

ANTROPOLOGÍA DE LAS VIRTUDES

Pablo López López
IES Campos y Torozos

Resumen: Ofrezco una reflexión sobre la virtud, entendida como clave del crecimiento humano, tanto en su faceta más genérica o filosófica como en su vertiente trascendente y cristiana. Primero, clarifico la pluralidad y la coordinación de las antropologías y de la ética de cara a una comprensión de la virtud como realización de valores. El resto de este ensayo se centra en las virtudes de la confianza, la esperanza y el amor. La unidad de éstas culmina en su específica dimensión cristiana. Por fin, situados en esta antropología teológica de las virtudes, abordamos la racionalidad y la operatividad inherentes a dicha vivencia unitaria de la virtud en tres de sus más destacados aspectos.

1. LA VIRTUD COMO REALIZACIÓN DE VALORES

La categoría de “virtud” ha quedado marginada tanto en la conciencia popular como en las propuestas intelectuales mayoritarias hoy en día. Per vive en morales exigentes como la cristiana¹, la confuciana y la taoísta², y, por su protagonismo milenario y clásico, en estudios académicos. Desde los grandes filósofos atenienses, pasando por toda la moral cristiana y por la ética de Kant hasta el pensamiento de Gandhi, las virtudes han brillado como objetivos prioritarios de personas y sociedades. Aún en los años ochenta del siglo

¹ Desde una inspiración cristiana, aunque con una argumentación abierta más allá de límites confesionales, el filósofo personalista Carlos Díaz ofrece una magnífica divulgación actualizada sobre grandes virtudes interconexas. Se trata de sus cinco libritos publicados conjuntamente en Madrid en 2002: “Amor confiado”, “Fortaleza justa”, “Prudencia temperada”, “Humildad paciente” y “Esperanza alegre”.

² La virtud, que traduce el término chino “de” 德, es crucial en el confucianismo y el taoísmo. Las virtudes chinas abarcan la humanidad, el “xiao” (traducible como “piedad filial”) y la lealtad, “zhong”.

veinte causó sensación la obra de Alasdair MacIntyre "After Virtue". En realidad, la virtud es un conjunto de cualidades al que tienden todas las culturas por representar lo mejor de la dinámica naturaleza humana. El cultivo ordenado de la virtud pertenece a la ley y al derecho natural. De ahí su pleno carácter ético y antropológico.

Sin embargo, hoy se habla muy poco de virtudes. En parte es señal de que escasea su práctica y de que no se cuida la educación en ellas. Solemos conformarnos con un difuso discurso sobre "valores", que fácilmente se disipan como meras abstracciones y apelan menos al esfuerzo y al compromiso. El simple enunciado de valores parece apelar a su simple aceptación ideal, habitualmente de cara a la galería. Exige menos "tener valores" que "ser virtuoso".

Ha sido y es necesario un discurso sobre valores: sobre el valor de las cosas, de los actos y de las actitudes, tanto en su concreción como en su universalidad. La ética de los valores no es un contemporáneo invento alemán bajo la fórmula "Wertethik". Al menos ya aparece con soberana claridad en las formas ideales platónicas (en el bien en sí, la justicia en sí, etc.), aunque tuvieran también significado metafísico y no se usaran las voces latina y germánica de "valor" y "Wert". El mismo Platón de las ideas o formas empíreas que representan los más altos valores, es quien propugna las virtudes individuales y sociales ("sabiduría", "fortaleza", "templanza" y "justicia") como correlato terreno, humano y práctico de tales valores. En fin, *el discurso ético sobre valores es inoperante si no se compromete con una realista ética de virtudes*.

La conformidad entre virtudes y valores se aprecia en la correlación platónica entre la justicia como realidad y valor modélico y la justicia como virtud global del individuo y la sociedad. En efecto, *las virtudes son la vivencia arraigada de los valores*. Éstos, a su vez, constituyen la expresión comparativa del bien de los entes, con cuyo ser el bien es convertible. Por tanto, vivir las virtudes es vivenciar lo valioso de lo real, el bien del ser y el ser mismo.

A fin de vivir las virtudes tenemos que liberar de su ostracismo la reflexión sobre la virtud o aretología. No será un virtuosismo que al menos tengamos la elemental virtud de pensar y hablar sobre virtudes. Al no sujetarnos a restricción temática alguna, abordamos tanto las virtudes humanas como las infundidas o sobrenaturales. Necesitamos una completa ética de la virtud.

2. ANTROPOLOGÍAS Y ÉTICAS DE LA VIRTUD

Ahora bien, la ética de virtudes sólo se desarrollará en plenitud y profundidad en el contexto de una antropología de la virtud. La razón es que la virtud es una clave del crecimiento humano global, y no se circunscribe a lo estrictamente moral. Comprender la virtud entraña comprender al hombre. Y viceversa. Nuestro discurso sobre las virtudes, en principio perteneciente a la

ética, ha de tener una honda raigambre antropológica. La misma ética debe enclavarse en una amplia visión sobre el ser humano.

Al conjugar antropología y ética en el título de este apartado, hemos usado el plural para la antropología y el singular para la ética. También tiene sentido hablar de “éticas” para referirnos a áreas temáticas (una ética de la virtud o una ética profesional, por ejemplo) o a corrientes y escuelas (v. gr., ética aristotélica). Pero como disciplina la ética ha conservado una notable unidad dentro de la filosofía. En cambio, la antropología, por mor de su amplísimo y complejo objeto de estudio, ya se desarrolla separada en distintas disciplinas. Lamentablemente, algunas de ellas hacen caso omiso de otras. La antropología teológica cristiana e incluso la antropología general de las religiones suelen relegarse en la consideración de las ramas más reconocidas de la antropología. Estos divorcios antropológicos debilitan la comprensión cabal de las virtudes. Necesitamos una completa ética de la virtud en el marco de una completa antropología de la virtud.

Nuestra primera misión es recomponer la unidad entre las ramas de la antropología, en el cuadro de las ciencias humanas. Empezamos con un examen sobre el estatus de la antropología. Aclaremos la noción básica de antropología y proponemos una coordinación de todas las ramas antropológicas sin las habituales exclusiones. Luego nos detenemos en el carácter propio de la antropología teológica cristiana, la más extendida en el mundo y particularmente en nuestro ámbito cultural. Sólo así, coordinando la antropología teológica con las demás antropologías (las “naturales”), podremos armonizar la comprensión antropológica de las virtudes en sus aspectos natural y sobrenatural.

La antropología se sitúa entre las ciencias humanas o humanidades. Éstas se distinguen por dedicarse al estudio de lo espiritual y libre, de aquello que directamente no es experimentable ni reducible a previsiones fijas y cuantificables. La antropología es ciencia humana y a la vez actúa como síntesis de las ciencias humanas. Además tiene, como las otras ciencias humanas, una vocación a la aplicación práctica. La antropología parte de la experiencia humana, de la que aprende, y se dirige a una mejor organización de la experiencia humana. Así cultivamos mejor nuestra existencia. Una antropología completa es ciencia humana que orienta un modelo de humanidad. Como seres humanos nos vamos conociendo mejor para ser mejores.

De alguna manera todas las humanidades son antropológicas, porque estudian al hombre, pero lo son desde perspectivas bien diferenciadas y especializadas. Las principales humanidades más especializadas son la psicología, la pedagogía, la semiótica, la lingüística, la filología, la historia, la sociología, la geografía humana, la demografía, la politología, el derecho, la economía y la sexología.

Además de las humanidades más especializadas, tenemos las ciencias humanas de visión más general o global: la filosofía, la teología y la antropolo-

gía. Su campo de estudio es más amplio y su nivel de abstracción es promedialmente mayor. Dado que el conocimiento de Dios redundaba de inmediato en el conocimiento del hombre, la teología es ciencia humana y recoge aspectos tanto especulativos como experimentales y prácticos. Igualmente es ciencia humana la filosofía. No obstante, desde sus vertientes epistemológica, metafísica, ética, estética y antropológica más bien constituye la base común a todo tipo de saber y ciencia y a todo tipo de vivencia y praxis. La filosofía no es ciencia como lo son las sometidas a mediciones numéricas, ni es sólo ciencia. No obstante, en un sentido amplio, pero real, la filosofía es ciencia por ser la base epistemológica y ética de las ciencias. Y no sólo es ciencia, ya que incluye también la dimensión estética y subjetiva del ser humano, expresándose con frecuencia bajo la forma artística, figurada y simbólica de la literatura.

CIENCIAS HUMANAS:

a) *Visión más global:*

1. Filosofía y Teología

2. Antropología:

2.1. Disciplinas fundamentales: Antropología Filosófico-Teológica, Cultural y Física.

2.2. Disciplinas particulares: Antropología Lingüística, Literaria, de la Religión, Psicológica, Económica, Política, Legal, Forense, Médica, de la Sexualidad, Ecológica.

b) *Visión más especializada:*

Sociología, Geografía humana, Demografía, Politología, Economía, Derecho, Historia, Semiótica, Lingüística, Filología, Bellas artes (dimensión teórica), Ciencias de la información y la publicidad, Sexología, Psicología, Pedagogía.

Si bien la antropología también alberga especialidades o perspectivas diferentes, mantiene un mayor grado de generalidad en su visión de lo humano. De hecho, la antropología constituye la ciencia que estudia globalmente al hombre. Básicamente la antropología se ordena en cuatro disciplinas principales: la antropología física, la cultural, la filosófica y la teológica. En estas tres últimas no puede faltar un amplio estudio de la virtud como gran actualización del potencial humano.

La antropología física se inserta metodológicamente en el campo de las ciencias naturales o netamente empíricas. Constituye así un puente entre el terreno de las humanidades, centro del conjunto de la antropología, y las ciencias naturales o de la materia. Las más próximas son las disciplinas científicas del arte médico, como anatomía y fisiología, que estudian el cuerpo humano. Especialidades más aplicadas como la antropología forense se

encuadran en este ámbito de la humanidad física o somática. La antropología física es un claro fundamento de ulteriores estudios antropológicos y humanísticos. Posee un evidente enfoque global y universal al ocuparse de la común dimensión somática de todos los humanos. La antropología física es obviamente antropología biológica e incluye la paleoantropología.

La más en boga hoy en día es *la antropología social o cultural*. Estudia al hombre en cuanto ser culturalmente diferenciado, procurando una percepción amplia o global de las culturas. Analiza las sociedades en cuanto generadoras y transmisoras de una cultura peculiar. La filosofía de la cultura, en cambio, se fija en el hecho cultural genérico, siendo aún más abstracta. La filosofía de la cultura es antropología filosófica. Tampoco podrá confundirse la filosofía del lenguaje (grado mayor de abstracción y del área epistemológica) y la antropología lingüística (grado intermedio y derivada de la antropología cultural); ni éstas con la lingüística (grado menor). La antropología cultural no deja de ser próxima a la sociología y la historia, pero de nuevo descuella por su tendencia más globalizante o universalizadora. De ahí, su preferencia por las visiones globales de las culturas, por la comparación con los pueblos más “exóticos” o diferenciados, y por los aspectos más profundos de las idiosincrasias sociales. En el entorno de la antropología cultural se hallan el trabajo de campo sobre una cultura concreta propio de la etnografía y el estudio comparativo de culturas desarrollado por la etnología. La diferencia sutil señalable entre la antropología “cultural” y la “social” se daría entre el planteamiento holístico o completo que sobre una cultura realiza la antropología cultural, y la especialización de la social en algún aspecto de la cultura, acercándose así a la sociología. De nuevo se trata de una diferencia por grado de abstracción o generalidad.

La antropología filosófica es la que antes, ya en la antigüedad, alcanzó madurez, gracias a sus indagaciones sobre la naturaleza y el destino humanos, el sentido conjunto de la historia y la relación entre cuerpo y alma. Su temática estuvo en gran medida cubierta por la “psicología racional”. Constituye una síntesis de toda la actividad filosófica y evidencia su línea de máxima universalidad antropológica y filosófica.

Por temática y grado máximo de abstracción la antropología filosófica bien puede incluir *la antropología teológica*. La visión más clásica, representada por Aristóteles, coloca la teología dentro de la filosofía, en su cúspide, como “filosofía primera”. Generalmente, la comprensión antropológica de los pueblos y de la gran mayoría de sus sabios o intelectuales ha ido unida o entrelazada con la comprensión teológica. La visión sobre lo divino y lo humano se condicionan íntimamente. Incluso los ateísmos y los agnosticismos condicionan decisivamente la correspondiente antropología.

Lo claro es que seguimos necesitando una antropología teológica natural, tal como, en general, existe una teología meramente natural. Ésta es preparatoria de la teología abierta a lo sobrenatural, es decir, a concertar la verdad natural con la asimilación racional de una global revelación sobrenatural del

Ser sobrenatural. Justo en la antropología teológica natural se sitúa un tramo imprescindible de la reflexión sobre la virtud, pues cualquier religiosidad natural debe asumir el acercamiento a lo divino a través de la virtud.

En todo caso, la llamada “antropología teológica” académica suele desarrollarse desde la perspectiva de una teología confesional o comunitaria. Ésta puede ser o no ser sobrenatural: antropología budista, islámica, cristiana, etc., con las respectivas variantes intraconfesionales (mahayana, theravada, sunní, chií, católico-ortodoxa, protestantes, etc.).

Aún *la antropología cristiana católica*, la más perfilada de las antropologías teológicas, tiene hoy una configuración muy reciente y de temática heterogénea y poco estructurada. Bien puede recibir mejores ordenamientos. Distingue la parte fundamental, sobre áreas tan diferentes como la teología de la creación y el tratado de las virtudes teologales, y la parte especial, que recoge el tradicional tratado general sobre la gracia. El estudio general de la gracia debería ir inmediatamente seguido del estudio de esas gracias tan importantes como son las virtudes teologales.

Desde tales temáticas se puede confeccionar una cosmología cristiana y una ética cristiana. De hecho, todas las disciplinas de la teología cristiana pueden concebirse y denominarse como disciplinas filosóficas. La convencional y excesivamente tajante distinción entre lo filosófico, como lo “puramente racional”, y lo teológico, como “lo determinado por el dogma”, hace agua a poco que se examine. Depende además del confusionismo sobre fe y razón, que más adelante aclararemos. Por ahora basta considerar, por un lado, que no existe lo “puramente racional” en humanidades ni en toda amplia actividad intelectual humana. Emociones y sentimientos, actitudes y deseos pueden disimularse, pero no eliminarse, afortunadamente. Por otro, que ninguna construcción racional importante puede carecer de los cimientos de unos axiomas o dogmas. Lo que ocurre es que religiones como la cristiana lo reconocen palmariamente.

La heterogeneidad temática de la antropología teológica cristiana se explica como en otras disciplinas antropológicas, donde se reúnen temáticas variopintas, pues el microcosmos humano da para mucho. Además, resulta siempre arbitrario destacar unas disciplinas de teología cristiana como “las antropológicas”, ya que toda la teología cristiana es antropología cristiana, incluyendo ambas una base natural. La razón es que el eje de la teología cristiana no sólo es Dios, sino el Dios unido al hombre en Jesucristo. Si nos tomamos en serio la centralidad teológica de la Encarnación, con su proyección eucarístico-eclesial, asumiremos que toda la reflexión cristiana es en la misma medida teología y antropología. Jesucristo es igualmente verdadero Dios y verdadero hombre. La Iglesia es humana en su cuerpo y divina en su cabeza crística. La Biblia es palabra de Dios en palabras humanas. En clave cristiana no tiene sentido la unilateralidad del teocentrismo y del antropocentrismo, que para colmo muchos historiadores superficiales han querido asignar a épocas enteras. Todo lo cristiano es cristocéntrico. Por tanto, conjuga y equili-

bra la atención al hombre y a Dios, sin perder noción de la diferencia ontológica entre uno y otro. Dios es para el hombre y el hombre para Dios.

Aun siendo reciente el uso del término “antropología teológica” como denominación de una disciplina teológica, en realidad toda la teología cristiana siempre ha sido al mismo tiempo y en idéntica medida una antropología. Con independencia de su veracidad, lo cierto es que toda la reflexión, mensaje, enseñanza y tradición cristiana está centrada en Jesucristo, considerado a la vez y en igual medida Dios (théos) y hombre (ánthropos). Consiguientemente, la Revelación (centrada en la Biblia), la Iglesia y la entera vida espiritual consisten en una equilibrada colaboración entre el don divino y sobrenatural y la tarea humana y natural. Incluso el tratado sobre el misterio intrínseco de Dios (esencia y trinidad) sirve de modelo para la cosmología y la antropología cristianas. En fin, toda la filosofía desemboca en la antropología y toda la teología, especialmente la cristiana, es antropología. La teología no se enclaustra en el tratado de un solitario dios, sino que se centra en la relación del hombre con Dios, irreductibles e indesligables entre sí. De hecho, la teología pertenece a las ciencias humanas. La misma antropología cultural en su vertiente de antropología de la religión alcanza sus cotas más profundas.

Además de las tres disciplinas antropológicas fundamentales (la filosófica y la teológica son unificables por temática y objetivo), recordemos las disciplinas antropológicas particulares o monotemáticas, que poseen un objeto de estudio más preciso, como las ya mencionadas antropología lingüística o antropología forense: la antropología legal, la médica, la de la religión, la de la sexualidad, la económica, la política, la ecológica, la psicológica (incluyendo la cognitiva) o la literaria. Como se ve, se asocian a una ciencia humana particular. Pueden oscilar entre planteamientos de antropología filosófica y de antropología cultural. Se nutren también de estudios de la ciencia particular correspondiente (derecho, medicina, etc.).

A su vez, las distintas disciplinas antropológicas, principales o secundarias, se desarrollan según diferentes escuelas antropológicas. Por ejemplo, dentro de la antropología cultural encontramos una “antropología evolucionista”, “difusionista”, “particularista” o “estructuralista”. Estas escuelas o corrientes se presentan ante todo como opciones explicativas multitemáticas y en competencia recíproca. Dentro del enfoque filosófico diferenciamos otras escuelas: una antropología platónica, otra aristotélica, otra agustiniana, otra nietzscheana, etc. Desde un cariz eminentemente reivindicativo encontramos antropologías como la feminista, aunque ésta a su vez albergue líneas divergentes.

Consideradas las disciplinas antropológicas y sus respectivas escuelas, entre las visiones globales sobre el hombre también hallamos la antropología como modelo de humanidad. Dada su universalidad transcultural, el modelo se inscribe en la antropología filosófica y teológica, desde donde desciende a una o varias áreas como la ética, la política o la economía. En este sentido podemos estudiar y ensalzar grandes valores humanos partiendo de su res-

pectiva base global humana: antropología del amor, de la esperanza, de la paz, democrática, etc. Con este modelo no sólo explicamos, sino que también valoramos y argumentamos a favor de un estilo de vida social y personal. Es un modelo descriptivo y prescriptivo. Así pues, “antropología” se entiende complementariamente como disciplina científica, que incluye escuelas o corrientes, y como modelo de humanidad. Pero siempre aporta una visión integradora o global sobre la realidad humana, tanto al describir como al prescribir.

Falta hace, pues tanto se han distinguido y especializado conceptos y áreas humanas, que se han marginado sus respectivas imbricaciones y su unitaria presencia en la realidad. Así, nos referimos a “la ética”, “la política” o “la antropología” como si fueran entidades bien diversas. Las distinguimos como disciplinas de estudio, pero, por desgracia, terminamos separándolas como realidades. De ahí, la importancia de la antropología con su visión holística o globalizadora sobre la vida humana. Tal visión holística, tan propia de toda antropología, resulta contradictoria si no acoge la aportación de la antropología teológica o teología antropológica, en sus diferentes vertientes y orientaciones.

Hoy la propia antropología necesita urgentemente una vertebración que recupere un mínimo de unidad para sus diversas disciplinas. En el fondo, cada disciplina antropológica deja implícita cierta visión sobre las demás. Así, en toda escuela de antropología cultural es rastreable la antropología filosófica de la que parte. Pero ya es hora de superar la ambigua comodidad de los discursos implícitos. Ya es hora de construir una antropología completa, desarrollando más su vocación a la globalidad. Las cátedras, las asociaciones y los congresos de las diferentes disciplinas antropológicas han caminado demasiado tiempo por separado, simulando una distancia que no corresponde a la unitaria realidad humana. La interdisciplinariedad promovida entre otras ciencias debe impulsarse entre las disciplinas antropológicas.

Desde estas páginas convocamos a antropólogos de diversas áreas a que se abran a la cooperación y elaboren, para empezar, un tratado sintético que cubra todas las disciplinas antropológicas. Así obtendremos una antropología global, y con ella una auténtica visión global del hombre. La humanidad ha acumulado muchos datos sobre sí misma, pero carece de la suficiente integración y armonización entre ellos. Hoy padecemos una cultura de la fragmentación, pero la verdad sólo está en el conjunto y en la amplia armonía. Hemos de construir una antropología interdisciplinar, tanto en su vertiente teórica de vasta contemplación del fenómeno humano, como en su vertiente crítica e iluminadora de la acción humanizadora.

En este doble cometido descriptivo-prescriptivo de la nueva antropología holística, se entiende cabalmente nuestro enfoque de una antropología de las virtudes. Por un lado, la antropología ha de analizar y describir el desarrollo de las virtudes en la humanidad y en las culturas. Por otro, y sobre la base del

anterior análisis, ha de proponer una orientación sobre las virtudes prioritarias y el modo mejor de promoverlas.

3. VIRTUDES HUMANIZADORAS: LA CONFIANZA, LA ESPERANZA Y EL AMOR

Hasta ahora principalmente hemos sacado en limpio que las virtudes encarnan los valores morales y constituyen el eje del crecimiento personal. Por ello, están implicadas en su estudio y promoción una antropología global y la ética. Ahora bien, ¿qué significa propiamente “virtud”?

Las etimologías griega, latina y germánica nos orientan. La “ἀρετή” griega destaca la excelencia, el mérito, la perfección, incluyendo las ideas de fuerza y de valor. El término alemán “Tugend” proviene del verbo “taugen” (valer), lo cual revalida la íntima conexión ya explicada entre virtud y valor: las virtudes son la vivencia eminente o arraigada de los valores. El latino “virtus” procede de “vir” (varón), con el que comparte la idea de fuerza, vigor, valentía, valor. Lo más valioso resulta lo valeroso. La virtud entraña el valor de realizar y vivir los valores.

En efecto, en su sentido más originario “virtud” significa “fuerza, energía, destreza, capacidad” en un sentido eminente, de excelencia. Se usa la locución causal “en virtud de”. Fuera del campo moral se habla de “un violinista virtuoso”, por ejemplo. Básicamente, la virtud manifiesta la capacidad causal o productiva. Tal capacidad humanamente descuella en lo racional o intelectual. De ahí que autores como Aristóteles señalaran virtudes intelectuales o “noéticas”.

Ahora bien, en el hombre la excelencia y la capacidad por antonomasia es su capacidad moral, la de ser protagonista como causa de sí mismo. La virtud moral abarca y corona toda virtud intelectual o de cualquier otra índole. No en un sentido excluyente, pero sí de excelencia, la virtud humana es la virtud moral, pues la moralidad o capacidad para vivir en libertad, es la principal fuerza, capacidad o destreza humana. Incluso dentro de lo moral la virtud ensalza precisamente la capacidad y la iniciativa dinámicas del sujeto libre o persona. Tratándose de una cualidad que nos hace libres, la virtud actualiza nuestra soberanía personal, haciéndola operativa y creativa. Al constituir la concreción firme de valores humanizadores, la virtud nos hace benefactores. Así pues, en su más propio sentido moral, la virtud es la capacidad consolidada de soberanía humana por la que se beneficia a otros y se robustece la iniciativa personal. Es un hábito forjado con tesón y discernimiento racional que nos facilita la práctica del bien. No se trata de una capacidad cualquiera, sino que se da en un grado estable y excelente, y en cuestiones claves para el conjunto de la vida humana.

La virtud, en efecto, nos facilita e impulsa a ser buenos y hacer el bien. Nos hace más humanos, fortalece y depura nuestra humanidad. Toda virtud es eminentemente humanizadora. Si en esta sección hablamos de “virtudes

humanizadoras”, es para destacar este carácter intrínseco de la virtud y para distinguirlas de las que, además de ser humanizadoras, llegan a ser deificantes. Las denominadas “humanizadoras”, las básicas y universales, entre las que están las cardinales, son precisamente virtudes, ni más ni menos. En cambio, las llamadas “virtudes teologales”, sin dejar de ser virtudes, son, además y por encima de todo, dones sobrenaturales. De éstas nos ocuparemos en la siguiente sección.

Por no tener en cuenta estas distinciones y por la habitual e indolente imprecisión se han encasillado la fe, la esperanza y el amor como virtudes exclusivamente teologales. En algún momento se menciona la base humanista de tales virtudes, pero de inmediato se suele reproducir la visión unilateral sobre tales virtudes. Hay quien por sectarismo llega a oponerlas a las virtudes humanas. Es el caso de Voltaire cuando en su diccionario expone el concepto de virtud llamando “sabandija teológica” a quien cultiva, junto a las cuatro cardinales, las virtudes teologales. El escritor iluminista opone su “sabandija” al “hombre honrado” que se limita a amar con desinterés a Dios y la virtud. Para Voltaire con ser justo ya se cumple en todo. Es una antigua manera de expresar la unidad de la virtud. Pero malparada queda tal unidad cuando se malinterpretan y excluyen importantes virtudes o aspectos de la virtud.

La fe, la esperanza y el amor son también virtudes humanas universales. Se dan en cualquier cultura y época. Por su propia esencia libre y creativa las virtudes no se desarrollan en toda persona ni se dan de igual manera. Pero cualquier cultura subsiste y progresa gracias a que en ella hay un mínimo grado de confianza, esperanza y afecto.

A un plano sobrenatural se han elevado por iniciativa judeocristiana estas y otras virtudes, fortificando y purificando su dimensión meramente humanista. Tal afirmación no fuerza el consenso de las personas ajenas al judeocristianismo. Pero en todo caso, ellas pueden reconocer la originalidad y la conveniencia de esta propuesta judeocristiana, con independencia de que se verifique tal elevación o no. En general, el preciso concepto de lo sobrenatural no se da en ninguna religión o filosofía de cuño pagano. La divinidad pagana no crea “ex nihilo”, no es del todo omnipotente, absoluta ni trascendente. Se entremezcla y confunde con lo mundano o natural y con continuos antropomorfismos conceptuales, más allá de figuras literarias o de sentidos analógicos.

En su base la fe no es más que sinónimo de confianza humana. Sin ella la sociedad humana y la solidez de la personalidad se derrumban. Sencillamente porque no es posible controlar todo ni gran parte del comportamiento humano, ni siquiera en una férrea dictadura. Una sociedad sumida en un continuo control policial y judicial sería irrespirable, ahogaría la iniciativa y la libertad. En cambio, una sociedad virtuosa, que obre por principios sanos y en la que así reine la confianza, la fiabilidad y la fidelidad, camina con paso firme hacia sus metas. Camina sin tutelas y con creatividad, desde la perma-

nente ayuda mutua desinteresada. En cambio, si sólo asumimos lo que creemos ver y certificamos, todos los procesos se ralentizan y burocratizan, se estancan en lo inmediato. Aun así, fácilmente se cuestionan porque aflora la desconfianza. Las gentes se acostumbran a obrar sin principios ni convicciones, y sólo son correctas bajo la presión de la vigilancia y las penas. La generosidad se diluye entonces ante la falta de reciprocidad espontánea.

Otro tanto cabe afirmar sobre la necesidad psíquica y moral de la virtud de la esperanza en cualquier grupo humano. De hecho, la esperanza viene a ser la fe proyectada al futuro, próximo o lejano. Por esto fe y esperanza son particularmente próximas y llegan a ser dos aspectos de una misma opción vital. Una sociedad desesperanzada acaso sobreviva valiéndose de una miope autosuficiencia inmediateista. Puede sortear el sentimiento de desesperación, pero carece de futuro o al menos de un futuro digno. La desesperanza, consciente o inconsciente, conduce a un suicidio más o menos veloz.

Hoy en día un signo demoledor de la desesperanza oculta de nuestras sociedades consumistas es la progresiva destrucción de la unidad familiar y el invierno demográfico. La destrucción de tantos matrimonios o la renuncia previa a tal compromiso vital daña toda la articulación de confianza del tejido social. Sin fe o confianza no hay esperanza. Fe y esperanza faltan porque en todos los aspectos falta amor en nuestras sociedades. Y esta escasez de amor se manifiesta en que tantos jóvenes no se quieren como para entregarse decididamente para el resto de sus vidas y en que muchos de los que lo intentaron, sienten fracasado semejante amor conyugal. La escasez de hijos es el resultado infecundo de tal pobreza amorosa de las sociedades consumistas. Contrasta con la fecundidad y la generosidad vital de los pueblos económicamente pobres.

El amor es la virtud por excelencia. Es la excelencia entre las excelencias. Lo que da sentido a todo, a pesar de sus paradojas y aparentes sinsentidos. Por supuesto que hay varias clases de amor, de acuerdo con su objeto, y diferentes grados de amor, según su pureza y madurez. Pero hay un umbral de autenticidad del amor que impide confundirlo con sucedáneos o cualquier otro sentimiento. Esta identidad inconfundible del amor nos muestra su unidad, que es la unidad de toda la vida virtuosa. El amor es el ceñidor y la corona de toda vida lograda. Nada hay más digno de fe que el amor. Y bien escribió Cervantes que "con el amor nace la esperanza". Experimentétese. Recuérdese.

El amor es el libre sentimiento de entrega cariñosa de sí a otro ser por la dignidad y la belleza que en él se descubre. La sobresaliente libertad del amor auténtico conlleva su profunda racionalidad, distinta de fríos cálculos de intereses. El mismo sentimiento se entiende como un vivo sentir al otro, unido al propio destino. Este sentir al otro es una alta y global forma de conocimiento. Actualizar nuestra capacidad de amar es desarrollar todas nuestras mejores potencias. El amor no es reductible a sentimentalismos ni a intelectualismos. Amar hace que todo lo virtual en nosotros se convierta en virtud. Que todo lo efímero trascienda. Amando descubrimos la dignidad y la

belleza muchas veces ocultas bajo la vorágine de los sentidos y de la adulteración verbal.

No aceptemos ni una razón sin esperanza ni una esperanza sin razón³. Y lo mismo dígase de las otras dos virtudes. Como la esperanza, la confianza y el amor humanos son racionales a fuer de humanos. Una supuesta “fe ciega”, una esperanza ilusoria o un supuesto amor reducido a pasiones, no son más que falsificaciones. En toda confianza hay conciencia de apuesta y de falta de seguridades palpables. Su mérito estriba en que a sabiendas de que desde la estricta lógica hay elementos no controlados, se otorga una responsable credibilidad a un testimonio, a un signo. En cambio, la contradictoria “confianza ciega” es un irresponsable y desmedido abandono, una renuncia a pensar y a ser libre. Más que confianza lo que se exhibe es el acomodamiento de descargar en otro nuestra responsabilidad. Análogamente, una esperanza cerril e ilusoria esconde una falta de confianza y esperanza en sí mismo, una renuncia a asumir los datos presentes y a construir con realismo el propio futuro. En cuanto a un pretendido amor irracional hay que denunciar su negación de la libertad, su alienación más o menos consentida. Puede degenerar en odio, en neurosis o en una animalización de costumbres.

De la común racionalidad de la confianza, del amor y de la esperanza también se sigue su unidad. La unidad de las virtudes es una antigua cuestión. En pro de tal unidad ya abogaba el pensador estagirita. Estamos con él, aunque sólo fuera por la unidad del espíritu humano en sus avances significativos. Además, el análisis y la experiencia del contenido de cada una de estas tres virtudes muestran una interconexión tan íntima, que prácticamente llevan a concluir su unidad. Al menos cuando alcanzan altos niveles, se reclaman de tal manera entre sí, que en el fondo vienen a constituir una unidad: la de un estado de madurez volitivo-intelectual que unifica y armoniza magistralmente a la persona.

Con todo, esta unidad tendencial de la confianza, la esperanza y el amor humanos no suprime una distinción primaria entre ellas. En sus estadios menos consolidados y maduros pueden darse aisladamente. Una fe ciega puede reducirse a un presente sin apenas perspectivas futuras de esperanza. Y un objeto de fe y esperanza no tiene por qué ser amado. Esta distinción tripartita se difumina conforme se madura en tales virtudes, y desaparece al saltar al nivel unificador de la gracia sobrenatural.

4. DON DEIFICANTE: LA FE-ESPERANZA-AMOR

Justo en el momento de adentrarnos en la específica dimensión sobrenatural de las virtudes teologales recapacitemos todavía sobre la exacta relación

³ Un ejemplo de esta razón sin esperanza lo expone Javier Muguerza en su obra titulada precisamente *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977.

de la virtud con la naturaleza humana. Así, estas virtudes brillarán con su auténtico esplendor sobrenatural.

Propiamente las virtudes no son naturales ni antinaturales, en el sentido de que no surgen por naturaleza ni “contra natura”. No son innatas y mucho menos se oponen a nuestro libre desarrollo. No vienen determinadas por nuestra naturaleza o forma de venir al mundo, pues nuestra naturaleza es muy poco determinista. Ahora bien, encauzan tendencias naturales; son plenamente conformes con nuestra naturaleza abierta y dinámica. Nos son con-naturales hasta el punto de que sin la virtud el desarrollo de nuestra naturaleza se frustra. Las virtudes son el principal factor de crecimiento humanista.

Además, la virtud humana posee en sí una ambiciosa y misteriosa tendencia a superar sus propios límites y su mera relatividad. Busca abrirse armónicamente a una virtud sobrehumana. En nuestras virtudes humanas subsiste un virtual ascenso a un plano absoluto o sobrenatural. Éste nos trasciende, pero la propia dinámica de la virtud aspira a él. Como escribió Zubiri, el hombre tiene una “dimensión teologal” que le hace “enfrentarse con la ultimidad de lo real”, denominable provisionalmente “Dios”⁴.

No obstante, tan honda aspiración quedaría frustrada si desde la trascendencia no se nos concediese cumplir tal deseo íntimo de plenitud. Surge así la paradójica necesidad de lo gratuito, en el sentido más intenso de ambas palabras: la gran necesidad de lo totalmente gratuito, la vital necesidad del puro don. Hablamos de una necesidad básica, imperiosa y máxima de un sentido global y pleno para nuestra vida. De algo o alguien en quien confiar, en quien esperar, a quien amar en plenitud, sin límites ni desengaños. Y hablamos de una gratuidad extrema y pura, de algo tan valioso que resulte impagable, inmerecible, de algo tan precioso que sólo el Ser pleno puede conceder en forma de autodonación de sí mismo. Y dado que lo más gratuito y gratificante es el amor, esta necesidad vital se refiere al don inmenso y puro del amor, otorgado por el ser que es puro amor y puro don.

Aunque por convención estemos usando el término “virtudes teologales”, éstas tienen mucho más de don extraordinario que de destreza o hábito aquilado por el esfuerzo humano. Las llamadas “virtudes” teologales rebasan ontológicamente cualquier virtud humana. Trascienden absolutamente cualquier excelencia antropológica. Son teologales, divinas y, sobre todo, deificantes.

La “theosis”⁵ o divinización que proporciona la gracia santificante de la fe-esperanza-caridad, abarca la santificación y la salvación. También puede

⁴ Cf. X. ZUBIRI, “El problema teologal del hombre”, en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 55-64.

⁵ Aunque la teología oriental ha desarrollado más esta noción, encontramos un amplio tratado español en la obra de Pedro Urbano LÓPEZ DE MENESES, *Theosis, la doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas (Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001.

decirse que se identifica con ambas, pero expresa con mayor radicalidad el ambicioso designio de Dios de hacernos hijos suyos sin reservas, de convertirnos en hijos en el Hijo.

La conversión que tanto se predica no se limita a una moralización ni a una confesión ortodoxa de sabor fideísta. Más bien consiste en que Dios mismo nos convierte en verdaderos hijos suyos, hermanos de Jesucristo y templos del Espíritu Santo. La conversión es divinización por la gracia santificante. Tal es el nuevo nacer en el Espíritu que el Señor nos presenta como necesario (Jn 3, 7). Como escribió el alejandrino San Atanasio: "El Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera hacerse Dios".

Judíos y musulmanes piensan que por etnia o por naturaleza se nace miembro de sus respectivas religiones, según disposición divina. Aunque en la antropología cristiana se reconozca una natural vocación a lo sobrenatural, tal don no se aplica si no es con el libre concurso humano. Se nace humano y se renace divino hasta ser una prolongación de la Encarnación, de la amorosa unidad humano-divina.

Todo el don teologal es directo fruto de la Encarnación. Es de hecho una actualización de la Encarnación, concretada en la inhabitación trinitaria: "Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a Él, y haremos morada en Él" (Jn 14,23); "que Cristo habite por la fe en vuestros corazones" (Ef 3, 17 y cf. 1 Jn 4,12-13, 15-16). Dios no da gracia o don santificante como quien da una cosa de sí, cual energía mágica o sello de justificación legal para la vida eterna. Dios, que es amor, se da a sí mismo, confiándose a nuestra naturaleza y a nuestras manos, poniendo toda su esperanza en nosotros y sobre todo amándonos con todo su ser-amor. Con los dones teologales se dona a sí mismo, comunicándonos su misma confianza, su misma esperanza y sobre todo su propio amor esencial. Nos habita, vive en nosotros para darnos de su misma vida. Así, pudo escribir Pablo: "estoy crucificado con Cristo: yo vivo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí. Y, mientras vivo en esta carne, vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó hasta entregarse por mí" (Gal 2, 19-20). En esta sintonía, el mártir Ignacio de Antioquía se consideraba "theóforos" y "cristóforos" (portador de Dios y de Cristo). Es algo que en esta tierra culmina en la comunión eucarística.

El acto de Dios es su misma esencia, mientras que nuestros actos son desarrollo de nuestra esencia, cargada de potencialidad. Al acto de Dios que denominamos "fidelidad", corresponde la fe o confianza humana. A la providencia divina responde la esperanza humana. Y al amor divino, el amor humano, que "el amor sólo con amor se paga". Es la fidelidad, la providencia y el amor de Dios presentes y activos en nosotros mediante Cristo, lo que suscita y enciende nuestra vida teologal en forma de fe, esperanza y caridad.

No es sólo la presencia divina de Cristo la que nos infunde las gracias sobrenaturales. La misma humanidad de Cristo es igualmente fuente de nuestra vida teologal. Sin perjuicio de su conciencia mesiánica y divina, la

plena humanidad de Jesús participó y fue modelo perfecto de la vida teologal o de gracia: “Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y gracia ante Dios y los hombres” (Lc 2, 52). Con todo su amor ofrecido por los hombres, Jesús confió y esperó plenamente en Dios Padre. De esa misma confianza, esperanza y amor de Jesús participa la entera vida de la Iglesia. Su misión es comunicarla al mundo. Justamente así participamos del sacerdocio, la profeticidad y la realeza humana de Cristo a partir del bautismo.

Siempre hay que armonizar lo divino y lo humano en la vida cristiana y particularmente en la vida teologal. Sin embargo, son manifiestas la ambigüedad y las confusiones que provocan el término “virtud” aplicado a la vida teologal y los mismos nombres de “fe”, “esperanza” y “amor”. Tal terminología da la impresión de que dichas virtudes teologales son virtudes como otras cualesquiera. En realidad, como ya se ha indicado, son mucho más dones celestes y sobrenaturales que hábitos logrados por la perseverancia humana. También suele creerse que tales fe, esperanza y caridad son como sus correlativos puramente humanos, aunque supuestamente cargados de una especial “dogmática” o doctrina. Sin embargo, la virtud teologal es una realidad vivencial y transformadora que entraña el don divino de sí y la correspondiente entrega humana. Al dirigir nuestra confianza, nuestra esperanza y nuestro amor a Dios, nos entregamos a Dios. Lo hacemos con creciente libertad y gracias al don previo y constante que de sí nos hace Dios. La vida teologal no se reduce a un estático apego a fórmulas magisteriales. No vivimos de citas, sino del Espíritu.

Sin embargo para muchos preservar la fe (cristiana), se reduce a conservar unas doctrinas teológico-morales y unas prácticas de piedad. Formalmente esto nos confundiría con cualquier religión pagana. Todo el mensaje cristiano trasciende fórmulas y normas para constituirse en un auténtico seguimiento personal y comunitario de Jesús. Este seguimiento es dinámico y no enfatiza la preservación de una literalidad doctrinal, sino una constante conversión o transformación global de la persona, denominada en griego neotestamentario “metanoia” (cambio profundo de mentalidad). Así pues, la vida teologal es la progresiva conversión que nos hace dignos de la theosis o divinización filial. La divinización filial es la transformación o conversión global a través de la inhabitación trinitaria de alma y cuerpo. La inhabitación se parece al amor que hace decir al enamorado que siente dentro de sí a su amada. La inhabitación trinitaria nos hace vivir de la confianza, la esperanza y el amor sobrenaturales que Dios nos regala consigo mismo.

Se suele apelar a toda la vida cristiana con la sola palabra “fe”. Se habla casi de modo exclusivo de la “justificación por la fe”, sobre todo en medios protestantes o fideístas. Se predica mucho “la fe”, pero poco el amor y menos la esperanza. Esto es quedarse con medias verdades, valiéndose de la exclusión de los pasajes bíblicos que no se ajusten a una idea parcial y preconcebida. En realidad, son equivalentes la salvación por la fe, por la esperanza y

por el amor, entendiendo “fe”, “esperanza” y “amor” en el sentido cristiano de gracia sobrenatural y deificante.

El don de Dios, que es Dios mismo, no se da en partes o en aspectos separados. Los diferentes carismas que el Espíritu otorga para la común edificación de la Iglesia sí son variados y complementarios. Pero el don conjunto de una nueva vida espiritual en Cristo se da o no se da, se acoge o no se acoge. Al darse Cristo, nos dota de confianza, esperanza y amor por Él y la humanidad. Dios no da fe en Él sin amor o sin esperanza. Distinto es que sea paulatina nuestra aceptación del don unitario de su presencia trinitaria en nuestro corazón. El sí o no a Cristo no admite términos medios, aunque a continuación se abre a una relación personal en la que ir creciendo y madurando.

La unidad de vivencia sobrenatural de fe, esperanza y amor se hace operativa en nuestra acogida activa de la salvación. En la pecadora arrepentida que espontáneamente le lavó los pies con lágrimas y perfume, Jesús alaba su gran amor que explica el perdón de sus muchos pecados. Y a continuación, tras volver a declarar perdonados sus pecados, le dice que su fe la ha salvado (Lucas 7, 36-50). Fe y amor son dos aspectos de un mismo don salvífico y divinizante. La fe cristiana consiste precisamente en confiar en el amor de Dios, en esperar todo de su amor.

Si hemos de destacar uno de los tres aspectos del don de la vida teologal, éste ha de ser el amor. Dios no es fe ni esperanza, sino objeto de fe y esperanza. Ahora, Dios sí es amor (Jn 4, 8 y 16): “Dios es amor, y el que permanece en el amor, permanece en Dios”. El famoso texto paulino de 1Co 13 concluye realzando la superioridad y ultimidad del amor por encima de la fe y de la esperanza. En la vida eterna lo que permanecerá, será el amor. Como dice San Pablo, “sin amor no soy nada” (v. 2). En fin, el mandamiento por excelencia de Cristo es el amor a Dios y al prójimo, según Cristo nos ama (Jn 13, 34-35 y Mt 22, 37-39).

5. RACIONALIDAD Y OPERATIVIDAD INTRÍNSECAS DE LA FE-ESPERANZA-AMOR

Al final de la cuarta sección defendíamos la unidad y la racionalidad crecientes de la fe, la esperanza y el amor. Conviene destacar la unidad máxima de dichas virtudes en la esfera del don sobrenatural. Para ello fuere el lenguaje escribiendo como una sola palabra “fesperanzamor”. Tal unidad equivale a toda la vida teologal o de gracia sobrenatural.

La vida teologal no espera a un cenit místico, sino que arranca con el bautismo y se nutre principalmente con los demás sacramentos, la oración y toda operación amorosa. Constituye una unidad vivencial en la que se encuentran y colaboran el gran don divino y la libre cooperación humana. La consumación de la vida teologal, de este encuentro de libertades, se da en la visión beatífica y a partir de la resurrección gloriosa de la carne, por la que Cristo se encarnó y murió.

A pesar de las ambigüedades reseñadas en la terminología de “virtudes” teologales y de “fe”, “esperanza” y “caridad”, vale la pena mantener la noción de “virtud” para los dones teologales. Si bien su eficacia es netamente divina y gratuita, su recepción por parte de seres libres requiere una clara acogida con el sí de la palabra y el sí de las obras. Pues “la fe sin obras está muerta” (San 2, 14-26). La racionalidad y la operatividad de las virtudes teologales son tan reales como su gratuidad divina y sobrenatural.

No cabe la absurda unilateralidad del fideísmo, que minusvalora el don natural de la razón y el valor de las mismas obras humanas alentadas por el propio Espíritu. El fideísmo no tiene base bíblica, a menos que se seleccionen estratégicamente ciertos versículos sin considerar el complemento de otros. San Pablo mismo declara que “Dios pagará a cada uno conforme a sus obras” (Rom 2, 6). Se sobrentiende que tales obras parten de la gracia divina, la cual no merma, sino que impulsa la libertad humana. Por ello, también es cierto que “el hombre no queda justificado por las obras de la ley, sino mediante la fe en Cristo Jesús” (Gal 2, 16). ¡Basta pues de jugar con imprecisiones!. El problema no está en las obras sin más, sino en que obremos de acuerdo con la presencia divina o teologal en nuestros corazones, o bien obremos según nuestro errático y egoísta arbitrio o conformándonos con un caduco legalismo fariseo. La fe debe ser operativa mediante la caridad (Gal 5, 6).

El fideísmo más bien procede de una desequilibrada filosofía voluntarista, ya clara en Ockham, y que se aleja del equilibrado volicionismo cristiano. El judeocristianismo aporta a la humanidad una revalorización inusitada del valor de la voluntad, tanto para Dios como para el hombre. Descubre que el mundo existe por neta voluntad del Ser capaz de crear libérrimamente “ex nihilo”. Pero el volicionismo teológico y antropológico cristiano se descompensa y desvía a partir del voluntarismo y el nominalismo ockhamista, seguido después por Lutero y otros protestantes. Al final se sacrifica racionalidad profunda en pro de una voluntad desmesurada y de una mera racionalidad utilitarista. Dios se aleja hasta desdibujarse la huella analógica del Creador, y el hombre asume la grave restricción de su íntima libertad. Desde entonces abundarán las corrientes que oscilen entre una visión pesimista sobre la bondad humana, desorbitando los efectos del pecado original, y una ilusa visión igualmente voluntarista, pero abonada al optimismo autosuficiente. Los extremos fideístas y racionalistas al final se tocan, pues comparten una falta de equilibrio entre revelación divina y acogida racional humana, así como entre razón y voluntad.

A este respecto hay que aclarar por fin la inadecuación del planteamiento dual que parte de colocar en un mismo plano “fe” y “razón”. Este esquema no es bíblico, pero ya aparece en algunos Padres, preocupados por concertar la razón de la filosofía griega y la fe emanada del mensaje cristiano. Lo menos confuso que se pudo hacer, fue aseverar la compatibilidad y la armonía entre fe y razón. Pero la artificiosidad del planteamiento predispuso a una serie de malentendidos sobre la supuesta incongruencia entre fe y razón a lo largo de

la historia. Hoy florecen como malas yerbas del panorama intelectual. El debate laicista está viciado desde el principio, en sus propios términos. Y desde las posiciones cristianas no se hace mucho para erradicar los malentendidos de base.

Lo cierto es que, por un lado, todo acto de razón encierra una notable proporción de presupuestos derivados de actos de confianza o fe. Y, por otro, todo acto de fe digno de tal nombre (una fe ciega no es fe, sino insensatez) conlleva cierta racionalidad, aun cuando no se sepa explicitar. En particular, la fe cristiana no puede ser un supuesto acto puro de fe que después se armoniza con una pura razón entendida como algo externo. La fe cristiana es intrínseca y altamente racional. Por ello no acceden a ella los seres irracionales o los que no han desarrollado su racionalidad potencial. La fe cristiana es razón enamorada de Cristo. El creyente cristiano razona por sí mismo, pero es Cristo quien con su presencia íntima le enamora teologalmente dándole una inmensa esperanza.

El don-virtud teologal expresa perfectamente la estructura de la alianza, tan característica de la relación del Dios revelado con su pueblo. En alemán se usa un fácil juego de palabras para sintetizar la necesaria combinación entre don y tarea: "Gabe und Aufgabe". De alguna manera también se trasluce en el monacal y benedictino "ora et labora".

La "theosis" de la gracia teologal no es confundible con las apoteosis paganas. Éstas eran el final encumbramiento celestial de un héroe como premio a sus méritos. Pero ningún mortal puede hacer méritos para ganarse al mismo Dios, para ensalzarse como hijo del Altísimo. Por ello el cielo de las apoteosis paganas o naturalistas no era la participación filial de la vida de un Dios único y omnipotente, providente y amoroso.

En suma, en su dimensión humana y particularmente en la libre aceptación del don divino la vida teologal de fe, esperanza y amor incluye una profunda racionalidad. Ésta es imprescindible para la necesaria libertad de tal vivencia. La vida teologal es un ascenso inmenso en libertad interior que no se puede imponer.

Lo que está por precisarse es el tipo de racionalidad propio de este vivir. Se trata de *la rica racionalidad poética*: universal en su perspectiva, abierta a lo simbólico y trascendente y al misterio de la creatividad y la belleza del ser. Su hondura metafísica no tiene por qué explicitarse, pero alienta a ir al fondo de las cosas y a su interrelación.

Al mismo tiempo, la racional y poética vida teologal es toda una intensa dinámica que conduce a una rica operatividad interior y exterior. Se traduce pues en un continuo obrar de confianza, de esperanza y sobre todo de amor.