

"*Natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo nunquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat, quia suum est, sed quia bonum est*" (II Sent., 3, 4, ad 2).

"*Cum dicitur quod Deus diligitur ab angelo inquantum ei est bonus... Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est: non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus*" (I, 60, 5, ad 2).

Si no fuera así daríamos la razón al pecador que se cierra a la acción de la gracia por temor a ser limitado o mutilado por ella, y que se niega a entregarse por temor al desgaste del propio ser. Pero por eso mismo, cuando la S. Escritura pide la entrega de la vida o de algún aspecto de la vida, promete bienes mayores a cambio de esa oblación (Mt. 16, 25-26; Lc. 9, 23-25; Is. 53, 10-12; 2 Macab. 7, 22-23; Dt. 6, 24). En este sentido dice Nicolas que "el problema no está en renunciar a amarse, cosa que sería imposible, sino el de **renunciar a ser el primero** en el orden del propio amor" ("*Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*", en *Revue Thomiste* 56, 1956, p. 34).

Esta renuncia a ser el primero se expresa a lo largo de la vida en ciertas "renuncias" particulares en las que se manifiesta que se ha concedido a Dios el primer lugar, que El lo merece todo. Esas renuncias son necesarias kénosis en las que el

amor no sólo se manifiesta sino que madura y crece.

Decimos entonces que, paradójicamente, el amor a sí alcanza su culminación en alguien cuando renuncia a amarse a sí mismo **como objeto supremo** de amor, y ama por encima de sí mismo al que es la Fuente de todo bien, lo cual sólo es posible por la participación de la naturaleza divina que produce la gracia. Esta gracia, que no destruye la naturaleza, plenifica el amor natural a sí mismo ya que me permite amarme como realmente soy, como referido a otro que me da sentido.

Por eso, cuando decimos que uno de los frutos internos de la caridad es la paz, estamos hablando de una íntima seguridad, de un saberse firmemente asentado sobre la Roca, experiencia que sólo puede proceder de la unión del amor y que se expresó soberanamente en la plenitud de la kénosis suprema: "Padre, en tus manos encomiendo **mi vida**".

Coherente con esta visión positiva del amor a sí, Santo Tomás lo aplica también al momento de apreciar la distinta gravedad moral de las acciones. Comparando el asesinato con la fornicación se plantea Tomás si no es más grave la fornicación, por cuanto se quita a la mujer la vida de la gracia, mientras matándola se le quita sólo la vida natural. Y responde de la siguiente manera:

"No vale la objeción, porque el homicida intenta directamente el daño del prójimo, pero el fornicario que seduce a una mujer no pretende el daño del otro sino su propio deleite" (STh., I-II, 73, 8, ad 3).

Porque el intentar directamente el daño del otro es más opuesto al dinamismo autotranscendente de la caridad.

Probablemente sería otra la respuesta de un jansenista, centrado en la negatividad del amor de sí, por lo cual el salir de sí pierde la referencia al otro visible y sólo cuenta un amor a Dios liberado del amor a sí.

Ahora vale la pena recordar que el constitutivo formal de la noción de persona, que se realiza de modo análogo, es la subsistencia. En Dios se trata de tres Personas subsistentes, en el hombre se trata de la subsistencia de un ser anímico corpóreo, pero llamado a realizarse plenamente en la comunión. Lo que constituye formalmente a la persona humana es ser esta subsistencia, desde que es un feto hasta cuando agoniza inconscientemente, por lo cual mantiene su inviolable dignidad personal también en el más críptico de los letargos, ya que su potencial anímico corpóreo subsiste como una riqueza de comunión que podrá desplegarse al menos en la gloria. Pero este constitutivo formal, este núcleo del ser personal es como un germen llamado a la plenitud que sólo se alcanza en la comunión con el otro:

"La experiencia una e idéntica del ser desvela dos cosas a la vez: la total incomunicabilidad (o peculiaridad) y la comunicabilidad... En cuanto persona no soy una simple parte de un todo, pero a la vez estoy dispuesto a conceder sin límite alguno a muchos otros el rango de ser-también (con su correspondiente incomunicabilidad)... Es suficiente que digamos: yo soy este ser único, pero sólo en cuanto dejo espacio libre a un número ilimitado de otras personas que sean únicas... Porque el ser participado no es sólo genéricamente una imagen de Dios, sino exactamente una imagen del Dios tripersonal... Yo soy querido y elegido originariamente como ese ser único e irrepetible, pero se me aporta la individualidad para que yo pueda entrar en comunión con quienes son de la misma naturaleza y elegidos conmigo" (Von Balthasar, op. cit., 192-194).

Por eso, cuando la persona logra salir de sí hacia el otro, la subsistencia no es negada ni disminuida, sino plenificada como subsistencia. Es el núcleo que hace posible una donación de alguien, y que así puede seguir siendo un auténtico don de sí, que no deja de ser don de sí cuando se ha logrado dar el paso de donarse, puesto que su ser no se anula en la donación. Amar a otro no se entiende entonces como una alienación, sino como una identificación espiritual (no óptica) con el otro, puesto que en el amor el otro se hace presente en mí imprimiéndose en mi intimidad afectuosa e inclinándome hacia él, sin que yo pierda mi forma propia.

9.- Comunión.

Todo lo dicho no significa entonces que amarse a sí mismo sea más perfecto que amar a otro en todo sentido, sino sólo que es una disposición natural, un apetito del bien y de la propia perfección que no es destruido por la gracia. Porque hay que agregar que yo no llego plenamente a mí mismo (S. Tomás, STh., I, 89, 2) ni me amo adecuadamente sino cuando me encuentro con otro, ya que el modelo de mi ser es la comunión trinitaria, en la cual *el Padre y el Hijo sólo se constituyen como Personas distintas al espirar al Espíritu*. Por eso reafirmamos que sólo en la relación el hombre llega plenamente a sí mismo y realiza su vocación: nadie encuentra su propia plenitud “nisi per sincerum sui ipsius donum” (GS 24c). Así queda en pie lo que dijimos al comienzo siguiendo a Buenaventura: “la dilección conexiva con la que amo a otro es más perfecta que la dilección refleja con la cual me amo a mí mismo” (In Hex 11, 12). También Santo Tomás entiende que es así en cuanto “son más alabados los amigos en amar que en ser amados, y las madres, que son las que más aman, buscan más amar que ser amadas” (STh., II-II, 27, 1). De ahí que el amor consista más en amar que en ser amados por el prójimo, y en ese sentido decimos que el previo amor a sí mismo no implica que se busque más ser amado por los demás que amarlos. Tampoco implica “que apetece su bien en orden a nosotros mismos, como cuando decimos que nos gusta el vino” (II-II, 23, 1), porque eso sería pretender ser el centro al cual se orienten todos los demás y no salir de la propia inmanencia. Decimos más bien que “quienes tienen caridad buscan *amar por amar* (amare secundum se), cual si fuera esto el fin de la caridad”, mientras los que buscan ser amados en definitiva “buscan ser honrados en orden a otra cosa”. Por eso, “pertenecer más a la caridad querer amar que querer ser amado” (II-II, 27, 1, ad 2). De hecho dice S. Tomás que cuando se ama a otro en orden a sí mismo, para poseerlo, se lo está amando como un bien accidental, y éste es un amor de concupiscencia, pero “cuando se lo ama de tal modo que se quiere su bien se lo ama como un bien subsistente”, y éste es el amor de amistad (I, 60, 3).

Por eso completamos la expresión de Nicolás que decía que no se trata de renunciar a amarse sino de renunciar a ser el primero, porque primero es Dios, y agregamos ahora que se trata también de *renunciar a ser el único* llamado a la felicidad:

“Cuando se dice que la caridad no busca lo suyo, se entiende el propio bien, pero en cuanto excluye el bien de todos. Así, el que desea a Dios como un bien **para su vida** no lo busca como a algo suyo, porque es un bien para todos” (Buena-ventura, III Sent., 27, 2, 3, ad 1).

Efectivamente, para Santo Tomás “el bien común es más amable que el bien propio” (II-II, 26, 4, ad 3). El hombre está hecho de tal manera que cuando ama con

caridad se percibe gozosamente a sí mismo como referido al bien de todos.

Digo entonces que amo a Dios porque es bien, no porque es mío, y aun cuando lo percibo como bueno para mí, en realidad el mismo impulso del amor me lleva a buscarlo como un bien "para nosotros". Así se lo vive en la experiencia comunitaria del Pueblo de Dios. Y en esta renuncia a ser el único, producida por la misma caridad, parece radicalizarse el aspecto de "gratuidad" que acompaña al amor de caridad, puesto que en esta *renuncia a ser el único* no se ve que uno pueda ser recompensado más que por el mismo amor que "ama por amar", en una generosa ampliación del yo. Esto explica que yo pueda renunciar a aspectos de la propia vida e incluso a la misma vida física sólo en orden a que el otro pueda compartir conmigo el encuentro supremo con Dios. En este sentido debe entenderse la exhortación paulina a que "cada uno no busque su propio interés sino (allá) el de los demás" (1 Cor. 10, 24), en el mismo contexto en que sostiene: "si un alimento causa tropiezo a mi hermano nunca jamás comeré carne" (8, 13). Esta expresión -"que nadie busque su propio interés"- aparece también en Flp. 2, 4, donde el modelo que se presenta inmediatamente es el de Cristo que "se despojó a sí mismo" (2, 7).

Esta "muerte" a ser el único, que me hace capaz de variadas renunciaciones por los demás, es una suerte de kénosis que necesariamente debe estar presente y expresarse en el que ama con caridad; es una participación en la Pasión de Cristo que constituye una suerte de estructura ineludible del proceso cristiano. Por eso conviene decir que el modelo de nuestro amor no es sólo trinitario (el Espíritu) sino también cristológico (lo que el Espíritu plasmó en el supremo Modelo de lo que es ser "humano").

Sin embargo, creo que esta renuncia a ser el único requiere un sustento. Para Buenaventura esta renuncia a ser el único que capacita al corazón para dar gratis, se produce por una suerte de embeleso que provoca la caridad frente a la dignidad sagrada del otro, puesto que "no descubre tanto la miseria en la imagen, sino más bien la imagen en el miserable" (III Sent., 35, 1, 6), con lo cual se enriquece la aptitud contemplativa del hombre amante (IV Sent., 37, 1, 3, ad 6). Y si bien la referencia a Dios puede ser implícita, el hábito de la caridad produce esta admiración hacia el otro en la que se lo percibe como "sagrado" y digno de renunciaciones, aunque no se capte expresamente la formalidad de "imagen". Se trata entonces de un aspecto "contemplativo" o "estético" propio del dinamismo de la caridad. La aptitud para captar la belleza, producida por la caridad, hace que en el encuentro con el otro el corazón se captive por lo sagrado del otro y desee compartir la vida con él sólo "porque es bello". Así se realiza la exhortación evangélica plasmada en la parábola del buen samaritano: "ustedes han recibido gratuitamente, den también gratuitamente" (Mt. 10, 8). Santo Tomás expresa esta idea diciendo que "del amor por el cual a uno le es *grata* otra persona depende que le dé algo gratis" (I-II, 110, 1), y al sostener que la palabra "caridad" expresa más perfección que "amor" en cuanto agrega que el objeto amado "es estimado como *de alto valor*" (I-II, 26, 3).

Cuando se ama al hermano, por la fuerza unitiva del amor el amante "se transforma en lo interior del amado" (III Sent., 27, 1, 1, ad 5) y su querer se unifica con el del amado (en este sentido se hacen *uno*), no porque quiera en particular todo lo que el otro quiere, sino porque desea que se realice la tendencia más honda del querer del otro que siempre desea la plenitud, aún cuando no la busque del modo adecuado. El amor ingresa en lo íntimo del otro percibiéndolo como sagrado (imagen de

Dios) y ahondando en lo más sagrado de su querer, con el cual se identifica.

Notemos cómo en este “aprecio por el otro que nos inclina (nos sitúa en referencia afectiva) hacia él” se funda tanto el deseo de beneficiarlo, como la actitud *receptiva* que nos permite dejarnos enriquecer por él. Es decir, se contrapone tanto al egoísmo como a la autosuficiencia.

Por este impulso de amor que nos arranca de la propia inmanencia se caracteriza ante todo el dinamismo que imprime el Espíritu en el corazón humano, distinguiendo al que llamaríamos “hombre espiritual”. Por algo la Escritura califica de “carnales” a los que viven en envidia y discordia (1 Cor. 3, 3), y lo que se contrapone a una falsa libertad que se toma como pretexto para la carne es “servir a los otros por amor” (Gál. 5, 13). Porque el hombre espiritual es el que, movido por el Espíritu, puede amar como ama El mismo; o podemos decir que el mismo Espíritu ama en nosotros por la caridad prolongando en nosotros su propio Misterio. La misión es la misma procesión.

10.- Amarte prolongando tu amor.

Muchas veces una experiencia no tematizada del amor a Dios puede producirse en medio de la rutinaria oblación por los demás, en la cual se prolonga el obrar divino: “¿Señor, cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer? (Mt. 25, 37).

Por otra parte, recordemos que Maritain se refirió a la posibilidad de un amor a Dios que puede coexistir incluso con la negación de Dios, proponiendo la noción de “conocimiento volitivo”, en cuanto Dios, por la gracia, que regula la voluntad de la persona en un obrar de la caridad fraterna que coexiste con limitaciones y condicionamientos (*Raison et raisons*, París 1947, 131-165; *Approches de Dieu*, París 1953, 103-114). Esta consideración es importante frente a los excesos del jansenismo, que parecía exigir en todo acto de amor una referencia explícita a Dios que garantizara su autenticidad. Advirtamos que cuando San Pablo exige que la entrega del propio cuerpo o la ayuda a los pobres sea impulsada por el amor, porque de no ser así no servirían para nada, no está exigiendo que se lo haga explícitamente por amor a Dios, puesto que el amor del cual está hablando es simplemente el amor al hermano, ya que se lo describe como “paciente, servicial, etc.” (1 Cor. 13, 1-4), y así lo evidencia también el contexto de la estructura de 1 Cor. 12-14. Pablo está exigiendo simplemente lo que ya mencionamos: la “*inclinatio*” atenta a la persona del otro.

La gracia produce entonces una expresión externa de la comunión con Dios que reproduce el obrar divino. Y para S. Tomás, en Dios, la máxima de las virtudes es la misericordia, que en El sólo puede tener origen en el amor, “porque nos ama como a algo suyo” (II-II, 30, 2, ad 1); y el hombre refleja y prolonga ad extra el obrar divino en la donación al otro “*per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis*” (30, 4, ad 3). Este es otro camino para pensar la necesidad de la comunión y del don de sí para poder realizarse como persona, incluso en el no creyente.

En este sentido dice Buenaventura que el amor al hermano tiene una “prioridad de ejercicio” (III Sent., 27, 2, 4). Cuando se alcanza a Dios como fuente del propio bien se lo ama por encima de sí mismo, pero cuando se lo alcanza como fuente de bien, necesariamente se prolonga su dinamismo de amor comunicando ese bien a los otros:

“Si los ángeles superiores se contuvieran y no quisieran comunicarse a los ángeles inferiores, se cerrarían para sí mismos el camino del influjo divino. Si niegas a otros el bien que recibes de Dios, no eres digno de la vida eterna” (*Buenaventura, De septem Donis*, 1, 12).

“¿Quieres que la piedad de la madre Iglesia descienda hasta ti? Llena el cántaro del vecino” (*Ibid*, 3, 14).

Este dinamismo está inscripto como una exigencia profunda del propio ser en cuanto hemos sido creados conforme al modelo trinitario. Por eso en el hombre en gracia, más allá de lo que tenga en su conciencia explícita, el Espíritu produce una prolongación espontánea del dinamismo trinitario que halló su culminación en la entrega de Cristo, y la gracia hace posible lo que no se alcanza con las solas fuerzas naturales: no buscar el propio interés sino el del otro (1 Cor. 10, 24). Creo que hay algo de esto en lo que produjo la particular kénosis de Santa Teresa de Lisieux (F. Ortega, *La commedia de Teresa de Lisieux*, en Ferrara-Galli, eds., *Presente y futuro de la Teología en Argentina*, Bs. As. 1997, 491-494), ya que a partir de esa kénosis deja de pensar en “su” cielo y se apasiona por “el cielo para los demás” (el cielo haciendo el bien en la tierra). En este caso confirmamos lo dicho anteriormente: se trata de la kénosis por la que todos debemos pasar, la renuncia a ser el único en la que el yo se amplía para buscar sinceramente el bien de los otros. Así se produce una identificación con Dios en su modo de obrar, y así se lo ama prolongando su amor.

Pero por otra parte, si bien el que tiene caridad “ama por amar”, o ama “porque sí, porque no puede ser de otra manera”, por el impulso de la “ley nueva”, esto no implica que el ideal sea separar a Dios de la vida ordinaria, o prescindir de la contemplación amorosa de su Misterio en medio de la entrega al prójimo. Simplemente estamos distinguiendo lo esencial, lo universalmente requerido, de la plenitud a la que estamos llamados. Tengo presente a Pascal, que llegaba a comprender los excesos de los jansenistas en cuanto sus opositores llegaban a dispensar del deseo de esa plenitud concibiendo el absurdo de un Dios “que nos dispensa de amarlo”. En todo caso el modelo sería el de la experiencia del Pueblo de Dios, que en medio de la entrega cotidiana de su vida se sabe firmemente asentado en Dios y saborea misteriosamente su presencia en el silencio del corazón.

11.- Moral y mística.

Es cierto que los modos concretos y variados como se produce la experiencia del Espíritu no pueden ser claramente explicados, ya que se trata de lo más alto que puede vivir el ser humano. Pero aunque difícilmente puedan describirse los modos concretos como se produce esta experiencia, sí podemos decir en qué consiste la actividad propia de la caridad y la del don de sabiduría, donde se realiza peculiarmente el ser movidos por el Espíritu que caracteriza a la vida llamada “mística”. Esto no puede dejar de ser parte de una Teología moral cristiana si no se la quiere mutilar en su mayor riqueza. Sin embargo, creo que habría un modo de asumir la distinción entre moral y mística que proponen algunos, en cuanto la experiencia mística no siempre concuerda con lo que llamaríamos la “moralidad objetiva”. Creo que por no hacer esta distinción, San Agustín no pudo resolver plenamente su conflicto con los monjes semipelagianos. Agustín decía que con la gracia todo es posible y agradable, de ma-

nera que la dificultad en un obrar o la falta de agrado al obrar el bien indicaban una situación de pecado, de ausencia de gracia. Los semipelagianos lo atribuían más bien a una falta de ascesis y de esfuerzo humano. Hoy, con una conciencia mucho más clara sobre el peso de los condicionamientos, decimos que ninguno de los dos advirtió el verdadero problema que se plantea en algunas situaciones. El Catecismo enseña que la vida en gracia puede coexistir con acciones objetivamente malas pero no plenamente responsables:

“La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuídas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psíquicos y sociales” (CEC 1735).

Puede haber entonces una legítima donación de sí al otro en la que se prolongue la procesión del Espíritu, unida a una bella experiencia sapiencial en la que se prolonga la procesión del Hijo, pero coexistiendo con imperfecciones éticas. En este sentido, y llegando a un extremo, puedo asumir la interpretación positiva que algunos comentaristas hicieron de la película “Contra viento y marea”.

Todo esto no niega que ordinariamente la vida mística tiene relación con el obrar de las virtudes teologales y de los dones del Espíritu en armonía con las virtudes morales, de modo que esa vida mística puede ser descripta en el marco conceptual que brinda la Teología moral. Pero de cualquier manera, cuando la experiencia amorosa y sapiencial alcanza grados particularmente altos en los cuales el santo vive como nunca la unidad de todos los aspectos de su existencia, en una unión en la cual la caridad ha logrado impulsar todas sus potencias, la experiencia es tan personal, tan propia, tan incommunicable, que los santos suelen decir como Angela de Foligno: “*Mi secreto es para mí*”. A este punto, podemos concluir con San Buenaventura:

“Esto nunca es entendido sino por el que lo experimenta, y nadie lo experimenta sino el que está firmemente asentado y arraigado en la caridad... en la cual consiste la verdadera experiencia de la sabiduría, para cuya expresión verbal son más idóneas las negaciones que las afirmaciones, son preferibles los superlativos que las afirmaciones positivas; y para su experiencia vale más el silencio interior que la palabra. Por lo tanto, **allí está el fin de la palabra**. Entonces sólo nos resta pedir al Señor que nos conceda experimentar lo que estamos tratando” (De Scientia Chti., 7, ad 21).