

¿Qué significa una ‘mentalidad universal’? La respuesta de san Josemaría

Joaquín García-Huidobro

Universidad de los Andes (Chile)

En el *Aleph*, uno de los más famosos y estudiados cuentos de Borges, se habla de un misterioso lugar en un caserón de Buenos Aires, un espacio ciertamente minúsculo, que tiene la peculiaridad de ser un *aleph*, es decir, un punto que contiene todos los puntos del universo, y que permite ver, en una mirada, toda la realidad.¹ Se trata, ciertamente, de un cuento, y nosotros sabemos muy bien que un punto tal no existe. No hay, aquí en la tierra, un *logos* capaz de agotar toda la realidad. Un *logos* así solo podría ser divino y, por eso mismo, no reductible a la realidad que nos rodea. Ahora bien, en el prólogo del Evangelio de san Juan se habla precisamente de ese *logos*. Se dice que estaba junto a Dios, que era Dios, y que por Él todo fue hecho.² Esto nos plantea un problema importante, porque la teología y la fe en general intentan hablar sobre ese *logos*, pero como lo hacen con palabras humanas, que son esencialmente limitadas, parece que su empeño está desde un principio condenado al fracaso. ¿No fue eso lo que descubrió Tomás de Aquino, cuando, después de haber contemplado todo lo que contempló, decidió interrumpir la *Suma teológica*, atendiendo que todo lo que había escrito le parecía como briznas de paja en comparación con lo que había contemplado? Si eso ocurre con la obra de teología más importante que ha producido la humanidad, ¿qué queda para nosotros? ¿No deberíamos renunciar, desde un principio, a hablar sobre Dios? ¿No nos dice el propio Pablo que ha oído “palabras inefables que el hombre no puede expresar”?³ ¿No nos enseña la tradición medieval que de Dios sabemos más *lo que no es* que *lo que es*?

Sin embargo sabemos que, a pesar de sus visiones, el propio Pablo siguió hablando y escribiendo, de modo que parece que no es lícito abdicar de la necesidad de dar razones. Por otra parte, es verdad que Tomás dejó de escribir, pero no quemó lo escrito, y además, en su lecho de muerte, se ocupó de comentar nada menos que el *Cantar de los cantares*, a los monjes cistercienses

¹ Jorge Luis BORGES, *Ficciones; El aleph; El informe de Brodie*. Horacio Jorge Becco (ed.). Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986, p. 170.

² *Jn.* 1, 1-3.

³ 2 *Cor.* 12,4.

de Fossanova, que lo habían acogido cuando se enfermó durante un viaje al II Concilio de Lyon. Finalmente, el cristianismo, desde siempre, ha buscado dar razón de la propia esperanza,⁴ de modo que la grandeza divina no nos condena al silencio ni nos prohíbe preguntar. El hombre, un ser que vive en la superficie, se pregunta por el fundamento, aunque en particular busca la universalidad; si bien está marcado por la finitud, está abierto al infinito.

En las páginas que siguen trataré del acceso a lo universal, una cuestión que para la teología tiene una máxima importancia (I) y luego me detendré en el análisis de un texto de san Josemaría Escrivá, en el que se alude a la necesidad que tienen los cristianos, en especial los intelectuales, de formarse una mentalidad universal (II).

El acceso a lo universal

La pregunta, entonces, parece ser cómo acceder a lo universal, a pesar del enorme obstáculo que supone la circunstancia de que el hombre sea siempre particular y esté inmerso en una historia determinada. Ahora bien, el solo planteamiento de la pregunta ya lleva consigo una respuesta, porque implica pensar que el hecho de que el hombre viva en una determinada situación, sea parte de una historia y provenga de una determinada tradición constituye un obstáculo para acceder a lo universal. Este es el planteamiento de cierta ilustración, cuyo ideal de conocimiento supone a un sujeto que está totalmente desprendido de sus atributos particulares y que se enfrenta a una realidad objetiva, que está frente a él, y que debe ser conocida de un modo que es el mismo para todos. De un planteamiento semejante solo puede originarse el desencanto, pues se trata de un intento imposible. Por eso son muchos los contemporáneos nuestros que han desesperado de la posibilidad de acceder a lo universal. El otro modo de ver la cuestión es, precisamente, el inverso. Nosotros no estamos llamados a acceder a lo universal, o al fundamento último de la realidad, *a pesar de* vivir en una situación particular o de pensar en el seno de una tradición determinada, sino precisamente *a través de* ellos. Las vinculaciones personales, la tradición de la que formamos parte, nuestra propia historia no son un obstáculo, sino el lugar de nuestro acceso a la trascendencia.

Esa es, precisamente, la lógica de la Encarnación. Desde que lo divino irrumpe en el tiempo, la realidad entera adquiere un cierto carácter sacramental, y se vuelve medio para acceder a lo divino y lugar de encuentro del hombre con Dios. “Sabedlo bien: hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir”, decía san Josemaría⁵. Si esto es así, nuestro lenguaje sobre Dios puede ser verdadero, aunque siempre será necesariamente limitado. Algo así como la visión de un miope, que percibe

⁴ 1 Pe. 1, 13.

⁵ *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 114.

que hay determinados objetos enfrente, y es capaz de distinguir sus formas y colores; pero que sin la ayuda de los anteojos es incapaz de discernir los contornos, por lo que ve todo de la misma manera como el resto de los hombres ven las cosas en un cuadro impresionista.

Las determinaciones particulares son vía de acceso a lo universal o, en cierto modo, un reflejo suyo; pero jamás pueden pretender sustituir lo universal: son verdad, pero no *la* verdad. Un ejemplo histórico aclarará lo que trato de decir. John Henry Newman tuvo que enfrentarse al arquitecto inglés August Welby Pugin (1812-1852), un converso como él que pensaba que el gótico era el único estilo arquitectónico realmente cristiano, y que por eso llenó Inglaterra de iglesias neogóticas. Esta pretensión le parecía a Newman completamente inaceptable, no porque repudiara el gótico, sino por la mentalidad particularista (antiuniversal) que advertía detrás de esa postura. En efecto, no podemos negar que el gótico es un estilo que ha sabido encarnar las exigencias del cristianismo. Sus formas estilizadas y su vocación de elevarse a las alturas expresan muy bien *algunos* de los aspectos de la mística cristiana. Pero pensar que ese, o cualquier otro estilo arquitectónico, pueda ser capaz de agotar la riqueza de la fe es una pretensión que podríamos calificar de idolátrica, porque atribuye a una obra creada lo que solo pertenece a la divinidad. El gótico no puede expresar, por ejemplo, el claroscuro de la fe, la incertidumbre de la existencia ni muchas otras dimensiones de la vida cristiana que sí, en cambio, están muy bien reflejadas en el barroco. En palabras de san Josemaría, "Jesucristo no ha enfeudado su Iglesia a ningún mundo, a ninguna civilización, a ninguna cultura; sino que, como en la parábola evangélica, la levadura ha de operar sin descanso, informando una masa en constante renovación".⁶

Ahora bien, que tanto el gótico como el barroco, el románico o el *art nouveau*, sean estilos limitados, no excluye que unos y otros puedan constituirse en vías de reconocimiento de una universalidad que trasciende esas determinaciones particulares y que sirvan, por tanto, como un camino de acceso a la divinidad. Como dice san Pablo a los filipenses: "Todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de laudable; todo lo virtuoso, lo que es digno de aplauso, tenedlo en cuenta".⁷ Siguiendo las enseñanzas de san Justino, que en el siglo II defendió la legitimidad de la filosofía, podemos decir que toda verdad es cristiana.

Hallar lo universal en lo particular, lo eterno en lo temporal, se hace posible gracias a que el plan divino de salvación tiene un carácter sacramental. Un sacramento es eso, el momento en que se unen lo finito y lo infinito, una realidad material que lleva más allá de la materia, una particularidad que simultáneamente apunta a lo universal. Esta noción de 'universal' puede

⁶ San JOSEMARÍA, *Discursos sobre la universidad*, n. 1.

⁷ *Fil.* 4, 8.

plantearse, al menos, desde dos puntos de vista. En primer lugar, supone reconocer que los sacramentos se reciben de una institución, la Iglesia, que es universal. Así, la persona accede a ellos precisamente como parte del pueblo de Dios, porque ningún sacramento se recibe en cuanto individuo meramente aislado. En efecto, para recibir un sacramento es necesario incorporarse previamente a la Iglesia a través del bautismo. La Iglesia misma, por su parte, tiene un carácter sacramental. Por eso, en el primer punto de la *Lumen Gentium*, se dice, en efecto, que “la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”.

También en otro sentido los sacramentos nos llevan a lo universal, pero no a un universal abstracto, entendido como mera generalidad, sino a un ser, Dios, que encierra toda perfección y es la fuente de todo lo real. Él es máximamente universal porque agota todo lo que es: “Yo soy el que soy”, nos dice en el Éxodo.⁸

La unión a la fuente última de la universalidad no deja inalterado al sujeto. Ella debe traducirse, en el caso del cristiano, en un determinado modo de ver las cosas, es decir, en la necesidad de mantener, en concordancia con lo anterior, una mentalidad universal. En lo que sigue quiero detenerme en este punto, a la luz de un texto de san Josemaría.

Mentalidad universal

Se trata, para un cristiano, de adquirir una mentalidad universal, abierta a todo lo bueno y valioso en las distintas expresiones de lo humano. Ahora bien, ¿qué significa, en concreto, poseer esa mentalidad? San Josemaría Escrivá se hace cargo de la cuestión en un párrafo de *Surco*, uno de sus libros publicado de manera póstuma:

Para ti, que deseas formarte una mentalidad católica, universal, transcribo algunas características:

—amplitud de horizontes, y una profundización enérgica, en lo permanentemente vivo de la ortodoxia católica;

—afán recto y sano —nunca frivolidad— de renovar las doctrinas típicas del pensamiento tradicional, en la filosofía y en la interpretación de la historia...;

—una cuidadosa atención a las orientaciones de la ciencia y del pensamiento contemporáneos;

—y una actitud positiva y abierta, ante la transformación actual de las estructuras sociales y de las formas de vida.⁹

⁸ Éx. 3, 14.

⁹ San JOSEMARÍA, *Surco* n. 428.

Es interesante observar que, desde esta perspectiva, precisamente una mentalidad universal suponga una ortodoxia (él nos invita a profundizar “en lo permanentemente vivo de la ortodoxia católica”), lo que parece una contradicción. La paradoja, sin embargo, es solo aparente, porque la unidad de los creyentes, sin la cual la universalidad no sería más que un conjunto de fragmentos heterogéneos, implica que *se cree lo mismo*. ¿Qué es lo que creemos? Desde un principio, la Iglesia lo resumió en el credo. Profesar la misma fe nos permite reconocernos como miembros de la comunidad de los creyentes. Entre esas verdades está la existencia de un Dios creador y que, a la vez, es distinto del mundo; la apertura del hombre a la trascendencia, lo que significa que él no termina con la muerte, y la capacidad de conocer, en alguna medida, la verdad, lo que incluye también la verdad sobre lo bueno y lo malo para el hombre.

Sin embargo esa ortodoxia está lejos de resultar un conjunto estático de fórmulas y prácticas. La tradición —decía Mahler— “consiste en la transmisión del fuego, y no en la adoración de las cenizas”.¹⁰ Es una realidad viva, que está llamada a ser aplicada a la existencia diaria del cristiano. En palabras de san Josemaría, es necesario renovarla constantemente, por ejemplo en el campo de la filosofía y la interpretación de la historia. No son casuales los dos ejemplos que pone en su texto. En efecto, la filosofía no es un saber cualquiera, sino una actividad intelectual que nos hace conscientes de los supuestos y facilita el diálogo entre las diversas disciplinas. Ella nos permite tratar de modo sistemático la cuestión del sentido, que no puede ser cabalmente respondida por las ciencias particulares. Así, la física indica cómo se hace una bomba atómica, pero no nos aclara la cuestión de si cabe arrojársela sobre una ciudad enemiga.

No se crea, sin embargo, que la filosofía es capaz de proporcionar un lenguaje universal de tal naturaleza que haga innecesario el uso de los lenguajes particulares de cada ciencia. No es así, por ejemplo, que el día en que los psicólogos aprendan filosofía dejarán de hablar de ‘depresión’ y ‘tartamudez’ y hablarán de ‘angustia existencial’ y ‘dificultad de expresión lingüística’. No existe la posibilidad de traducir perfectamente el lenguaje psicológico (o económico o físico) a un lenguaje universal que estaría proporcionado por la filosofía. Pretender algo semejante sería una señal de arrogancia, además de una gran ingenuidad. El papel de la filosofía es más modesto, pero, al mismo tiempo, más importante, y tiene que ver, por decirlo de alguna manera, con plantear algunas preguntas fundamentales que ya proponía Kant hace doscientos años en la *Crítica de la razón pura*: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué debo esperar? Y, en definitiva, ¿qué es el hombre?¹¹

¹⁰ Citado por Patrick BADE, *Gustav Klimt*. Parkstone International, 2011, p. 72.

¹¹ KrV A 804s./ B 832 s.

Además de la necesaria renovación de la filosofía, san Josemaría alude en este texto a la interpretación de la historia, lo que, a mi juicio, implica afirmar que la historia tiene un sentido y no consiste simplemente en una recolección de hechos del pasado. En ese peregrinar del hombre sobre la tierra tiene lugar la acción de la Iglesia. Ella, “cumpliendo el mandato de Cristo, ha sabido siempre, con eterna juventud, informar del espíritu del Evangelio cada hora y dar la respuesta adecuada a los anhelos y a la expectativa de los tiempos”.¹²

En la labor de renovar el pensamiento tradicional, ya sea en filosofía o en otras disciplinas, es necesario apuntar a ciertos hábitos del carácter, a los que se alude en el texto cuando se contrapone la rectitud a la frivolidad. Dicho con otras palabras, en estos campos las disposiciones subjetivas del cognoscente inciden directamente en la calidad del conocimiento que puede obtener. Eso no sucede en determinadas materias, como la química o la astronomía, en las que la calidad moral del sujeto es independiente de su calidad científica. Pero en materias morales, allí donde está involucrado el sentido mismo de nuestra actividad, es necesario que el sujeto se predisponga de determinada manera si quiere acceder a la verdad. “El virtuoso juzga bien de todas las cosas”, dice Aristóteles. Lo dicho excluye la frivolidad, que es un mal del carácter que amenaza permanentemente a los intelectuales. Esa frivolidad ha tenido graves consecuencias a lo largo de la historia, como advertía Karl Popper:

Nuevamente eran y somos nosotros intelectuales quienes, por cobardía, por fatuidad, por ambición, hemos hecho las cosas más terribles. Nosotros, los que tenemos una obligación especial frente a aquellos que no pudieron estudiar, somos los traidores al espíritu [...]. Nosotros inventamos y propagamos el nacionalismo, nosotros seguimos todas las modas estúpidas. Queremos llamar la atención y hablamos en un lenguaje incomprensible, pero sumamente espectacular, erudito, ingenioso, el cual hemos heredado de nuestros maestros hegelianos y que une a todos los hegelianos [...] que hace precisamente imposible hablar razonablemente con nosotros intelectuales y demostrarnos que muy a menudo disparamos y pescamos en río revuelto.¹³

Hay también otras disposiciones morales que son incompatibles con una mentalidad universal. Entre ellas, san Josemaría se refiere con palabras especialmente duras al nacionalismo:

Ama a tu patria: el patriotismo es una virtud cristiana. Pero si el patriotismo se convierte en un nacionalismo que lleva a mirar con desapego,

¹² San JOSEMARÍA, *Discursos sobre la universidad*. Pamplona, EUNSA, 1992, n. 1.

¹³ Karl R. POPPER, “Libertad y responsabilidad intelectual”, en *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*. Barcelona, Paidós, 1994, pp. 203-216, cito p. 211.

con desprecio –sin caridad cristiana ni justicia– a otros pueblos, a otras naciones, es un pecado.¹⁴

Esta actitud viciosa lleva no solo a mirar con distancia a los otros, sino, en muchas ocasiones, a maltratarlos. Por eso señala: “No es patriotismo justificar delitos..., y desconocer los derechos de los demás pueblos”.¹⁵ El mismo fenómeno de extrañamiento que el nacionalismo produce entre los pueblos se da también en el interior de una sociedad con las actitudes clasistas. En este caso, un determinado apellido, el lugar de la residencia, la instrucción recibida o el nivel de ingresos económicos llevan a unos hombres a pensar que son superiores a otros. Es una lógica esta que resulta completamente distinta de la que difunde el Evangelio, porque entiende los talentos no como una grave responsabilidad sino como un medio de autoafirmación. Por eso,

Un hijo de Dios no puede ser clasista, porque le interesan los problemas de todos los hombres... Y trata de ayudar a resolverlos con la justicia y la caridad de nuestro Redentor.

Ya lo señaló el Apóstol, cuando nos escribía que para el Señor no hay acepción de personas, y que no he dudado en traducir de este modo: ¡no hay más que una raza, la raza de los hijos de Dios!¹⁶

Volvamos ahora al texto de *Surco* que se está comentando. En él se señala también la necesidad de prestar “una cuidadosa atención a las orientaciones de la ciencia y del pensamiento contemporáneos”. Esta afirmación armoniza muy bien con el papel modesto de la filosofía al que se aludió antes. Aquí son la ciencia y el pensamiento contemporáneos los que se encargan de prestar orientaciones. No serán orientaciones últimas y definitivas, pero en todo caso es necesario atenderlas. La ciencia y el pensamiento contemporáneos no son un objeto que está ahí para ser mirado con desconfianza o criticado, sino un elemento cuyo conocimiento es imprescindible para adquirir esa mentalidad católica, universal, de la que se hablaba.

Finalmente alude a la postura que corresponde tener ante los cambios del mundo: “una actitud positiva y abierta, ante la transformación actual de las estructuras sociales y de las formas de vida”. El cristiano no asiste a las mutaciones de la sociedad como un mero espectador, sino que está directamente comprometido en su mejoramiento. Decía san Josemaría en 1968, en una entrevista de prensa: “Espero que llegue un momento en el que la frase *los católicos penetran en los ambientes sociales* se deje de decir, y que todos se den cuenta de que es una expresión clerical”.¹⁷ Uno no tiene necesidad de penetrar donde

¹⁴ *Surco*, n. 315.

¹⁵ *Surco*, n. 316.

¹⁶ *Surco*, n. 303.

¹⁷ *Conversaciones* n. 66.

ya está. Y si ya está allí –y se trata de una persona adecuadamente calificada–, entonces podrá conducir, junto con otros hombres, las transformaciones sociales que están por venir. Ahora bien, los cambios de la sociedad no son, por sí solos, necesariamente buenos. Es necesario orientarlos de acuerdo con las exigencias de la dignidad humana y la lógica civilizadora del Evangelio, ya que

un hombre o una sociedad que no reaccione ante las tribulaciones o las injusticias, y que no se esfuerce por aliviarlas, no son un hombre o una sociedad a la medida del Corazón de Cristo.¹⁸

Porque si de mentalidad universal se trata, no hay que olvidar que nada es más universal que esa caridad que lleva, como a san Pablo, a hacerse “todo para todos”,¹⁹ lo que san Josemaría traduce diciendo que “la caridad, más que en dar, está en comprender”.²⁰ De esta manera, la mentalidad universal no puede ser tal si no va acompañada, al mismo tiempo, de un corazón universal.

¹⁸ *Es Cristo que pasa*, n. 167.

¹⁹ 1 Cor. 9, 22.

²⁰ *Es Cristo que pasa*, n. 124.