

**¿A quién obedece el hombre?
Una reflexión sobre “la religión
de la esfera” y “la religión de la Cruz”**

Julián Vara Martín
Sphaera 8, Julio 2006

**Instituto CEU de Humanidades
Ángel Ayala**

El Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala es un centro de investigación y docencia, que pretende ser un foco de elaboración y difusión de pensamiento humanístico católico, convirtiéndose en un lugar de encuentro intelectual abierto y acogedor.

La Serie Sphaera divulga las conferencias que se dictan en el seno de las cátedras que mantiene el Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala: la Cátedra Ángel Herrera Oria de Doctrina Social de la Iglesia, la Cátedra Santo Tomás de Aquino, y la Cátedra Juan Pablo II.

¿A quién obedece el hombre? Una reflexión sobre la “religión de la esfera” y “la religión de la Cruz”

No está permitida la reproducción total o parcial de este trabajo, 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 de los titulares del copyright.

Derechos reservados © 2006, por Julián Vara Martín
Derechos reservados © 2006, por Fundación Universitaria San Pablo-CEU

CEU Ediciones
Julián Romea, 18 - 28003 Madrid
<http://www.ceu.es>

Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala
Pº Juan XXIII 8, - 28040 Madrid
<http://www.ceu.es/angelayala>

ISBN: 84-86117-48-8
Depósito legal: M-31487-2006

Composición e impresión: Servicio de Publicaciones de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU

Desde el atentado contra las Torres Gemelas de Nueva York, hace más de cinco años, se han producido numerosos acontecimientos de enorme tristeza y gravedad que se encuentran en ese mismo marco conceptual de comprensión. Todos ellos, junto con las reacciones que han suscitado a la mentalidad moderna, poco acostumbrada a mirar despacio las cosas, han contribuido a aumentar la confusión respecto del único punto en que todos coinciden: el anhelo de paz.

Elemento común a muchas de estas reacciones ha sido señalar que la profesión pública de una fe es origen seguro de violencia en la vida social y, en este sentido, que hacer de la religiosidad humana un elemento operativo en la vida pública es semilla de discordia. Esto, que ha sido aceptado por muchos sin discusión como premisa de partida de muchas otras conclusiones, es algo que debe ser analizado más despacio. Lo que este breve ensayo se propone es, precisamente, reflexionar sobre ese punto a partir de las mismas palabras de quienes arguyen, y tratar de indagar lo que de verdad hay en sus discursos.

En este sentido, al menos es posible encontrar dos tipos distintos de argumentaciones, conforme a dos tipos de mentalidad, a cada una de las cuales hay que dedicar atención conforme al valor respectivo.

Un primer tipo de reacción tuvo eco en un artículo publicado inmediatamente después del atentado de septiembre de 2001 que tuvo gran difusión por razón del título y del reconocido prestigio de su autor, José Saramago, premio Nóbel de literatura. El artículo se titulaba «El 'factor Dios'». La tesis, sostenida por quien se declaraba públicamente ateo, es que el nombre Dios, como la religión que de ese nombre surge, además de ser artificio humano, «producto del miedo morir», es fuente de conflictos en la vida del hombre. Así pues, es preciso tomar

¹ [El presente texto constituye una versión corregida de la conferencia dictada como Lección Magistral en la Cátedra Ángel Herrera Oria de Doctrina Social de la Iglesia, el 20 de noviembre de 2001.]

conciencia del «factor Dios», real y operativo, «presente en la vida como si efectivamente fuese dueño y señor de ella», y desterrarlo. «No le faltan enemigos al espíritu humano —concluía el artículo— mas ése es uno de los más pertinaces y corrosivos».

La tesis como tal no es ni original ni verdadera. De probar ambas cosas se ocupó Chesterton hace casi cien años al dedicar una extraordinaria novela a responder, precisamente, a este tipo de posiciones que él caracteriza como propias del hombre ‘moderno’².

La novela trata de la movilización de una nación entera, Inglaterra, para evitar que dos tipos que se han tomado en serio la cuestión de Dios se enfrenten entre sí por esto. En el arranque de la obra, un joven escocés recién llegado a la bulliciosa Londres tropieza por casualidad, al lado de la Catedral de San Pablo, con una librería llamada *El ateísta*, en la que se expone en el escaparate una imagen de la Virgen con una declaración blasfema. El joven, católico y de noble naturaleza, rompe el escaparate y busca al autor de la blasfemia para exigir rectificación. Puesto el incidente y el responsable ante la autoridad judicial, el diálogo que el joven mantiene con el juez acerca de la rotura del cristal hace manifiesta estas distintas racionalidades: la del hombre moderno y liberal, que ha desterrado el factor religioso de la esfera pública de los asuntos humanos, y la del hombre antiguo, que vive a partir de ese factor.

La racionalidad moderna, que excluye la dimensión religiosa de la vida del hombre, viene representada por el juez, un funcionario —Chesterton no da puntada sin hilo— bondadoso y componedor, bien dispuesto hacia el joven, inclinado a la disculpa, pero irritado por los motivos religiosos que el joven da a su acción,

«Es una impertinencia hablar de tales cosas en público, ante un tribunal.
La religión es una cuestión demasiado personal para mencionarla en este sitio»

Por su parte, el segundo tipo de racionalidad está representada por el joven que ha roto el escaparate: un hombre que llega por primera vez a la gran ciudad, un hombre en cierto sentido de ‘mirada limpia’, que sostiene razonablemente la posición contraria:

«Si hubiese dicho de mi madre lo que ha dicho de la Madre de Dios, no

² CHESTERTON, G. K., *The Ball and the Cross* (1910). La obra está traducida al castellano con el título *La Esfera y la Cruz*.

se encontrarían en Europa personas de honor que negasen mi derecho a retarle. Si lo hubiese dicho de mi mujer, vosotros, ingleses, me habríais perdonado que lo apalease como a un perro en medio de la calle. Sepa su señoría que yo no tengo madre ni mujer. Tengo únicamente lo que tiene el pobre como el rico; lo que tiene el hombre solo igual que el de muchos amigos. Todo este mundo, extraño para mí, me acoge porque en lo más íntimo de él hay un hogar; este mundo cruel es benigno conmigo porque más alto que los cielos hay algo más humano que la humanidad. Si un hombre no riñe por esto ¿por qué reñirá? Yo reñiría por un amigo, pero si pierdo a mi amigo, yo permanezco. Yo reñiría por mi país, pero si pierdo a mi país, aún existiría yo. Pero si lo que este demonio sueña fuese verdad, yo no existiría..., reventaría como una burbuja, desaparecería. No podría vivir en un universo imbécil. ¿No he de reñir por mi propia existencia?»

Ésta, que paradójicamente también es la posición del librero ateo, un sujeto que se toma en serio la cuestión de la existencia de Dios, en este caso su inexistencia, es la posición de quien reclama para la vida, privada y pública a la vez —la única vida que conocemos—, un fundamento incommovible. La de quien sostiene que el valor de la vida, personal y civil, descansa en su significado; y esto es, por lo tanto, a lo primero que hay que prestar atención. Porque no es posible vivir en «un universo imbécil».

No pretendo afirmar que Saramago no sostenga esto mismo, que es preciso un consenso, llamémosle ‘dogmático’, sobre las cuestiones más fundamentales que sostenga la vida civil. Lo que afirmo es que él no da una respuesta a la altura de la pregunta que se formula.

A mucha más altura está el segundo tipo de reacción, también plasmada en un muy conocido artículo. Reacción sólo aparentemente distinta de la de Saramago, pero esencialmente complementaria. El artículo, publicado originariamente en italiano y escrito en forma de carta al director del periódico *Corriere della Sera* por la periodista italiana Oriana Fallaci, se titulaba «la rabia y el orgullo», y pronto se tradujo y se publicó en periódicos de todo el mundo y, con el tiempo, dio lugar a un libro. La autora italiana viene a sostener que lo que los terroristas islámicos han atacado es una civilización, nuestra civilización, de la que la fe cristiana forma parte como un elemento cultural más.

Muy interesante y polémico, el artículo se sostiene sobre una serie de premisas sorprendentes e interesantes para la exposición que propongo. En primer lugar, para Fallaci, el ataque contra Nueva York es un ataque contra todo Occidente

y, por tanto, contra nosotros directamente. Dice textualmente: «cuando está en juego el destino de Occidente, la supervivencia de nuestra civilización, Nueva York somos todos nosotros. América somos todos». En segundo lugar es interesante el valor que concede en el artículo a la unidad que el pueblo americano ha manifestado a raíz del atentado, unidad a la que concede un cierto valor argumentativo a favor de aquel modo de organización civil. Por último, Fallaci señala sin dudar que el origen de esa unidad se encuentra en el amor a la libertad sobre el que se ha edificado la nación americana.

Con todo, lo más interesante es el modo como describe esta libertad sobre la cual se sostiene la unidad del pueblo americano, porque la descripción que hace sí está a la altura de la exigencia humana. Esta libertad es una libertad que, dice textualmente, ‘*rescata*’ al hombre.

«A mi juicio, Estados Unidos rescata a la plebe. Son todos plebeyos en Norteamérica. Blancos, negros, amarillos, marrones, violetas, estúpidos, inteligentes, pobres y ricos. Incluso los más plebeyos son precisamente los ricos. En la mayoría de los casos son maleducados y groseros (...) pero están *rescatados*. Y en este mundo no hay nada más fuerte y más potente que la plebe rescatada. Te rompes siempre los cuernos contra la plebe rescatada.»

No es posible saber el sentido que atribuye al término ‘rescatar’, pero sí es posible imaginarlo a partir de la pasión con la que escribe y de la experiencia común a todo hombre de la necesidad de ser ‘rescatado’.

Esta línea argumental: la experiencia de la necesidad de ser rescatado, un rescate que se obra en el seno de una comunidad civil, comunidad cuya unidad constituye el signo de su fortaleza y que ésta se construya a partir del afecto a aquello que la funda, es —en pura teoría política— una línea argumental correcta y, por ello, merece ser juzgada y contrastada con la propuesta que la tradición católica porta en su historia.

Ésta es la que debemos analizar a continuación, porque ella nos va a proporcionar la posibilidad de entender lo que de verdad y limitación hay en el artículo de Fallaci. Limitación que la experiencia ha puesto de manifiesto y a la que ella misma no puede dar respuesta. En esta capacidad de dar una respuesta exhaustiva a los datos que la experiencia manifiesta y a resolver los conflictos no resueltos que se dan dentro de la propuesta moderna se manifiesta la superioridad de una propuesta sobre la otra.

Pero exponer la concepción política católica es complejo, por eso nos vamos a limitar a dar tres pinceladas que pretenden mostrar aspectos distintos y complementarios. De la suma de los tres debiera surgir cierta inteligibilidad.

La primera pincelada está referida a la naturaleza y razón de la condición política del hombre.

* * *

I

Resulta llamativo que el primer modo como el hombre se concibe a sí mismo sea siempre de un modo individual, cuando lo cierto es que no es así o, al menos, no del todo. La extraña tendencia del hombre a pensarse solo, no estándolo nunca, es el resultado de su peculiar condición: el hombre es como el confín entre dos universos. Dice santo Tomás que el hombre «está en el límite entre las sustancias corpóreas e incorpóreas, existe como horizonte entre la eternidad y el tiempo»³; y eso le hace de múltiples modos paradójico. En primer lugar ante sí mismo.

Señala el profesor D. Julián Carrón (Facultad de Teología de San Dámaso, Madrid) que lo que constituye la razón de la dignidad del hombre constituye al tiempo la razón de su soledad: el hombre es relación con el Misterio y en esta relación nadie puede sustituir a nadie. La respuesta del hombre a Dios, la relación del hombre con Dios, es personal. Ésta es la mayor grandeza y al tiempo la razón de su más profunda y radical soledad, en cuanto que —sigue diciendo el Prof. Carrón— «nos pueden acompañar, pero nadie nos va a resolver el modo en que nosotros nos relacionamos con el Misterio, nadie»⁴. De aquí que, en cierto sentido, sea justo e inevitable este modo de concebir al hombre, en soledad; porque es verdad que el hombre es así. Pero, aunque sea verdad que el hombre es así, descrito sólo de esta manera no se le reconocería, porque la imagen no es completa, estaría desencarnada. La ‘encarnación’ en la que consiste el hombre y que completa su imagen es su dimensión comunitaria. Para ser más precisos, su dimensión política, en su más antiguo y noble sentido. Porque —y retomamos la cita del Prof. Carrón— no se trata de que «se nos puede acompañar en esta relación con el Misterio», se trata más bien de que no hay relación con el Misterio fuera del seno de una compañía humana, fuera de la compañía de un *pueblo*. No es por casualidad que cuando Dios se comunica a los hombres lo haga fundando un pueblo, un pueblo peculiar y distinto que toma lugar en la historia: «No es un pueblo que se fabrica un Dios; es Dios que da nacimiento a su Pueblo como Pueblo de Dios»⁵. Por eso, sería deseable hablar del hombre a dos voces, para

³ SANTO TOMÁS, *Suma contra gentiles*, II, cap. 81.

Toda la obra de Sto. Tomás está marcada por esta caracterización del hombre como «horizonte y confín» entre dos mundos. Esta ‘peculiar’ condición del hombre es muy útil para entender la posición de dominio del hombre en la creación y es de todo punto extraordinaria, pues es puesto como ‘clave’ entre dos mundo, capaz de resumir en sí todo. Hasta el punto de que cuanto se haga en beneficio del hombre se hace, a través suyo, en beneficio de toda la creación: «el hombre está de tal manera compuesto de cuerpo y espíritu, siendo como el confín entre ambas naturalezas corporal y espiritual, que parece pertenecer a toda creatura cuanto se haga por la salvación del hombre» (SANTO TOMÁS, *Suma contra gentiles*, IV, cap. 55).

⁴ CARRÓN, J. *Retiro de Adviento de la Fraternidad de Comunión y Liberación* (noviembre 2000), apuntes no revisados por el autor.

⁵ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura*. Vaticano, 23 de mayo de 1999.

sostener simultáneamente nuestro discurso sin descuidar nada de lo propio de cada una de estas dimensiones.

Pero lo cierto es que no es del todo preciso este discurso polifónico pues casi nada —quizá sólo esa respuesta al Misterio que señala Carrón— es posible concebir en un hombre que no lo sea a su vez por relación a su mujer e hijos, a sus padres y hermanos, a sus amigos y, en definitiva, a su pueblo; en cuanto que éste es la síntesis de todo lo anterior: la morada del hombre en la historia.

Esta dimensión política procede de esa singular condición del hombre que señalaba santo Tomás y que hace de él como clave o síntesis de todo lo creado, al tocar con el alma la naturaleza de las criaturas espirituales y con la carne a las criaturas corporales. Por la primera, está naturalmente orientado a Dios, y nada distinto de esto sacia su apetito. Y, por la segunda, está ordenado a cumplir esa altísima vocación a través de la *cooperación* y la *historia*, es decir, a través de un pueblo. Esto marca a su vez la condición y la naturaleza de lo político, pues sitúa su finalidad en su horizonte justo: el cumplimiento de la vida del hombre.

Aristóteles supo ver con infinito acierto esta necesidad que el hombre tiene de ser acompañado en el cumplimiento de su vida, y así lo hace constar en su indagación sobre la felicidad, al principio y al final de la *Ética*. Al final, cuando ya ha señalado en qué consiste la vida buena del hombre, porque él mismo reflexiona —introduciendo un elemento de realismo— que «cuando se trata de cosas prácticas el fin no es haberlas considerado todas y conocerlas, sino más bien hacerlas»⁶, y para la realización de la vida buena el hombre precisa el auxilio de sus semejantes, la vida civil. De este modo, el último libro de la *Ética* se convierte en un proemio a la *Política*.

Pero la tesis ya se encuentra al principio mismo de su investigación porque, si bien de la felicidad sólo conoce su nombre, inmediatamente deduce dos notas que acompañan a la noción de felicidad: perfección y suficiencia. Pues razona, si la felicidad es el término del deseo del hombre, el bien en que consiste debe ser perfecto y suficiente. Esto, efectivamente, parece obvio. Sin embargo, cuando habla de la suficiencia introduce una observación interesante, porque uno se inclinaría a pensar que con la nota de suficiencia se refiere a una cierta autarquía, es decir, que la felicidad debe ser un bien que no deje fuera de sí nada de cuando puede desear el hombre; lo que en efecto es así. Pero la suficiencia incluye un aspecto más y muy singular, no se refiere sólo ni principalmente a la integridad del bien, sino que a la razón de suficiencia acompaña el que la

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9 Bk. 1179 b

felicidad alcance a aquéllos a los que se extiende el afecto del hombre que es feliz. Por eso —dice— «no entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y ciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social»⁷; y santo Tomás comenta: «por consiguiente, *no le basta a su deseo el que pueda proveerse a sí, sino también el que pueda proveer a otros*»⁸.

Esto es exactamente lo que cualquiera puede testimoniar a partir de su propia experiencia, que una felicidad que no alcanza a aquéllos a los que uno quiere no cumple el deseo del corazón y no es, por lo tanto, la felicidad última. Pero, precisamente esto, extender el deseo del bien a otro, querer un bien para otro, es la definición de amistad; pues, como señala repetidas veces santo Tomás, «amar es querer bien a otro». De ahí que la perfección del hombre pase por el amor a los otros, y que la reciprocidad de afecto en que consiste la amistad se constituya en el hogar natural del hombre.

De este razonamiento santo Tomás extrae dos consecuencias. La primera es aquella que señala Aristóteles, que el bien del individuo pasa por el bien de aquellos con los que comparte su vida; es decir, la vida del hombre pasa por sus amigos. La segunda es que, conforme a la condición del hombre, esto deberá tener algún límite, pues «si alguien quisiera extender esto no sólo a los consanguíneos y a los propios amigos, sino también a los amigos de los amigos, procedería al infinito, y así tal suficiencia no podría llegar a ninguno, y de este modo nadie podría ser feliz».

Este límite es la comunidad del pueblo.

Así queda expresada una intuición común a todo hombre y una inclinación que está a su alcance descubrir: en la realización de su propia vida no le es indiferente la vida de los demás, la vida de aquéllos junto a los que ha nacido y crecido, la vida de los suyos.

Hasta qué punto no le es indiferente es algo que tendremos que analizar a continuación.

Quien haya leído a Dostoyevski habrá reparado en que hay dos temas recurrentes en sus obras: por un lado, un misterio de solidaridad de los hombres en el mal, un misterio de pecado colectivo que hace a todos culpables, incluso a los que nada han hecho; por otro, el tema de la redención del mal a través

⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7 Bk. 1097 b 10

⁸ SANTO TOMÁS, *In Ethicorum*, Lib. I, lect. 9

del voluntario sufrimiento de un inocente, un justo que se entrega a sí mismo por los pecadores. Estos dos temas, la solidaridad en la culpa y la sustitución vicaria, que expresados con tanta claridad parecen inconcebibles fuera de una tradición cristiana, aunque hay vestigios de ello en toda tradición religiosa e incluso filosófica —Platón es un buen ejemplo de ello—, en el fondo son uno solo. O, más precisamente, tienen un fundamento común: la unidad del género humano.

Dice Santo Tomás que «respecto a la participación en la especie, todos los hombres han de considerarse como uno solo»⁹. La afirmación es un lugar común, no sólo en la obra de Santo Tomás y Aristóteles, sino en toda la historia del pensamiento, y bajo este respecto no representa novedad alguna, pues casi se podría decir lo mismo de todo individuo miembro de una especie. La novedad está más bien en el orden de las consecuencias, hasta dónde es posible extender las consecuencias de esta solidaridad. Éstas pueden ir, desde la natural inclinación de un hombre a otro para una cierta cooperación en la generación de vida y en su conservación, que también se da entre los animales, hasta el mayor auxilio que sea posible pensar.

El mayor auxilio que cabe pensar es el que insinuó Dostoyevski con la redención a través de la sustitución vicaria, el que un hombre pueda ofrecer su vida por la salvación de otro. A este misterio es al que alude santo Tomás cuando, en el mismo capítulo en el que dice que todos los hombres son uno por la identidad de naturaleza, añade: «todos los hombres se consideran como uno solo por su participación en una culpa común». Pues, de este modo, se establece entre los hombres un lazo de unión como no cabe pensar en otro mayor, porque el lugar en el que es fundada la unidad del género humano es la misma entraña de la salvación del hombre: el cumplimiento de su vida.

Con ello se manifiesta algo que en el fondo intuimos sin pensar: en la salvación de todos, estamos todos comprometidos. Algo así como que nos perdemos o nos salvamos juntos; aunque, evidentemente, esto hay que hacerlo compatible con lo que afirmaba el Prof. Carrón, nadie puede ser sustituido en su respuesta personal al Misterio. Lo que con esto se señala es la profundidad de la relación que une a los hombres entre sí. Ya no se trata de la conveniencia del auxilio mutuo entre los hombres, sino de la necesidad de pensar al hombre en relación al pueblo que le acompaña en el cumplimiento de su vida. A este nivel es al que hay que situar la inclinación del hombre a la vida política. Inclinación que toma su origen en la naturaleza misma del hombre, en los preceptos de la Ley

⁹ SANTO TOMÁS, *Suma contra gentiles*, IV, cap. 52.

Natural.

Tradicionalmente este precepto se expresa con la fórmula que recoge santo Tomás en la *Suma Teológica*: «conocer la verdad sobre Dios y vivir en comunidad»¹⁰. Formulación que puede dar la impresión de referirse a dos inclinaciones diversas pero que, en realidad, se refiere a una y la misma tendencia. El hombre no se inclina al conocimiento de Dios como a su fin último y, aparte, a la vida societaria o política como a otro fin distinto. Más bien hay que entender que, con la misma inclinación con la que el hombre se ordena a su fin, se inclina a la vida política; como no pudiendo ser escindible el acto de amor por el que pretende su fin último y éste por el que se aproxima a la vida política y, por ende, a los otros hombres. Porque al mismo acto le pertenece su objeto propio, bajo su razón formal propia, y todo otro objeto bajo esa misma razón formal, y, precisamente, lo que afirma el pensamiento antiguo es que la formalidad de la vida política es este deseo de conocer la Verdad.

Tenemos aquí el principio, el fundamento y la regla de la sociabilidad humana, pues con ello se toca el núcleo fundamental de lo político y se revela su naturaleza más profunda. El motivo más serio, y por lo tanto el único verdadero que puede mover a los hombres a unirse entre sí con relación política, es buscar a Dios. Por eso León XIII afirmaba, «como base fundamental» de su exposición política, «una verdad notoria reconocida por todos los hombres de buen sentido y altamente proclamada por la historia de todos los pueblos: La religión, y sola la religión, puede crear el vínculo social. Solo ella — prosigue el Papa— puede mantener sobre fundamentos sólidos la paz perfecta de un pueblo»¹¹.

La afirmación es muy seria, pero asienta la vida política sobre el único fundamento que está a la altura de lo que se pretende: sólo la ordenación de los hombres a Dios explica la entrega que la vida política puede exigir de los hombres.

En este horizonte, más implícitamente intuido que expresado, sitúa Fallaci al pueblo del que se considera parte, aquél en que los ciudadanos son ‘rescatados’ por la libertad. Y eso es correcto. Un cierto horizonte de ‘rescate’ no es malo, es justo.

La segunda de las aproximaciones tiene que servir para sentar algún límite a lo dicho y para caracterizar el vínculo de unión del que participan los ciudadanos y que define formalmente el pueblo.

* * *

¹⁰ SANTO TOMÁS, *Suma teológica* I–II, q. 94, a. 2 resp.

¹¹ LEÓN XIII, *Au Milieu des Sollicitudes*, 5

II

A partir de la exposición que hemos hecho cabe que alguien piense que es el pueblo quien cumple la vida del hombre, y que el bien de éste se agota en el bien de la comunidad, de manera que el hombre se ordenara a la ciudad con todo su ser y con todas sus cosas. Y esto, como explícitamente dice santo Tomás, no es así.

No es que el hombre no se ordene a la ciudad de la que forma parte como la parte se ordena al todo, que lo hace; o que haya algún bien del individuo que no pueda o no deba ser referido al bien de todos, que no lo hay. Lo que hay que decir más bien es que no hay cumplimiento de la vida del hombre fuera de la vida política, pero que no es ésta la que cumple al hombre, sino lo que a partir de ella surge.

Así lo dice santo Tomás al comentar el libro último de la *Ética* e indicar que en la vida política no está el fin último, sino que «la felicidad que se pretende adquirir mediante la vida política es algo distinto de la vida política misma. Pues —dice— *se busca la felicidad en la vida política como algo que surge a partir de ella*. Y esta felicidad es la felicidad especulativa, a la que toda la vida política parece ordenada; en tanto que por la paz que se establece y se conserva por la ordenación de la vida política se da a los hombres la posibilidad de contemplar la verdad»¹².

Hay una bellísima definición de Juan Pablo II sobre el hombre que explica y aclara esto mismo. El hombre, dice el Santo Padre, es ‘aquél que vive de creencias’,

«Cada uno, al creer, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas. En ello se puede percibir una tensión significativa: por una parte, el conocimiento a través de una creencia parece una forma imperfecta de conocimiento, que debe perfeccionarse progresivamente mediante la evidencia lograda personalmente; por otra, la creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas.

»Se ha de destacar que las verdades buscadas en esta relación interpersonal no pertenecen primariamente al orden fáctico o filosófico. Lo que se

¹² SANTO TOMÁS, *In Ethicorum*, Lib. X, lect. 11.

pretende, más que nada, es la verdad misma de la persona: lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior. En efecto, *la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad.*»¹³

Esta caracterización de la perfección humana, no al margen de la verdad, sino señalando precisamente la condición en que se produce, señalando la relación de entrega y la fidelidad hacia otro como el lugar en que se produce este conocimiento de la verdad, describe con extraordinaria belleza el constitutivo formal de la comunidad política. Como sabiamente señala Aristóteles, «parece que es la amistad la que mantiene unida a las ciudades...».

Sorprendente afirmación que cada vez que es citada en el ámbito académico levanta cabezas displicentes, miradas acostumbradas y medias sonrisas. Afirmación que retira de la exposición y del profesor el poco crédito que en alguna ocasión consigue acumular y que devuelve la filosofía al terreno donde el hombre moderno la ha encerrado.

Sin embargo, no es preciso esperar a la modernidad para concebir la vida política a partir de la utilidad, y la Comunidad como un juego de intereses que tiene su origen en un convenio que busca evitar la injusticia y procura la defensa del propio egoísmo. En el libro II del diálogo *República* Glaucón expone a Sócrates esta misma concepción, al señalar que lo justo es el convenio que procede de la impotencia del hombre para ser injusto siempre, pues lo que el hombre persigue por naturaleza como su bien es la codicia, por lo que si pudiera ser injusto sin sufrir inconveniente por ello sin duda lo sería, otra cosa —afirma Glaucón— es propia de tontos.

Frente a estas posiciones escépticas, que encuentran su refrendo en un cierto testimonio de la experiencia, siempre se ha levantado una concepción que parte de la afirmación contraria, que «es natural que los hombres, en todo género de operaciones, comuniquen entre sí ayudándose mutuamente»¹⁴. El hombre naturalmente experimenta cierta dilección por aquellos con los que trata, y lo que sostiene ese trato es, precisamente, la reciprocidad en el afecto.

De todos modos, estas dos posiciones no son igualmente razonables porque, aunque ambas pueden ser objeto de fundamentación, una explica mejor que la

¹³ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 31 y 32

¹⁴ SANTO TOMÁS, *In Politicorum*, Lib.I, lect. 1

otra todos los factores que surgen en la experiencia de los hombres.

Uno de ellos, y no el menos importante, es la insuficiencia de la justicia para sostener la vida comunitaria de los hombres. Por eso Aristóteles abre el libro VIII de la *Ética* dedicado a la amistad con la cita anterior («la amistad es la que mantiene unida a las ciudades») e indica que su custodia es a lo que se debe ordenar la acción política, más que a procurar la justicia. «En efecto —dice—, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad»¹⁵.

Este formidable argumento (que aun los justos necesitan de la amistad, mientras que los amigos con su trato sobrepasan la justicia) erige el amor frente al pacto, como fundamento de la vida política. Amor que, como Aristóteles indica, recibe el nombre de *concordia* o amistad política.

Indagar en la concordia, como hacerlo en cualquiera de los actos propios de la amistad, es iniciar una investigación al alcance de cualquiera, pues supone iniciar un viaje por la propia intimidad para el que sólo se exige sencillez y un ápice de amor a uno mismo. Porque, como el origen de la amistad se encuentra en el amor que el hombre se tiene a sí mismo, sus actos proceden del trato que el hombre se dispensa a sí; pues vemos que dos son amigos cuando cada uno ama y trata al otro como se ama y se trata así mismo¹⁶.

En tres cosas coincide el trato del hombre a sí mismo y a sus amigos: en que se prestan beneficios, en que se quiere que el amigo viva y exista por nada distinto de él mismo y en que ambos concuerdan en mayor o menor medida. Estos son, por tanto, los tres actos propios de la amistad: la beneficencia, la benevolencia y la concordia. Como a nosotros sólo nos interesa el último (porque dice Aristóteles que la amistad política parece ser lo mismo que la concordia), separamos este acto de los demás y le prestamos especial atención. El método de indagación debe seguir siendo el mismo, obsérvese el hombre a sí mismo y vea cómo y en qué concuerda consigo mismo, y así sabremos en que consiste la concordia o amistad política.

El hombre concuerda consigo mismo en tres cosas: en la convivencia o el trato, en la elección de lo que debe hacer o evitar y en aquello en lo que se goza y se duele. Ver cómo concuerda el hombre consigo mismo, nos ayudará a entender

¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1 Bk. 1155 a

¹⁶ SANTO TOMÁS, *In Ethicorum*, Lib. IX, lect. 4

cómo lo hace la ciudad, y ver la diferencia entre el hombre bueno y el que no lo es, nos ayuda a entender el tenor de una vida buena de otra que no lo es.

«El bueno máximamente quiere convivir consigo mismo, volviéndose sobre su corazón y meditando; pues esto lo hace deleitablemente, de un modo en cuanto a la memoria de los hechos pasados, porque la memoria de los bienes que ha hecho es para él deleitable; de un segundo modo en cuanto a la esperanza del futuro, pues tiene esperanza en que habrá de obrar bien en el futuro, lo que le es para él placentero; de un tercer modo en cuanto al conocimiento de las cosas presentes, pues especula sobre cosas verdaderas y útiles». En cambio, «los malos no pueden convivir consigo mismos volviéndose sobre su corazón, sino que buscan a otros con los cuales entretenerse, hablando y cooperando con ellos con palabras y acciones. Y esto es así porque, al estar consigo mismos pensando sobre sí, al instante recuerdan muchas cosas malas y graves que cometieron en el pasado, y sospechan que harán cosas similares en el futuro, lo que les resulta doloroso. Pero cuando están con otros hombres, volviéndose a las cosas exteriores, se olvidan de sus maldades. Y, así como nada tienen en sí digno de amar ni nada amigable, se sufren a sí mismos».

De la misma manera lo que se refiere a la concordia en las elecciones y en las pasiones. El bueno elige lo que conviene para toda su persona y se duele y se regocija en las mismas cosas, pues en él sus apetitos siguen a la razón y los movimientos desordenados son mínimos; así, obra lo razonable y no fácilmente se arrepiente de sus elecciones. Al contrario que el hombre que no es bueno, éste está en permanente lucha consigo mismo, pues una cosa es lo que elegiría una parte de él y otra cosa distinta lo que elegiría otra parte, por eso con facilidad se arrepiente y se duele de sus elecciones. Al obrar contra la razón y satisfacer sus apetitos, la razón se entristece, aunque gozan sus sentidos; y, si es al contrario, la alegría que experimenta la razón desaparece por el dolor de sus pasiones, que le arrastran a lo contrario. De este modo, dividido dentro de sí, no concuerda consigo.

Esta concordia (respecto de la convivencia y la vida moral) máximamente conviene a los amigos y a la comunidad política. En lo que toca a la convivencia, por cuanto la memoria del pasado, la inteligencia del tiempo presente y la expectación del futuro constituyen la vida de la comunidad, del mismo modo que la vida personal del hombre consiste en su 'memoria'. En lo que se refiere a la vida moral, la concordia reclama una comunión de juicio sobre lo bueno y lo malo, sobre lo justo y lo injusto, y una identidad de afectos que haga posible que los hombres se gocen en los mismos bienes y se duelan de los mismos males.

Precisamente de aquí arranca la prueba de Aristóteles a favor de la sociabilidad humana, al comienzo de la *Política*: la existencia en el hombre de la palabra. Al contrario de lo que se suele entender, la razón del argumento no descansa en la racionalidad del hombre como fundamento abstracto de la ciudad, sino en la unidad de juicio sobre lo bueno y lo malo como fundamento próximo y concreto de cada ciudad. Los hombres están juntos porque coinciden en juzgar como buenas las mismas cosas. La comunión de este juicio es lo que constituye la ciudad.

«El hombre es el único animal que tiene palabra (...) y la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, *el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto*, etc., y concluye *la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad*»¹⁷.

La primera y más definitiva unidad entre los hombres se realiza en las inteligencias y, a partir de ahí, en el afecto. Ambas dan origen a la unidad política.

Con infinita agudeza lo señala Platón, poniendo de manifiesto en qué reside la obra política por excelencia. Tras haber establecido Sócrates minuciosas disposiciones y prescripciones legales a su *República*, dice:

«—Y, sin embargo, mi querido Adimanto, todas estas prescripciones que les imponemos, por muchas e importantes que puedan parecer, son todas de poca monta si se atiende a la única ‘cosa grande’, como se dice, o más bien, en lugar de ‘grande’, ‘suficiente’.

»—¿Cuál es?

»—La educación y la instrucción»¹⁸.

La obra política verdadera es una obra de educación, y no de legislación. El cambio o la conservación de las ciudades se juega a este nivel. Como la historia se ha encargado de probar después, el tenor o condición de los pueblos procede de la inteligencia con la que abordan la realidad y la comprensión de sí mismos. La legislación no hace sino acompañar este peculiar ‘talante’ del pueblo y está a su servicio.

Este ‘talante’ del que hablamos, que representa la inteligencia que los sujetos tienen de su presencia en la historia y de la realidad misma, que contiene y hace real el bien que reúne a los sujetos en sociedad civil y representa la posición moral

¹⁷ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 Bk. 1253 a 12.

¹⁸ PLATÓN, *República*, 423

de un pueblo, es la *tradición*. Por eso, no hay mayor peligro que las novedades que se introducen en la tradición de un pueblo o, usando el símil del que se sirve Platón y que luego retomará Aristóteles, los cambios que se producen, no por la introducción de una ‘nueva canción’, sino de un ‘nuevo modo de cantar’.

«Sobre todo han de vigilar que no se introduzcan innovaciones en gimnasia y música contra lo prescrito, temiendo cuando alguien dice que:

“el canto que los hombres más consideran

es el más reciente que, celebrado por los aedos, surca el aire”

»No sea que alguien crea que el poeta no se refiere a canciones nuevas, sino a un nuevo modo de cantar, y elogien eso: no hay que elogiarlo, ni siquiera concebirlo. Pues hay que ponerse a salvo de un cambio en un nuevo

género musical, y pensar que así se pone todo en peligro. Porque los modos musicales no son cambiados nunca sin remover las más importantes leyes que rigen el Estado, tal como dice Damón, y yo estoy convencido.

»—Cuéntame a mí también entre los convencidos— dijo Adimanto.

»—Allí, en la música, creo que debemos edificar la residencia de los guardianes.

»—Allí, ciertamente, la ilegalidad se introduce de modo fácil, sin que uno lo advierta.

»—Sí, en parte juguetonamente, y como si no produjera daño.

»—Y no lo produce, salvo que se deslice poco a poco, instalándose suavemente en las costumbres y en las ocupaciones, de donde crece hasta los contratos que hacen unos hombres con otros, y desde los contratos avanza hacia las leyes y la organización del Estado, Sócrates, con la mayor desfachatez, hasta que termina por trastocar todo, tanto la vida privada como en la pública.»¹⁹.

Ésta es la obra política por excelencia, una labor de unificación de inteligencias y afectos que se hace a partir de la educación.

A esta unidad de inteligencia y afecto también apela Fallaci para reivindicar el origen e identidad de América, y de Occidente. Una unidad en torno a las ideas contenidas en la Declaración de Independencia de 1776, «la libertad esposada con la igualdad» —dice—, que obliga al hombre a «expresar su propia

¹⁹ PLATÓN, *República*, 423.

individualidad». En este sentido, es correcto también su juicio: la unidad política se constituye a partir de la unidad en la vida moral del hombre.

El tercer y último de los trazos que nos sirven para caracterizar el tema que nos habíamos propuesto nace a partir de profundizar más en esta unidad que funda la concordia.

* * *

III

Dos cosas es preciso señalar respecto de la unidad, la primera como exigencia, la segunda como consecuencia. La exigencia hace que, por fin, volvamos la vista a la obediencia, como promete el título de este ensayo; la consecuencia, que tratemos el tema de la paz, con el arrancábamos en su origen.

La exigencia parte del mismo principio de realismo que citábamos al comienzo y por el cual señalábamos que Aristóteles acababa la *Ética* dando principio a la *Política*. Lo que al hombre le importa de la felicidad no es «considerarla» y «conocerla» —como entonces recordábamos—, sino más bien «realizarla», ser feliz. Pero aquí, en la realización de la vida buena, el hombre no se basta a sí mismo, y el primer auxilio que encuentra en orden a su realización no sólo son los otros hombres sino, más precisamente, la ley:

«Todo esto [la vida buena] no será posible más que para los que vivan conforme a cierta inteligencia y orden recto que disponga de fuerza; ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de ningún hombre aislado; en cambio, la ley tiene fuerza obligatoria y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia»²⁰.

En orden a la vida buena, para la felicidad, es preciso que se le dé una ley al hombre.

Hay que tener en cuenta que la primera obra que la ley realiza es la de unificar las inteligencias y los afectos de los hombres a los que se dirige. Y, sobre todo, esto último, sus afectos, al reunir el querer de los hombres en torno a un mismo bien que se propone a todos, en torno a una felicidad común. Por eso dice Aristóteles algo que es, aparentemente, sorprendente: que toda ley es de alguna manera justa, y que respecto de toda ley existe siempre un cierto débito de obediencia que hay que satisfacer.

Para comprender lo que Aristóteles quiere decir cuando afirma que «Todo lo legal es de alguna manera justo»²¹ hay que hacer dos cosas: de un lado, dar por supuesta toda la comprensión que nosotros hemos hecho de la comunidad política; de otro, hay que seguir leyendo, porque dice a continuación: «en un sentido llamamos justo a lo que es de índole para producir y conservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política». Lo que Aristóteles señala con esto es que siempre es justa 'la adecuada disposición del hombre hacia la ciudad de

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9 Bk. 1180 a

²¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 1 Bk. 1129 b

la que forma parte', porque de ese modo puede ordenarse él y puede ordenar sus obras buenas, no sólo hacia sí, sino también hacia otros. Y en esa capacidad de disponerse uno mismo y ordenar las propias acciones hacia los demás radica la verdadera perfección del bien, «en que pueda decir relación a otro»²².

De ahí derivan dos consecuencias: la primera es que la virtud humana debe ser llamada, si se quiere ser preciso, *virtud política*²³. La segunda consecuencia es que, por esa misma condición política, la virtud del hombre reclama la esencial disposición del hombre a obedecer, pues al alcance de cualquiera está el ordenar algo a sí mismo, pero ordenar algo hacia el bien común no está al alcance de cualquiera, ni le es proporcionado, sino que esto sólo es propio de un sujeto común: es propio de 'todos' o de 'aquél que haga las veces de todos'. Es propio de quien sea autoridad.

Así, cuando Aristóteles y con él santo Tomás se preguntan cuál es la virtud más propia del ciudadano, responden a una voz: «que esté bien dispuesto hacia ambas cosas, es decir, tanto a mandar bien, como a obedecer bien». Pero, (y esto es lo interesante) en cuanto ahora no es él el que manda, su virtud consiste en la obediencia, en disponerse bien hacia el que manda. De tal manera que la prudencia del súbdito, «no en cuanto que buen hombre, que así precisa tener prudencia, sino en cuanto es buen súbdito, no requiere sino que tenga opinión verdadera de aquello que le ha sido mandado», que someta su razón a una razón más grande, a una razón que le permita orientarse hacia el bien de todos.

Es preciso reparar en que Aristóteles dice, «en cuanto es buen súbdito», lo que no significa que el hombre deba renunciar al juicio sobre su propio acto y a la prudencia, sino que la norma próxima del obrar del ciudadano es el precepto del que le gobierna. Así, la prudencia del hombre bueno debe atender, entre otras cosas, muy singularmente a esto.

Veamos por qué, y por tanto qué límite tiene.

El fundamento, el verdadero fundamento, se encuentra en la necesidad de que la voluntad del hombre quede efectivamente sometida a la voluntad de Dios. Porque tanto repugna a la voluntad de un hombre hallarse sometida a la voluntad de otro, como le repugna el quedar privada de una regla a la que conformarse. Ahora bien, esta subordinación del hombre a Dios se realiza a través de la

²² SANTO TOMÁS, *In Ethicorum*, Lib. V, lect. 2

²³ Así lo señala santo Tomás citando a san Agustín, pues —como ambos dicen— para que nazca la virtud en el alma es preciso que el alma persiga algo. Así, cada género de virtud se corresponde con un género de vida, y el género de vida que corresponde al hombre según su naturaleza propia es la vida política. Por eso —concluye santo Tomás— «este tipo de virtudes que existen en el hombre según la condición de su naturaleza se llaman 'virtudes políticas'» (SANTO TOMÁS, *Suma teológica* I–II, q. 61, a. 6).

condición propia de todo lo creado, a través de un orden concreto. Además, en el hombre este orden asume un rostro particular: «La voluntad de Dios, por la que se regulan todas las voluntades racionales, es la primera regla, y de ella está más cerca una voluntad que otra, conforme al orden establecido por Dios, por eso la voluntad de un hombre que manda puede ser como una segunda regla para la voluntad de otro que obedece»²⁴. Así, toda prelación procede de Dios, «único que como afirma León XIII puede dar poder al hombre sobre el hombre»²⁵.

Cuando se presta obediencia a la autoridad es a Dios mismo al que se obedece. De este modo, el hombre disciplina su voluntad y la hace concordar con Dios, haciéndose semejantes el hombre y Dios en aquello que quieren.

Si éste es el fundamento del derecho de prelación, en esto está también su límite, en su condición ministerial. Todo ejercicio vicario entraña limitación, en un doble sentido: en primer lugar, en la extensión, por cuanto que la autoridad sólo se extiende al ámbito para el que se concede; en segundo lugar, en la jerarquía, por cuanto que el que recibe el poder lo recibe de quien es potestad superior y, por tanto, sin posibilidad de contradecir sus mandatos.

Y esto precisamente, *someter la propia voluntad a la voluntad de otro hombre por amor a Dios, es libertad*.

Esta concepción de la libertad del hombre antes que cristiana es de razón natural, y por ser de razón natural es cristiana. Es cierto que en la Revelación y en la Tradición de la Iglesia se clarifica, pero la sabiduría del hombre antiguo no lo desconocía. La diferencia entre el hombre antiguo y los santos mártires cristianos (como san Mauricio y la legión tebana) no está en su comportamiento, ni en la conciencia de que en la obediencia a la autoridad se perfeccionaba la libertad del hombre, sino en que a los cristianos les ha sido dado conocer Aquél bajo cuya obediencia la libertad humana alcanza su plena perfección.

Pero esta libertad de la que hablamos es muy distinta de aquélla que, según Fallaci, ‘rescata’ al hombre, y de cuyo afecto surge la ciudad a la que ella apela. El Occidente del que habla Fallaci ya no es el Occidente cristiano, sino el término de un ensayo de construir *una ciudad humana fundada sobre la libertad del hombre que se obedece a sí mismo*.

Maritain lleva a cabo una buena y clarificadora exposición de los orígenes de esa ciudad en una conocida obra titulada *Tres reformadores*. Quienes estén familiarizados con ella no habrán olvidado los subtítulos con que acompaña

²⁴ SANTO TOMÁS, *Suma teológica* II-II, q. 104, a. 1 ad 2.

²⁵ LEÓN XIII, *Sapientiae christinae*, 3.

el nombre de cada uno de los reformadores a los que alude: *Lutero o el advenimiento del yo, Descartes o la encarnación del ángel y Juan Jacobo o el santo de la naturaleza.*

De alguna manera, cada uno de estos aspectos se corresponde con los tres trazos en que hemos dividido nuestra exposición: frente a Lutero, que es el hombre que se salva solo, la tradición cristiana propone el pueblo como el lugar desde el que se obra la salvación del hombre; frente a Descartes, o una inteligencia que parte de sí mismo, angelical, nosotros proponíamos la comunicación de inteligencia que se opera en el seno de una tradición; y frente a la salvación de Rousseau, que procede de la negación del pecado y de la obediencia a la propia sensibilidad (de la 'sinceridad' con uno mismo), proponemos lo contrario: la necesidad de 'rescate' a través, precisamente, de la obediencia a Otro. Porque hasta ahora no hemos reparado, y creo que Fallaci tampoco, en que la experiencia de la necesidad de 'ser rescatado' es una necesidad universal, y sin embargo no es clara en su origen. ¿Por qué debemos ser rescatados, y de qué?

La respuesta a la segunda pregunta es sencilla. Debemos ser rescatados de nosotros mismos. Pero, esto ¿cómo es posible? Parar un poco en esta cuestión ayudará a entender la respuesta que da la tradición cristiana y la esencial insuficiencia de la respuesta moderna.

Probablemente el Papa que más ha escrito sobre el tema de la paz sea Pío XII, sus discursos y radiomensajes sobre este tema son numerosísimos y de una profundidad extraordinaria. Juan XXIII resumía muy acertadamente todo el contenido de su magisterio en dos palabras: unidad y paz. Y, en efecto, esas dos palabras lo resumen muy bien. Pero si uno lee los diecinueve radiomensajes, desde la Navidad del año 1939 hasta el año 1957, apreciará que, de otro orden, sin desmentir lo anterior, los dos elementos más presentes son, sin embargo, el pecado y Cristo. Así, en síntesis personal y conciliatoria, cuatro son los elementos que permiten aproximarnos al magisterio de Pío XII sobre la paz: el pecado, Cristo, la unidad y la paz. Y creo que la síntesis es correcta, incluso los pares que forman.

Dice santo Tomás que sucede en el orden natural, y de ahí pasa al moral, que quien se levanta contra un orden sufre como castigo una humillación de parte de este mismo orden. El hombre en el origen estaba sometido, al menos, a un doble orden: aquél de la justicia originaria, por el que la voluntad se sometía a Dios y todas las potencias conservaban el lugar que les correspondía y obedecían con docilidad el mandato de la razón; y, de otro lado, el orden político, cuya

finalidad natural era ordenar el hombre a Dios. Pero sucede —y vale la pena no perderlo nunca de vista— que, no en una, sino en dos ocasiones se nos narra en el Génesis la historia de una rebelión del hombre contra el orden natural, y la imposición de un castigo que alcanza a todos los hombres: la expulsión del paraíso y el relato de la torre de Babel. De ambas cosas, de la culpa y del castigo, misteriosamente, todos hemos sido hechos partícipes (misterio de solidaridad entre todos los hombres).

Las consecuencias de estos desórdenes que el hombre experimenta como castigo están en relación con el género de desorden introducido. El primero afecta al hombre mismo que, separando su afecto de Dios, experimenta una rebelión parecida en su interior, por la que pierde su orden y unidad (todo el orden de la ética se dirige a restaurar esta unidad). Por su parte, el segundo desorden afecta a la unidad entre los hombres y a su concordia que, estando naturalmente ordenada a disponer al hombre hacia Dios, cuando se propone a sí mismo como finalidad («construir una ciudad cuyas cúpulas lleguen al cielo») da origen a la discordia y la disgregación, por la que nadie escucha a su prójimo.

Todo hombre reconoce en su vida dos fuentes de extrañeza: la que experimenta para consigo mismo y la que experimenta para con los demás. La concordia política en cierto modo rompe esta extrañeza del hombre con los demás, y así genera cierta unidad entre los hombres. Pero la concordia política no devuelve al hombre la unidad en su interior, de la que siente nostalgia. Y, así, no le da la paz.

Porque, aunque la paz y la concordia parezcan significar lo mismo, cuando santo Tomás se pregunta si la paz y la concordia son lo mismo la respuesta que da es rotunda: «a esto se opone el que puede haber concordia de los impíos en el mal, mas “no hay paz para los impíos” como dice Isaías. Luego no es lo mismo la paz que la concordia»²⁶. La paz implica la concordia y añade algo más.

La concordia supone que la voluntad de distintos hombres se unifica en torno a un mismo bien; pero la paz, sobre esta unión, añade la unidad de cada hombre consigo mismo, de modo que todo él se satisfaga en un solo bien, y así se pacifique su corazón.

La paz es acto consecuente del amor, y depende de aquello que se ama. Por eso, cuando el hombre pone todo su corazón en el Bien Último y concuerda con sus amigos en este amor, su corazón descansa en aquella paz perfecta de la que dice

²⁶ SANTO TOMÁS, *Suma teológica* II-II, q. 29, a. 1 *sed contra*.

santo Tomás que es «el fin último de la criatura racional»²⁷.

Con esto ya se alcanza el término de la indagación, pues ya sabemos cuál es la paz que ‘rescata’ al hombre: aquélla por la que su corazón se aquieta y nada desea fuera de lo que posee, y en cuya posesión comunica con sus amigos. De ahí la insuficiencia de la propuesta de Fallaci, y de toda pretensión del hombre de darse a sí mismo la paz. De un lado, porque la discordia que el hombre experimenta, dentro y fuera de sí, tiene condición de castigo, y su origen en una culpa; y no está en quien sufre un castigo la posibilidad de levantarlo, es preciso un ‘Redentor’. De otro, porque fuera de Dios, el hombre no puede amar sino a sí mismo, pero esto no satisface su corazón, que está hecho para algo más grande, y así no le pacifica.

Ésta es la respuesta del magisterio pontificio para los pueblos y los hombres, como dice Pío XI en el primer punto de la *Quas Primas*: «el medio más eficaz para el restablecimiento y la consolidación de la paz es la restauración del reinado de Jesucristo»²⁸: Cristo Rey.

Aquí esta la diferencia y el juicio entre la propuesta que parte de la iniciativa de Dios, y la que parte de la razón humana, como muy inteligentemente vio Chesterton. La propuesta de Dios se levanta sobre la condición natural del hombre y la lleva a su plenitud. Cuando el hombre pretende lo contrario, reducir lo divino a un factor más entre otros de los que surgen de su creatividad, lo humano se cae.

La novela que citábamos al principio se abre con un ‘extraño’ diálogo entre un científico (profesor racionalista) y un monje de nombre Miguel. Ambos viajan en globo y chocan contra la cúpula de la Catedral de san Pablo, presidida por una esfera y una cruz.

El profesor aprovecha para hacer un discurso sobre los dos símbolos: la esfera, símbolo de perfección; la cruz, de contradicción y paradoja, lo llamado a ser superado. El discurso del científico se cierra con un reproche al arquitecto de la catedral por haber puesto los dos símbolos de un modo inverso al que les correspondería: la cruz debería estar debajo y la esfera encima, como lo perfecto supera a lo imperfecto.

Le responde Miguel:

«—¡Oh —dijo el monje. ¿De suerte que, según usted, en un esquema

²⁷ *Ibidem*

²⁸ Pío XI, *Quas Primas*, 1

simbólico del racionalismo la esfera estaría encima de la cruz?

»—Eso resume por completo mi alegoría —dijo el profesor.

»—Bien; todo esto es ciertamente muy interesante —contestó Miguel muy despacio—, porque, a juicio mío, en tal caso, vería usted el efecto más singular, efecto a que generalmente han llegado todos los sistemas potentes y hábiles que el racionalismo, o la religión de la esfera, ha producido para guía o enseñanza de la humanidad. Vería usted, creo yo, ocurrir una cosa que es siempre la salida lógica de ese sistema lógico.

»—¿De qué estás hablando? —preguntó Lucifer—. ¿Qué sucedería?

»—Que la esfera se caería».

La caída representa el resultado del hombre de buscar su propio sitio, 'su acomodo humano', la 'religión de la esfera'.

Frente a esto, un gesto de obediencia atraviesa la historia y se propone al hombre como el modelo más perfecto de libertad: el *fiat* de María. Como bellísimamente le dice Pierre de Craon a Violaine en *La anunciación a María* de Paul Claudel: «No concierne a la piedra buscar su lugar, sino al Maestro de obra que la ha escogido».

En esta obediencia confiada de María a la iniciativa de Dios es como la paz encuentra su espacio en el corazón del hombre, y del mundo.