

LA CONTEMPLACION COMO FUNDAMENTO DEL SABER. MARTA Y MARIA

POR

MICHELE FEDERICO SCIACCA.

«Abre mis ojos a fin que yo pueda contemplar
las maravillas de la Ley tuya» (*Salmo* 119, 18).

1. Sin contemplación muere el saber porque cesa el pensamiento.

«Teoría» o «parada para ver»: éste es el significado de «contemplación». Si no *se para*, no se ve: a lo más se mira fugazmente permaneciendo siempre en la superficie, como si nada hubiera que ver, como si nada mereciese ser visto, como si todo careciera de valor y fuera insignificante: «non ti curar di lor, ma guarda e passa». El no parar para ver es la actitud espiritual de quien no sabe ver por ignorancia o por cerrazón que no quiere remediar, o bien por fatuidad y presunción; en uno y otro caso es ignavia intelectual y moral por descuido o por negligencia, por desprecio de cuanto se mira. Pero quien no ve, no conoce; quien no conoce, no sabe. No pararse para ver es condenarse a un perpetuo turismo de masas: una mirada fugaz a este o a aquel lugar, cuatro charlas y una docena de trivialidades aliñadas con despropósitos, un pasar por doquier sin haber parado en un solo lugar.

Sin contemplación no hay saber, muere la *scientia* porque cesa el pensamiento. Frente a la planta se para el botánico para «verla» u «observarla» con el fin de estudiar su vida, clasificarla, describirla, conocerla; se para el filósofo y el teólogo para «reflexionar» sobre los problemas del mundo y de Dios; se para todo el que realiza un trabajo, si quiere que su obra sea válida. Parar para ver es «descubrir», que es conocer lo que no se conocía y que, conocido, es nuevo

conocimiento; es saber que crece y se renueva. Reducir el espacio de la contemplación —que exige un ambiente favorable y no hostil, de silencio y de tranquilidad; que exige tanto amor para lo que se quiere ver y para el propio ver o para la búsqueda, y por lo mismo tanta disponibilidad, dedicación, sacrificio y humildad— es empujarse a empujarse el espacio del conocimiento hasta la anulación del saber. Todo ello en provecho a los *slogans* vulgares de que la contemplación es «pérdida de tiempo», «egoísmo antisocial», etc. Más cómodo y más al alcance de todos cual mercancía de amplio consumo es el «mirar y pasar», pero el precio es la pérdida del conocer y del saber por falta de «visión», la muerte del verdadero progreso que es y crece sólo con el saber en cualquiera de sus formas; y nada puede saber ni por razón o sentimiento, ni por intelecto o fantasía, quien no *se para a ver*. Combatir la contemplación o reducirla de espacio hasta identificarla con una actitud antisocial o egoística, «aristocrática», es ser enemigos de una sociedad de hombres libres para hacerse constructores atareados de una masa de bípedos cosificados; es desconocer, como dice Cicerón, el fin para el cual el hombre ha nacido: «Equus vehendi causa arandi hos, venandi et custodient canis; homo autem hortus est ad mundum contemplandum».

2. Contemplación natural y contemplación sobrenatural.

La *contemplación natural* o del orden humano es el momento intuitivo del conocer, es la *intuición de la verdad*: el pintor «ve» intuitivamente desde el punto de vista artístico la «verdad» de un jardín; del mismo jardín el botánico ve intuitivamente desde el punto de vista científico la verdad, y el jardinero ve la suya. Como conocimiento intuitivo, la contemplación se contraponen al conocimiento discursivo; sin embargo, es su fundamento, se contraponen en la colaboración; en la contraposición son llamados a integrarse. Pero como fundamento del conocimiento discursivo, el intuitivo puede darse solo, el otro no: es el primado de la intuición inteligente sobre el discurso racional. En efecto, el verdadero «descubrimiento» —y son pocos en cada rama de saber— es siempre un acto intuitivo, un re-

lámpago de la inteligencia y de la fantasía que llega de improviso pero que jamás es improvisado, sino fruto a veces de largo estudio y de sufrida maduración; los mismos «inventos» requieren un mínimo de intuición, pero, precisamente porque les basta cuanto es suficiente, son muchos, demasiados. Frecuentemente la intuición hace superfluo el conocer discursivo, que viene después para confirmarla: lo precede siempre, a veces espera siglos para tener la llamada confirmación científica, artística, etc. Pero precisamente por esto el conocimiento discursivo es también necesario, no sólo porque confirma al intuitivo, sino porque, a través del discurso, se saca cuanto se hallaba contenido en el intuitivo, que así es fecundo en otros conocimientos; porque aun el discursivo contribuye a que la intuición llegue a ser obra construida. La intuición es el momento creador, y toda obra creadora es acto contemplativo; de la intuición creadora vive la razón o el momento constructivo; si se apaga la contemplación, ya no son posibles obras de auténtica creación y se apaga el mismo conocimiento discursivo por falta de trabajo: se cierra la gran fábrica del humano saber, la única que alimenta a las otras.

Además de la contemplación natural, existe la *contemplación sobrenatural*, la forma más alta de la oración. De orden intuitivo también, se opone a la «meditación», que es discursiva, un discurso interior sobre Dios y su misterio, hecho de pasajes, solicitados por la intuición y a la vez camino a la «visión» sobrenatural, es decir, a la intuición propiamente dicha. En ésta, el grado más alto es la contemplación «ínfusa» o pasiva porque la iniciativa es de Dios; pero recibida «pasivamente» por abandono a la Gracia, es un poderoso resorte de acción o, mejor dicho, «desencadena» su dinamismo propio en cuanto potenciada y elevada por la acción divina. La contemplación natural es comienzo y crecimiento del conocimiento respecto a la naturaleza, al hombre y a la vida social; la sobrenatural es crecimiento del conocimiento de Dios con la ayuda de Dios mismo.

En una forma y en otra la contemplación nos viene al encuentro cuando nace el cansancio y el aburrimiento por el mero mirar sin ver, cuando el hombre se avergüenza de estar siempre en la superficie, en la insignificancia de sí mismo y de todo. Nace como intolerancia de la superficialidad y del vano «ir sin parar»; como exigen-

cia, a veces angustiosa, de esperanza, de profundización para saber más; por consiguiente, como necesidad de amar el ser o la verdad de las cosas, del hombre, de Dios. Es esperanza y amor alimentados por la fe en los poderes del hombre (contemplación natural) y en la Gracia de Dios (contemplación sobrenatural), capaces de descubrir para seguir profundizando, de modo que no se permanezca en la mera superficie de lo creado, sino que se reflexione sobre ella en altura y profundidad. En ambas formas de contemplación, el estímulo nace, por una parte, de la exigencia de captar intuitivamente la verdad o el *logos* propio del hombre y todas las verdades que en él se inscriben y, por otra, de adentrarse en el misterio divino.

Obsérvese, además, que en un caso y otro la contemplación es personal y, por el compromiso que comporta, incluso la natural entraña un grado de vida ascética en la que el contemplante se muestra activo: es él quien «adquiere» este grado de vida superior. Personal e indeclinable como la persona contemplante, la contemplación natural es asimismo comunitaria: quien descubre intuye por sí solo, pero en su intuición ha colaborado y colaboran otros, y su descubrimiento vale a su vez para la humanidad que en él está presente. El contemplador está solo, pero nunca como en ese momento está con los hombres que fueron, son y serán; todos ellos presentes en el verdadero descubrimiento. Personal e indeclinable, la contemplación sobrenatural —Dios visita, infunde y se infunde singularmente—, es también ella comunitaria: cuando se ruega en común, es siempre cada persona en cuanto tal quien ruega; cuando se ruega solos es siempre la humanidad quien está presente, y Dios visitando a un hombre los visita a todos, incluso a los que lo echan a la calle.

El conocimiento de una verdad comporta la *frucción* de cuanto es conocido; cuanto más se profundiza, tanto más crece la frucción, goce desinteresado y también él contemplador, motivado precisamente por el mismo intuir y penetrar, por haber ido dentro y más adentro. Tal frucción es también *cofrucción*, un gozar de ello junto a los otros. Pero no hay momento creativo sin la capacidad de darse a lo que se busca cognoscitivamente, sin la plena disponibilidad o momento de la *inobjetivación*: ese penetrarse con la cosa, con el valor, con aquello que se desea conocer. E *inobjetivarse* comporta ir «más

allá» de nosotros, salir de nuestro egoísmo o de nuestra comodidad, hacernos lo que queremos conocer: de tal suprema entrega de sí surge precisamente la chispa creadora.

En cuanto hemos dicho está implícita la respuesta a un antiguo problema: si la contemplación es intelectual como piensan Ricardo de San Víctor y Santo Tomás, o volitiva. Consideramos que es a la vez acto de la inteligencia y de la voluntad o, mejor aún, de todo el hombre. San Buenaventura, además de la contemplación intelectual, admite la «sapiencial» —volitiva y grado más alto de la otra— o la «unión» con Dios «en el amor». Podemos decir que el amor favorece el conocimiento que queda siempre acto intelectual que tiene por objeto propio la verdad o el ser; sobre esta base, la voluntad de amor mueve la inteligencia, enciende la fantasía y los sentimientos y lanza a conocer más y mejor. Como escribe San Agustín en la «quaestio 35» del *De diversis quaestionibus* 83: «Quod non amatur, nemo potest perfecte habere vel nosse ... Nullum bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur».

3. La contemplación, fundamento necesario de la acción. El momento del ser y el momento del hacer.

El problema de la relación contemplación-acción es hoy planteado por muchos —no sé si por ignorancia o por malicia— en términos de *aut-aut*: o la una o la otra: quien contempla no obra, quien obra no contempla; urge una elección: o la contemplación o la acción, un término excluye al otro. Este modo de plantear el problema no es sólo sofístico o malicioso —lo digo para los ingenuos— sino que es también vacío y superficial por cuanto no resuelve el problema mismo; simplemente elimina uno de los dos términos y con esto mismo el problema, operación de la que todo el mundo es capaz. Resolverlo es, en cambio, mantener unidos los dos términos en su relación. En efecto, contemplación y acción no se excluyen, se completan; mejor aún, la *contemplación es el fundamento necesario de la acción*. Quien *se para* para ver o contemplar, y quien «ha visto», *sabe*: si no sabe, si no contempla, ¿qué hace? No hace, deshace o hace más de

lo necesario: sale así fuera del hacer. Por consiguiente, el hacer sin el contemplar nunca es verdadero hacer, sino destruir. Entonces el problema se plantea en estos términos: pararse para ver, ver para hacer mejor; porque cuanto más se contempla, mejor se hace, precisamente por saberse más: el momento del contemplar es el fundamento del verdadero hacer; no lo excluye, sino que lo exige. Pero atención: mientras el verdadero hacer no puede darse sin la previa contemplación, ésta puede darse por sí sola: el momento teórico se da por sí mismo; la verdad es válida en cuanto verdad, mientras que ningún hacer es válido si no se funda sobre el saber. Una ley física es verdadera aunque no produzca nada útil, o alguna obra externa, pero no puede haber una aplicación técnica si no lo es de un descubrimiento del que se hace la aplicación. *No sólo el contemplar es el fundamento de la acción, sino que se da también independientemente de la acción que de él depende*; pero, afirmada ésta independencia, añadimos: la verdadera contemplación no puede cerrarse en sí misma; se abre a la verdadera acción que nace de ella. Como hemos dicho, las profundas y duraderas obras de poesía, de arte, de caridad, etc., nacen del momento contemplativo.

El momento de la pura acción pragmática es el del *hacer*, que no sólo trata de eliminar la contemplación, sino de reducir al *minimum* también el espacio de la acción entendida como actividad inmanente; el momento de la contemplación incluyente la acción inmanente es el del *ser*. La substitución de la contemplación por la acción externa en el plano teórico corresponde a la substitución del ser por el hacer. De aquí la supremacía absoluta de la eficiencia económicamente productiva, del éxito. No cuenta el *ser* de las cosas ni de los hombres; cuenta, prescindiendo de este problema, si hombres y cosas son eficientes, si sirven, si son consumidores. Este «dogma» conduce a la sociedad más cruel, deshumana y *alienada* que cabe concebir. Si no cuenta el ser hombre, sino la eficiencia, cada hombre vale no por el hombre que es, sino en la medida en que es eficiente. De ello se sigue que, en el momento en que deja de ser eficiente, dado que lo que cuenta no es su ser hombre sino su hacer, la sociedad lo deja a un lado, lo rechaza: no sabe qué hacerse con él, es un peso. Viejos y enfermos, unidades no eficientes se destinarán a asilos

asépticos y funcionales mientras la sociedad pueda permitírselo; en caso de necesidad, será igualmente funcional eliminarlos para la buena salud de la eficiencia. Si eliminamos el ser, si mandamos al exilio la contemplación por la idolatría del hacer y del *ser eficiente*, debemos tener la valentía de aceptar también las consecuencias: la anti-humanidad radical, que entraña la negación del ser del hombre, de su verdad, que permanece aunque sea ineficiente. En efecto, el hombre es, ante todo, primero por su ser de hombre —éste su ser, como dice Santo Tomás, la dignidad de la persona—; vale como hombre, después también por lo que hace. Primero debemos «parar para ver» y así saber qué es un hombre; sólo así nuestras acciones o nuestro hacer en la relación con los demás hombres se levantan al nivel de acciones morales y públicas.

Es más, la contemplación en sí misma es «obra», en cuanto es descubrimiento de un principio teórico de ciencia, de filosofía, de matemática, etc., del que, como dicho, se sigue el hacer; por lo tanto, la contemplación es agente, además que acción inmanente donde sigue el hacer. A su vez, el ver operativo es el fundamento para mejor hacer; pero si el hacer mejor es fruto de la contemplación, la acción misma y también el hacer, es contempladora. Sustituir el contemplar con el hacer no es, como se cree, potenciar este último, sino perder también el momento de la acción, que sólo el contemplar hace formativa y, pues, positiva y no destructora en su obrar. La contemplación es dirigida a la acción; la primera incluye a la otra, el momento del ser al del hacer, el momento teórico de la verdad al práctico: como el Verbo se ha hecho carne, del mismo modo la contemplación se encarna en la acción, pero antes es la contemplación como antes es el Verbo. Esta última no es una invitación a la inercia y a la pasividad, ni la acción es un estímulo al desgaste y a la dispersión de energías espirituales, si ambas se consideran y se afirman en su relación dialéctica, en cuyo interior la contemplación alimenta a la acción y viceversa: potenciamiento recíproco a través del cual, como he dicho, la contemplación es agente y la acción es contemplante, siempre que esta última no se separe de la primera haciéndose principio y fin de sí misma en contra del orden que la hace hija de la contemplación, que es también el fin de la acción en el

sentido cristiano. *La encarnación de la contemplación en la acción es la presencia de Cristo en la vida del cristiano*, su esfuerzo siempre imperfecto por asimilarse a El, la disponibilidad a su iniciativa: querer lo que El quiere. Conocer con la contemplación lo que, como cristianos, tenemos que hacer, significa establecer una relación personal y amorosa con Cristo, que es unión de contemplación y acción, actuar a Cristo en nuestra vida cristiana, de la cual El es el principio animador, según el principio unitario de la gracia habitual que, como tal, la hace duradera y permanente. Pablo, fulgurado por Cristo —contemplación— y por lo tanto «capturado» a la vida cristiana, quiere «saber» lo que «tiene que hacer»: «Domine, quis me vis facere?»; y por esto llaman los cristianos «*veritatem facientis*».

4. Plegaria y trabajo; soledad y aislamiento.

Esto nos permite liberarnos de otro malicioso sofisma, que circula también en ambientes católicos y eclesiásticos. La plegaria —se nos dice— pertenece al momento contemplativo, a la reserva de los que pierden tiempo; basta trabajar para orar; la única plegaria verdadera es el trabajo, por lo que el *stajanovista* es el gran orante.

Esta tesis es sostenible en una concepción arreligiosa, radicalmente laicista o, mejor dicho, es su misma coherencia interna: el trabajo es la única plegaria del hombre, dado que todo el hombre se dirige al hombre de hoy y de mañana, es decir, que el hombre es fin del hombre. La misma tesis transferida a una sociedad cristiana supone la negación de ser cristianos o en otro caso carece de sentido. Sólo lo tendría si dijéramos: el cristiano ofrece a Dios *incluso* su trabajo como plegaria. Pero decir esto es presuponer la plegaria como momento autónomo, en cuanto que no se puede abolir la plegaria diciendo que el trabajo en y por sí mismo es plegaria y después ofrecer a Dios incluso el trabajo como plegaria. No se puede utilizar la plegaria como cualificante del trabajo en el mismo momento que se reduce al solo trabajo, es decir, que se la niega como momento autónomo. En cambio, el cristiano que ofrece a Dios incluso el trabajo como plegaria, hace que el trabajo siga siendo trabajo y simultánea-

mente lo cualifica con el momento de la plegaria, que viene a enriquecerse de trabajo cualificado como tal. En este modo el trabajo del cristiano incluye el momento de la oración y con ésta el de la contemplación sobrenatural; y aquello de la acción en el sentido inmanente o de la preparación o perfección interior —momento de la concepción, decisión, etc.—, al cual sigue el verdadero hacer o la obra externa. Quien trabaja como cristiano contempla, actúa, hace, sin sustituir la plegaria con el trabajo.

Se objeta todavía: en el momento contemplativo el hombre se aísla, rompe la colaboración, la comunicación con los otros: el aislamiento es antisocial, egoístico. Aquí se confunde «aislamiento» y «soledad», posiciones muy diversas. Aislarse es sustraerse a los otros para encerrarse en el propio egoísmo; retirarse en soledad es alcanzar una mejor y más profunda comunicación con los otros; es más, nunca se comunica tanto con la humanidad entera y se la siente hermana, como en el momento de la soledad auténtica, momento del recogimiento para una comunicación intensa; en la soledad se alcanzan las verdades más profundas y perennes, depuradas de las contingencias de nuestro tiempo; es esta la mejor manera de servir a nuestros contemporáneos. En la sociedad cada uno de nosotros adquiere el sentido de sí mismo, a condición de estar libre de ella: «deja eso de adelante y atrás, arriba y abajo, a progresistas y retrógrados, ascendentes y descendentes, que se mueven en el espacio meramente exterior, y busca el otro, tu ámbito interior, el ideal, el de tu alma. Forcejea por meter en ella el universo entero, que es la mejor manera de derramarte en él» (1). La soledad es mística: es plegaria, es contemplación, es vida religiosa, profunda participación con los otros; como tal, una carga potente para la acción. Sobre todo el misticismo cristiano recibe el máximo impulso respecto a la acción precisamente por la anulación de todo en relación con Dios; en efecto, en la mística soledad —la anulación del mundo por unión con Dios— se recupera el mundo mismo en todo su ser. Todo es «nonada», dice Santa Teresa de Avila; la misma ha sido renovadora y fundadora de conventos, mujer

(1) M. de Unamuno: *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1945, vol. I, páginas 244-245.

activísima. La presencia de Dios en el hombre que se da en la soledad mística le depara una fuerza nueva e inagotable: de esta soledad nace la «determinada determinación de no parar»: el máximo de contemplación con el máximo de acción.

Por otra parte, si se elimina el momento contemplativo, ¿quién le presta al hombre la fuerza de continuar? ¿Dónde una monja que pasa cuarenta años en Africa asistiendo a los leprosos alcanza la fuerza espiritual para continuar su acción de caridad, sino en el momento contemplativo, en la plegaria? Es su medicación reconstituyente. Lo es también para cada uno de nosotros al final de nuestra jornada de trabajo para poder comenzar otra: el momento contemplativo —de la soledad, de la plegaria, del recogimiento— nos purifica para reencontrarnos y encontrar a los demás. Añádase que de cuantos se sacrifican en silencio la historia no se hace eco, no pasan a la historia: es la injusticia históricamente irreparable. Pero estos desconocidos para los que el ojo de la historia es ciego, son vistos por el ojo de Dios. Nadie sabe nada del último siervo de César, pero Dios lo sabe: «los últimos serán los primeros».

Se dice que quien contempla no trabaja, como si científicos, filósofos, artistas, santos, etc., nunca hubieran trabajado; pero ellos son, sin embargo, los fabricantes de los zapatos con los que la humanidad camina, a veces por milenios. Si eliminamos el momento contemplativo, los zapatos dejan de fabricarse y la humanidad, descalza, sangra. En efecto, hoy ya no tenemos zapateros, sólo remendones que a duras penas remiendan, cuando no deforman, zapatos que han fabricado los viejos zapateros. Si el contemplativo es un «desocupado», debemos decir que la historia y el progreso son obra sólo de los grandes desocupados.

5. Marta y María.

Para el tema que estamos tratando es simbólico el episodio de Marta y María (Lucas, X, 38-42). Orígenes es el primero que hace de Marta el símbolo de la vida activa y de María el de la vida contemplativa; desde entonces, tanto la tradición patristica como la me-

dieval han reconocido en ellas dos tipos fundamentales de la vida cristiana —activa y contemplativa—, pero sin separarlos uno de otro, casi como si hubiesen llegado a aceptar la actitud de Marta en sí misma, prescindiendo de la de María, en la que está su fundamento: la acción o el solo hacer no puede mantenerse porque se le priva de su principio: la contemplación.

Marta acogió (ὑπεδέξατο) en su casa a Jesús «como huésped», pero el término, ciertamente no utilizado al azar, incluye la «protección», la preocupación propia de quien sabe que puede hacer mucho por la persona acogida; pero si bien este elemento protector, en el texto que examinamos, excluye una actitud de superioridad o de soberbia incluso bondadosa, incluye, en cambio, un acto amoroso de la madre hacia el hijo. Marta se afana por los menesteres de la casa para hospedar dignamente al Señor y a sus discípulos. Marta se afana demasiado y descuida el momento contemplativo, fundamento de su hacer: *satagebat*, «se deshacía» ante la recepción de los huéspedes; hacia *satis*, «lo bastante», y lo hacía con diligencia, pero, precisamente porque estaba totalmente «ocupada» por su hacer, creía hacer «lo bastante haciendo todas las cosas» y por ello se deshacía y deshacía su mismo hacer. En resumen, Marta *circumscribe* su encuentro con Jesús al afán por los menesteres de la casa, es decir, a la acción totalmente mundana separada del momento contemplativo, del mensaje de la verdad; intento de «encerrar», bajo la presión de la «apertura» al hacer, al infinito y al sobrenatural en el finito y en el natural; pero el hacer que no encarna la contemplación está ausente de Cristo, se priva de su presencia; por esto Cristo no es reductible al mudo, no se puede «secularizar» sin negarlo, negando con El también el siglo, que se pierde sin El y sólo se rescata con y en El.

Cristo no reprocha a Marta porque hacía, sino *porque hacía más allá de lo necesario descuidando lo sólo necesario: se «daba quehacer en torno»* hasta el punto de «circundarse por todas las partes» (περιεσπᾶτο = *satagebat*), de quedar prisionera del hacer separado del contemplar; en efecto, no escuchaba la palabra de Cristo, que es la «vida». Ciertamente, es apreciable el «ministerium» de Marta, pero su servicio (διακονία) no puede ser de la palabra de Dios, si no se cuida de escucharla: la actitud religiosa con que se

afana en preparar en honor de Cristo y de sus discípulos tiene un repliegue —y aquí está su límite— de *religión del hacer*. Aunque su fin sea bueno, deja de serlo si el servicio se erige en fin de sí mismo y no del Señor, a cuyo completo servicio ha de entregarse el cristiano. Marta es el ama de casa, la buena «empeñada» señora de todos los tiempos que se preocupa del bienestar de los huéspedes, pero también de hacer un buen papel y recibir alabanzas. Marta quiere estar en el centro con su hacer, pero el centro es María que, sentada a los pies del Señor, «audiebat verbum», silenciosa y auténticamente «disponible»: su iniciativa es «escuchar», «recibir».

Marta se detiene y dice: «Señor, ¿en modo alguno te das cuenta de que mi hermana me deja sola en mis servicios? Dile que me ayude». Espera una alabanza para sí y un reproche para la hermana. La falta de Marta no está sólo en poner de relieve ante Jesús, casi como reproche, que no se dé cuenta de que su hermana no le ayuda, sino sobre todo en pretender del Señor que le ordene ayudarla, es decir que la distrajera de la escucha del Verbo ... para correr a trabajar sin descanso junto a ella, como si su hermana perdiese su tiempo en la escucha de la palabra divina. A esta conclusión lleva el hacer que no encarna la contemplación: empujado por su lógica interna, concluye con la mundanización del Mensaje y con la reducción de Cristo a un revolucionario predicador de la justicia humana. Toda la «contestación» de hoy, en la Iglesia y fuera de ella, obedece ciegamente a esta lógica de Marta: desde el mero hacer para una total liberación humana con la consiguiente reducción del Verbo —que no será ya Dios encarnado— hasta un ingrediente temporal de la «transformación» del mundo, fin ésta de sí misma y fin último del hombre.

Cristo la desengaña y justamente la amonesta: «Marta, Marta, tu te preocupas con afán (μεριμνάς) y haces ruido (θορυβάς) por muchas cosas». Ni el «sollicita es», ni el «turbabis» de la traducción latina recogen la riqueza de los dos términos griegos: el cuidado de Marta no es sólo afán que llega hasta la «aflicción» por muchas cosas —incluso si consideramos que lo hace por Cristo que, no obstante, no escucha—, sino que en este cuidado pone todo su «pensamiento», es decir, piensa sólo en las cosas que tiene por hacer

(es el sentido de *μεριμνάω*) y a ellas limita su pensar, poniendo de lado así el momento contemplativo, el ponerse a disposición del Verbo y anulando con ello su hacer. Por esto su «preocuparse» por muchas cosas y el «pensar» en ellas «hasta el afán» tiene suspendido el momento contemplativo del pensar en cuanto tal —el momento de la «parada para ver»— y hace de su hacer comparado con el contemplar o escuchar de María, un «hacer ruido», un «gritar» que es el opuesto negativo del «sonido» de la verdad y de la «palabra». Consigue que Marta, al hacer así, no haga, sino que se deshaga y deshaga a su vez, que haga más de lo necesario y por ello se echa y «echa en el desorden» (otro significado de *θορυβέω*). Y, en efecto, su hacer, separado de la contemplación en la que se funda, está fuera de su orden, no está ya ordenado al «*unum necessarium*», a la escucha del Verbo; no está ya disponible hacia Cristo, que es el Camino, la Verdad, la Vida. A Marta se le escapa la «parte mejor» (*ἀγαθὴν μερίδα*), la única necesaria, la elegida por María, «la parte que nunca le será quitada». Sólo si el hacer se funda en la contemplación y no se separa de ella, sólo si nuestro hacer —y únicamente en este caso el amor al prójimo es cristiano— se hace para la gloria de Dios, el hacer nos asimila a Cristo: como el Verbo se ha hecho carne, así también la contemplación se encarna en la acción.

La comparación entre las dos posiciones puede mantenerse sólo en cuanto ambas son consideradas como dos partes de un mismo todo; así resulta que la de María es «mejor» y por consiguiente «buena» la de Marta (2), quedando clara la primacía y la superioridad de la primera. Si se efectúa la unión perfecta, contemplación y acción, ese último problema ni siquiera se plantea; nace en el momento en el que son presentadas como dos partes separadas. Ahora bien, María, que se prostra a los pies de Cristo para escuchar el Verbo encarnado, actúa la unión de contemplación y de acción inmanente, es decir, establece una relación personal con Cristo haciendo así de aquella unión la esencia de su vida cristiana en el amor a Cristo mismo, el Modelo, que es la unión perfectísima y viva de contemplación y de acción; por esto la parte de María, comparada a la de Marta, es

(2) Entre dos, la parte *ἀγαθὴ* es la «mejor»; entre tres, la «óptima».

la «mejor». Pero tal parte, precisamente porque actúa esta unión, es la posición perfecta para «prepararse» a ejercitar el verdadero «hacer» o a la acción transitiva, productora de obras. Marta, preocupada en acoger bien al Señor, «deja de lado» esta parte necesaria, y Cristo la llama al orden porque incluso la mujer exige al Maestro que diga a su hermana que la ayude. En su respuesta, Cristo afirma toda la efectividad, la primacía y la supremacía de la posición de María y pone en evidencia todos los riesgos de un «hacer» que no se funde, y la trascienda, sobre la esencial preparación que lo convierte en verdadero hacer productivo de obras válidas, y no en sólo «afán» o «hacer ruido»; en cualquiera de estos casos un hacer no cristiano, es decir, una acción exterior que no es impulsada por la unión de contemplación y de acción inmanente, que por eso corre el riesgo de olvidar el amor por Cristo que, como he dicho, es esa unión perfectísima y viva.

Creo que así debe entenderse la dura reprobación que Cristo dirige a Marta, cuya acción de hecho resulta sólo «buena» si se compara con la de María: Cristo reconoce que Marta lo hace por amor suyo y de los Santos y reconoce el hacer o el producir obras buenas, siempre que eso se prepare como María, es decir, si lo efectuado es impulsado por la unión de contemplación y acción inmanente que debe actuar en todo momento de la vida del cristiano. En resumen, María está en la condición «mejor» para «hacer bien» y aún más si persiste en esta condición —es mejor lo que hace y con verdadera eficacia; Marta está presa del hacer —y el «hacer» es acción «buena»—, pero fuera del orden, corriendo el riesgo de comprometer la bondad de su hacer. Esta, además, se pierde del todo si, por pura acción exterior, se pone subvirtiendo el orden, como principio sustitutivo del contemplar y del hacer interior, que equivale a sustituir a Cristo y a su identificación con lo meramente mundano y, por ende, a su negación. Cristo en el fondo rechaza, no en Marta pero sí a través suyo, el ánimo advertido en Marta, la exaltación del eficientismo preocupado sólo de sí mismo, que pretende serlo todo, como si el momento contemplativo no fuese nada o fuese efímero.

Si Marta hubiese tenido el cuidado de «prepararse» para el huésped, pero sin «exceso», de hacer sin «agitarse» y sólo cuanto era ne-

cesario y no «muchas cosas», no se habría atropellado, habría hecho sin descuidar su preparación interior y la relación personal con Cristo, se habría abstenido de decirle a Jesús que pidiera a su hermana que dejara de escuchar el Verbo para ayudarla: su hacer habría estado en la justa posición. Si así se hubiese comportado, probablemente la misma María habría pedido al Señor que le permitiera ayudar a su hermana —sin que esto comportara apartamiento, distracción de El y del amor por El— o el mismo Cristo se lo habría ordenado. La «falta» de Marta no es intrínseca al hacer, que es acción positiva; es de encerrarse en esto aun con buena intención, de ser precipitada y por esto intempestiva en exigir la ayuda de la hermana; Cristo aprovecha la ocasión para enseñar que el hacer, que es un bien, no puede ser nunca despegado de la vida cristiana ni impulsado hasta el punto de sobrepasarla, si se quiere que sea un hacer bien. Pero, en ese caso, el hacer unido a la contemplación y a la acción interior en la que se funda y de la que nace, no es ya la parte «buena» comparativamente a la contemplativa, ni ésta es la mejor» en comparación a la acción exterior, sino que una y otra, dejando de ser dos partes actúan como un todo, es decir, como la perfecta vida cristiana de la que fue modelo Jesucristo. Pero también se puede decir, con Bellarmino, que se trata de dos «partes» y que cada una no es el «todo» aunque la de María, el acto de escuchar al *unum necessarium*, sea la «mejor» y es «necesaria» a la acción la cual, a su vez, al modo de la encarnación del Verbo escuchado en la actualidad del hacer es intrínseca a la contemplación de donde brota. Ni el mero hacer, que es falso hacer, ni la mera contemplación estéril, que es falsa contemplación, de esas «gentes» que, como dice Teresa de Jesús a Juan de la Cruz en el *Vejamen*, son «tan espirituales que todo lo quieren hacer contemplación perfecta»; y recomienda: «Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo»; para quererle como al Modelo Vivo de la unión de contemplación y acción. Sólo así «la parte que no pasa y no puede ser quitada», la «prostrada a los pies» del Verbo para la salvación eterna cuyo fin es siempre la gloria de Dios, resulta el fundamento de la acción, que de ello alcanza el hacer bien.

Así escribe San Agustín en el sermón 169, 17 (véase también el

Sermón 103 todo dedicado a Marta y María): «Buena es la tuya, Marta, pero la otra es mejor; buena la que tú has escogido, porque es bien ocuparse de servir a los santos, pero la otra es mejor. Al final, lo que tú has escogido pasa (*transit*). Servir a los hambrientos y a los sedientos, preparar lechos para que reposen, abrir la puerta a los que piden hospitalidad, *omnia ista transeunt*. Tiempo vendrá en que ninguno tendrá hambre, sed, sueño; entonces tu cuidado te será quitado. María ha escogido la parte mejor que nunca le será arrancada. No le será arrancada porque *contemplari elegit, Verbo vivere elegit. ... Ipsum Verbum vita est*».