# Pensar hoy un sentido trascendente para la catarsis aristotélica

*Juan José García-Noblejas*
*Universidad de Navarra, Pamplona, España*

## 1. Presentación

Es acertado el diagnóstico de Hannah Arendt sobre buena parte del siglo XX, cuando dice que hemos vivido y vivimos "tiempos de oscuridad"[1]. Son tiempos en los que, mientras se observa que el sentido del mal se convierte en algo banal[2], apa-

[1] H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona 2001, pp. 9-11. La autora toma la expresión de B. Brecht, para calificar las tensiones desgarradoras del siglo XX como plaga de unos tiempos en los que, afirma con precisión, «existía el mal, pero no se veía el ultraje». Tiempos en los que aún sigue vigente la ironía heideggeriana según la cual nos movemos bajo «la luz de la comunicación pública —*Offentlichkeit*— que todo lo oscurece». Tiempos en los que conviene seguir buscando luces que penetren la «incomprensible trivialidad» de algunas interpretaciones nihilistas vigentes en nuestro mundo cotidiano.

[2] Sin insistir ahora en este particular, cabe recordar lo dicho al respecto en J.J. García-Noblejas, *Medios de conspiración social*, Pamplona 1997, pp. 16-19, recogiendo, entre otros, el pensamiento de N. Grimaldi en *L'ardent sanglot* cuando trata de las relaciones entre el mal y el arte y observa que cuando cualquier cosa puede aspirar a la dignidad de ser una obra de arte, cuando cualquier cosa es al tiempo tan interesante como insignificante, cuando "nada es ni bello ni feo, ni emocionante ni ridículo", es que el mal ha triunfado por doquier. Eso sí: el mal no es tan presuntuoso como para pretender ser amado, estimado o apreciado: le basta con persuadirnos de que no hemos de juzgar. Pero sucede que hemos de juzgar precisamente acerca del mal, como lo advierte, por ejemplo, N. Bilbeny, al hablar del *idiota moral* (cfr. *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Barcelona 1993), tras la huella de H. Arendt (cfr. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, London 1994). Hay que refrescar ante nuestra cultura los riesgos de lo trivial, el peligro de engolfarse en banalidades, porque la idiocia moral hace que el mal predominante, a veces inconscientemente promovido, sea hoy *el mal banal* (como fue el mal hecho por Eichmann o Stalin). Un mal que es tan brutal como el *mal pasional* y tan monstruoso como el *mal satá-*



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

recen síntomas de búsqueda —o de nostalgia[3]— de la trascendencia. En esta tesitura resulta igualmente acertado el tratamiento que Arendt propone, al sugerir que la iluminación necesaria para ver en estos tiempos proviene menos «de teorías y conceptos» y más «de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y en sus obras»[4].

En este contexto tan sumariamente descrito, se sitúa el propósito de esta comunicación: utilizar la luz propia de la doctrina de uno de estos hombres, Josemaría Escrivá, para iluminar un peculiar asunto oscuro de nuestra cultura. Se trata de mostrar que es razonable buscar hoy, según el uso que Josemaría Escrivá hace de la expresión «ahogar el mal en abundancia de bien», un sentido trascendente para la noción aristotélica de *catarsis*. Es ésta un efecto que los poetas griegos buscaban producir (según las pasiones de temor y piedad[5] ante la presencia del mal) removiendo el corazón de sus conciudadanos, en el teatro. Y cuando las gentes acudían ahí, lo hacían en la esperanza —consciente e inconsciente— de encontrar con la tragedia un sentir y un saber vital que iluminara e hiciera justicia tanto a su identidad personal como a su condición de ciudadanos.

Este asunto tiene escaso interés general, si se entiende como algo exclusivo de especialistas del drama o del mundo clásico. Pero conviene recordar que está en pie el reto de dar razón pública del mal. También hoy se menciona a menudo la *catarsis* —con un sentido "borroso"[6]— cuando en la vida diaria, algo supone un fuerte aldabonazo personal, que sitúa ante las exigencias de la peculiar condición y dignidad humana. Y tal cosa resulta próxima —asociando razones de cotidianidad y grandeza trascendente— a lo propuesto por el mismo enunciado del Congreso que nos reúne, como rasgo distintivo del espíritu vivido y proclamado por Josemaría Escrivá.

La expresión «ahogar el mal en abundancia de bien» no figura en ningún punto de *Camino*. Pero conviene hacer dos observaciones al respecto, en esta exposición preliminar del asunto. La primera, que los estudiosos de *Camino* coinciden en decir que es un escrito emblemático de la obra de Josemaría Escri-

*nico* (Calígula, Nerón o Charles Manson) o el *mal mesiánico* (Goebbels, McCarty o Ramón Mercader), pero que a diferencia de estos tres, es el más siniestro por ser menos perverso, precisamente por ser el único en que no exige deliberación por parte de quien lo lleva a término.

[3] Cfr. G. STEINER, *Nostalgia del absoluto*, Madrid 1999.

[4] H. ARENDT, *Hombres en tiempos...*, cit., pp. 9-11.

[5] Como es sabido, son innumerables las publicaciones que discuten este particular. No se trata aquí de terciar en el detalle de tales debates académicos. A este respecto indica, por ejemplo, S. MAS, introducción a la *Poética*, Madrid 2000, p. 28, la lectura de AA.VV. *Die Arsistotelische Katharsis*, Hildesheim 1991, que recoge textos desde 1874 a 1984.

[6] Cfr. J.J. GARCÍA-NOBLEJAS, *Comunicación borrosa*, Pamplona 2000.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

vá, también en la perspectiva destacada por Álvaro del Portillo: «nada en el libro es elucubración [...]; nada hay allí artificioso o hipotético: en cada una de sus páginas palpita la incontable riqueza de lo realmente vivido. De ahí proviene el perenne frescor de este libro»[7]. Es una perspectiva vital, alejada de elucubraciones "teóricas" al uso, como la que Arendt solicita como referencia en estos tiempos de oscuridad. La segunda, que el punto número uno de *Camino* —como advierte Pedro Rodríguez[8]— es a su vez un punto emblemático respecto del mensaje de su autor. De ahí que tenga interés advertir ahora que ese primer punto de *Camino* contiene el sentido que más adelante encontraremos como propio de la expresión «ahogar el mal en abundancia de bien».

Dice así el mencionado punto de *Camino*, apelando al tiempo a raíces históricas y compromisos trascendentes: «Que tu vida no sea una vida estéril. —Sé útil. —Deja poso. —Ilumina, con la luminaria de tu fe y de tu amor. Borra, con tu vida de apóstol, la señal viscosa y sucia que dejaron los sembradores impuros del odio. —Y enciende todos los caminos de la tierra con el fuego de Cristo que llevas en el corazón».

Dicho sumariamente, en estas páginas se manifiesta que, en la medida en que esté vigente el alcance vital cristiano que presentan estas palabras de Josemaría Escrivá, sirven para dar hoy sentido trascendente a la noción clásica de *catarsis*. Sin que por ello se pierda o desvíe la razón técnica y de moral cívica adjudicada por Aristóteles para las tareas poéticas. El mito, como veremos, es el "alma de la tragedia", actúa como actuamos las personas en pos de la felicidad, y es quien implica el logro del efecto catártico, apreciable por el público. El objetivo marcado por la Política y sobre todo por las Éticas aristotélicas reside —a fin de cuentas— en la "vida buena", en la "vida lograda"[9], que —más allá de las éticas políticamente correctas, según los regímenes vigentes— apunta hacia el logro según el óptimo de la naturaleza humana: la vida feliz del filósofo, del "hombre bueno rodeado de amigos".

El mencionado alcance vital cristiano integra esta perspectiva aristotélica como exigencia del sentido cívico personal que plantea la expresión «ahogar el mal en abundancia de bien» en los escritos de Josemaría Escrivá. La dignidad

[7] Á. DEL PORTILLO, *Significado teológico-espiritual de Camino*, en *Estudios sobre Camino*, Madrid 1988, pp. 48-49. Tomado de J. ESCRIVÁ, *Camino. Edición crítico-histórica preparada por PEDRO RODRÍGUEZ*, Madrid 2002, p. XIV.

[8] Cfr. P. RODRÍGUEZ, en J. ESCRIVÁ, *Camino. Edición crítico-histórica...*, cit., pp. 213-215.

[9] Cfr. A. LLANO, *La vida lograda*, Barcelona 2002. A partir del pensamiento aristotélico, entiendo con el autor que la vida humana feliz o lograda es precisamente aquella que consigue dar lo mejor de sí misma, y que «si algo caracteriza la vida humana es que —en contra, a veces, de toda apariencia— siempre hay una salida digna. Y, si no la hay, me la tengo que inventar y crear las condiciones de posibilidad para que la haya» (pp. 193-194).



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

humana exige fecundidad vital y social que sobreabunde respecto de nuestra capacidad de generar y soportar el mal, de saber vivir junto al dolor —distinto del "pasarlo mal" sentimental[10]— aportando la luz y el calor que pone al descubierto el sentido trascendente de la vida humana. Josemaría Escrivá muestra que tal propósito no es asunto de mera «yuxtaposición, sino (de) plena integración —sin confusión— de lo divino y lo humano, de lo cristiano y lo secular»[11]. De ahí que —en paralelo con lo que sucede con el carácter instrumental de la *catarsis* aristotélica— el objetivo del «ahogar el mal en abundancia de bien» reside igualmente en la vida feliz[12] que señala la naturaleza humana, solo que en este caso tiene que ver con la realidad de ser hijos y amigos de Dios, incoando en la vida terrena el afán de llegar a vivir esa filiación y amistad con la plenitud de felicidad que supone su eterno e infinito incremento.

Pues bien, el sentido que de ordinario se ofrece para la noción de *catarsis* oscila entre los rasgos prácticos de la ética, la estética y la política, sin siquiera disponer de la precaria[13] estabilidad planteada con la Poética aristotélica, al abrir resquicios poéticos que relacionan *praxis* y *felicidad* en términos vitales y no sólo ciudadanos, y que apuntan más allá de la estricta política. En estas páginas se busca recuperar la estabilidad, asociando la noción de *catarsis* al sentido trascendente con el que Josemaría Escrivá utiliza la expresión «ahogar el mal en abundancia de bien». Sabiendo que la utiliza de ordinario —implícito ese sentido sobrenatural— para hablar de compromisos cívicos —políticos en sentido aristotélico— orientados a mejorar la sociedad en que se vive.

[10] Para J. ESCRIVÁ, algunos sufrimientos son precisamente fruto de vivir al margen del sentido pleno —divino— de la propia condición humana, según una imagen muy elocuente: «Cuando los cristianos lo pasamos mal, es porque no damos a esta vida todo su sentido divino. Donde la mano siente el pinchazo de las espinas, los ojos descubren un ramo de rosas espléndidas, llenas de aroma», en *Vía Crucis*, VI,5. La sensibilidad, cuando tiende a presentarse como si fuera el único modo de relación con la realidad, precisa de la apertura de horizontes que el espíritu humano siempre está pronto a ofrecer.

[11] Cfr. P. RODRÍGUEZ, en J. ESCRIVÁ, *Camino. Edición crítico-histórica...*, cit., p. 214.

[12] Sin desgajar de tal vida —es más: sabiendo integrar— «ese inevitable compañero de mi existencia que es el dolor», según A. LLANO, *La vida lograda*, cit., p. 197.

[13] No se trata sólo de tener en cuenta el debate en torno al sentido de lo señalado por el texto aristotélico, sino de saber que la noción de *catarsis* —con lo dicho por el Estagirita— sigue haciendo referencia implícita —más allá de su primer sentido intelectualista— a un sentido vital, realmente trascendente a la política ciudadana y socialmente vigente, que es previo a su debate con Platón acerca de la naturaleza de la actividad poética. Cfr. al respecto, por ejemplo, J.S. LASSO DE LA VEGA, *Ideales de la formación griega*, Madrid 1966. Es de interés, a nuestros efectos, el capítulo que estudia las relaciones entre el héroe griego y el santo cristiano, entre sabiduría y santidad, pp. 181-272.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

En nuestros días, podemos encontrar un recurso a la experiencia vital cristiana para hablar de la *catarsis* poética en Flannery O'Connor, por ejemplo, cuando razona, como escritora, la estricta naturalidad poética de una visión "anagógica" (atenta a la relación y participación humana respecto de la vida divina) para hablar del sentido de la creación y recepción literaria. Visión que resulta ser, según O'Connor, apoyo necesario para poder establecer los habituales sentidos alegóricos y morales literarios, y que sin embargo, paradójicamente, no comparece en nuestro días entre las herramientas —siquiera implícitas— de autores, lectores, críticos y teóricos[14].

El sentido fuerte de la noción de *catarsis* nace con la autonomía sapiencial e intelectual que Aristóteles adjudica a la Poética, respecto de criterios primarios de índole ética y política. Este sentido tiene que ver con la razón final del mito que gobierna la creación técnica y artística de las obras poéticas, que no es otra que la de ser *mimesis praxeos*, lo que supone, como veremos, «actuar al modo en que actúa la praxis humana». La *catarsis* viene a ser el efecto de caer en la cuenta de esta analogía de identidad y proporcionalidad con lo que está en juego en la determinación de qué sea la felicidad y en la invención de cómo lograrla. Analogía que pasa través de la piedad y el temor en los personajes y las historias y dramas poéticos (hoy también novelas y películas), por una parte, y por otra, en la vida de las personas que los hacemos o presenciamos. Siempre está en juego algo mucho más complejo y rico de lo que supone una cómoda y simplista identificación, sin más, de las personas con los personajes dramáticos. Está en juego ponernos como personas ante la totalidad y unidad del mito poético, asunto que Shakespeare parece plantearnos, con genial sencillez, por medio de Próspero, cuando éste —refiriéndose a las personas, no a los personajes dramáticos— afirma que «estamos hechos de la misma sustancia de nuestros sueños»[15].

Josemaría Escrivá no pretende hacer filosofía cuando habla, ni ha dedicado en sus escritos atención a la tragedia, pero trata profusamente de la vida y de la identidad personal humana. Y al hablar del origen y de la razón final que rige y da sentido a nuestra vida, insiste en la filiación divina y la vocación universal a la santidad, sin olvidar el sentido doloroso y a veces paradójico del trato que Dios nos da, o permite que nos sobrevenga[16]. En este contexto específico es en el que

[14] Cfr. F. O'Connor, *Nel territorio del diavolo. Sul mistero di scrivere*, Roma-Napoli 1993, p. 45.

[15] «*We are such stuff as dreams are made on*», (W. Shakespeare, *The Tempest*, IV, I, 156-157).

[16] Sirvan de muestra para el sentido cristiano de lo dicho, estas breves consideraciones, tomadas de *Via Crucis*, VI,4: «*Ut in gratiarum semper actione maneamus!* Dios mío, gracias, gracias por todo: por lo que me contraría, por lo que no entiendo, por lo que me hace sufrir. Los golpes son necesarios para arrancar lo que sobra del gran bloque de mármol. Así esculpe Dios en las almas la imagen de su Hijo. ¡Agradece al Señor esas delicadezas!».



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

cabe decir que hay analogía entre el gozo propio de la tarea de «ahogar el mal en abundancia de bien» como acción propia de la caridad y del amor[17] en la vida humana, por una parte; y por otra, el gozo del efecto catártico, como acción propia del mito poético sobre lectores y espectadores. Gozo que tiene como fundamento la analogía del hacerse cargo de la presencia de males y sufrimientos —reales o imaginarios, merecidos o no— tanto en nuestra vida de cada día como en la vida figurada de los personajes dramáticos.

Cuando Shakespeare dice que «nuestros sueños están hechos de nuestra misma sustancia», no precisa nada acerca de la consistencia peculiar de tal sustancia. Veamos si cabe decir algo al respecto. Primero con Aristóteles, luego con Josemaría Escrivá.

## 2. Autonomía disciplinar y efecto catártico en la Poética aristotélica

Aristóteles menciona las obras de Sófocles para hablar —frente a Platón— de la autonomía de la *Poética* respecto de la política. En esos momentos históricos la tragedia ya no se ocupa de recordar los retazos perdidos de la relación, digamos, "vertical" de los hombres con los dioses[18]. El teatro ya no está necesariamente en el pórtico de ningún templo: se ha convertido en un lugar público de comunicación "horizontal", destinado a escenificar paradojas ético-políticas en

[17] El amor que aquí se menciona no es mero deseo, aspiración, apetencia o necesidad. Se puede entender cuando menos en el sentido de donación incondicionada que hoy rige en amplios sectores culturales y que toma cuerpo, por ejemplo, en M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, Madrid 1993, cuando critica el sentido nietzscheano de la relación entre moral cristiana y resentimiento. Aunque la suya sea una concepción del cristianismo no exenta de ambigüedades panteístas. En todo caso es más acorde con el sentido real del amor entenderlo como un explícito y directo "querer el bien para otro", que supone apreciar la grandeza real de toda persona, e implícitamente "aplaudir a Dios" por su existencia. Así se presenta con sencillez en T. Melendo, *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Madrid 1995. Véase también al respecto el capítulo titulado "Arte de amar", en A. Llano, *La vida...*, cit., pp. 167-191.

[18] Cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, Roma 1995. Al analizar el denominado "quinto eje dramático", el que relaciona hombres y dioses en *Antígona*, Steiner advierte (pp. 296-307) la práctica paganidad de la distancia mágica o políticamente utilitaria del planteamiento, no ya por parte de los personajes dramáticos, en especial Antígona y Creonte, sino en la mentalidad de Sófocles al ponerlos en escena. De ahí que Steiner califique justamente la *pietas* de este autor como de mero "humanismo visitado por la trascendencia" (p. 299), y a Antígona como "trascendentalmente abstemia" (p. 301).



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

torno a la identidad humana y ciudadana[19]. Junto a la asamblea política y el tribunal judicial, dominios más relacionados con la *Retórica*, como técnica expresiva, se encuentra el teatro, regido expresiva y —como veremos— temáticamente por la *Poética.* Tres instituciones que forman parte del fundamento estabilizador de la convivencia en la comunidad ciudadana. La *Poética*, con todos sus altibajos reduccionistas, mantiene más o menos implícita la promesa de su horizonte de trascendencia y plenitud personal, que desde siempre está en el origen de su capacidad de fascinación.

Aristóteles sitúa la *Poética* como una disciplina filosófica, práctica y autónoma, preocupado por rechazar la dependencia política y educativa que Platón exige para los poetas. Platón, como más tarde los estoicos, considera que la "piedad" generada con las obras poéticas carece de adecuado sentido ético-político, si esas obras muestran "gentes buenas" que padecen grandes sufrimientos y fuertes reveses de fortuna[20]. Tal cosa parece incompatible con el ideal socrático del «carácter sereno, inmutable, coherente consigo mismo»[21].

Aristóteles razona la autonomía de la *Poética*, poniendo de manifiesto que el mito genera historias y dramas que son mucho más que simples fantasías moralizantes de tipo histórico. «La poesía es más filosófica que la historia»[22]. Trata de lo universal, lo que puede suceder a cualquier persona. La historia trata de lo acaecido a alguien concreto. Pues bien, el *efecto catártico* depende de este carácter filosófico del trabajo poético. Las obras poéticas genuinas, animadas por el mito, son las que cumplen el efecto indicado en la cláusula adicional de la definición de tragedia: «que mediante piedad —*eleos*— y temor —*phobos*— lleva a cabo la purgación —*catarsis*— de tales afecciones»[23].

Aristóteles utiliza dos modos de razonar la consistencia del mito poético, uno más bien descriptivo y psicológico y otro más sintético y ontológico. En el primer caso lo asocia con la trama dramática, en la medida en que es «*pragmaton systasis*»[24], un entramado verosímil o necesario de acciones y situaciones humanas —que de ordinario resultan difícilmente conjuntables—, por medio de personajes que actúan como si fueran personas. En el segundo caso, el mito es con-

[19] Cfr. G. Garelli, *Filosofie del tragico*, Milano 2001, pp. 3ss.
[20] *República*, 603E-605CD.
[21] *Ibidem*, 604E.
[22] *Poética*, 1451b 4-7.
[23] *Ibidem*, 1449b 27-28. Aunque no lo tratemos aquí, conviene recordar que en esta definición queda asociado el *temor* y la *piedad*, con la noción de *hamartía*, de "falta trágica" o pecado moral culpable pero no bien conocido por quien lo padece, más cercana al infortunio que a la injusticia (cfr. *Ética a Nicómaco*, 1135b 16).
[24] *Poética*, 1450a 4-5



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

siderado literalmente como "alma de la tragedia", según es el alma en los vivientes: tiene la consistencia de ser «*mimesis praxeos*»[25].

Un estricto "actuar como"[26] actúa el alma en las personas en cuanto capaces de *praxis*, de acciones auto-perfectivas, según la naturaleza intelectual y voluntaria.

Nos interesa prestar atención aquí a este segundo modo de entender la obra poética, en cuanto que actúa como actúan los seres humanos. Es decir, en términos de *progreso* hacia lo propio de su identidad según su naturaleza, "hacia sí mismos" (*epídosis eis autón*). Señalando dos cosas: una, que —tanto en las obras poéticas como en las personas— tal progreso incluye, junto a los hábitos espirituales en pos de la felicidad, sentimientos y cambios sensibles, que suponen pasar "de lo uno a lo distinto" (*metaballein eis allón*). Y otra, que, en el caso artístico, resulta evidente que el *progreso* de la obra —no siendo ésta autónoma— hacia la finalidad del arte, depende de la libre capacidad de los artistas.

La obra poética, teniendo este referente radical de la felicidad humana, se constituye en un peculiar *progreso hacia sí misma*, hacia las exigencias de su propia perfección como obra poética. Hay un sentido final, una vocación que "tira o atrae" el trabajo poético hacia su finalidad ontológica (*telos*), algo que —si es realmente artístico— no puede no querer, más allá del estricto término (*peras*) o mero desenlace (*lusis*) de la trama dramática. Algo que hace al artificio poético guardar semejanza —*pos*, diríamos con Aristóteles: de alguna manera[27]— con la razón final o felicidad humana, asunto que visto con Josemaría Escrivá, coincide con la universal "llamada personal" divina a la perfección y felicidad de los seres humanos.

Antes de abordar esto último, conviene considerar el modo y la finalidad de la tensión progresiva hacia la propia perfección de la obra poética, según Aristóteles. El modo figura en la cláusula adicional de la definición de la tragedia como prototipo poético: «que mediante piedad —*eleos*— y temor —*phobos*— lleva a cabo la purgación —*catarsis*— de tales afecciones»[28]. Si una obra, por sí misma (digamos que por "la forma de su contendido", aunando razones ontológico-estéticas y ético-políticas) no logra tal efecto[29], entonces no alcanza categoría sufi-

[25] *Poética*, 1450b 17-19

[26] *De Anima*, 417, b 6-7

[27] «El hombre, su alma, es, *de alguna manera*, todas las cosas», *De Anima*, 431, b 21. Cabe decir que la manera aludida por Aristóteles es básicamente cognoscitiva. Tomas de Aquino hará suya la expresión, al comentar al filósofo: "anima est *quedammodo* omnia" (*Com. De Anima*, 13).

[28] *Poética*, 1449b 27-28.

[29] Sabiendo que decir "por sí misma" equivale a decir "ante los lectores o espectadores", tanto como "por parte del artista".



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ciente para decir que es "poética", que progresa hacia su perfección propia[30]. No hay mucho margen discrecional para jugar o para trampear con los rasgos temáticos que dan carácter poético a una obra narrativa o dramática[31]. No hay rigidez teórica o técnica en este contexto artístico y estético, pero tampoco la indeterminación subjetiva que de ordinario se adjudica a las obras poéticas.

Además, hablar de finalidad *catártica* en la actividad poética supone sostener con Aristóteles[32] la natural tendencia humana al placer cognoscitivo. El arte poético implica en ocasiones la representación de asuntos cuya visión directa (su presunta "imitación fotográfica") causaría repugnancia o dolor. Y sucede que —mediante el trabajo poético— produce sin embargo gozo y placer. Esta peculiar alquimia poética tiene lugar porque la *mímesis* poética —de un mal moral, por ejemplo— produce de entrada el "reconocimiento", el incremento de saber vital acerca de algo que hasta ese momento era "ya visto, ya sabido"[33], pero con menos claridad. Simplificando: es un placer, por ejemplo, comprender mejor —"saber de corazón"— que determinada acción constituye un mal moral, incluso si tal comprensión vital —que no simple "intelección" intelectual— resulta de entrada inconsciente. Esta alquimia, esta *catarsis* poética, está a disposición para poner ante los ojos una infinita panoplia de éxitos y fracasos, singulares con valor universal, en la invención de medios para lograr la "vida buena o feliz"[34], tanto como para orientar acerca del tenor de su misma constitución. Por eso trata del misterio de la libertad y de la propia realidad personal. Trata de dar sentido del mal que hay en cada uno de nosotros y en el mundo que nos rodea. Un mal del que ante todo hay que afirmar que no es sustantivo, sino estricta carencia, ausen-

[30] No es momento para insistir en que, al marcar un criterio estable y propio para las obras poéticas, la postura aristotélica es de hecho mucho más exigente que la platónica, más discrecional. De igual modo que un acto médico, arquitectónico o lógico, puede calificarse de mejor o peor según resulte acorde con las exigencias de los respectivos saberes, la acción poética queda así al margen de comportamientos sofísticos, caprichos ideológicos, modas o conveniencias, crematísticas o de otro tipo. También, por lo tanto, la *Poética* cobra autonomía respecto de los restantes saberes prácticos: políticos, éticos, retóricos y estéticos. Asunto distinto es que, de ordinario, tales caprichos o conveniencias crematísticas, etc., se conjuguen, puesto que la libertad y responsabilidad de acción rige en estos territorios prácticos. Pero en cualquier caso resulta que, en esta perspectiva aristotélica, hay razones objetivas para calificar y descalificar como genuinamente poética una obra determinada, con independencia, por ejemplo, de su éxito de crítica o de público.

[31] Cfr. J.J. García-Noblejas, *Comunicación y mundos posibles*, Pamplona 1996. En concreto, el capítulo *Razón poética de los primeros principios*, pp. 215-270.

[32] Cfr. *Poética*, 1448b 4-20.

[33] Está en juego un reconocimiento que siempre implica novedad, puesto que no es una estricta "confirmación de la ya sabido", propia de la actividad retórica. Véase *Retórica*, 1410b 20-26.

[34] Cfr. R. Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, Madrid 1991.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

cia o lejanía del bien, siendo sus sustancia casi la de acompañar el camino hacia la "vida lograda". Mal e infortunio, que es sufrimiento digno de piedad por quien lo sufre y de temor ante la posibilidad de sufrirlo uno mismo. Algo que está en la entraña de la obra poética, pero que de suyo no propicia planteamientos narrativos y dramáticos maniqueos.

## 3. Sentido del temor y la piedad en la catarsis poética

En el estudio de este juego *catártico* de reconocimiento moral[35], no interesa discutir ahora las clásicas interpretaciones filosóficas[36], ni siquiera la de quienes —como Kierkegaard o Jaspers[37]— tratan de la posibilidad o imposibilidad de la "tragedia cristiana". Con todo, cabe decir que hoy día predominan dos perspectivas en el estudio de este particular poético de la *catarsis*[38].

Para hacerlo con brevedad y sin esquivar las graves y minuciosas cuestiones en juego, se puede 1) dejar de lado las interpretaciones en términos de "purgación" con sentido fuerte medicinal y educativo[39], producto de situar el fundamento de la *Poética* aristotélica en lo referido en su *Política*[40] para del efecto

[35] No es éste momento para discutir la consideración de la *catarsis* en términos de "purgación" con sentido fuerte medicinal y educativo, como hace J. Bernays, *Aristotle on the Effect of Tragedy*, en J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (Eds.), «Articles on Aristotle», Vol. 4., London, pp. 154-165. (Ed. original en Breslau 1875).

[36] Unas (de Schelling a Heidegger) destacan la dimensión metafísica y ontológica de la persona, mediante el análisis de la inquietante y terrible *deinotes* griega de la *hamartía*, del sentirse siempre fuera de lugar, al tiempo culpable e inocente. Otras (Hegel, Hölderlin) destacan nuestra dimensión política, poniendo de manifiesto la sobriedad de la *fronesis* como mirada doliente sobre las incertidumbres de la acción práctica y sobre la fragilidad del bien. Otras reflexiones (Nietzsche), en fin, buscan articular estas dos dimensiones, como un peculiar *pragmáton systasis*, un peculiar tomar juntas cosas humanas consideradas radicalmente heterogéneas. Cfr. el estudio de A. Ardovino, *L'Antigone di Heidegger*, en P. Montani (Ed.), *Antigone e la filosofia*, Roma 2001, en especial pp. 167-176. Y también, P. Montani (Ed.), *Antigone e la filosofia*, cit., pp. ix-xvii, que sigue el estudio de J. Taminiaux, *Le théâtre des Philosophes*, Grenoble 1995.

[37] Cfr. G. Garelli, *Filosofie del tragico*, cit. En la *Intoduzione* (pp. 1-27) a esta antología de textos, el autor recorre el pensamiento moderno y contemporáneo en torno a la tragedia bajo el título "L'ambiguo destino della catarsi", significativo de la fascinación y los problemas que plantea la articulación de una racionalidad estrictamente inmanente con la trascendencia humana.

[38] Cfr. A.O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton 1992.

[39] J. Bernays, *Aristotle on the Effect of Tragedy...*, cit.

[40] Cfr. *Política*, 1341b 32ss.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

catártico de la música, y 2) considerar la vigencia de dos tradiciones interpretativas, que pueden tomarse como las dos caras de una misma moneda.

Si se omite el detalle de los debates internos y externos de esas tradiciones, se observa que ambas tienden a encontrarse —a fin de cuentas— en lo sustancial, es decir, al considerar la gratuidad placentera[41] de la actividad poética genuina, y difieren al entender desde perspectivas distintas el modo en que tal cosa sucede. En este orden de cosas, Stephen Halliwell[42] se puede situar junto a Martha Nussbaum[43], en la tradición que él mismo califica de "cognitivista", distinta de la perspectiva "placentera" o "hedonista", más cercana a lo planteado por estudiosos como Alexander Nehamas[44] o Jonathan Lear[45].

### *a) Perspectiva "placentera"*

Cabe decir que una tradición destaca el aspecto placentero estético y considera que el *temor* y la *piedad* sólo están en la acción dramática, al culminar en la *catarsis*, entendida como su mismo desenlace (*lusis*)[46]. Al presenciar lo terrible de los patéticos eventos trágicos, los espectadores tememos que "el caos" como imprevisibilidad pura se haga con nuestras vidas: se teme la «cancelación de los lazos primordiales que unen a las personas»[47], de ordinario. Por eso la *catarsis* consiste en el alivio de caer en la cuenta de que —si fallan esos lazos primordiales— tal cosa sucede en un mundo dotado de sentido, donde los seres humanos, aun inocentes y sometidos al peor de los infortunios, somos capaces de vivir con nobleza y dignidad.

Lo que proponen autores como Nehamas o Lear es considerar que lo dicho en la cláusula adicional de la definición de tragedia tiene un alcance primario y

[41] Al destacar la gratuidad, el "don placentero" que supone participar de una genuina obra poética, supone que tal logro implica un esfuerzo personal. La lectura o el espectáculo de obras clásicas siempre implica una dedicación más voluntaria y esforzada que la que hoy brinda la industria del entretenimiento.

[42] S. HALLIWELL, *Pleasure*, *Understanding and Emotion in Aristotle's* Poetics, en RORTY, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's…*, cit., pp. 241-260.

[43] M.C. NUSSBAUM, *Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity*, en RORTY, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's...*, cit., pp. 261-290.

[44] A. NEHAMAS, *Pity and Fear in the Rhetoric and the Poetics*, en RORTY, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's ...*, cit., pp. 291-314.

[45] J. LEAR, *Katharsis*, en RORTY, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's...*, cit., pp. 315-340.

[46] A. NEHAMAS, *Pity and Fear in the Rhetoric...*, cit., pp. 291-314. El placer del espectador nace de su «apreciación de la inteligibilidad de la misma estructura dramática de la trama» (J. LEAR, *Katharsis*, en A.O. RORTY, *Essays...*, cit., pp. 323 ss).

[47] J. LEAR, *Katharsis...*, cit., p. 334.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

quizá exclusivo en el seno del mismo enunciado poético. Es decir, que la producción de las pasiones de *temor* y *piedad* y su *catarsis*, su purgación más o menos homeopática, son asuntos de entrada inmanentes a la misma *diégesis* dramática. Y que su transferencia desde el seno de la ficción a la vida es algo que sucede de forma mucho más indirecta de lo que habitualmente suele decirse. No se trata de rechazar de plano la realidad de una "clarificación, purgación o purificación" del temor y la piedad como pasiones básicas humanas en el espectador, ni de bloquear una interpretación que suponga un cierto tipo de "aprendizaje" a la hora de distinguir mejor qué cosas sean temibles y dignas de piedad.

De todos modos, Nehamas propone que el mencionado sentido primario de la *catarsis* de que trata Aristóteles se asocie a la noción de "resolución o desenlace (*lusis*) de la trama" dramática[48]. Y esta *lusis* intradiegética es vista como éticamente neutra en su apropiación referencial, aunque —a diferencia de lo planteado por Platón— puede producir efectos éticamente beneficiosos en el espectador[49]. El razonamiento incluye la advertencia de que si se tratara de manejar las emociones de temor y piedad en el público, hay que recordar que tal asunto está estudiado en la *Retórica*[50] y forma parte de una tradición que comparten Gorgias y Platón. Nehamas entiende que el interés principal de Aristóteles es hacer ver que la poética es una *techne*, es decir, una "actividad práctica reglada", aunque entienda que carece de objeto propio en el sentido específico del término. Aun siendo discutible —como se ha visto— esta presunta ausencia de objeto propio, resulta claro que puede aplicarse al caso de la bondad de personajes y acciones *diegéticas* lo que Aristóteles dice a propósito del vino: «sería ridículo desear el bien al vino —quererlo por sí mismo— dado que a lo sumo se desea que se conserve bueno para poder disfrutarlo»[51].

Mayor interés ofrece la propuesta de Jonathan Lear acerca de la *catarsis*, cuando rechaza de plano que el placer propio de la poética sea cognitivo. Lear entiende que no procede de la satisfacción de deseos de comprender o entender algo concreto acerca de lo representado, sino que deriva de la «apreciación de la inteligibilidad de la misma estructura dramática de la trama»[52]. La tragedia va a las raíces de la condición humana y nos permite no ignorar cosas muy importantes, aunque sólo sea bajo una condición de posibilidad lejana. Pero —dice Lear— lo que motiva el placer poético no es el alivio o el consuelo que supone la inteligibilidad racional de determinadas pasiones puestas en juego con la trama:

[48] Cfr. *Poética*, 1454a 37, 1455b 24ss., 1456a 9ss.
[49] A. NEHAMAS, *Pity and Fear in the Rhetoric…*, cit., pp. 307-308.
[50] Cfr. *Retórica*, 1382a 21-25 y 1385b 12-16.
[51] *Etica Nicomaquea*, 1155b.
[52] J. LEAR, *Katharsis...*, cit., pp. 323ss.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

se trata de algo más relevante, que acompaña a la racionalidad implícita en la misma necesariedad y plausibilidad del encadenamiento de los eventos diegéticos, de la explicación del error, equivocación o pecado (*hamartía*) que es causa de la terrible desgracia del inocente y demás asuntos integrados en el drama.

Lear entiende —como queda dicho— que lo que se teme al presenciar lo terrible de los eventos trágicos es la "presencia del caos" en nuestras vidas: se tiene miedo de la ausencia de sentido, de la «cancelación de los lazos primordiales que unen a las personas»[53]. Por eso, concluye, la *catarsis* consiste en la consolación o alivio de saber que, incluso cuando fallan los lazos primordiales, tal cosa sucede en un mundo dotado de sentido. Hay alivio al caer en la cuenta de que los seres humanos, aun sometidos al peor de los infortunios, somos capaces de vivir con nobleza y dignidad. Hay consolación al caer en la cuenta de que, tras experimentar lo peor, y aun siendo responsables del propio infortunio, no hay nada que temer: el mundo es un lugar racional, en el que tiene sentido vivir dignamente[54]. Y esta consolación o alivio es el placer "estético" que nace exclusivamente de apreciar y trasponer al mundo personal la coherencia interna de una obra de arte, es decir, lo visto como espectadores.

### *b) Perspectiva "cognitivista"*

La otra perspectiva destaca el rasgo cognitivo de la *catarsis*, que reside en «aportar claridad en asuntos oscuros»[55], y lo hace mostrando la «vulnerabilidad de la gente buena»[56]. Saber catárticamente acerca del sentido del mal, en el sentido de poder temer por nosotros mismos al reconocernos capaces del alejamiento voluntario del bien, es en sí mismo un gran bien.

Si nos dirigimos con Martha Nussbaum hacia esta tradición "cognitivista", vemos enseguida que la ruptura con las explicaciones "hedonistas" no es radical. Dice Nusbaum que el asunto propio de la *catarsis* poética reside en «aportar claridad en asuntos oscuros», y lo hace mostrando la «vulnerabilidad de la gente buena»: caemos en la cuenta de que no controlamos plenamente las cosas que el infortunio inmerecido nos arrebata. Una situación ante la que hay que actuar y

[53] *Ibidem*.
[54] Cfr. *ibidem*, p. 335.
[55] M.C. NUSSBAUM, *Tragedy and Self-sufficiency...*, cit., p. 281.
[56] Una situación ante la que se viven activamente las pasiones del temor y la piedad, de tal modo que el espectador logra «una comprensión más profunda del mundo, de los obstáculos que encuentra la bondad y de la necesidad de la ayuda de los demás» (M.C. NUSSBAUM, *Tragedy and Self-sufficiency...*, cit., p. 287).



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

resistir. Lo que para Platón resulta casi un *oximoron*, como es la paradoja de "limpiar con barro"o de "dar sentido mediante la confusión", resulta coherente en la relación aristotélica entre la *catarsis* y las pasiones fuertes del temor y la piedad. Es el espectador quien, al captar activamente el sentido de estas pasiones, logra «una comprensión más profunda del mundo, de los obstáculos que encuentra la bondad y de la necesidad de la ayuda de los demás»[57].

En esta línea conviene entender las palabras de Stephen Halliwell[58], cuando señala que el núcleo práctico común a la *Poética*, la *Retórica* y la *Política* aristotélicas reside en la idea de placer estético. Una idea que aleja del entorno kantiano (subjetivo y no cognoscitivo), al recordar que se trata de asuntos objetivos (obras miméticas como objetos estéticos) y cognitivos (asociados a procesos de reconocimiento y comprensión). Halliwell entiende que la finalidad poética no es el placer directo —como quieren los "hedonistas"— sino el que deriva del "reconocimiento" tal como es entendido en el capítulo cuarto de la *Poética*, con el uso del término *manthanein* en un sentido propio, que implica tanto «adquisición de nuevo conocimiento» como «uso de conocimientos previos»[59]. Dicho con propiedad, el *reconocimiento* poético consiste en un incremento activo o aclaración de algo oscuro, confusa o tenuemente ya sabido, algo que al estar temáticamente asociado con la *praxis vital* es compatible con el mero uso de razón[60], que es disposición del "corazón" humano, sin necesidad de exigir la mayoría de edad civil para mejor apreciar las obras poéticas, asunto siempre reclamable por razones de otra índole[61]. Un sentido del *reconocimiento* que en todo caso es diverso del de la estricta «confirmación de lo ya sabido» que tiene en la *Retórica*[62].

De ahí que Halliwell confiera al arte poético una razón final suficiente propia, según la cual no tiene directo carácter instrumental respecto de objetivos externos. Y por eso mantiene que hay que decir que su finalidad o función no es "proporcionar placer", sino que más bien reside en la "experiencia estética" que comparece en el entrono placentero y complejo del *reconocimiento* que nace con el «rasgo informativo de nuestras mismas emociones» ante la obra poética[63].

[57] M.C. Nussbaum, *Tragedy and Self-sufficiency*..., cit., p. 287.
[58] S. Halliwell, *Pleasure*, *Understanding and Emotion*…, cit., p. 246.
[59] Se trata de un sentido semejante al de la *Etica Nicomaquea*, 1143b 12.
[60] Cfr. J.J. García-Noblejas, *Comunicación y mundos*..., cit. A este respecto hay que suscribir lo dicho por F. O'Connor, *Nel territorio*..., cit, p. 54: «En realidad, quienquiera que haya sobrevivido a su propia infancia dispone de información suficiente sobre la vida para el resto de sus días».
[61] Cfr. J. Lear, *Katharsis*..., cit.
[62] *Retórica*, 1410b 20-26.
[63] Cfr. S. Halliwell, *Pleasure*, *Understanding and Emotion*…, cit. Para lo entrecomillado, cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*..., cit.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

### *c) Sentido del juego y del crecimiento vital*

Lo han dicho, de otros modos, otros autores. Por ejemplo, advierten Dupont-Roc y Lallot[64] que no es el espectador quien resulta "purificado", sino las mismas pasiones fuertes y dolorosas puestas en juego, lo que da lugar a una situación paradójica, según la cual, en vez de experimentar sufrimiento (*lupè*), se experimenta placer (*hèdonè*). ¿En qué consiste esta "alquimia catártica"? «En una transformación de la percepción inteligente, de la comprensión o del incremento de conocimiento: de simple visión (*horan*) de las cosas, que puede resultar penosa, se pasa a disponer de una mirada (*theorein*) acompañada de intelección (*manthanein*) y por tanto de placer»[65].

Cabe decir que el resultado de recibir una obra poética consiste en «aprender a conocer», sin más. O si se quiere adjuntar un objeto inmediato, cabe decir que cada cual aprende a reconocerse reflexivamente en su corazón, en su vida, algo que cada uno «tiene entre sus mismas manos». Precisamente porque, por muy filosófica que sea la naturaleza del arte poético, también hay que considerar —como advierte Spaemann— que «el arte, a diferencia de la 're-flexión' filosófica, es manifestación de lo venidero»[66], y por tanto abre (o clausura) horizontes de crecimiento vital, y no solo intelectual.

Puede desconcertar la localización del contexto de tal crecimiento: ¿se trata de algo referido a los personajes en la *diégesis* dramática, o bien alude a rasgos éticos y políticos de nuestro mundo, o se trata de un crecimiento «hacia nosotros mismos»? Una vez más podemos verlo, a propósito de la adjudicación de sujetos para el temor y la piedad asociados a la *catarsis* poética: Amélie O. Rorty lo pregunta y responde con contundente seguridad: «¿Por quién tenemos temor y piedad? ¿Por el héroe trágico? ¿Por nosotros? ¿Por toda la humanidad? Por los tres, por los tres al tiempo»[67]. El héroe trágico encerrado en las certezas inamovibles de la necesariedad del mito, y nosotros y todos los demás proyectando y comprometiendo libremente el crecimiento de nuestras facultades según el fin que nos demos y los medios que inventemos para lograrlo.

Si entendemos la *catarsis* en el sentido que proporciona Alfonso Reyes, de «agitación y cocción que modera ciertos humores y, sin desprenderlos, los hace

[64] F. Dupont-Roc y E. Lallot, *Poétique d'Aristote*, Paris 1979, p. 189.
[65] *Ibidem*.
[66] R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*, Pamplona 2000, p. 100.
[67] A.O. Rorty, *The Psychology of Aristotle's Tragedy*, en A.O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's…*, cit., p. 13.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

compatibles con la salud»[68], cabe decir —como queda escrito desde hace tiempo— que «Aristóteles, en vez de expulsar el mal (las afecciones fuertes) que los poetas traen a la ciudad, plantea su disolución en la abundancia de bien. Tarea eminentemente activa para el sujeto de la enunciación y para el destinatario, como lo es el arte que la origina, porque se trata de darle un sentido vital»[69].

Saber catárticamente acerca del sentido del mal[70], com-padecernos piadosamente al reconocer y reconocernos capaces del máximo alejamiento del bien o de su más profunda ausencia, sigue siendo un inmenso bien, no siempre equiparable al que se logra con la simple eliminación o desentendimiento respecto del mal que traen los poetas a la ciudad. Si es que lo traen poéticamente. Y si estamos dispuestos a hacer un ejercicio de recibimiento estético y no de simple apropiación utilitaria. Es decir, cuando al menos seamos capaces de poner la apariencia en cuanto estricta apariencia, entonces estaremos en un contexto artístico.

Encontrarse en tal contexto supone estar dispuestos a entender este conjunto de actividades poéticas con propiedad como "juegos" específicamente humanos. Es decir, asuntos que «son fines en sí mismos hasta el punto de que, vistos biológicamente, exigen un gasto desproporcionado y absurdo de energía, esfuerzo, recursos materiales y tiempo. El juego se convierte, comparado con la vida, en una actividad más elevada [...] Lo sacro, como el juego, se sale del círculo funcional del *bios*, hasta el punto de que "la praxis normal del hombre se puede entender, desde la esfera de lo sagrado, inversamente, como juego"»[71]. Esta apreciación, que asocia directamente la praxis misma (y por ende, su *mimesis* poética) con la esfera de lo sagrado, en este contexto de gratuidad lúdica, nos permitirá enseguida saltar a la perspectiva sobrenatural planteada con Josemaría Escrivá para el sentido de la *catarsis*.

El juego humano, a diferencia del animal, no responde a ninguna funcionalidad natural de adaptación al medio o de ensayo de nuevas posibilidades de acción. Es manifestación del *tener* a nuestro cargo la propia naturaleza, gobernándola y dirigiéndola hacia nuestro fin, y por tanto manifestación de que la nuestra es una "posición excéntrica" (Plessner), que hace posible la existencia de

[68] A. REYES, *Obras completas*, Tomo XIII, México 1956, p. 292.

[69] J.J. GARCÍA-NOBLEJAS, *Poética del texto...*, cit., p. 316.

[70] El mal y el infortunio, el sufrimiento digno de piedad está en la *Poética* en el mismo entorno cualitativo de la *Ética Nicomaquea*: se trata de la muerte, los malos tratos corporales, la vejez, la enfermedad, la ausencia de alimento, la falta de amigos, o su lejanía o separación, las debilidades, el no ver realizadas las expectativas, la llegada demasiado tardía o a destiempo de las cosas buenas, bien porque no nos sucedan o porque sucediéndonos, no podamos gozar de ellas, etc. (Cfr. *Poética*, 1386 a 6-3). Más a este respecto, en M.C. NUSSBAUM, *Tragedy and Self-suffiency...*, cit., pp. 273-276.

[71] R. SPAEMANN, *Personas...*, cit., p. 94. El subrayado es mío.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

la moral, al ser capaces de vernos desde fuera, con los ojos de otros, como si fuéramos otros.

Esta perspectiva de la seriedad del juego, de la libre actividad en torno al sentido vital, es la peculiar de quien se encuentra ante una obra poética: más que en considerar subjetiva y pasivamente "lo que llega", se trata de salir activamente a su encuentro y, tras el impulso de crecer uno mismo con su belleza, verdad y bondad peculiares, salir nuevamente enriquecidos hacia los demás dando de sí, cosa que —según Lewis[72]— sucede tanto «en el amor, en la virtud, en la búsqueda del saber», como «en la recepción del arte», que es lo que aquí nos trae.

De ahí que puedan sintetizarse las posturas "cognitivistas" y "hedonistas", unas centrífugas o trascendentes y otras centrípetas o inmanentes respecto del sentido de la *catarsis* propia de la obra poética. Paul Ricoeur hablaría de equilibrar las también respectivas operaciones de "refiguración" estética y de "configuración" creativa, ambas implicadas en la actividad poética, sin olvidar que ésta también se hace cargo de la realidad común "prefigurada" y de sus posibles alteraciones a cargo de las actividades poéticas.

En cualquier caso, como se ve, la *catarsis* poética establece su juego en torno al mundo de la identidad personal[73]. Identidad que necesariamente resulta excéntrica respecto de la de los personajes y de la *diégesis* ficticia que los acogen, especialmente cuando buscamos situarnos como personajes. Y resulta máximamente excéntrica, en este sentido, puesto que las personas ya somos excéntricas respecto del mundo natural en que vivimos. A fin de cuentas, y puesto que como dice Hölderlin «poéticamente habita el hombre la tierra», tiene razón Spaemann en concluir, sin más, que «el arte muestra lo que las personas son»[74].

Al inicio, Shakespeare decía que nosotros y nuestros sueños tenemos la misma sustancia. Ahora sabemos con Aristóteles que tal "sustancia" consiste en acciones inmanentes, hábitos y sentimientos, sustancia propia de la tensión vital esforzada hacia el logro de la felicidad exigida por nuestra naturaleza personal. Aquí se trataba de llegar antes de tomar en consideración las palabras de Josemaría Escrivá.

[72] C.S. LEWIS, *An experiment in criticism*, Cambridge 1992, p. 138.

[73] Late en nosotros la moralidad de la tremenda "diferencia interna" (Cfr. R. SPAEMANN, *Personas...*, cit., p. 21) que distancia lo que "verdaderamente" somos de lo que "fácticamente" somos. Las personas —con nuestras contradicciones— somos fines en nosotros mismos, y en esto también se nos asemejan las obras genuinamente poéticas, porque tienden a esa misma autonomía en términos del artificio que son.

[74] R. SPAEMANN, *Personas...*, cit., p. 98.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

## 4. Horizontes de la expresión "ahogar el mal en abundancia de bien"

Es bien sabido que la perspectiva desde la que habla Josemaría Escrivá se centra en la dimensión sobrenatural del ser humano. De ahí que la palabra "drama" casi no figure en sus escritos, o que la palabra "tragedia" se reduzca a figurar entrecomillada en la ocasión aislada de una interesante ironía, en *Camino*, a propósito de la «"tragedia" de la mantequilla»[75], a la hora del desayuno.

Acerca del "temor" y la "piedad" sucede algo muy semejante[76]. El temor puede ser "santo"[77], si responde a la postura del hijo respecto de su Padre-Dios. Porque Dios no es un tirano a quien temer, dice Escrivá, frente al sentido que se maneja en el ámbito dramático griego. Las menciones a la "piedad" figuran siempre en el contexto de una relación filial en la familia de Dios[78]. Y en ese contexto "vertical", donde la providencia divina deja muy atrás la "fortuna" griega[79], es donde aparece la referencia explícita al trato y la consideración[80] "horizontal", ético-política, de unas personas con otras. Un contexto trascendente cristiano en el que el sentido del mal, del sufrimiento, cobra una dimensión nueva en su asociación con la voluntad providente de Dios Padre, una visión alejada y supera-

[75] Dice el número 205 de *Camino*: «Leíamos —tú y yo— la vida heroicamente vulgar de aquel hombre de Dios. —Y le vimos luchar, durante meses y años (¡qué "contabilidad", la de su examen particular!), a la hora del desayuno: hoy vencía, mañana era vencido... Apuntaba: "no tomé mantequilla..., ¡tomé mantequilla!" Ojalá también vivamos —tú y yo— nuestra..., "tragedia" de la mantequilla».

[76] Dice, por ejemplo, en una ocasión: «no me gusta hablar de temor, porque lo que mueve al cristiano es la Caridad de Dios, que se nos ha manifestado en Cristo y que nos enseña a amar a todos los hombres y a la creación entera; pero sí debemos hablar de responsabilidad, de seriedad» (*Es Cristo que pasa*, 59).

[77] Leemos en *Camino*: «"Timor Domini sanctus". —Santo es el temor de Dios. —Temor que es veneración del hijo para su Padre, nunca temor servil, porque tu Padre—Dios no es un tirano». (435).

[78] «La piedad que nace de la filiación divina es una actitud profunda del alma, que acaba por informar la existencia entera: está presente en todos los pensamientos, en todos los deseos, en todos los afectos. ¿No habíais observado que, en las familias, los hijos, aun sin darse cuenta, imitan a sus padres: repiten sus gestos, sus costumbres, coinciden en tantos modos de comportarse?» (*Amigos de Dios*, 146).

[79] Aristóteles sostiene (cfr. *Ética a Nicómaco*, 1099ss.) que la felicidad necesita, además de la virtud, la "fortuna", como presencia de circunstancias externas favorables.

[80] «Es verdad que fue pecador. —Pero no formes sobre él ese juicio inconmovible. —Ten entrañas de piedad, y no olvides que aún puede ser un Agustín, mientras tú no pasas de mediocre» (*Camino*, 675). Y también: «No dejaré de insistirte, para que se te grabe bien en el alma: ¡piedad!, ¡piedad!, ¡piedad!, ya que, si faltas a la caridad, será por escasa vida interior: no por tener mal carácter» (*Forja*, 79).



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

dora del sentido griego clásico. No en vano la señal de la cruz de Cristo, cabría decir, signo de confluencia vertical y horizontal, es calificada según la experiencia de Pablo de Tarso como «escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados —judíos y griegos— fuerza y sabiduría de Dios»[81].

Está claro que la mirada de Josemaría Escrivá aprecia la presencia del mal en el mundo. Y que su sentido de la *vindicatio*, su propuesta ante el mal es la mencionada operación —"solidaria con la historia"[82]— de anegarlo en sobreabundancia de bien. Con Josemaría Escrivá somos conscientes de que hay que enfrentarse al mal siguiendo el proceder de Cristo. Algo que exige luchar por evitar la esquizofrenia de separar la situación histórica de la trascendencia personal[83].

En la predicación y en la conversación de Josemaría Escrivá hay una llamada habitual a la exigencia personal de no ser atolondrados, frívolos o insensibles ante la realidad del mal y por tanto no acostumbrarse a la acción de concretas

[81] Cfr. I *Cor* 1, 23-24.

[82] Cfr. J.L. ILLANES, *Fe cristiana y libertad personal en la acción social y política. Consideraciones sobre algunas enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá*, «Romana» 31 (2000) 298-324. Entre otras cosas, dice: «Sin utopismos ingenuos, consciente tanto de la realidad del mal como de la verdad de nuestro destino eterno, y sin absolutizar ni el empeño humano ni la acción política, el cristiano puede, pues, y debe, enfrentarse confiada y audazmente con el acontecer, con los afanes que suscita y con los problemas y cuestiones que depara. Nada debe apartarle de esa solidaridad con la historia, con la que su vida se entreteje, y con los demás hombres, con quienes comparte el existir» (pp. 307-308).Y continúa a renglón seguido diciendo que no debe apartarle «la percepción de la potencia del mal, ya que, ciertamente, la experiencia documenta su realidad, y la fe revela su relación con el misterio insondable del pecado, pero, con igual certeza, esa misma fe da a conocer la victoria de Cristo: el cristiano no es "un derrotista de la historia humana", un ser que niega la posibilidad del bien o que ve atenazado su espíritu ante la incumbencia de un mal con el que no se atreve a enfrentarse, sino un hijo de Dios que sabe que Jesucristo, su hermano y señor, vino a la tierra «a compartir todos los afanes del hombre, menos la triste aventura del mal» (*Es Cristo que pasa*, 125.); más aún, que venció al pecado; tiene, pues, derecho «a ensalzar la realeza de Cristo» y a confiar en ella, ya que «aunque abunde la injusticia, [...] en la misma historia humana que es el escenario del mal, se va tejiendo la obra de la salvación eterna» (*Es Cristo que pasa*, 186; cfr. también 74). «De ahí unas exhortaciones como las que encontramos en Surco [...]: "Esta es tu tarea de ciudadano cristiano: contribuir a que el amor y la libertad de Cristo presidan todas las manifestaciones de la vida moderna: la cultura y la economía, el trabajo y el descanso, la vida de familia y la convivencia social"» (*Surco*, 302).

[83] Basta recordar lo dicho en *Conversaciones*, 114: «¡Que no, hijos míos! Que no puede haber una doble vida, que no podemos ser como esquizofrénicos, si queremos ser cristianos: que hay una única vida, hecha de carne y espíritu, y ésa es la que tiene que ser —en el alma y en el cuerpo— santa y llena de Dios: a ese Dios invisible, lo encontramos en las cosas más visibles y materiales».



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

"fuerzas del mal" en el mundo. Ante el mal, anima a tener una conciencia personal despierta y sensible que no permita acostumbrarse a las ofensas que se hacen a Dios, ni al daño que se produce en las almas[84]. Y eso, sin perder el optimismo que —lejos de ese mismo atolondramiento y presunción humana— nace de la confianza en Dios.

El mal también incluye formas hipócritas que pretenden evitar la presencia cristiana en el espacio público social. En más de una ocasión he podido escuchar directamente a Josemaría Escrivá palabras acerca de un "anticlericalismo malo", que pretende arrinconar a Dios y a la Iglesia en el fondo de las conciencias, en la "vida privada" de la gente, de modo que la fe y la moral de los cristianos no se manifieste en la vida pública[85].

## 5. Sentido social de la sobreabundancia del bien respecto del mal

Este es el tenor inicial de la reacción que la presencia del mal en el mundo —como carencia de piedad, como ofensa a Dios, con daño a las personas— produce en Josemaría Escrivá, y de su modo de entender el entramado de relaciones interpersonales[86], tanto en sentido "horizontal", como en sentido "vertical", res-

[84] Puede leerse en este sentido, por ejemplo, una explícita alusión al mal que se puede hacer a las almas: «Todos queréis, queremos —si no, no estaríamos aquí—, producir buenos frutos. Intentamos poner, en la conducta nuestra, el espíritu de sacrificio, el afán de negociar con el talento que el Señor nos ha confiado, porque sentimos el celo divino por las almas. Pero no sería la primera vez que, a pesar de tanta buena voluntad, alguno cayera en la trampa de esa mezcla —*ex pharisaeis et herodiani*s (*Mc* XII, 13)— compuesta quizá por los que, de un modo o de otro, por ser cristianos deberían defender los derechos de Dios y, en cambio, aliados y confundidos con los intereses de las fuerzas del mal, cercan insidiosamente a otros hermanos en la fe, a otros servidores del mismo Redentor», (*Amigos de Dios*, 160).

[85] Josemaría Escrivá tiene un modo de apreciar el sentido cristiano de la vida pública que —como advierte Illanes, e indirectamente corrobora el planteamiento con esta comunicación— entronca «con la concepción griega, y clásica, de la política, es decir, su comprensión no como mero gobierno de cosas, sino como empresa común, como tarea de ciudadanos, de hombres que, sabiéndose libres e iguales, afrontan con serenidad y audacia los retos y avatares que depara el acontecer [...] Aunque en su predicación colocó decididamente el acento en el trabajo, hasta hacer de él el eje o quicio de su mensaje espiritual, lo situó en todo momento en un contexto plenamente humano, en el interior de un convivir entre hombres que se saben solidarios y actúan en consecuencia. Pero su inspiración no está ahí, sino en el Evangelio», (J.L. Illanes, *Fe cristiana...*, cit., p. 324).

[86] Mantenemos aquí este término para referir las relaciones entre personas humanas, aunque es patente que también responde a las relaciones de tipo personal con las tres Personas divi-



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

pecto de Dios. Desde aquí se entiende, casi sin explicaciones, la pretensión de pensar hoy la *catarsis* poética en un sentido trascendente. Porque se trata de pensar que tal *catarsis* actúa según el modelo de la actividad operativa que consiste en «ahogar el mal en abundancia de bien».

En los textos publicados de Josemaría Escrivá hay —al menos— tres lugares donde esta expresión figura de modo literal. Llama la atención que los cuatro se sitúan en la dimensión "horizontal", de relaciones personales ciudadanas, que acabamos de mencionar. Sabiendo que el logro de éstas relaciones proviene de entenderlas también intrínsecamente implicadas en la relación "vertical" sobrenatural.

Veamos la primera referencia. Haciendo oración en voz alta, Josemaría Escrivá habla de propósitos sobre el respeto que merece cada persona. Y plantea y se plantea «...el propósito de no juzgar a los demás, de no ofender ni siquiera con la duda, de «ahogar el mal en abundancia de bien», sembrando a nuestro alrededor la convivencia leal, la justicia y la paz»[87] . Es un proyecto de vida exigente, que ofrece diversidad de horizontes y modos concretos de llevar a cabo la actividad de sobreabundar: hacer amable la verdad con la caridad, sin transigir en asuntos no negociables, etc[88].

nas y con cada una de las criaturas angélicas. Resulta claro que esta cuestión no es propia de este momento.

[87] «Espero que seremos capaces de sacar consecuencias muy concretas de este rato de conversación, en la presencia del Señor. Principalmente el propósito de no juzgar a los demás, de no ofender ni siquiera con la duda, de ahogar el mal en abundancia de bien, sembrando a nuestro alrededor la convivencia leal, la justicia y la paz» (*Es Cristo que pasa*, 72).

[88] Se lee en *Amigos de Dios*, 92-93: «El Espíritu Santo, con el don de piedad, nos ayuda a considerarnos con certeza hijos de Dios. Y los hijos de Dios, ¿por qué vamos a estar tristes? La tristeza es la escoria del egoísmo; si queremos vivir para el Señor, no nos faltará la alegría, aunque descubramos nuestros errores y nuestras miserias. La alegría se mete en la vida de oración, hasta que no nos queda más remedio que romper a cantar: porque amamos, y cantar es cosa de enamorados. Si vivimos así, realizaremos en el mundo una tarea de paz; sabremos hacer amable a los demás el servicio al Señor, porque *Dios ama al que da con alegría* (2 *Cor* IX, 7). El cristiano es uno más en la sociedad; pero de su corazón desbordará el gozo del que se propone cumplir, con la ayuda constante de la gracia, la Voluntad del Padre. Y no se siente víctima, ni capitidisminuido, ni coartado. Camina con la cabeza alta, porque es hombre y es hijo de Dios». También en este sentido, por ejemplo, se lee en *Camino*, 394: «La transigencia es señal cierta de no tener la verdad. —Cuando un hombre transige en cosas de ideal, de honra o de Fe, ese hombre es un... hombre sin ideal, sin honra y sin Fe». O se encuentra en *Surco*, 34: «Cuando está en juego la defensa de la verdad, ¿cómo se puede desear no desagradar a Dios y, al mismo tiempo, no chocar con el ambiente? Son cosas antagónicas: ¡o lo uno o lo otro! Es preciso que el sacrificio sea holocausto: hay que quemarlo todo..., hasta el "qué dirán", hasta eso que llaman reputación».



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

En el entorno histórico en que vive, no deja de hacer ver a quienes le escuchan que es necesaria la presencia pública de los ideales propios de la fe cristiana, sin desatender la imagen del ser humano que aparece en los medios de comunicación, en los espectáculos públicos. Una tarea profesional de información y entretenimiento que implica sensibilizar «vastos estratos de la sociedad sobre la necesidad de dar una respuesta cristiana a las cuestiones que les plantea el ejercicio de su profesión o empleo», una tarea a la que anima a participar con generosa creatividad a quienes le escuchan[89].

Decir, por ejemplo, que la industria del *entertainment* opera con facilidad al margen de la sensibilidad moral acorde con nuestra dignidad humana es algo evidente. Pero aquí interesa ver que esos industriales eso implica que se sitúan al margen de lo que Aristóteles entiende como genuina actividad poética, y en ese sentido racional —coincidiendo con una visión cristiana de la vida— resultan ser cívicamente reprobables. He tenido ocasión de dialogar con Josemaría Escrivá en diversas ocasiones acerca de tales asuntos, como profesional y académico de la comunicación pública. Sin descender a detalles concretos que no son del caso, es fácil comprender su vigoroso rechazo ante quienes se guían por el exclusivo afán de lucro y —sin ninguna consideración moral— trabajan haciendo negocio con la curiosidad morbosa de los adolescentes y con los vicios de los adultos; fomentando el hedonismo, la deshonestidad, el vivir como paganos, ignorando aquel *vae homini illi, per quem scandalum venit* (*Matth.* XVIII, 7). Y su vigoroso rechazo también ante quienes asisten pasivamente al fenómeno, permitiendo que modas y espectáculos de este tenor tomen carta de naturaleza social sin la reprobación que merecen. Porque no puede negarse la evidencia de conductas sociales que —dicho sea con las prudentes palabras de Josemaría Escrivá— parece que «no soportan que Cristo reine; se oponen a El de mil formas: en los diseños generales del mundo y de la convivencia humana; en las costumbres, en la ciencia, en el arte. ¡Hasta en la misma vida de la Iglesia! *Yo no hablo* —escribe S. Agustín— *de los malvados que blasfeman de Cristo. Son raros, en efecto, los que lo*

[89] *Conversaciones*, 18. «En la misma trama de las relaciones humanas, habéis de mostrar la caridad de Cristo y sus resultados concretos de amistad, de comprensión, de cariño humano, de paz. Como Cristo *pasó haciendo el bien* (Act X, 38) por todos los caminos de Palestina, vosotros en los caminos humanos de la familia, de la sociedad civil, de las relaciones del quehacer profesional ordinario, de la cultura y del descanso, tenéis que desarrollar también una gran siembra de paz» (*Es Cristo que pasa*, 166). Cabe pensar aquí que tal producción de cultura y descanso por parte de las ofertas de divertimento no está necesariamente asociada con una actividad personal rebajada o perezosa, poco atenta ante posibles esfuerzos *catárticos*: no se trata sólo de "evitar el mal" posible, sino de anegarlo en abundancia de bien. Y por tanto, no pueden quedar lejos las obras que incluyan el juego poético de intensas pasiones, ante las que hay que responder con una exigente dimensión estética.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

*blasfeman con la lengua, pero son muchos los que lo blasfeman con la propia conducta*»[90].

De ahí que tenga sentido mencionar su solicitud por «ahogar el mal en abundancia de bien», pudiendo entender el sentido cristiano de la comprensión y la tolerancia, como el amor, respeto y oferta de ayuda a las personas, sin por ello ceder en el amor y respeto a la doctrina de Cristo. El Beato Josemaría insistirá en el deber de querer mucho a los que aman a Jesucristo, y también a los que no le aman. Por éstos sentía, además mucha pena, razón por la que solía insistir en la necesidad de convivir con ellos afectuosamente, tratándoles y ayudándoles, ahogando así el mal en abundancia de bien. Lo que está en juego —además de la convivencia con los que no tienen fe— no es la mera predicación abstracta de la doctrina cristiana, que se suyo siempre es algo bueno y benéfico, sino el ejemplo de vida, el comportamiento personal y público de quienes realmente aman a Dios[91].

Cuando el horizonte vital que se ofrece como espectáculo y entretenimiento presenta una visión equívoca de la identidad personal, que además se toma como criterio de comportamiento, Josemaría Escrivá insiste de nuevo con la disposición a la "sobreabundancia apostólica" como actitud propia del cristiano y como tarea que contrasta audazmente con la mentalidad quejosa de los perdedores. Es la segunda referencia: «Ya lo dijo el Maestro: ¡ojalá los hijos de la luz pongamos, en hacer el bien, por lo menos el mismo empeño y la obstinación con que se dedican, a sus acciones, los hijos de las tinieblas! —No te quejes: ¡trabaja, en cambio, para *ahogar el mal en abunsedancia de bien*!»[92].

[90] *Es Cristo que pasa*, 179. Para la cita, S. Agustín, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 27, 11 (PL 35, 1621).

[91] *Camino*, 411: «Muchos falsos apóstoles, a pesar de ellos, hacen bien a la masa, al pueblo, por la virtud misma de la doctrina de Jesús que predican, aunque no la practiquen. Pero no se compensa, con este bien, el mal enorme y efectivo que producen matando almas de caudillos, de apóstoles, que se apartan, asqueadas, de quienes no hacen lo que enseñan a los demás. Por eso, si no quieren llevar una vida íntegra, no deben ponerse jamás en primera fila, como jefes de grupo, ni ellos, ni ellas». Y también, aún más claro, si cabe, por ejemplo, en *Camino*, 414: «¡Qué pena, un "hombre de Dios" pervertido! —Pero ¡cuánta más pena, un "hombre de Dios" tibio y mundano!».

[92] *Forja*, 848. No son palabras que de entrada planteen censuras, descalificaciones o eliminaciones de estas fuentes de opresión. Tampoco es ingenua su mirada al entorno en que vive. Por eso no tiene ningún problema en observar que «en muchos ambientes se ha generalizado un clima de sensualidad que, unido a la confusión doctrinal, lleva a tantos a justificar cualquier aberración o, al menos, a demostrar la tolerancia más indiferente por toda clase de costumbres licenciosas» (*Amigos de Dios*, 185). Al mismo tiempo hace ver que no hay razones para el miedo ante las situaciones de una época o lugar determinado: Dios quiere ser puesto en la cumbre de todas las actividades humanas, y cuenta para eso con la cooperación



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

En este mismo sentido cabe entender el tercer y último texto, que resulta muy sintético, y con evidente proyección programática. Dice así: «Tarea del cristiano: *ahogar el mal en abundancia de bien*. No se trata de campañas negativas, ni de ser antinada. Al contrario: vivir de afirmación, llenos de optimismo, con juventud, alegría y paz; ver con comprensión a todos: a los que siguen a Cristo y a los que le abandonan o no le conocen. —Pero comprensión no significa abstencionismo, ni indiferencia, sino actividad»[93].

Una actividad que implica algo más radical que la praxis aristotélica según la cual entra en juego con la *catarsis* poética. Porque tiene el rasgo de consistir más en un respuesta y una correspondencia a la iniciativa amistosa divina, que en mera iniciativa humana. Es una actividad que se orienta hacia la perfección, como la praxis aristotélica en términos de sabiduría buscada, pero llega hasta límites insospechados, al trascender en términos de santidad buscada.

## 6. Catarsis y sentido del trabajo poético

Así pues, el poeta (dramaturgo, novelista, cineasta), lo mismo que el lector o espectador, aquel que en nuestros días pretenda regirse según el exigente modo aristotélico de entender el efecto *catártico* de su trabajo, tiene a su disposición, como referente, esta actitud vital, este modo de asumir las responsabilidades personales ante el mal propio y ajeno que, más allá de Aristóteles, vemos en Josemaría Escrivá.

Sin profundizar en el debate acerca del carácter vitalmente estético y cognoscitivo de la *catarsis*, inmanente y trascendente a la misma obra poética, es patente que implica un "trabajo" por parte de todos los que participan en cualquier actividad que pueda recibir el calificativo de "poética", sean autores dramáticos y narrativos o espectadores. Y sin volver a insistir en la consistencia del mito poético como un «actuar al modo de las acciones inmanentes», cabe sin embargo mencionar —tras lo visto con Josemaría Escrivá— una correlación de aspectos de la vida que de ordinario no suele hacerse. Porque si se habla en sentido fuerte de "praxis" vital como lo tomado (por parte de autores y espectado-

humana. Y Josemaría Escrivá añade una razón para interesarse y ocuparse sin temores ni complejos en las cosas de este mundo: «si el mundo y todo lo que él hay —menos el pecado— es bueno, porque es obra de Dios Nuestro Señor, el cristiano, luchando continuamente por evitar las ofensas a Dios —una lucha positiva de amor—, ha de dedicarse a todo lo terreno, codo a codo con los demás ciudadanos; debe defender todos los bienes derivados de la dignidad de la persona», (*Es Cristo que pasa*, 184).

[93] *Surco*, 864.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

res) como referente del trabajo "mimético" poético, no se puede olvidar que ahí están aludidas acciones inmanentes humanas de diverso tenor. Al menos cabe apuntar tres sentidos, progresivos, en los que no nos detendremos más allá de su estricta mención.

Cabe pensar —desde luego a partir de Aristóteles— sólo en lo que la filosofía entiende por tales, desde la nutrición hasta los hábitos dianoéticos y prácticos. Pero cabe también entender incluidas en ese referente lo que podría llamarse "dimensión cristiana" de las acciones inmanentes, quedando así aludidas las implicaciones y exigencias de la tendencia a la perfección humana personal, que Josemaría Escrivá recuerda que es universal en términos de santidad. Por último, y como razón fundante de lo anterior, cabe entender como referente para el juego *mimético* del trabajo poético, la misma "praxis" vital y propia de la persona de Cristo como lo que en último término es el referente estable de la imitación poética. El carácter abstracto de la noción aristotélica de "praxis" tiene así un correlato doctrinal cristiano[94] y un correlato vivo, concreto y singular, que —en el terreno en que nos encontramos— no cabe marginar u olvidar de mencionar. Y que es (o puede ser) imitado —es decir, actualizado— con mayor o menor cercanía y fidelidad en la vida ordinaria de los cristianos.

Pues bien, volviendo con lo adquirido a hablar del trabajo poético, hay que recordar que la *catarsis* no es algo casual, involuntaria o pasivamente logrado ni por el poeta, ni por el espectador. De por medio hay siempre una actividad, un trabajo que —al margen de excluyentes mercantilismos, de su presunta "desaparición" en una "sociedad del ocio", o de un posible calvinismo secularizado— conviene ser entendido con Pierpaolo Donati[95] como una relación reticular, societaria, "hacedora" de sociedad. Es el trabajo una exigente y emergente «rela-

[94] No es lugar para consideraciones históricas acerca de la noción de tragedia clásica, antigua o moderna, ni de las razones de Jaspers o Kierkegaard para plantear una "sustancial imposibilidad de la tragedia cristiana". Entre otras cosas, porque al plantearlo utilizan la noción clásica, que —efectivamente— no podía tener en cuenta la "gracia de Dios", entre otras cosas. Pero tampoco cabe pasar sobre este ámbito sin decir que —a fin de cuentas— lo que está en juego es tomar a Cristo como mero origen "filosófico" de un fenómeno religioso que en buena medida funda la comunidad social humana moderna (cfr. G. GARELLI, *Filosofie*..., cit., pp. 9-20), sin tomarlo como el Hijo de Dios, Persona que se ofrece a su Padre como víctima inocente por nuestra Redención, entrando y actuando en nuestra historia, y que tras su Resurrección, se va y se queda al mismo tiempo entre nosotros. Esta última realidad no solo no impide que Cristo sea quien el mito poético (trágico, si es el caso) tenga en cuenta al constituirse en referente de su consistir en *mimesis praxeos*, sino que resulta consistente como realidad efectiva e histórica oscuramente prefigurada en el mundo clásico e inconscientemente figurada (y desfigurada) en el moderno.

[95] Cfr. P. DONATI, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna*, Torino 2001.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ción *civil* entre personas»[96] capaz de «transformar continuamente los vínculos en recursos»[97], es decir, en bienes y servicios para las personas, orientados hacia el crecimiento en libertad moral[98]. El trabajo así entendido implica poner en juego la conciencia cívica, cosa que —salvo esquizofrenias— coincide o en todo caso tiene sus raíces en la conciencia personal.

Ese poeta o ese espectador[99] no tendrá excesiva dificultad en esforzarse por lograr o demandar dramas e historias genuinas y *catárticas*, en las que —entre otras cosas— se dé razón de la presencia del mal en el mundo. Aunque hoy no se trata ya sólo de eso. No dependemos sólo del pensamiento griego. Si el trabajo define la posición social de la persona, es porque responde a su radical carácter artístico, 'creador', en cuanto querido por Dios como actividad asociada y continuadora de su ser Creador[100]. En el caso de la *catarsis* poética, cabe decir que ésta "es para quienes la trabajan", para quienes la logran poner y encontrar creativamente en el contexto de la misma materialidad de los elementos lingüísticos, verbales, visuales y otros, del texto poético.

Josemaría Escrivá plantea un panorama explícito en torno a la unión de la espiritualidad y la materialidad, según el sentido fuerte, real y efectivo (no metafórico) de la Encarnación y Redención: «El auténtico sentido cristiano —que profesa la resurrección de toda carne— se enfrentó siempre, como es lógico, con la *desencarnación*, sin temor a ser juzgado de materialismo. Es lícito, por tanto, hablar de un *materialismo cristiano*, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu»[101].

¿Cómo se concreta este *materialismo* abierto al espíritu? Según lo que acabamos de ver acerca de la "sobreabundancia de bien", se concreta en un estilo de

[96] *Ibidem*, p. 226.

[97] Cfr. *Ibidem*, p. 227.

[98] Esta "libertad moral" se entiende con A. LLANO y A. MILLÁN-PUELLES como un mejor modo de designar lo que numerosos autores entienden como "segunda naturaleza" virtuosa humana, al hablar del ser práctico humano. Cfr. A. LLANO, *La vida...*, cit., pp. 137-141.

[99] El trabajo del que se habla no es sólo el del poeta. En el entorno de la *catarsis* se incluye el trabajo necesario del lector o del espectador. Sobre el particular puede verse, por ejemplo, C.S. LEWIS, *La experiencia de leer*, Barcelona 2000.

[100] Leemos en *Surco*, 482: «El trabajo es la vocación inicial del hombre, es una bendición de Dios, y se equivocan lamentablemente quienes lo consideran un castigo. El Señor, el mejor de los padres, colocó al primer hombre en el Paraíso, "ut operaretur" —para que trabajara».

[101] *Conversaciones*, 115. El párrafo que antecede al citado dice así: «necesita nuestra época devolver —a la materia y a las situaciones que parecen más vulgares— su noble y original sentido, ponerlas al servicio del Reino de Dios, espiritualizarlas, haciendo de ellas medio y ocasión de nuestro encuentro continuo con Jesucristo».



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

vida y de trabajo que —entre otras cosas, y como hemos visto— consiste en no juzgar, ni dudar, ni ofender nunca a los demás; en convivir con todos leal, justa y pacíficamente; en respetar, comprender, tolerar, tratar afectuosamente y ayudar a los demás; en imitar —como hijos de la luz— el empeño y la obstinación de otros, trabajando sin quejas; finalmente, en vivir de afirmación, con optimismo, alegría y paz, sabiendo que la comprensión no es abstencionismo ni indiferencia, sino actividad. Es éste un modo de vivir que inmediatamente implica —desde su sentido trascendente— modos de trabajar muy concretos y esforzados. Y —para quienes no vivan o trabajen según ese sentido trascendente— constituye un núcleo de referentes a considerar para el trabajo profesional —desde luego, el poético— y para la relación cívica —desde luego, también la implicada, precisamente, en la función catártica del trabajo poético.

Este exigente *materialismo* propuesto por Josemaría Escrivá permite por tanto dar sentido a los exigentes horizontes *catárticos* que Aristóteles plantea con la genuina autonomía del trabajo poético. Enfrente estarán las sempiternas tentaciones platónicas de hacerlo depender de criterios que —en el mejor de los casos— serán sólo políticos. No faltan voces compartidas —como la de David Mamet— para recordarnos aún hoy que «el Arte no es político, no es educativo, y sólo es ennoblecedor en la medida en que el gozo pueda ennoblecer»[102]. Y también que el arte dramático «existe para tratar problemas del alma y misterios de la vida humana, no calamidades cotidianas»[103].

El estilo de vida propuesto por Josemaría Escrivá es referencia para el trabajo poético porque brinda un sistema referencial estable para la *mímesis* y la correspondiente *catarsis* poéticas genuinas, es decir, al tratar asuntos del alma y del misterio de la vida humana. La pretensión de unir todos los flecos de la vida humana, sean éstos éticos, políticos o estéticos, es tarea inútil si se plantea al

[102] D. MAMET, *La ciudad de las patrañas*, Madrid 1997, p. 104. Se entiende —en este mismo sentido— que a lo largo de este texto se ha hablado desde la perspectiva artística y estética que considera la exigente autonomía temática y expresiva de la *Poética* aristotélica. Algo netamente distinto de lo que podría pensarse —en un contexto dominado por mentalidades y criterios políticos, industriales y mercantilistas— acerca de la posibilidad de introducir en ese mercado "como de contrabando" sentidos moralizantes, formativos o apologéticos "cristianos", acordes con la dignidad humana, en las historias y los dramas, en las caracterizaciones y diálogos de los personajes. Tal postura y ejecutoria (mas platónica y retórica que aristotélica y poética) quizá sea la única posible en determinadas circunstancias puntuales, pero no basta para hablar de santificar —según el espíritu de Josemaría Escrivá— la naturaleza autónoma del trabajo de creación y fruición poética.

[103] D. MAMET, *Los tres usos del cuchillo. Sobre la naturaleza y función del drama*, Barcelona 2001, p. 45.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

margen de una «presencia unificante de Dios»[104], siempre implícita y a veces explícita en la realidad de nuestro mundo.

Shakespeare estaba al inicio de estas páginas planteando la sustancia común a nosotros y a nuestros sueños. Aristóteles apuntaba hacia la praxis política, entreabierta a la abstracción trascendente. Con Josemaría Escrivá apuntamos hacia la vida lograda personal, que está hecha de tiempo humano ganado con horizontes de trascendencia divina. También estaba Flannery O'Connor al inicio de estas páginas. Podemos concluir este recorrido que hasta aquí nos trae con unas palabras suyas que mantienen una postura muy coherente con lo dicho. Pronostica O'Connor que «los escritores que trabajan a la luz de la fe cristiana serán, en estos tiempos, los más finos observadores de lo grotesco, lo perverso y lo inaceptable»[105]. Eso, añade, si se atreven a mirar «la vida humana desde el punto de vista del misterio cristiano central: desde la vida por la que, a pesar de todo su horror, Dios ha considerado que valía la pena morir»[106]. Aunque no lo diga Flannery O'Connor, es también éste un modo de entender el fundamento *catártico*, es decir, benefactor y placentero, del trabajo y el efecto poéticos. Un fundamento que pide mirarnos en Cristo y por tanto es artística y vitalmente muy exigente y comprometido. Puede que sea —a fin de cuentas— el único capaz de señalar el sentido propio de las miserias y horrores humanos, tanto al representarlos en sus detalles concretos como al asumirlos desde su representación.

[104] A. Ruiz Retegui, *Pulchrum. Reflexiones sobre la Belleza desde la Antropología cristiana*, Madrid 1999, p. 139.
[105] F. O'Connor, *Nel territorio del diavolo...*, cit., p. 136.
[106] *Ibidem*, p. 96.



Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei