



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

EL SENTIDO DEL LÍMITE Y EL PROCESO DE HUMANIZACIÓN

María Pía Chirinos Montalbetti

Pamplona, 2007

Facultad de Humanidades

Departamento de Humanidades, Área de Filosofía

Publicado en *Identidad cristiana. Coloquios universitarios*, Antonio ARANDA (ed.), EUNSA, Pamplona, 2007, pp. 53-67.



Esta obra está bajo una [licencia](#)
[Creative Commons Atribución-](#)
[NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](#)

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

“Humano, demasiado humano”... Calificando así su visión de lo específicamente humano, Nietzsche cristaliza un sentimiento que recorre toda la modernidad y que trascenderá también a la post-modernidad. Lo que comúnmente entendemos como humano se nos representa como débil, como miserable, como arcaico y hasta como despreciable. Pero sobre todo se muestra como limitado y dependiente. Su solución es también conocida: el superhombre que sustituye a Dios, a un Dios que ha muerto y nos ha dejado abandonados a la nada. Por eso, para Nietzsche la auténtica superación de Dios consiste en trascender este nihilismo con la voluntad de poder que destruye los límites y crea nuevos valores, con una absoluta autonomía, ilimitada e independiente, establecedora del bien y del mal.

Esta breve –y quizá demasiado esquemática– descripción del pensamiento nietzscheano sitúa a la cultura y al hombre contemporáneo en un contexto que también es muy conocido: el de la ausencia del sentido del límite. Omitido el límite, tampoco hay un lugar, porque no hay puntos de referencia ni capacidad de reconocer esta ausencia. No sorprende que poco después el hombre contemporáneo acabe proclamando, como lo hará Foucault (*Las palabras y la cosas*), no sólo que Dios, el limitador por excelencia, ha muerto sino también el hombre y el super-hombre, cuya divinización ha sido todo menos inmortal.

Mi intervención intentará brindar unas pautas que resuelvan la siguiente pregunta: ¿cómo recuperar lo humano en el horizonte cultural contemporáneo? La respuesta la adelanto en sus líneas generales con esta otra cuestión: ¿cómo podemos volver a descubrir los límites y cómo mostrarlos con un sentido positivo?

Humanizar lo demasiado humano: el cuerpo

El desprecio por lo humano de Nietzsche no fue en sí mismo una novedad filosófica. Si identificamos lo humano con la condición corporal del hombre, ese desprecio se descubre sin



especial dificultad en los griegos. Aunque no deja de ser discutible, Alasdair MacIntyre identifica esta postura en el magnánimo aristotélico¹: no necesita de los demás, se presenta como autosuficiente y superior, porque los “otros” son diferentes e inferiores. De ahí que el humanismo aristotélico haya sido denominado aristocrático: los mejores de la *polis* son los auténticos hombres, los que se encuentran libres de preocupaciones y trabajos materiales, aunque, muy a pesar suyo, admitan en el ámbito privado –en el de la *oikia*– su dependencia, porque son también frágiles y vulnerables.

A partir de Descartes, lo auténticamente humano se identifica con la sola capacidad de razonar, desligada de su soporte corporal. La *res extensa* es lo caduco y lo limitado, y por eso la corporalidad deja de ser orgánica y pasa a ser una dimensión abstracta y mecanicista, cuya indigencia se suple aplicando la técnica. Y la técnica es el producto de una razón, que poco a poco va despojándose de sus límites y haciéndose más poderosa con el fin de dominar el mundo.

Sin embargo, este énfasis en la dimensión racional del hombre, en detrimento de su condición animal y corporal, niega una idea que hoy en día –valga la expresión– empieza a tomar cuerpo. Asoma un tratamiento de la vulnerabilidad como nota intrínseca al ser humano, cuya dependencia de bienes externos, mutables y contingentes resalta como algo positivo. Es más, una vida racional que desprecie estos bienes es incompleta porque priva de la posibilidad de vivir bien, con un bienestar que no tiene por qué ser minusvalorado y que puede condicionar positivamente la felicidad del hombre y de la mujer².

¹ Cfr. A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 21. Algunos lugares de la *Ética Nicomaquea* donde se describe al magnánimo son: IV 1124 b 9-18 y IX, 1171 b 6-12. No es el momento de discutir la tesis de MacIntyre sobre el magnánimo de Aristóteles; me parece que, aunque matizable, sí responde al humanismo aristocrático, frecuente en la filosofía clásica.

² Además de ser una tesis del ya citado libro de MacIntyre, está también presente M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995; y en L. KASS, *The Hungry Soul. Eating and the Perfecting of Our Nature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999, 2a ed.

Pero ¿qué bienes externos? En primer lugar, las acciones concretas, muchas veces predominantemente materiales para soliviantar la vulnerabilidad corporal y psíquica, presente por doquier en el mundo actual. Los fenómenos como el Tsunami lo atestiguan. No bastan la compasión o el sentimiento de misericordia. Estas situaciones extraordinarias provocan una reacción que la máquina jamás podrá ejercitar: el cuidado. Es este contacto con el sufrimiento físico, a través de una actividad tan ordinaria como su atención corporal, lo que da lugar a una relación que no se reduce a un sentimiento, que exige una intervención, ciertamente no recíproca, pero no por ello maquinal o inhumana. El hombre o la mujer que practican el cuidado, empiezan a recorrer un camino racional diverso al de la racionalidad técnica, porque el cuidado –y las acciones que lo conforman– les facilita un conocimiento real de lo que somos, de nuestra fragilidad, de nuestra indigencia, y convierte a quien responde así en “experto en humanidad”³. De este modo, que es un modo no estrictamente racional, se despierta en nosotros ese *Kreaturgefühl* del que habla Rudolf Otto⁴, que en definitiva no sólo es un *Schöpfergefühl* o sentimiento de un Creador, sino incluso un *Kreuz- o Rettergefühl*, que revela el misterio de la Cruz y de la redención que por ella se obra. El contacto activo con el sufrimiento, que se traduce en un cuidado muchas veces material y manual, no deja indiferente: adelanta una relación menos dramática con el misterio del dolor, piedra de escándalo y límite por antonomasia para el hombre contemporáneo. Ante el dolor, la imagen de un Dios, que produce el mundo *ex nihilo* en el comienzo de los tiempos, no basta. El dolor es “duro” de racionalizar, de entender, de ser admitido en las coordenadas de la vida cotidiana. Por eso, reclama una explicación más radical. El contacto con él, a través del cuidado para quien sufre, puede facilitar su aceptación.

Pero hay más. La noción de prójimo conduce a la de comunidad, ya que –siempre según MacIntyre– “orientar la virtud de la misericordia hacia los demás supone ampliar las relaciones comunitarias hasta incluir a esos otros; a partir de ese momento, se debe cuidar de ellos y preocuparse por su bien, del mismo modo que se cuida de quienes ya pertenecen a la

³ La expresión es de Juan Pablo II.

⁴ R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 30a ed., p. 1058.



comunidad”⁵. El ser dependiente, por tanto, no sólo no es un ser inferior, sino que es igual a mí y a los demás que ya forman parte de mi existencia. Todos, tarde o temprano, recorreremos a lo largo de nuestra vida este camino de la vulnerabilidad: algunos momentos, de modo más extraordinario, pero habitualmente de manera ordinaria, en la vida cotidiana, donde las actividades de relación y de servicio, también muchas veces materiales, logran humanizar y reponer nuestra debilidad. Si me considerase, como el magnánimo, por encima de los demás, entonces me quedaría encerrada en una individualidad ficticiamente superior (hasta que surja el momento vulnerable), pero siempre aislada y no humana. Y, precisamente en esa medida, la vulnerabilidad no me abriría a una dependencia más allá de mis propios límites y menos aún sería percibida como un límite positivo.

Humanizar lo específicamente humano: la razón

La reivindicación del cuerpo sin límites, recién expuesta, puede resultar novedosa. La comprensión de la razón como libre de límites, en cambio, representa una de las primeras reivindicaciones del hombre moderno. La filosofía de Hegel constituye su expresión más completa por su pretensión de absoluto, de totalidad. En el s. XX, esta exigencia se sustituye por otra aparentemente más humana: la del *pensiero debole*. Pero en el fondo, esta alternativa termina descalificando la razón, que se presenta como incapaz de verdad alguna y se diluye en un relativismo que no reconoce ni límites ni dependencia.

La razón que podríamos llamar “racionalista” es auto-suficiente, es decir, se basta a sí misma y se fía de sí misma. El pensamiento débil, en cambio, califica esta pretensión de arrogante: se para ante la primera dificultad, se rinde, no se defiende, ni rectifica. Es una razón perezosa⁶, que elimina la realidad como fuente de verdad porque es un límite e incomoda. Ni la razón racionalista ni el pensamiento débil se reconocen abiertos a la realidad.

⁵ *Animales racionales y dependientes*, p. 148.

⁶ Tomo esta expresión de la Prof. Luisa Couto Soares, aunque ella la aplica a la razón práctica: cfr. “La razón perezosa”, *pro manuscrito*.

Sin embargo, en esta razón resulta todavía más preocupante la impotencia dialógica. El diálogo auténticamente racional suele humillarla porque la pone a prueba y le exige razones. Por eso, prefiere no reconocer ninguna verdad: ni adquirida mediante su confrontación con la realidad, ni con los demás a través del diálogo. Hoy esto se traduce en la sospecha de que la pretensión de verdad es intolerante o que incluso, en cuestiones de moral y de religión, representa una amenaza. Evoca una Europa plagada de guerras de religión. La defensa de un relativismo cultural parece el único medio para la paz pública.

Ante el clima relativista, no son pocas las voces que se han levantado en estos últimos años; voces que provienen de diversos ámbitos y que denuncian con vigor la necesidad de volver a la enseñanza socrática, a la posibilidad de un pensamiento fuerte, a la conveniencia de retomar el lema de la fenomenología de “volver a las cosas mismas” (*zu den Sachen selbst*). Sin embargo, esta fortaleza de la razón no es absoluta, aunque pueda llegar a verdades que sí lo son. Ya Aristóteles hablaba de los usos de la razón –el teórico, el práctico-moral y el poético o práctico-productivo– con sus objetos distintos y con sus posibilidades de error: el no ser como lo falso, en el caso de la razón teórica, y la recta razón, propia de la razón práctica, que avanza también por medio de errores y de la rectificación. En efecto, aunque nuestra razón tenga como objeto la verdad, en el camino podemos errar, podemos equivocarnos y entonces deberemos rectificar. A la vez, son muy amplias las posibilidades de las opiniones, cuya existencia es importante admitir para no dogmatizar innecesariamente sobre tesis que de suyo son difícilmente aceptables por todos⁷. Y es que, como se ha señalado, si bien es verdad que el análisis lógico no conseguirá que nos amemos los unos a los otros, sí que puede desvelar juicios basados más en simpatías que en razonamientos justificados y, por tanto, puede hacernos ver la debilidad de nuestras tesis⁸. Por el contrario, la razón ha de desarrollar una actitud de rigor y de cuidado y estar dispuesta a reconocer sus límites: el de la realidad, el de nuestra capacidad de razonar, el de nuestras

⁷ Cfr. M. NUSSBAUM, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2000, 6ª ed. Este libro, de todas formas, presenta inconvenientes importantes. En cambio, la obra de M. PERA y del entonces Cardenal J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano, 2004, representa una toma de postura aún más vigorosa en defensa de la verdad.

⁸ Cfr. M. NUSSBAUM, *Cultivating Humanity*, p. 36.



legítimas diferencias. Una razón así es respetuosa porque se reconoce frágil y dependiente. Es, en definitiva, una razón más humana porque se sabe positivamente limitada.

Pero no basta. Esta razón necesita confrontarse con el ámbito público y reconocer un ulterior límite: distinguir entre el plano teórico y el plano político, y, en concreto, admitir que una cosa es llegar a la verdad; y otra, pretender imponerla por métodos que aniquilan la propia razón. Es decir, en el ámbito público hay que hilar fino y separar el juicio verdadero de los comportamientos concretos⁹; pero sobre todo –y éste es un segundo argumento– hay que admitir que el sujeto de los derechos o deberes civiles no son las tesis filosóficas, morales o religiosas, sino las personas¹⁰. Reconocer este último límite, especialmente cuando la conciencia política –con todas las gamas de opinión que implica– y la libertad religiosa están en juego, resulta imprescindible para humanizar la razón, porque permite entender la tolerancia no desde el relativismo sino desde el respeto. El error es una situación que corresponde a nuestra condición limitada. Es más, aunque manifieste una inteligencia frágil y pobre, es todavía peor humillarla coaccionándola y quitándole su dignidad.

Humanizar lo quasi-divino: la libertad

Si la razón moderna es la primera manifestación del espíritu racionalista, la libertad absoluta fue su condición y su cumplimiento. Condición, porque Occam fue su precursor; y cumplimiento porque Nietzsche –como hemos visto– cierra el largo ciclo iniciado por el nominalismo, con la voluntad de poder y el super-hombre. Ambas posiciones convergen: la voluntad de poder se despoja de todo límite racional al igual que la voluntad omnipotente y creadora del Dios de Occam. La voluntad humana pretende ser absolutamente libre porque finalmente renuncia a todo límite.

⁹ Cfr. M. PERA.-J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, pp. 11-12.

¹⁰ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, “Verdad y fe”, *pro manuscripto*.

Una libertad así está en el origen inmediato del individualismo actual: todo lo demás y todos los demás suponen un límite para mi libertad. Por eso, una libertad que se cree absoluta no entiende expresiones como don, gratuidad, entrega. Tampoco extraña que no sepa lo que es pedir perdón o que se escandalice ante la palabra pecado. Se la ve huir del compromiso, porque no rectifica, ni practica la justicia. Y menos aún ama. Como se ve, es dudoso que una libertad así sea humana. Pero ¿es acaso divina?

Recurriré a una metáfora clásica para responder: la narración homérica del cíclope Polifemo en *La Odisea*. Ulises lo describe a los feacios en los siguientes términos: “Proseguimos navegando (...) y llegamos a la tierra de los Cíclopes, los soberbios, los sin ley; los que (...) no plantan con sus manos frutos ni labran la tierra, sino que todo les nace sin sembrar y sin arar: trigo y cebada y viñas que producen vino de gordos racimos; la lluvia de Zeus los hace crecer. No tienen ni ágoras donde se emite consejo ni leyes; habitan las cumbres de elevadas montañas, en profundas cuevas y cada uno es legislador de sus hijos y esposas y no se preocupan de otros”¹¹.

Tradicionalmente, lo más destacado en este texto ha sido la estrecha vinculación entre la ausencia de sociabilidad y de justicia, por un lado, y la dimensión bestial del personaje, por otro. Ciertamente, los cíclopes son a-sociales y soberbios por no someterse a ninguna autoridad ni tener ley. Pero hay aún otra nota, que los descalifica como humanos y explica su condición de caníbales: no ejercen la hospitalidad cuando el extraño llega a sus tierras, ni saben descubrir su indigencia, porque habitan en lugares inhóspitos que en nada se asemejan a una casa o a un ágora; y sus hijos y sus esposas no se dedican a la fabricación del pan y del vino, tareas propias de la *oikia*.

Polifemo no conoce la ley y, por eso, su libertad no tiene límites; pero, por no pertenecer a la *oikia*, su libertad es infrahumana. La apertura al otro, lejos de suponer un límite negativo, saca

¹¹ Sigo *La Odisea* (ed. de José Luis Calvo), Ed. Cátedra, Madrid 1998, 9ª ed., IX, 105-115.



al individuo de su bestialidad, de su egoísmo, y humaniza la libertad. A la vez, la *oikia* manifiesta la importancia del ámbito ordinario, como lugar donde se descubre la indigencia y donde se aplica el cuidado, donde se aprende la convivencia, donde se desarrollan los trabajos y las virtudes propias de la actitud hospitalaria.

Primera conclusión: la casa como paradigma humanizador de la persona

Como quizá ya se haya visto, la humanización de la libertad y la aceptación de sus límites son cuestiones que con facilidad se pueden relacionar con la ley natural. No pretendo resolverlas, sino dejar apuntadas algunas líneas de profundización desde la perspectiva antropológica.

En primer lugar, sugeriría afrontar la deshumanización de la libertad desde la deshumanización del hombre en todas sus dimensiones. En este sentido, el rechazo de los límites debe superarse sin despreciar aspectos que pueden parecer secundarios. De ahí que la figura del cíclope aporte una buena metáfora: donde no hay familia ni casa tampoco parece que haya auténtica humanidad. La casa se erige en un ámbito propicio para facilitar al hombre y a la mujer el reconocimiento de sus límites, de su dependencia, y hacerlo de modo positivo. Los estudios sobre la antiquísima tradición de la hospitalidad griega o *xenia* pueden ayudarnos en esta reflexión¹².

En efecto, por ejemplo, autores como Bolkestein en un estudio clásico sobre la hospitalidad en la Antigüedad pre-cristiana, coinciden en definirla como un “hacer el bien” (*eu poiein*) al extraño; en donde “hacer” se corresponde con “fabricar o producir bienestar” o también medios de subsistencia (*Lebensmittel*). Quien brinda hospitalidad ofrece en primer lugar unos trabajos bastante ordinarios, que producen las condiciones materiales propias de la casa o del hogar, y que se ofrecen al extraño o al indigente: darle de comer, de lavar, facilitarle el descanso, etc. Si damos un paso más y ampliamos, como ya he hecho, la noción de dependencia y fragilidad

¹² Cfr. H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im Vorchristlichen Altertum*, Verlag Bouma's Boekhuis N.v., Groningen 1967, pp. 90ss, 216ss, 231.

a todo ser humano, como condición positiva y derivada de su corporalidad¹³, entonces la práctica de la hospitalidad parte de la idea de que las necesidades corporales no expresan sólo o principalmente la animalidad o una parte totalmente irracional del hombre o de la mujer. Si no tuviésemos cuerpo, no nos sentiríamos afectados por necesidades básicas como el comer, el vestir, el habitar, pero el modo en que las sentimos y la manera de satisfacerlas son algo más que simplemente materiales o instintivas. En el hombre, comer y beber, vestirse y habitar, constituyen acciones que implican el espíritu y que, por ello, manifiestan una dimensión cultural. Esto se comprueba en un hecho sencillo: tales acciones originan una serie de artes como la gastronomía, la moda, la decoración, etc., presentes ahí donde hay seres humanos. De algún modo, se puede afirmar que, en el hombre, todo –también sus circunstancias de vida diaria, la casa, las necesidades biológicas, los trabajos que las satisfacen, etc.– es cultural, aunque no todo se reduce a cultura.

Esta tesis, no obstante, admite algunas críticas. Se podría objetar que la casa es una realidad demasiado humana, demasiado ordinaria, y hasta de escaso rigor académico para ser tomada en cuenta en debates filosóficos. Sin embargo, el recurso a la imagen y también a la realidad de la casa está revelándose como la respuesta a una serie de problemas sociales de gran actualidad¹⁴. La casa representa el cauce para el cuidado cotidiano del hombre o de la mujer, desde el nacimiento a la vejez, en su dimensión corpórea y frágil. Constituye también el marco apropiado para adquirir las virtudes sociales necesarias (o de la racionalidad dependiente en expresión de MacIntyre), como el espíritu de servicio, la generosidad, la paciencia, el orden, etc., que se aprenden mejor cuando el entorno no sólo de relaciones personales, sino también de condiciones materiales, lo facilitan. En casa, en torno a una mesa, en los momentos de convivencia

¹³ Con esto no se pretende definir como negativo el término de independencia, especialmente cuando éste es referido a la libertad de la persona, que en cuanto es libre, no está determinada y es independiente en un sentido radical. Además, la relación de dependencia absoluta con Dios, la hace independiente de toda cosa creada, no obstante los condicionamientos materiales de la vida.

¹⁴ Cfr. S. AGUIRRE, "Family Dining, Diet and Food Distribution: Planting the Seeds of Economic Growth", Conference "Excellence in the Home", London, 2006; *Reconceiving the Family. Critique on the American Law Institute's Principles of the Law of Family Dissolution*, Edited by Robin Fretwell Wilson (ed.), Cambridge University Press 2006; The President's Council on Bioethics, *Taking Care: Ethical Caregiving in Our Aging Society*, Washington DC, 2005.



familiar, es posible aprender a dialogar respetuosamente, con diversidad de pareceres y con una actitud positiva, que prescinde de la sospecha y de la arrogancia. Y, hoy en día, no son pocos los gobiernos que están descubriendo en la casa y en los beneficios que los trabajos en torno al hogar crean, un remedio eficaz para situaciones de enfermedad física y psíquica en niños y adultos. Todo esto convierte a la instancia doméstica en el espacio socializante por antonomasia para aprender las primeras lecciones de humanidad.

Otra objeción más sutil podría ser la de “idealizar demasiado” una realidad que hoy en día ha perdido gran parte de sus virtualidades. Quizá quien la formule sea víctima precisamente de un programático intento de reducir la casa y la familia a una caricatura de actitudes sentimentales. Sin embargo, en este punto es preciso no “tirar la toalla” y reconocer que todavía es posible reconocer familias sanas, normales, que también por cuidar las circunstancias materiales que crean el hogar, actúan como un rotundo testimonio de esas *mores* o buenas costumbres, en las que se basa toda sociedad. Costumbres que no son indiferentes para el hombre y la mujer que desea vivir en un estado democrático justo, ya que como afirma el Cardenal Ratzinger, “donde las *mores* queden descuidadas, no se aumenta la libertad, sino que se prepara la tiranía”¹⁵.

Una última objeción podría distinguir: de acuerdo, la casa puede humanizar la dimensión corporal del hombre y quizá su razón, pero la libertad sería demasiado... Éste es el verdadero núcleo de toda la cuestión porque toca el problema de fondo, que en definitiva no está resuelto. Se trata precisamente de proponer soluciones para facilitar la aceptación del límite en el terreno ético. Al respecto me remito a otras palabras del Cardenal Ratzinger, en un estudio sobre la libertad en el sentido griego, que, por eso, me parecen situarse en contexto adecuado: “Libre es el que, dondequiera que esté, se siente como en su casa. La libertad tiene mucho que ver con el sentimiento de la casa y de la patria. Ser libre equivale a tener todo derecho en la plenitud de la propia dignidad”¹⁶. Pienso que valdría la pena profundizar más en estas ideas.

¹⁵ J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de ecclesiológia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987, p. 277.

¹⁶ *Ibidem*, p. 180.

Segunda conclusión: humanizar y cristianizar las instituciones a partir del cuidado

En su primera encíclica, el actual Pontífice nos propone la parábola del buen samaritano, descrita por el Evangelista médico, San Lucas, para penetrar en la noción de amor al prójimo, propia del cristianismo¹⁷. Para concluir esta intervención, ofrezco una re-lectura que relacione lo anteriormente dicho con la identidad cristiana propia de las entidades civiles.

El relato es conocido. Curiosamente, al acabarlo, el Señor interroga: “¿cuál de estos tres te parece que fue el prójimo de aquél que cayó en manos de los salteadores?” (v. 36). Digo curiosamente porque la pregunta no es: ¿para cuál de estos tres, el herido fue el prójimo?, sino, repito: “¿cuál de estos tres te parece que fue el prójimo de aquel que cayó en manos de los salteadores?” Esto revela que, en esta parábola, la realidad “prójimo” no se predica en primer lugar de quien recibe los cuidados, sino de quien los ofrece. Concretamente, del “que tuvo misericordia con él” (v. 37), tal y como responde el doctor de la Ley. Es decir, la relación de *proximidad* tiene como analogado primero a quien pone el remedio a una necesidad corporal o material, es decir, a quien ejerce el cuidado del que sufre, del que se encuentra en dificultad.

Esta tesis se refuerza con otro personaje de la parábola. “Después de los primeros cuidados de asistencia al herido –escribe Juan Pablo II–, el buen samaritano se dirige al posadero. ¿Qué hubiera podido hacer sin él? De hecho, el posadero, permaneciendo en el anonimato, realizó la mayor parte del trabajo. Todos pueden actuar como él cumpliendo sus propias tareas con espíritu de servicio. Toda ocupación ofrece la oportunidad, más o menos directa de ayudar a quien lo necesita”¹⁸. El que sea una acción pagada no parece quitar su valor: al contrario, esos cuidados fueron los que salvaron la vida de aquel hombre, precisamente por ser de tipo profesional.

¹⁷ Cfr. Lc., 10, 25-37. Sigo la edición de la Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona, 1985. Benedicto XVI en su primera encíclica propone esta parábola como objeto de meditación para ahondar en la caridad.

¹⁸ *¡Levantaos! ¡Vamos!*, Plaza & Janés, Barcelona, 2004, p. 107.



Pienso que se vislumbra la propuesta: la parábola remite a una noción de prójimo insólita, totalmente ajena a la del magnánimo aristotélico. Es el trabajo, voluntario o profesional, el que convierte en prójimo al que ayuda, al que cura, al que enseña. Es decir, no sólo es prójimo el que recibe (tal y como queda reflejado en las otras parábolas que el Papa propone en su Encíclica, por ej., la del rico Epulón o la del Juicio final¹⁹), sino que también es prójimo el que da. Y una manifestación de ese dar es el trabajo, el cuidado, voluntario o profesional, en servicio del necesitado y en servicio de la sociedad. Esta afirmación nos introduce en las enseñanzas del Fundador del Opus Dei y de esta Universidad, San Josemaría Escrivá de Balaguer, que sostenía con clarividencia, que la institución universitaria “no vive de espaldas a ninguna incertidumbre, a ninguna inquietud, a ninguna necesidad de los hombres (...)”. Es más, “al estudiar con profundidad científica los problemas, remueve también los corazones, espolea la pasividad, despierta fuerzas que dormitan, y forma ciudadanos dispuestos a construir una sociedad más justa”²⁰.

Quizá ésta pueda ser una luz para comprender mejor la identidad cristiana de las entidades civiles. La universidad, en particular, puede concretarla precisamente promoviendo entre los profesores una correcta aplicación de la noción de cuidado y de servicio a la enseñanza de la verdad, a la formación teológica que exige su cátedra para formar cabezas cristianas con sentido de responsabilidad social, al trato con los alumnos y a su promoción personal y académica, a sus relaciones con el claustro y con el personal no docente, al diálogo abierto y sincero por buscar la verdad y por transmitirla con fidelidad, etc.

En definitiva, el espíritu universitario así vivido, enraizado en los valores cristianos, asume una tarea de gran potencial: enseñar a no tener miedo a la noción de límite, descubrir su sentido positivo y buscar la humanización de la sociedad, a través de la humanización de sus futuros actores.

¹⁹ Cfr. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, San Pablo, Madrid, 2006, n. 15.

²⁰ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Discursos sobre la Universidad*, EUNSA, n. 7.