

Tras examinar la cuestión del mal, puerta de ingreso en la sugestiva y extensa dogmática titulada *Dios para pensar*, el profesor Gesché invita a reflexionar sobre el hombre.

Pocas tareas han reclamado tantas energías en la época contemporánea como la de intentar comprender al ser humano. Su misterio ha buscado ser esclarecido desde ámbitos tan distintos como la biología, la antropología cultural, la psicología, el pensamiento político o la sociología, sin llegar a alcanzar del todo el objetivo deseado. Este aparente fracaso se ha debido en gran medida al excluyente planteamiento horizontal que se ha empleado en la resolución de tan arduo enigma.

Y sin embargo ¿no habrá llegado ya la hora de sumar a los valiosos resultados alcanzados por las ciencias humanas la aportación original de la teología? Así, la propuesta de cambiar de perspectiva y contemplar desde arriba al ser humano, es decir, desde la alteridad que le proporciona el tú divino, tal vez pueda servir para romper el círculo que tiene encerrado en sí mismo al propio hombre.

Adolphe Gesché nació en Bruselas el año 1928. Sacerdote diocesano, doctor y maestro en teología, perteneció a la Comisión Teológica Internacional. Desempeñó su magisterio en distintos centros de estudio, especialmente en la Facultad de teología de la Universidad católica de Lovaina, en Lovaina la Nueva. Murió el año 2003.

TEOLOGÍA
Verdad
e Imagen
134

PVP: 17,00 €

ISBN: 978-84-301-1462-7



Adolphe Gesché

EL HOMBRE

EL HOMBRE

Adolphe Gesché

Adolphe Gesché

Adolphe Gesché nació en 1928 en Bruselas. Sacerdote diocesano, doctor y maestro en teología por la Universidad católica de Lovaina, fue profesor de teología en el seminario de Malines y Bruselas y en la Escuela de ciencias religiosas y filosóficas de las facultades universitarias de St.-Louis (Bruselas). Posteriormente ejerció la docencia e investigación en la Facultad de teología de la Universidad católica de Lovaina, en Lovaina-la-Nueva. Murió el año 2003.

Entre sus obras podemos citar *Odyssée de la théodicée*, 1989; *Notre terre, demeure du Verbe de Dieu*, 1990; *Du dogme comme exégèse*, 1990; *Pourquoi je crois en Dieu*, 1990; *Dios como prueba del hombre*, 1991; *Le croyant et l'énigme*, 1991; *Ministerio de verdad*, 1992; *Dios para pensar: El mal*, 1995; *El hombre*, 1995; *Dios*, 1997; *El cosmos*, 1997; *El destino*, 2001; *Jesucristo*, 2002; *El sentido*, 2003.

EL HOMBRE

VERDAD E IMAGEN

134

Colección dirigida por
Ángel Cordovilla Pérez

ADOLPHE GESCHÉ

EL HOMBRE

Dios para pensar II

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2010

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Mario Sala sobre el original francés
Dieu pour penser II. L'homme

© Les Editions du Cerf, Paris 1993

© Ediciones Sígueme S.A., 2002

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (+34) 923 218 203 -Fax: (+34) 923 270 563

ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1252-4 (Obra completa)

ISBN: 978-84-301-1462-7

Depósito legal: S. 552-2010

Impreso en España / Unión Europea

Imprime: Gráficas Varona S.A.

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	9
1. EL HOMBRE Y SU ENIGMA	17
2. LA TEOLOGÍA COMO DISCURSO SOBRE EL HOMBRE	35
1. ¿La teología habla del hombre?	36
2. ¿De qué hombre habla la teología?	38
3. ¿Cómo habla del hombre la teología?	43
3. EL HOMBRE CREADO CREADOR	63
1. Una cosmo-lógica de la creación	63
2. Una teo-lógica de la creación	66
3. Una lógica de la creación	75
4. Una antro-po-lógica de la creación	83
5. Conclusión	96
4. DIOS, PRUEBA DEL HOMBRE	103
1. El hombre en busca de su identidad	104
2. La propuesta de Dios	113
3. La respuesta del hombre	124
5. EL HOMBRE, UN SER PARA LA FELICIDAD	137
1. La felicidad de la creación	138
2. La felicidad de Dios	143
3. La felicidad del hombre	148
4. Mi felicidad	154
5. El feliz éxito de la prueba	157
<i>Índice de nombres</i>	167
<i>Índice general</i>	171

INTRODUCCIÓN

Desde siempre, para comprenderse, el hombre ha ido a llamar a la puerta de los dioses. Después de todo, ¿no era en el frontispicio de un templo, en Delfos, donde se hallaba grabado el famoso «Conócete a ti mismo»?

Estamos ciertamente en nuestro derecho de preguntarnos si es posible aún recurrir a dicha práctica o recomendársela a otros hoy en día. Desde la modernidad, inaugurada por Descartes, el hombre pretende tomar la medida de su ser a partir de sí mismo, considerado como sujeto autónomo desligado de la trascendencia. «Cogito, ergo sum». Incluso creyendo en la existencia de Dios, se trata de pensarse «etsi Deus non daretur», como si Dios no existiese.

Pero ¿es esto tan acertado? Como advertía August Comte, Dios no sería más que una medalla antigua con su relieve casi borrado, de suerte que sería una lástima que el hombre no labrase ya sus viejas efigies. Si la idea del primer volumen, en el que, a propósito del mal, hemos intentado ver si Dios podía ayudar a pensar, ha resultado pertinente, ¿no está justificado proponer el mismo recorrido a propósito del hombre? Este es el tema: «Dios para pensar al hombre».

Creo llegado el momento de que semejante recorrido pueda intentarse de nuevo. Con tal de que se trate, una vez más, de una *propuesta* y que, como tal, respete a quien no ve en la palabra «Dios» más que un código o un símbolo, pero que hace pensar, y que al mismo tiempo haga justicia al creyente, al que, con Pascal, cree que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre a causa del misterio que le constituye.

En todo caso, parecen autorizarlo unos signos que muestran la existencia de un deseo de oír de nuevo a la fe hablar y pronunciar sus propias palabras, deseo al que ahora la misma fe podría responder de nuevo, acaso porque finalmente ha sabido renunciar, en gran parte, a una retórica de triunfo y de conquista. En ciertos momentos, hay indicios claros de que el mundo quiere interrogar de nuevo a la fe. «No veo nada de infamante en el hecho de reconocer que nuestro deseo de adoración va a la par con la inquietud de nuestra propia persona» (C. Milosz).

Quisiera reconocer ya desde aquí que el hombre es como un texto. Al principio, un *manuscrito*, pues está hecho ya, en parte, de una escritura que le precede y que debe aprender a leer para descifrarse. «Yo soy el que los filósofos me han contado» (J. L. Borges). Los filósofos, pero también algunos de estos hombres que, como Moisés, han golpeado la roca. Luego, un *pergamino*, pues el hombre, ser por fortuna inacabado, debe escribir él mismo —pastor de su ser—, sobre la página todavía virgen, el texto de su propio destino. Finalmente, el hombre es como un *jeroglífico*, pues está escrito y debe seguir escribiéndose con caracteres sagrados. «Res sacra homo».

He aquí por qué la teología osa y puede aportar su ayuda en esto. Ciertamente, su discurso se ocupa ante todo de Dios. Pero también del hombre. Y esto, en gran medida, porque la teología piensa a Dios para pensar al hombre. Es una especie de antropología: piensa al hombre mediante esa clave que llama Dios. Esto es así muy particularmente a nivel cristiano, pues a partir de la encarnación le resulta imposible a la fe expresarse de una forma que no sea viendo a Dios y al hombre como mutuamente referidos.

Estamos, pues, ante una antropología teológica. Ésta podría decir sobre el hombre una palabra que, sea cual fuere la manera como se aceptase, le podría ayudar a comprenderse. Y esto es, en definitiva, lo que intentarían estas páginas. Ciertamente —toda la historia del humanismo lo demuestra—, sigue siendo evidentemente posible hablar del hombre sin esta alusión trascenden-

te. Pero, a la inversa —y la historia también da testimonio de ello—, resulta igualmente posible hacerlo conservando esta referencia a Dios. Así nos lo ha enseñado Jacques Derrida, quien nos ha indicado que al comienzo está el texto, y nos ha recordado que la inteligibilidad está orientada hacia el Verbo, como algo que está por encima de nosotros mismos.

Por otra parte, creo profundamente que habría ventajas para el hombre en no exponerse a los riesgos de una comprensión de sí por la sola inmanencia. Estos riesgos (sólo quiero hablar de riesgos) de un olvido de la trascendencia podrían ser la tautología y el solipsismo. ¿Cree uno de veras poder comprenderse únicamente por sí mismo? ¿No es la alteridad, sea la que fuere, algo indispensable para el feliz descubrimiento de sí mismo? «No está bien que el hombre esté solo», y nada es tal vez demasiado grande para hacerle comprender su grandeza. ¿No habría en el misterio de la inteligencia, que el hombre interpreta de sí mismo, un *in-te-legere*, a tenor de lo que la soberbia etimología de Claudel espera de Dios?

«¿De quién es esta inscripción?», pregunta el evangelio (Mt 22, 20). Olvidémonos del sextercio y de la moneda de plata y pongamos en su lugar al hombre. ¿De quién es tu inscripción? ¿Dónde se nos ha escrito, en lo más profundo de nuestro ser, cuando se nos tejió en el seno materno (Sal 138, 13)? No es absurdo pensar con Eva, en su glorioso *Magnificat* («He echado al mundo un hombre, con el Señor», Gn 4, 1), que la palabra «Dios» escribe alguna cosa en nosotros. Esas palabras del Génesis, tan antiguas como las de Homero o las de Heráclito, no son menos dignas de nuestra atención, incluso en un plano simplemente humanista.

Creo profundamente que el hombre —ser moral— encuentra en sí una parte del fundamento de su ser. Pero otra parte la encuentra en Dios. Hay puntales que se sostienen desde arriba. A primera vista —lo sabemos muy bien— son frágiles como las escaleras de cuerda. Pero también sólidos, ya que existe una fuerza secreta en aquello que parece más vulnerable. «Cuando

Diotima¹ quiere explicar lo que es Dios a los comensales del *Banquete*, no condena ninguna forma de pasión humana; ella intenta solamente añadirle lo infinito» (M. Yourcenar). ¿Tenemos que descartar que el hombre pueda encontrar su yo atrayendo hacia sí la infinitud del ser?

Feuerbach quería poner a Platón cabeza arriba, con los pies en el suelo. Muy bien. Pero, si no existe por alguna parte un pensamiento que piense al hombre «al revés», fuera de las solas leyes de su aparente gravitación, ¿se le podrá pensar por mucho tiempo «del derecho»? La poesía, la música y la pintura no hacen sino proponer ese tipo de inversión reveladora. Y ¡qué bien hablan del hombre y al hombre! La teología, que interroga a Dios, desearía hacer otro tanto. Heidegger ha hablado del olvido del ser en metafísica; Maimónides, del olvido del tiempo en filosofía; Levinas, del olvido de la creación en ética. Yo hablaría del olvido de Dios en antropología. Con tal de que se trate, por supuesto, de una antropología de deseo y libertad, no de necesidad y fatalidad. Como no hay ética sin un cierto *eros* que la haga soportable, si la inmanencia humana quiere seguir siendo luminosa, ¿no deberá siempre desear una trascendencia en su corazón?

Hannah Arendt, en su libro *La condición humana*², afirma que, si es verdad que el hombre es capaz de definir la naturaleza de todos los objetos que le rodean, es muy poco probable que él, solo, sea capaz de definirse a sí mismo, pues «esto sería saltar por encima de nuestra sombra». Y subraya³ que san Agustín, considerado con toda justicia como el primero en sus-

1. Nombre de la sabia sacerdotisa de Mantinea, de la que Sócrates, en su intervención al final del *Banquete* (201d-212a), reproduce un diálogo tenido años atrás con él. En dicho diálogo, Diotima, siguiendo el método mayéutico del propio Sócrates, expone la teoría sobre el *eros* (amor), que no es otra que la de Sócrates y, por consiguiente, la de Platón: lo propio del hombre es su aspiración a la inmortalidad y a la infinitud, a través de una aproximación lenta y escalonada que conduce a la contemplación de la Belleza en sí [N. del T.].

2. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1970, 10 (versión cast.: *La condición humana*, Barcelona 2009).

3. *Ibid.*, 10-11.

citar la cuestión antropológica en filosofía, distinguió con gran acierto dos preguntas: «¿Quién soy?» y «¿Qué soy?». La primera se la dirige a sí mismo y a ella logra contestarse («Yo me dirigía a mí mismo y me decía: Tú ¿quién eres?, y contestaba: Un hombre»)⁴. La segunda se la dirige a Dios y aguarda de Él la respuesta («¿Qué soy yo, pues, mi Dios? ¿Cuál es mi naturaleza?»)⁵. Y concluye Hannah Arendt afirmando que *la cuestión del hombre no es menos teológica que la cuestión de Dios*⁶. Veo en estas palabras la justificación de mi empresa.

Como en *El mal*, he reunido aquí algunas publicaciones diseminadas en revistas o en obras escritas en colaboración. Sin que haya que concebirlo perfectamente trabado —este libro se puede abrir por donde se quiera—, ha resultado un conjunto en el que, a pesar de todo, se sigue una cierta lógica. Ante todo, y en primer lugar, una lógica externa, por cuanto no habría querido reunir estas páginas sobre el hombre sin haber antes hablado del mal en el libro anterior. Se ha dicho hasta la saciedad: ya no se puede hablar como si Auschwitz no hubiese existido. Por mi parte, ¿de qué hombre hubiera hablado, de qué hombre irreal salido de un sueño de encantamiento, si estas páginas que ahora le consagro no hubieran estado precedidas de las otras que, al hablar del mal, abordasen primero ese hombre herido y patético que somos?

En segundo lugar, una lógica interna. Comenzaremos reflexionando sobre el enigma. Ese enigma que es ante todo el hombre para sí mismo y que atraviesa su relación con el mundo, con los demás y con Dios. Pero se trata de un enigma que, a la vez, le construye, pues le abre un espacio: el de una interrogación que le impide cerrarse, que le invita ciertamente a buscar respuestas que no llegarán jamás al grado de saturación, porque no pueden ni deben hacerlo. Dios creó el día, pero también la noche. La parte de incertidumbre que reside en nosotros no es un

4. Agustín de Hipona, *Confesiones* X, 6.

5. *Ibid.*, X, 7.

6. H. Arendt, *The Human Condition*, 11.

desastre. Esta zona de lo «inescrutable» en nuestro propio corazón es constitutiva de nuestro ser, al igual que la búsqueda de la racionalidad. Por pronunciar el nombre de Dios, el creyente no se escapa de la racionalidad más que los otros.

Junto a otros discursos sobre el hombre, la teología no deja de proponer respuestas que pueden interesar a la antropología. Y por esto, en un segundo capítulo trataremos de mostrar cómo la teología, siendo evidentemente —como es y seguirá siendo— un discurso sobre Dios, precisamente por este hecho posee un discurso sobre el hombre, sobre el hombre-que-habla-de-Dios (lo cual es un hecho cultural innegable). Quedará de manifiesto que ella, situándose al lado de los otros discursos, sugiere así a todo hombre una aproximación posible a su misterio y a su enigma. Especialmente porque la fe aparece ahí como un acto del hombre, no como una agresión a su *humanitas*. El lenguaje y las palabras de la fe, que han conservado algo de los mitos que nos hacen vivir, han recogido al mismo tiempo el *logos*, a través del cual el hombre busca la claridad y la ética, cuya exigencia desea.

En un tercer capítulo mostraremos lo que la fe en la creación aporta de iluminador al sentido mismo de la existencia humana. Con demasiada frecuencia la palabra «creación» evoca sólo malentendidos, siendo el más grave el de hacer creer que, si hay creación, el hombre no es más que un dictado de Dios. Ahora bien, está claro que el secreto bíblico y teológico de este término consiste en que *el hombre ha sido creado creador*, provisto de derechos y de deberes de invención y de libertad. Y de invención y libertad creadoras, en las que no hay nada que temer de un Dios que, por el contrario, prescribe, por así decir, el ejercicio de esa invención creadora. Se encontrará ahí una concepción del hombre que, reasumiendo esa vieja palabra de «creación», está impulsada por una audacia que va mucho más lejos de lo que uno suele imaginarse.

En el capítulo cuarto querríamos proponer un planteamiento insólito, pero que nos parece interesante. Cuando se ocupan

de la cuestión de Dios, los hombres consagran desde siempre muchos de sus recursos a perfilar las pruebas de su existencia. Perfecto. Nos hemos preguntado si no había que atreverse a la proposición inversa: la de *Dios como prueba del hombre*. Después de todo, al buscar las pruebas de Dios, ¿no lo hacía el hombre por esta única razón aquí evocada? ¿No buscaba a Dios porque se buscaba a sí mismo, porque intentaba de esta manera, inconsciente y confusamente, no responder a una cuestión especulativa, sino a una cuestión que le interesaba a él mismo en lo más hondo? Por lo demás, no se tratará en esas páginas de hacer de Dios un Dios «útil», al servicio de nuestra angustiada búsqueda de identidad. Se trata de mostrar que una serena comprensión de Dios, tal como Él, al parecer, es y se da a conocer, lanza al hombre a una aventura en la que el deseo prevalece sobre la necesidad.

¿No es entonces el momento de hablar de la dicha humana? Ésta, sean cuales fueren los meandros y los escepticismos que ha creado su difícil búsqueda, ¿no es la incesante vocación del hombre? Ahí no habría que defraudarle en absoluto. El quinto y último capítulo querría aportar elementos que provienen de la misma fe cristiana. La cosa puede parecer paradójica, lo sé, porque la tradición cristiana parece haber prohibido pensar demasiado en la felicidad y no ha querido pronunciar con excesiva frecuencia esta palabra, considerada peligrosa. Pero esta tradición ¿es verdaderamente auténtica? ¿No debe ser reemplazada por otra —la verdadera— que nos da el derecho y el deber de ser felices? Hemos hablado de creación. ¿Se podría hablar de creación, si no se dice que la dicha es el sentido mismo del don que ella instaure? Hemos hablado de un Dios que sería prueba del hombre. ¿Puede existir otro Dios digno de este nombre que no quiera probarnos su existencia haciéndonos felices? ¿Querriamos que todos pudieran creernos cuando decimos estas cosas?

Esta es la botella que, con estos escritos, lanzamos al cielo, como quien lanza una botella al mar.

Para concluir, quiero agradecer a mis editores su autorización para publicar en este volumen contribuciones dispersas: *La Foi et le Temps* 21 (1991) 293-306; *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1975) 801-819; *Revue Théologique de Louvain* 22 (1991) 153-184; *Nouvelle Revue Théologique* 112 (1990) 3-29; *Lumen Vitae* 43 (1988) 9-27.

No se ha recogido aquí: *Dieu et société*: *Revue Théologique de Louvain* 7 (1976) 274-295; *Foi et société*: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 47 (1978) 41-61; *Destin, prédestination et destinée*, que será publicado en otro lugar; *Dieu est-il «capax hominis»?*, que publicaré en otro volumen de esta misma serie.

1

EL HOMBRE Y SU ENIGMA

Deseamos conocernos, sin duda, pero no somos totalmente transparentes a nosotros mismos. Acaso haya que comenzar por ahí para comprenderse bien. El hombre es ese ser en perpetua búsqueda de su humanidad y del secreto que ella encubre. Cuestión que no tiene nada de académica. Es existencial: cercana a las cuestiones de nuestro destino, pues presentimos que el hecho de inclinarnos sobre el brocal de nuestro propio pozo acaso nos conduzca al sentido de nuestra vida. Que no tenga que decir un día: «¿He pasado de largo?».

El reto es soberbio y atrayente, pero también terrible y amenazador. No habría que equivocarse sobre el hombre. Es menester que «el hombre salga airoso». En esta pregunta sobre nuestra identidad concurren muchos factores: la ciencia, la afectividad, el arte, la preocupación por los objetivos, la religión, la vida individual y social, la técnica, etc. También convergen algunas mediaciones: la familia, los otros, las Iglesias, el mundo y la naturaleza, la acción, etc. Pero, aunque conozcamos muchos de los hilos de la trama que constituye al hombre, debemos evitar las trampas que nos acechan: todo lo que nos reduzca a los estrechos límites de nosotros mismos, como, por ejemplo, una confianza excesiva en la racionalidad o en la acción.

Asimismo, en el fondo y en lo secreto de todas estas cosas y de todas estas mediaciones —ya que todas ellas no bastan para expresar plenamente el misterio— se encuentra el reino de los signos: esa iniciación que nos hace nacer verdaderamente al mundo y que nos permite desciframos. Nosotros hemos si-

do educados (*e-ducere*: conducir a partir de/hacia más). A todos, en cuanto somos, se nos ha puesto en el mundo gracias a una tradición (*tradere*, o sea, *trans-dare*) que nos transmite una herencia, nos propone proyectos y nos inicia en la invención de cosas nuevas.

A fin de cuentas, es necesario que todo eso se nos transmita. En un verso enigmático, del que unas páginas de Hannah Arendt¹ constituirían un espléndido comentario, el poeta René Char se expresa así: «Nuestra herencia no ha sido precedida por ningún testamento». ¿Qué quiere decir eso? Que efectivamente esta generación dispone de una herencia, de una tradición, de un patrimonio. Por consiguiente, hay algo. Pero no hay ningún testador ni notificador, ni «notario» que haga señas y nos diga: ¡Oye!, «lo que has recibido en posesión de tus padres, gánatelo» (Goethe). Todos nosotros estamos ahí para hacer señas al heredero de la humanidad y transmitirle sus riquezas.

Elie Wiesel escribe que hoy en día resulta capital llevar a cabo una «transfusión de memoria»². Jacques Attali lo expresa asimismo en su novela *La vida eterna*: «Uno no es más que aquellos en los que se dejan recuerdos»³. La tradición de los signos no tiene nada de enajenación en el pasado, pues la transmisión lo constituye nuestra memoria de hombres y mujeres de esta tierra. «La realidad no se forma sino en la memoria» (Proust). Nos hacemos signo.

¿Y cómo no pensar entonces en el viejo Heráclito y en aquel texto suyo que alguien ha llamado el «fragmento admirable» (A.-M. Frenkian)? «El soberano (*anax*), cuyo oráculo está en Delfos, no enuncia ni oculta: significa (*semainei*)» (*Frag.* 93). No enuncia, como si pronunciase palabras definitivas, que bloquean todo porvenir y toda libertad. Tampoco se calla —otra dejación—, como si no hubiese nada que decir. *Significa*: hace

1. H. Arendt, *La crisis de la cultura*, Barcelona 1989, 7-28.

2. E. Wiesel, *El olvidado*, Barcelona 1991.

3. J. Attali, *La vie éternelle*, Paris 1989, 376 (versión cast.: *La vida eterna*, Barcelona 1991).

señal, indica, muestra lo que ya existe —pistas, senderos— y al mismo tiempo invita al «recién venido» a emprender el desciframiento de su nuevo y propio camino. ¿Podría existir mejor emblema de nuestra misión?

Pertrechado con estas citas, me pregunto ahora por aquello que la fe en Dios —que éste es nuestro propósito en la aventura de este libro— se atreve a aportar a la búsqueda común. Si nos remitimos a los numerosos testimonios de nuestras expresiones más espontáneas y de nuestras investigaciones más precisas, esa búsqueda se apoya generalmente sobre tres valores que, sin duda, nos tienen que resultar esenciales y constitutivos. Un simple recorrido lingüístico que recoja las series de palabras recurrentes impresiona, porque emergen tres términos-clave, alrededor de los cuales cristalizan muchos otros. El término *racionalidad* (con: ciencia, profesión, verdad, transmisión del saber, técnica, formación). El término *sentido* (con: valores, comunicación, preguntas y respuestas, cultura, exigencia, deseos). El término *destino* (con: finalidades, fe, Dios, religión, grandes preguntas, referencias, compromiso, evangelio, plegaria, sagrado).

Por lo demás, a cada una de estas categorías lingüísticas corresponde una corta acentuación histórica de la enseñanza. La época que nos ha precedido fue sobre todo (se trata de acentos) una época doctrinal, tanto en el ámbito profano como en el religioso, lo cual correspondería más bien a la *racionalidad*: verdades que hay que saber y que hay que creer, conocimientos. El período que acabamos de vivir, y que correspondería más bien a la palabra *sentido*, ha sido sobre todo sensible a los valores (sinceridad, justicia), a la ética (el otro, el prójimo), a la acción y al compromiso. La época en la que entramos, y que correspondería tal vez a la palabra *destino*, es más bien una época que habla de dicha, ternura, finalidades, sentido del sentido, referentes.

Cómo no pensar en Kant y en sus tres grandes preguntas, las cuales forman una secuencia por la que el hombre se mide:

«¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué se me permite esperar?». Tres cuestiones que corresponden posiblemente a tres grandes sectores culturales en los que esta antropología y sus periodicidades históricas se va manifestando. La ciencia ¿no se encarga del saber, de la verdad y de la técnica? La filosofía, ¿de la comprensión, del sentido y de los valores? Y la teología, ¿de la salvación, de la existencia y del destino? (lo que explicaría que entremos de nuevo, en parte, en una era «teológica»: «retorno de lo sagrado», etc.). Las tres eras de Augusto Comte se reencuentran en ese fondo, pero a condición de comprender que, más allá de una innegable acentuación según las épocas, se trata de tres estructuras fundamentales de la construcción del hombre.

Tomemos, pues, pero entreveradas, nuestras palabras-clave, para un análisis más amplio. Es aquí, a mi modo de ver, donde se determina, al menos en parte, lo que está en juego en nuestra tarea de hombres y de creyentes confusos, pero interpelados los unos por los otros.

Arranquemos esta vez de una cita de Thierry Maulnier: «El mundo nos envuelve con la triple dimensión de lo sensible, lo racional y lo incomprensible»⁴.

Es evidente que el hombre tendrá siempre necesidad de racionalidad. Somos *zoon logikon*, «animal racional», según la definición de Aristóteles. Sólo esto justifica ya nuestra tarea. Y ese empeño de racionalidad se impone tanto en materia de fe como en otros ámbitos. La teología halla su legitimidad y su pertinencia en ese deber de vigilancia intelectual, para que la fe y la religión no se conviertan en superstición o en algo aberrante —peligro siempre presente—. Ella es necesaria para no ir a la deriva y prevenir las contramarchas, siempre posibles (en nuestra propia casa y no sólo en la de los otros), del oscurantismo, del fanatismo y del integrismo. Este deber de racionalidad se lo debemos a todo hombre.

4. Th. Maulnier, *Les matins que tu ne verras pas*, Paris 1989, 79.

Con todo, y so pena de recaer en idéntico error si ello se ignora, el hombre no es sólo racionalidad y luz. *El hombre es también enigma*. «No sé lo que soy, ni soy lo que sé» (Ángel Silesius). Hay en nosotros algo sin límite ni comprensión posible, que permanecerá siempre y que es incluso constitutivo de nuestro ser. Uno no se construye sin contar con ello. Aprender a vivir y a estructurarse con lo enigmático me parece que es, en los tres niveles indicados (incluido el religioso), un secreto para la educación del mañana.

He aquí por qué he tenido interés en recordar el oráculo de Delfos. El enigma se le plantea a Edipo, el cual acaba de plantearse o al cual se le plantea la pregunta sobre lo que es («Hombre, concógete a ti mismo», sentencia que está grabada, como interpellando, en el frontispicio del templo). Pero advirtamos que Edipo «muere» por resolverlo, por quererlo deshacer. En el mismo momento en que responde a la esfinge entra en el proceso mortífero que le conduce al asesinato del padre, al incesto con la madre y a sacarse los ojos (él, que es ya *oidipous*: el de los pies hinchados).

No es que no haya que intentar una clarificación, pero no con la intención o el supuesto de hacerlo todo transparente. Cuando Orfeo quiere ir hasta el fin y verlo todo, pierde a su Eurídice, la pierde en el sombrío infierno. Y en nuestras Escrituras, cuando, a pesar de la advertencia, la mujer de Lot vuelve su cabeza hacia Sodoma y Gomorra, queda petrificada. Quiso resolverlo todo.

El enigma forma parte de nuestra vida. No es un residuo miserable que convendría abolir del todo. «Pónganos enigmas para comprendernos». Así se expresaban unos jóvenes con su profesor, según me dijeron un día. Ese enigma que reside en nosotros no es una desgracia. Todo lo contrario: sin él la racionalidad sería un señuelo (un engaño, un error sobre el hombre). Para ser hombre, todo ser humano deberá aprender cada vez más a convivir con el enigma. Éste no puede ser abolido: ni por la racionalidad (ésta no satura toda pregunta existen-

cial), ni por la fe (volveremos sobre el tema), ni por la afectividad (mito del amor de fusión), ni por la acción (ilusión de las ideologías), ni por la técnica (desengaño del consumo).

Por más que todas esas dimensiones de la vida contribuyan a hacer al hombre y deban cultivarse sin cesar, ellas han de inserirse dentro de un marco más amplio y más profundo, a fin de que la interrogación persistente brille como una lámpara del santuario. Hombre, te destruirías si creyeses que llegas al término de tu enigma dichoso y saludable. En la realidad entera, en nosotros y en nuestro entorno, hay una parte de «nocturnidad» (H. Bosco) que nos constituye y con la que —parte inextinguible— nos construimos. Por esto resultará decisivo reaprender a *vivir*, y a vivir *siempre* «con» (subrayo: *con*; y no: *contra* o a pesar de) la parte enigmática que hay en nosotros, en los demás, en el mundo y respecto a Dios.

En nosotros: nadie de entre nosotros es enteramente transparente a sí mismo. «Magna quaestio factus sum mihi», me he convertido en una gran pregunta para mí mismo, decía san Agustín. Y mil quinientos años después de él, alguien —¡y qué distinto!—, el filósofo marxista Ernst Bloch, dirá del hombre lo que la tradición profética decía de Dios (*Deus absconditus*), que es un misterio oculto: *homo absconditus*, un ser oculto a sí mismo. Es también el *desconocido de sí mismo*, como se sentía el poeta portugués Fernando Pessoa.

En los demás: ni siquiera el amor más perfecto da toda la clave ni la respuesta completa sobre nosotros mismos y sobre el otro. Pensemos una vez más en Orfeo y Eurídice. La afectividad tampoco sacia más que la racionalidad. Repitémoslo: éste es el error iluso y mítico del amor de fusión, denunciado ya por la psicología. A este respecto, nuestra cultura, por cierto felizmente menos obsesionada que antaño en ese ámbito de la afectividad, no debe hacer creer que todo está resuelto.

El siglo XX, que se enorgullece de haber liberado la sexualidad y que gusta burlarse de los sentimientos románticos, no ha sido capaz de dar a la noción de amor un sentido nuevo (este

es uno de sus fracasos), de suerte que un joven europeo, al pronunciar mentalmente esta gran palabra, llevado en alas del entusiasmo, vuelve, quiera o no, al punto exacto en el que Werther vivió su amor por Carlota⁵.

En el mundo: la ciencia y su racionalidad no contienen toda la realidad. La *Aufklärung*, el siglo de las luces, creyó precisamente —y esto fue la modernidad— que el conocimiento podría proporcionar toda la luz. Ciertamente, tal empresa resultó indispensable contra todos los oscurantismos y lo sigue siendo doquiera nos acechen todavía los mismos demonios del fanatismo. Pero hoy hemos entrado en la posmodernidad, que no cree ya que todo sea transparente. La primera y famosa «era de la sospecha», con sus nombres ilustres (Nietzsche, Marx y Freud), había abierto una primera brecha en esa seguridad, pero no sin fabricar sus propias ilusiones de una racionalidad que disipase toda oscuridad. Creo que ahora hemos entrado en la era de la sospecha de la sospecha (no sabría exactamente qué nombres citar: ¿Paul Ricoeur, Julia Kristeva, Hannah Arendt? ¿Y no es acaso significativo encontrar aquí a dos mujeres, como señal de que entramos en una era nueva?). La realidad no es traslúcida de parte a parte. Ni siquiera en ciencia: Heisenberg y su principio de la indeterminación; Ilya Prigogine e Isabel Stengers diciéndonos que la realidad es imprevisible (salvo excepciones: las que consigna la ciencia clásica) y que lo es no por defecto o debilidad de nuestras posibilidades de conocimiento, sino porque *carece* de previsibilidad.

Respecto a Dios: Dios no debe servir para resolver nuestros problemas. Es cierto que Dios y su Cristo dan sentido. Si no, ¿qué quiere decir aún la palabra «salvación»? A este propósito, no le tengo demasiada simpatía al tema del «Dios gratuito». Comprendo lo que quiere decir y le atribuyo una voluntad de expresar que Dios, aun dando sentido, no está ahí *para* dar sentido, para prestar el *servicio* de dar sentido. Dios no está ahí pa-

5. M. Kundera, *La inmortalidad*, Barcelona 1990, 261.

ra ofrecer significaciones ni es funcionario de nuestras utilidades. En este caso se trataría de ese Dios que Heidegger, tras denominarlo con la prosaica palabra «utensilio», estigmatizó tan bien. Dios no se reduce a ser el fundamento, ese *Grund* que buscaba una cierta teología filosófica. Dios mismo habita en una nube (cf. Ex 13, 21), una oscuridad, y nosotros mismos tenemos que cohabitar con la nuestra. Ésta es un poco la «nube del no saber» de la que hablaba un místico inglés anónimo del siglo XIV. Hay que hablar de Dios, pero no para ponerlo al servicio de otra cosa, ni siquiera del sentido.

Uno no puede, pues, liquidar lo inabarcable. Ni por la racionalidad ni por la afectividad ni por Dios; tampoco por la acción, por el sentido o por la moral. Ni siquiera —insisto, pues es ahí donde se ejerce nuestra vigilancia— por la fe, incluso siendo necesario hablar de ella, ya que ella se sitúa en un ámbito de claves y de signos que dan sentido. Pero sin llegar a deshacer el enigma. Si uno cree en Dios, es por Dios mismo. Dios no puede ser *utilizado* sin convertirse por esto mismo en un dios falso.

Y ¿qué es un dios falso, sino lo que nos remite a nuestras ideas míticas de poder total, de omnipotencia y de transparencia total? Los dioses falsos son justamente los dioses que uno puede apropiarse, poner a su servicio, porque resuelven mágicamente y sin coste cualquier dificultad. Nuestro Dios no es ese seductor. Y tampoco su Cristo ha querido vaciar sus propios enigmas. Él ha expresado a gritos desde una cruz y sin la dignidad de un Sócrates el enigma de un abandono. Él ha bajado a un infierno, a su infierno de muerte, y es solamente por haber entrado en él, por no haber rechazado el enigma, por lo que ha resucitado y ha recibido respuesta (a diferencia de Orfeo y de la mujer de Lot). Él ha renunciado a la magia de la omnipotencia («Puesto que soy el Hijo de Dios podría llamar en mi ayuda a legiones de ángeles») y a la del milagro («Si eres el Hijo de Dios, sálvate a ti mismo»). Es justamente por haber vivido hasta el fondo una cierta agonía del sentido y de

la evidencia («El Hijo del hombre no conoce ni el día ni la hora; ni siquiera ha tenido siempre donde reclinar la cabeza») por lo que ha triunfado. Y así nos enseña que el enigma salva, que construye, que puede ser saludable y que intentar disiparlo resultaría vano y contraproducente. Tenemos, todos, que soportar lutos y cargar con ellos.

El hombre debe construirse con lo «insoportable». Con lo indecible que existe en él. Lo que alberga ahí no es un desastre. «El vínculo que no se ve es más fuerte que el que se ve» (Heráclito). Nuestra educación sería, por consiguiente, falsa y destructora, si creyese o permitiese creer que uno puede quitar de en medio lo inabarcable mediante las maquinaciones de la racionalidad (los «ardides de la razón») o mediante los logros de la técnica. La técnica y la racionalidad misma —simples servicios del hombre para los más altos designios— perderían con ello todo su sentido. «La única cosa cierta es que no he encontrado nada en el cielo [cósmico] que pueda explicar el destino» (Kepler). Hay aquí un reto particularmente importante para nuestra civilización que se pregunta por su sentido, inmediatamente después de una época que se preguntaba sobre sus proezas y en vísperas de otra que redescubre las grandes preguntas.

Como creyentes, dirigiéndonos primero a nosotros y luego a los demás, tenemos aquí nuestra responsabilidad. Si el hombre no está preparado para vivir este cara a cara con la opacidad y el misterio (palabra, por lo demás, perteneciente al vocabulario cristiano), la vida resultará realmente imposible de vivir. El peligro de toda educación falsa consiste en generar la ilusión de respuestas que dejan absolutamente satisfecho. Y esto en cualquier ámbito: el de la racionalidad, el de la afectividad, el de la moral y el de lo divino. «El que busca la verdad debe estar preparado para lo inesperado, pues la verdad es difícil de encontrar y desconcertante cuando se da con ella» (Heráclito). No podemos ahorrarnos ese avance lento y largo, lejos de las respuestas rápidas e inmediatas, en el fondo mágicas.

El hombre, aun construyéndose con la racionalidad, con el sentido, con la afectividad, con la acción y con Dios (si le confiesa), se construye también con lo «insoponible», que es lo indecible, lo indescifrable (el hombre desearía siempre desgarrar el velo, pero ha de saber, poder y deber asumirlo). Si no está preparado para este cara a cara, será realmente imposible vivir la vida. Será un mal vivir. Uno perderá su calidad de ser. El peligro está en generar la ilusión de respuestas sin vuelta de hoja (incluso en la afectividad el ser humano vive ante algo inabarcable que ni la razón ni el corazón podrán explicar de forma absoluta).

A este respecto, no hace falta subrayar aquí la importancia de las prohibiciones en nuestra construcción como hombres. Y no nos referimos a esas «malvadas prohibiciones» de una divinidad celosa y arbitraria. Las prohibiciones expresan soberanamente el *límite* enigmático de nuestro ser y de nuestro obrar, fuera del cual y salvo casos excepcionales de trasgresión obligada, nos destruiríamos. Con las tres grandes prohibiciones: la del incesto, la del asesinato y la de idolatría, ¿qué se nos indica, sino la imposibilidad de creer que podemos suprimir todo enigma?

El *enigma de la afectividad*, por la ilusión de que uno podría disponer de ella en una relación inmediata y automática, sin la oscuridad y lo imponderable de la diferencia. El *enigma del otro*, por asesinato, como hizo Caín, gesto brusco e impaciente que quiere suprimir este misterio «insoponible», y que siempre des-borda, del otro. El *enigma de lo sagrado*, por la idolatría, que precisamente quiere sustituir al Dios diferente y verdadero por el dios fácil y tranquilizador de la imagen de sí mismo reflejada en el espejo. El *enigma del saber*, por la racionalidad o la magia, en la que cayeron Adán y Eva, al querer conocerlo *todo en el acto* (pues tal vez todas las prohibiciones protegen fundamentalmente el enigma del conocimiento)⁶.

6. Cf. R.-Y. Loew, *Les puits de l'exil*, Paris 1982, 287; B. Lévy, *Le nom de l'homme. Dialogue avec Sartre*, Lagrasse 1984, 180.

He aquí por qué deberemos releernos —unos a otros y a nosotros mismos— los grandes relatos míticos y originarios de los que desgraciadamente nos hemos ido quedando «desarbolados» (cardenal Danneels), esos grandes relatos que nos hablan de las finalidades de la vida. Necesitamos progresar en la demanda imprescriptible de razón, de amor y de sentido, pero sin jamás creer o hacer creer que uno puede dominarlos. Éste es justamente el sentido de lo que llamamos «grandes preguntas» y que hoy vuelven con fuerza. Lo que resulta sorprendente es que muy a menudo es fuera del recinto cristiano —y de aquí todas esas citas— donde esas preguntas vuelven a la memoria, como si nosotros —cristianos que nos hemos vuelto *demasiado* sensibles a las cuestiones seculares— hubiésemos quedado mudos al respecto. Se redescubren estos grandes interrogantes con los que se habían medido los más grandes y, desde este punto de vista, los menos sospechosos entre nosotros. Es el caso de Nietzsche: «'Los grandes problemas' —Dios, el alma, el sentido de la vida—; ¡hay tanta burla de todo esto en el mundo en que vivimos! Es bello, ¿no?, y de una nobleza auténtica el drama de un hombre (Nietzsche), para el que esas preguntas no han dejado de ser capitales y que ha muerto de sentirse perdido en ellas» (H. Guillemin).

Replantar las grandes cuestiones del destino y de la finalidad, y especialmente la cuestión de Dios, no es buscar un fundamento que cierre todos los interrogantes. Es ir en busca de aquel que, sin cegarnos (no pide que uno le mire cara a cara, pues, en este sentido, «no se puede ver a Dios sin morir», dice el Antiguo Testamento, y san Pablo nos recuerda que no conocemos sino *in aenigmate*, lo que acaso sea una buena noticia y no una desgracia), es, pues, ir en busca de aquel que, *sin cegarnos* —no es el dios que fulmina con la mirada—, mantiene en su enigma la lámpara vacilante y tenue del santuario, no las luces deslumbrantes de un foco. «Así, la palabra de los profetas adquiere para nosotros una nueva fuerza y tenéis razón de fijar en ella vuestras miradas, como en una lámpara que brilla

en la oscuridad, hasta que despunte el día y la estrella de la mañana se levante en vuestros corazones» (2 Pe 1, 19).

¡Oh elogio de la nocturnidad en nuestra pregunta sobre una trascendencia que no está ahí para ahogarnos! Se impone dar con el lenguaje, la «retórica»: una retórica que «pasee el absoluto por las calles de la ciudad». Es como andar a la luz de una vela: «Al absoluto no lo he encontrado jamás, pero lo conozco como conoce el sueño el que padece insomnio y la luz el que sabe de oscuridades»⁷.

Será necesario más que nunca aprender a convivir con las preguntas. Aunque siempre se busquen y propongan respuestas. El hombre no está hecho para un cuestionamiento incesante: eso también sería destructor, tan destructor como un saber absoluto. Pero, a diferencia de las respuestas, que a menudo son frágiles, las preguntas son siempre inteligentes, precisamente porque no deshacen el enigma. Las preguntas están al acecho de las respuestas. «Las palabras son realmente lámparas tras las ideas»⁸. Las preguntas permanecen vivas y son ellas las que, a fin de cuentas, siempre al acecho, dan su sentido a las respuestas. De lo contrario, éstas ya no son respuestas (respuestas a), sino proposiciones petrificadas (que, al no responder a nada, no son ya ni respuestas).

Por lo demás, las verdaderas respuestas no deshacen el enigma. Sin duda, habría que estar aquí muy atento a lo que, junto a las famosas «grandes preguntas», llamaría yo las «grandes respuestas». En este sentido, ¿no estamos todos, desde que nacemos, precedidos y pertrechados de respuestas? No hemos nacido sin bagaje (Ricoeur). ¿No son las respuestas las que van por delante de las preguntas? ¿No son ellas las que las suscitan? Y lo hacen justamente como enigmas, como enigmas que plantean preguntas. El ser así precedidos, ¿no es una oportunidad?

7. C. Michelstaedter, *La persuasion et la rhétorique*, Paris 1989 (versión cast.: *La persuasión y la retórica*, Murcia 1996).

8. M. Maeterlinck, *Introduction*, al libro de Ruysbroeck, *Noces spirituelles*, Bruxelles 1990, 30.

¿Cómo comenzar sin ser iniciado? El problema de la vida probablemente se reduce a saber *preguntar a las respuestas*. Ese género de las «grandes respuestas» constituye la herencia de la que hablaba al comienzo. En algún sentido, esas respuestas son preguntas: están ahí *para interrogarnos*. Y, al mismo tiempo, hacen posible las preguntas: están ahí *para ser interrogadas*. Las grandes respuestas son preguntas que interrogan y a las que uno interroga. Como dice Claudel del color: «Una respuesta de la cosa a la pregunta de la luz»⁹.

¿No será exactamente ahí donde nos hallamos nosotros, a quienes se nos ha delegado como portadores de signos? Pienso en la mayéutica de Sócrates, que nos servirá aquí de modelo. Dar a luz, transmitir respuestas que uno debe interrogar y escrutar como enigmas afortunados que hay que descifrar para encontrar en ellos el secreto de su ser. Sin dogmatismo y sin escepticismo. «No sabría decir quiénes me irritan más: los que nos prohíben saber algo o los que no nos dejan nada, ni siquiera la ignorancia» (Séneca; obsérvese la sorprendente semejanza de esta carta del filósofo estoico a Lucilio con el comentario de Heráclito sobre el oráculo de Delfos). Cuestionar las respuestas es plantear las «grandes preguntas», justamente porque existe esa parte de lo desconocido, de la que jamás nos despediremos, pero que nos hace vivir. «¿Cómo vivir sin lo desconocido ante sí?» (R. Char). Y esto, sea cual fuere la respuesta, laica o religiosa, que uno dé a la vida. La parte del hombre es esa parte de lo desconocido, esa «noche talismánica», que él debe asumir e integrar como parte de sí mismo y del mundo. Santo Tomás, poco sospechoso, nos asegura que en Dios mismo, entre las personas de la Trinidad, hay un «resto» incommunicable. Si en Dios hay enigma...

La iniciación del hombre no puede atascarse en la nocturnidad. «No hay que ofender a las divinidades del sueño» (G. de Nerval). A este respecto, los mitos constituyen las respuestas

9. P. Claudel, *L'œil écoute*, en *Œuvres en prose*, Paris 1967, 330.

tas-preguntas por excelencia, de las que cada uno de nosotros tendrá, a su vez, necesidad cada vez que se encuentre en la encrucijada de su Tebas. No se puede prescindir de los mitos, decía Platón (*dei mythologeîn*). No podemos despojar de ellos a los jóvenes. Seamos Tiresias para ellos, al borde del camino. «Ella [Golischia] se felicitó de ese silencio y se dijo que estaba bien que el ciego no hubiese intentado reducir el abismo del enigma»¹⁰. Los cuentos y los relatos son precisamente esos pozos de los que sacarán su agua los que nos siguen.

Los cuentos son en el fondo de nosotros como los tesoros de una cueva prodigiosa. No sería razonable tomar a la ligera esos entretenimientos aparentemente sin importancia. Algunos sabios de Oriente piensan que el relato adecuado, contado en el momento justo, es capaz de iluminar al que lo escucha, o sea, de enseñarle lo que ninguna otra explicación, por inteligente que sea, podría decir¹¹.

¿Se dirá que esos mitos y relatos nos alejan de nosotros mismos? Todo lo contrario: nos construyen contándonos unas historias «imaginarias» que nos permiten, pertrechados de claves y anticipaciones, entrar en la historia «real» y descifrar la experiencia, que, de otra forma, resultaría totalmente opaca, o mejor dicho —como bien lo ha mostrado Bruno Bettelheim¹², peligrosa. Una vez más: no se puede abordar la vida creyéndola evidente. «La ambigüedad es la primera prueba de eternidad. Porque son ambiguos, los mitos duran mucho más que los hechos»¹³. ¿Podemos hacer algo mejor que perpetuar de generación en generación «los signos y los prodigios»?

Los mitos son aves migratorias que vuelan de memoria en memoria. Nosotros no somos sino las ramas sobre las que se posan esas aves. Hay ramas sin aves. Pero no aves sin rama. No hay

10. J. Attali, *La vie éternelle*, 337.

11. H. Gougaud, Programa de la *Deuxième rencontre autour du conte*, Bruxelles, 12-23 de mayo de 1990.

12. B. Bettelheim, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Barcelona 1978.

13. J. Attali, *La vie éternelle*, 335.

recuerdos sin alguien que los conserve. No hay mitos sin civilización que los reviva. Los hombres, pues, sólo valen si llevan más allá de ellos mismos los sueños de sus antepasados¹⁴.

¿Se puede expresar mejor lo que debemos ser?

No estamos en un mundo de evidencias e immediateces. No nacemos como el animalillo, al que con un simple *aprendizaje* de supervivencia le basta. Tenemos necesidad de *iniciación* que nos ilumine en el laberinto de nuestro pasado y de nuestra génesis, para ser capaces (¡bello y sublime juego el de tres en raya!) de nuestro futuro y de algo novedoso. Ser de cultura, el hombre es el ser que nace a su humanidad *aprendiendo*, decía santo Tomás. Enseñar es iniciar; e iniciar es recurrir a los signos y a los símbolos: *in-signare*. «Transumanar per verba», dice Dante (*Paraíso*) en su toscano todavía mágicamente transido de latín. Hacer pasar de infante a hombre por una tradición de palabras de oro y una herencia de símbolos. «He ahí el paraíso reencontrado. Estamos envueltos y penetrados de su murmullo callado, de sus tinieblas deslumbrantes»¹⁵.

Por eso recibimos signos y claves. En este sentido, hay una cosa que todos nosotros tenemos, de entrada, en común, seamos o no creyentes: *aprendemos* y *enseñamos*. Seres que aprenden y enseñan, o sea, hombres y mujeres a los que se les ha hecho señal y que hacen señal. Que ésa es la etimología de la palabra (que por ello se enorgullece): *in-signare*, o sea, hacer señal, ser portador y dador de señales, de claves y de símbolos. El que enseña [*l'enseignant*] es aquél que, como el alférez [*l'enseigne*] en el navío, señala a los más jóvenes el horizonte. Asimismo los transmite los recuerdos y las leyendas (*legendum*: algo que hay que leer) que nos han forjado, y les provee de mitos y de historias que dan sentido y significan. Nosotros estamos ahí para agregar unos gestos expresivos, portadores de sentido y de vida. Esto es lo que todos nosotros esperamos, unos de otros.

14. *Ibid.*, 335-336.

15. P. Claudel, *L'œil écoute*, 330.

Cada uno de nosotros es un Atlas que lleva el universo sobre sus espaldas... Uno está al acecho aguardando una voz que ordene la resurrección..., el encadenamiento de la profecía y su cumplimiento... Hay siempre un destinatario al que se dirigen nuestras palabras, nuestros actos, nuestros pensamientos... Esto tendría, entre otras consecuencias, la de reintroducir, de una manera digna de fe, elementos teológicos en nuestro mundo¹⁶.

Pues aún es necesario, y siempre lo será, no engañarnos sobre el hombre. Y por esto no hemos de olvidar su enigma y su misterio. No somos seres calculables. El creyente no tiene que abandonar sus deberes de racionalidad. Pero él está ahí también para decir que el hombre, por más que se construya con la racionalidad, el sentido, la afectividad y la acción, ha de contar también con otra cosa. Sin la función de la ciencia y la razón, el hombre quedaría a merced de la sinrazón, el absurdo y los falsos dioses. Sucumbiría a la locura. Pero existe también la parte de lo infinito, de lo no-finito. Si uno no la acoge, malvivirá.

La riqueza del hombre es infinitamente superior a lo que él sospecha. Es una riqueza que nadie puede arrebatarse y cuya onda resurge sin cesar, de siglo en siglo. Esto es lo que el hombre quiere saber. Éste es el centro de su inquietud temporal. Ésa la causa de su sed. Cuanto más terreno gana, más consciente, más todo-poderoso se vuelve y con mayor razón espera del teólogo que saque el agua de la roca¹⁷.

¿Es esperar demasiado de nosotros? No lo creo. Todo lo contrario: es esperar de nosotros que seamos caballeros del Santo Grial. Así como se habla de falsos profetas, de dioses falsos y de falsificadores de billetes, también nosotros seríamos unos falsos maestros si nos contentásemos con respuestas prácticas e inmediatas.

16. E. Jünger, *La cabane dans la vigne*, Paris 1988, 262-296 (versión cast.: *Radiaciones II*, Barcelona 1992).

17. E. Jünger, *Traité du rebelle ou le recours aux forêts*, Paris 1986, 141-142 (versión cast.: *Tratado del rebelde*, Buenos Aires 1963).

No faltará quien crea que don Quijote debió atemperarse al público que le escuchaba y hablar a los cabreros de la cuestión cabreril y del modo de redimirles de su baja condición de pastores de cabras. Eso hubiera hecho Sancho a tener saber y arrestos para ello; pero el Caballero, no. Don Quijote sabía que no hay más que una sola cuestión, para todos la misma, y que lo que redima de su pobreza al pobre, redimirá, a la vez, de su riqueza al rico. ¡Mal hayan los remedios de ocasión!¹⁸

Entonces, ¿qué? Como el viejo marinero de Coleridge, no debemos hacer uso de la palabra sino para contar la vida de cada día y nada más. ¡Mal hayan los remedios de ocasión!

18. M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho I*, 11, Madrid ¹²1961, 51.

LA TEOLOGÍA COMO DISCURSO SOBRE EL HOMBRE

La teología no puede reducirse a antropología. Faltaría al cometido que se le ha asignado como propio y que, si las palabras tienen un sentido, apunta a Dios (teo-logía). Y además hablaría mal del hombre, puesto que, olvidándose de Dios, no dirigiría al hombre el discurso de trascendencia que necesita y al que tiene derecho. No se trata, pues, en absoluto, de que la teología, avergonzada de sí misma, abdique de sus responsabilidades de hablar sobre Dios.

Sin embargo, si no puede agotar su cometido hablando sobre el hombre, no deja de ser verdad que ella es también un discurso sobre el hombre. Pero entonces, ¿cómo, a qué título y en qué condiciones? Es a esta pregunta a la que querían responder estas páginas, que creen que la teología tiene algo que decir sobre el hombre y que, si ella no lo dice, no lo hará nadie. Y lo harán saliendo al encuentro de tres preguntas. Respondiendo a la primera —¿la teología habla del hombre?— se justificará el derecho de la teología a ser antropología. Este punto se desarrollará muy brevemente, pues sólo se trata de recordar cosas conocidas y el interés principal no se centra en ello. La respuesta a la segunda pregunta —¿de qué hombre habla la teología?— será un poco más extensa, pues se trata de situar exactamente el lugar desde el que habla la teología como discurso sobre el hombre, lugar que debe ser específicamente suyo, so pena de confundirse (inútilmente) con otros. Pero va a ser

indesistible
sobre el
hombre

la tercera pregunta —al hablar de este hombre, *¿cómo habla de él la teología?*— la que nos obligará a abordar verdaderamente la especificidad de la teología. Este desarrollo será el más largo, ya que pretende mostrar lo que la teología, en el concierto de los discursos sobre el hombre, quiere y puede aportar de singular e inalienable.

1. ¿LA TEOLOGÍA HABLA DEL HOMBRE?

Que la teología no sólo habla de Dios, sino también del hombre, es un hecho. Un hecho que se verifica a dos niveles y encuentra así una doble justificación.

Tomemos ante todo la teología en el sentido estricto de discurso sobre Dios. Incluso en este caso la teología habla ya del hombre, pues resulta inevitable que en el mismo movimiento por el que se encuentra con Dios, se encuentre también con el hombre. En efecto, a Dios —«Nadie ha visto al Padre sino el Hijo»; «Nadie puede ver a Dios sin morir»— no se le ha encontrado jamás «en estado puro», si es que podemos hablar así, sino siempre en signos, sacramentos, mediaciones, al menos a nivel del conocimiento¹. Ahora bien, la primera y más importante mediación es el hombre, imagen y semejanza de Dios por excelencia. Incluso (y sobre todo, habría que decir) a nivel cristiano, la revelación de Dios, por ser cristología, se nos ha dado en un hombre («Quien me ha visto ha visto al Padre»). Dios no es un objeto de este mundo. Y la teología, como conocimiento, arranca su vuelo a partir de lo que se le ha dado «sobre la tierra». Lo primero que se encuentra en el camino hacia Dios es el hombre hablando de Dios. Ése es el lugar, a la vez teórico y práctico, en el que la teología recibe al Dios de quien habla. Antes de ser un *De Deo* a secas, la teología es un

1. Aquí me sitúo exactamente «a nivel del conocimiento». A nivel de la vida, de los sacramentos, de la gracia, de la unión con Dios en la plegaria, habría que hablar de otra forma.

De Deo creante, revelante, gratiam dante, etc., o sea, un discurso sobre Dios en el que el hombre queda, constitutiva e inseparablemente, involucrado. No existe, pues, discurso sobre Dios que no pase, al menos de entrada, por el hombre². La misma palabra «Dios» ni siquiera existe para mí, sino porque y en tanto que pronunciada por el hombre. La teo-logía encuentra, pues, inevitablemente al hombre en su camino y no puede hacer otra cosa, aunque sea de forma indirecta, que hablar de él al hablar de Dios. Y cabe preguntarse si alguna vez, incluso después de ese primer momento, podrá la teología hacer un discurso válido sobre Dios que no siga pasando obligatoriamente y de parte a parte por ese sacramento del hombre.

Pero hay más. Y ésta es la segunda razón por la que la teología es también antro-po-logía. Tal como se ofrece de hecho, o sea, histórica y empíricamente, y tal como se comprende de derecho, o sea, justificando y legitimando teóricamente su pretensión, a la teología se la presenta siempre no solamente como un discurso (del hombre y/o de Dios) sobre Dios, sino como un discurso de Dios sobre el hombre. En efecto, la fe (o la revelación) está en lo justo al afirmar que Dios es un Dios que tiene algo que decir al hombre o sobre el hombre; que tiene algo que pedirle, algo que pedirle que haga; que tiene sobre él un designio, que espera algo de él. En una palabra, para la fe y, por consiguiente, para la teología, existe una visión teologal del hombre, una visión del hombre a parte Dei. Dios es considerado como teniendo una idea sobre el hombre: es un definidor del hombre. Queda, pues, claro que, por el hecho de hablar de un Dios que habla del hombre, hay en la teología un discurso sobre el hombre.

Por este doble título, la teología puede ser considerada antropología. Y esto sin dejar de ser teología, sino dentro del movimiento mismo en el que ella se constituye como tal. La teología habla del hombre. Pero ¿de qué hombre?

2. En cierto sentido, el *De Deo* (a secas) debería venir después del *De Deo creante, revelante*, etc.

2. ¿DE QUÉ HOMBRE HABLA LA TEOLOGÍA?

Igual que la filosofía, la psicología, la sociología, etc., al hablar del hombre y, por consiguiente, en este sentido, del mismo hombre, hablan, no obstante, según una formalidad particular, también la teología, como antropología, tiene que ver cómo se le atribuye una «sección» particular del hombre, aun cuando sea evidente que, como la fe de la que ella es aquí expresión, a fin de cuentas, ella se interesa de todo el hombre, según todas sus dimensiones. Sin duda, se podrá convenir en que la teología es aquí discurso sobre el hombre-que-habla-de-Dios³. El hombre, ser de lenguaje, habla de la realidad que le concierne. Y así, entre otras cosas, habla de Dios. Como discurso sobre ese discurso del hombre, se puede decir que la teología se constituye en antropología de carácter propio⁴.

Sin embargo, aquí la teología encuentra, de hecho, en ese hombre que habla de Dios muchas clases de discurso. Creo que se podrían distinguir tres.

1. El discurso del «mythos»

Un primer tipo de hombre que habla de Dios es el hombre religioso. Nos referimos aquí al hombre del discurso espontáneo, no reflejo, no crítico; al hombre desnudo, o poco menos, a nivel del *logos*, pero rico en mitos⁵ y en ritos; al hombre tal como se le encuentra en las religiones llamadas primitivas. Ese

3. Con mayor rigor habría que decir: sobre el-hombre-que-habla-a-Dios. Pues esa es, sin duda, la lógica de la fe y de su confesión. Pero la teología, como discurso reflejo sobre la fe, representa ya un discurso segundo, en el que, sin dejar de hablar a Dios, se comienza a hablar de Dios. En realidad, los dos movimientos no deberían ir cada uno por su lado. Es así como lo entendemos, aunque, por brevedad, nos limitemos a una sola de las dos formulaciones (el-hombre-que-habla-de-Dios).

4. Esto resulta todavía insuficiente para caracterizar la teología como antropología. Es sólo una primera aproximación. Con la tercera parte de este capítulo quedará de manifiesto la última especificidad de la antropología teológica.

5. Esta palabra no tiene aquí ningún sentido peyorativo, sino todo lo contrario. Se alude a toda la riqueza antropológica del mito, como lenguaje inaugural e instaurador del hombre, irreductible y sin par.

hombre habla a Dios, más que de Dios⁶. Ante él uno se encuentra de lleno con un discurso sobre (a) Dios en lo que tiene de más inmediato, de más fundamental, sin barrera alguna. En este sentido, es un discurso privilegiado. En efecto, se puede afirmar perfectamente que el hombre religioso es el lugar natal del discurso sobre Dios. El teólogo se encuentra, pues, con el hombre «mítico».

2. El discurso del «logos»

Un segundo tipo de hombre que habla de Dios es el filósofo. Es un hecho, al menos en nuestra cultura occidental a partir de Sócrates y Platón, que el hombre habla de la divinidad (*theion*), del (de los) dios(es), de Dios, en su discurso de razón (*logos*). Se trata aquí de un discurso reflejo, segundo, pero de un auténtico discurso sobre Dios. Sea cual fuere el estatuto que convenga atribuirle, este discurso existe y tiene todo el derecho de hacerse oír. En su aproximación al hombre que habla de Dios, el teólogo se encuentra, pues, con el hombre «lógico».

3. El discurso del «ethos»-fe

El tercer tipo de hombre que habla de Dios es incontestablemente el creyente. En una primera aproximación, se le podría situar entre el hombre religioso espontáneo y el filósofo reflexivo. No es ya simplemente el hombre de un *mythos* más o menos anárquico, pero tampoco (o todavía no) el del *logos* organizado y querido por sí mismo. Es el hombre de un *ethos*-fe. Mirándolo un poco más de cerca, podemos acaso encontrar aquí tres componentes.

El creyente es el hombre de un comportamiento, de una actitud (*ethos*). La fe es una manera de ser y de actuar que se funda y se guía por un «modelo» de comportamiento que vie-

6. Cf. *supra*, nota 3.

ne de Dios. Creer es adoptar una actitud, comprometerse en un camino. Por esto el lenguaje de este tipo de hombre que habla de Dios es aquí el lenguaje de la acción: por lo que dice, el creyente quiere que alguna cosa se produzca en su vida.

Es también el hombre de una adhesión, de una adhesión a Dios. El creyente cree en Dios, pone su confianza en él. A este nivel —que no es el de un saber (*logos*)—, el lenguaje de la fe es auto-implicativo: el creyente se compromete con alguien, se adhiere a él. Reconozcamos que esta dimensión es la menos objetivable. Ahí estamos ante el secreto de una relación en la que el creyente se encuentra implicado con todo su ser.

Finalmente, es el hombre de un conocimiento, pues en la fe hay también un contenido noético: el creyente es visitado por una palabra («fides ex auditu»). El lenguaje es aquí de revelación. El creyente no vive una experiencia nebulosa, sino una experiencia penetrada por una luz que ilumina su conocimiento, por más que este siga siendo al mismo tiempo un «desconocimiento» ante lo que le sobrepasa.

Así pues, el teólogo se encuentra en presencia de tres tipos de hombres que hablan de Dios: el hombre del *mythos*, el hombre del *logos*, el hombre de un *ethos*. Para elaborar su discurso, ¿el teólogo tiene que estar pendiente de los tres o va a privilegiar uno de ellos?

En abstracto y en teoría, hay que responder que el teólogo no debe descuidar ninguno de esos lugares en los que el hombre habla de Dios. No hay duda, pues, de que una teología completa sería aquella que diese cuenta del conjunto de situaciones en las que el hombre habla de Dios.

Sin embargo, concreta y prácticamente, ante la amplitud de la tarea y la multiplicidad de especializaciones que exigiría, uno tiene derecho a preguntarse si, a condición de que lo advierta de antemano, el teólogo no estará autorizado a no fijar su atención sino en uno solo de estos tres lugares. Haciéndolo, el teólogo se sentirá ciertamente desgarrado. Por una parte, él querría no tener que «hablar su dialecto», no sentirse metido

(por comprometido que esté) en un discurso necesariamente regional desde el momento que deja de lado los otros dos. Por otra parte, el teólogo se da cuenta de que no puede con todos los discursos a la vez. Además del plus de competencia que, como queda dicho, esto exigiría, uno puede preguntarse si el discurso que el teólogo intentaría de esta forma no terminaría siendo un discurso demasiado universal y general para ser verdadero, un discurso que estaría expuesto a la incoherencia, al mezclar los géneros, un discurso que, por querer decirlo todo, al final no diría nada.

Así pues, hay que escoger. Pero entonces hay que escoger bien o, por lo menos, justificar la elección, para que no resulte arbitraria. Por mi parte opto aquí por una teología que, como antropología, sería discurso a partir del tercer tipo de hombre que habla de Dios, el del *ethos-fe* y, más concretamente, del *ethos-fe cristiano*. De esto han de darse dos justificaciones, como mínimo.

La primera, muy simple, consiste en que, siendo cristiano, me parece que desde el interior de este lugar es como hablo menos mal. Tratándose de la fe —me remito a las tres dimensiones indicadas—, ¿es posible hablar de ella verdaderamente si uno no la comparte? Que no se vea, por tanto, en esta elección un desprecio de otra fe, sino todo lo contrario: un gran respeto y la conciencia de que uno no tiene derecho a hablar sino desde la suya.

La segunda justificación, más profunda en cierto sentido, es la siguiente. Es que yo creo —sin querer con esto de ninguna manera dogmatizar ni absolutizar— que, de los tres lugares en los que el hombre habla de Dios, el más próximo a su «objeto», el más *ad rem*, también el más rico, es, a fin de cuentas, el del *ethos-fe*. En una palabra: se trata de un lugar privilegiado y que, por consiguiente, podemos privilegiar. ¿Por qué?

Porque la fe, más que el *mythos* religioso y que el *logos* filosófico, aparece como una actitud del todo específica respecto a la cuestión de Dios. El mito no habla solamente de Dios.

lenguaje
y
audición
ilumina
conocim.

Vehicula también toda una visión del mundo (cosmogonía). Y es evidente que la filosofía no hace de Dios su único «objeto». En cambio, la fe está aquí en una situación privilegiada. Siendo compromiso y autoimplicación, conocimiento y acción (no olvidemos que la fe es una *virtus*), la fe es un lugar singular donde se expresa y se despliega un decir original e irreducible sobre Dios, mientras que los otros son más o menos reductibles. De todos los hombres-que-hablan-de-Dios, ¿no es el hombre del *ethos-fe* el que hace oír un discurso y (se) propone una actitud verdaderamente original, la más cercana a lo que se entiende, aunque confusamente, por Dios? ¿No está el hombre del mito más bien en contacto con un *divinum* más o menos confuso, bastante alejado de un Dios concebido en una relación interpersonal? Y el filósofo, el hombre del *logos*, ¿no se contenta —no debe contentarse— a menudo con una afirmación «fría» de Dios, abstracta, lejos de un compromiso preciso y, en todo caso, percibido según la formalidad del filósofo, cuando Dios es aquél que reclama sobre todo, más que ser simplemente afirmado, ser confesado de palabra y obra?

Si Dios es aquel «más allá, más allá del cual ya no hay más allá», si Dios es el *Ultimate Concern*, si es el incondicional que puede reclamar un compromiso absoluto; si Dios no es únicamente exigencia de absoluto (Dios de los filósofos), sino *Absoluto de exigencia* (Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, Dios de Jesucristo, de Francisco de Asís, de Martin Luther King), el hombre de fe, el hombre que da su fe, ¿no es acaso el hombre de un discurso privilegiado por ser el más comprometido, el más completo (teoría y *praxis*), el que mejor deja que Dios sea Dios?

Nos hemos planteado una pregunta: ¿De qué hombre habla la teología? Y acabamos de dar la respuesta: habla del hombre-que-habla-de-Dios-en-la-fe. Pero ¿cómo habla y qué dice? Es la tercera pregunta, que nos va a permitir captar mejor cuál es la antropología de la teología.

(*) la AT — habla del hombre que habla de Dios en la fe

3. ¿CÓMO HABLA DEL HOMBRE LA TEOLOGÍA?

La cuestión se plantea porque, evidentemente, un discurso sobre el hombre creyente no es privativo de la teología, sino que es también un tema sobre el que versa la psicología, la sociología, la filosofía, la historia, la lingüística, etc. Entonces, una de dos: o la teología —que fue un tiempo, antes de constituirse las ciencias humanas, el discurso sobre el hombre que habla de Dios— ha de desaparecer hoy, como la alquimia cedió el puesto a la química, o bien, entre los diferentes discursos sobre el hombre que habla de Dios, la teología tiene un puesto específico que debe justificar precisamente en función de un *quomodo*: ¿cómo habla de él la teología?

Pensamos que la segunda hipótesis es la verdadera. En todo caso, defenderemos ahora su validez. Por lo demás, el espectáculo plural de las ciencias humanas (psicología, sociología...) que se interesan por el hombre creyente ¿no indica de entrada que, al no existir un *único* discurso, el discurso teológico no queda a *priori* excluido? Dado que las disciplinas que versan sobre un mismo objeto se distinguen por su especificidad, la teología tiene la tarea de mostrar *cómo* habla del hombre creyente para dejar constancia de su propia especificidad. Así, habremos contestado a nuestra pregunta: ¿Qué dice la teología sobre el hombre?, ¿cuál es su antropología? Tras precisar dos cuestiones previas, indispensables para proseguir la exposición, estableceremos, siguiendo tres datos, el discurso de la teología sobre el hombre y concluiremos definiendo, *ad intra* y *ad extra*, la función y el ejercicio específicos de esta teología antropológica.

1. Dos cuestiones previas

a) El derecho de las ciencias humanas

El teólogo constata que las ciencias humanas hablan del hombre creyente. Lejos de ver en ello un sacrilegio o una intromisión indebida (con tal que, por supuesto, ninguna de esas

disciplinas abrigue la pretensión de un discurso total), el teólogo debe, por el contrario, considerar que esas empresas, en sí legítimas, le prestan un gran servicio. En efecto, el rol actual de las ciencias humanas con respecto a la fe podría compararse al que desempeñaba la teología negativa de antes con respecto a la teología positiva o afirmativa: controlarla mediante una crítica de sus afirmaciones. Las ciencias humanas nos ayudan de hecho a purificar la fe de todo lo que ella no es, y eso lo hace desenmascarando lo que puede haber de proyección en la fe (psicología), señalando los modelos sociales a los que la fe tiene el riesgo de esclavizarse desempeñando funciones que no son las suyas (sociología), mostrando los factores culturales no vinculados esencialmente a la fe (historia) —y podríamos multiplicar los ejemplos—. Las ciencias humanas permiten restituir la fe a sí misma, desembarazada, lo más posible, de sus escorias⁷.

Es menester subrayar aquí todas las ventajas del procedimiento de la reducción, que no hay que confundir con el reduccionismo⁸. Gracias a la reducción operada por las ciencias humanas puede aparecer, despojado de lo que no es, lo irreductible de la fe, sobre la cual la teología podrá descansar como en su lugar propio.

Quede, pues, claro —insisto en ello, porque enseguida voy a indicar también los límites de las ciencias humanas— que, al menos *a priori*, la existencia de esas disciplinas no entra en relación de concurrencia, desconfianza o exclusión con la teología. La teología ha aceptado, no hace mucho, ese servicio (duro en un primer momento, inmensamente provechoso luego)

7. Por supuesto, digo: «lo más posible». Resulta imposible e impensable alcanzar una pureza absoluta. Por lo demás, es bien sabido: ¡el agua destilada no es buena para beber!

8. El procedimiento de reducción elimina simplemente lo que no pertenece como propio al objeto en cuestión y, por consiguiente, le devuelve su especificidad. En cambio, el procedimiento reduccionista consiste en borrar toda especificidad del objeto en cuestión, reduciéndolo indebidamente a las dimensiones de otro proyecto.

de la historia, de la filología y de las ciencias naturales. Ella debe aceptar hoy, con la misma lucidez, el servicio de la psicología, de la sociología y de la lingüística.

b) *Los límites de las ciencias humanas*

El teólogo mira todavía una vez más las ciencias humanas, pero esta vez (sin abandonar el juicio positivo que acaba de pronunciar), con la misma ansia de verdad, constata que el cometido científico y su tipo de racionalidad (que no es más que una de las formas de la racionalidad, la propia del *logos*) no zanján la cuestión. Las ciencias humanas no eliminan el fenómeno de la fe. De la misma manera que los discursos psicológico y sociológico sobre una obra de arte, por pertinentes que sean, dejan lugar a un nudo irreductible que se llama belleza y depende de un discurso estético, así también la fe no se deja absorber totalmente por las ciencias humanas y reivindica el ser reconocida en su especificidad irreductible. Igual que un discurso sociológico o psicológico sobre el amor no llegará jamás a decir su último secreto, esos discursos —el creyente da testimonio de ello, como antes lo hacía el hecho amoroso— no pueden pretender abarcar todo lo que hay que decir sobre la fe, sobre el creyente, sobre ese hombre-que-habla-de-Dios. Sin embargo, es importante llegar hasta el final y dar cuenta de su especificidad.

Se trata —ya se ve— de preservar un lenguaje, el cual no es reducible al lenguaje científico. Éste posee su racionalidad y así se pone en contacto con el *logos* universal, pero esa racionalidad no es toda la racionalidad: hay otras maneras de dar razón del *logos* universal. Sobre un árbol pueden pronunciarse distintos discursos: el del botánico, el del guarda forestal, el del automovilista, el del poeta. Todos esos discursos tienen su lógica y sus derechos. El lenguaje científico —el del botánico— goza de un privilegio, el que nuestra cultura otorga a la ciencia y a los logros que proporciona. Pero este discurso, sabiendo ade-

más que su privilegio puede ser discutido, no es, en todo caso, el único que puede hacer oír su voz. El árbol no es simplemente una fibra de madera. El discurso poético sobre el árbol merece igualmente que se reivindiquen sus derechos.

Ciertamente, hablando así podría entrarnos el miedo a abandonar peligrosamente las orillas del *logos* (o *ratio*). Pero el tema es saber si el *logos* científico es todo el *logos*, si agota la universalidad. En realidad, el *logos* es más amplio, no tiene en la ciencia su única patria, su sola expresión. Si, para rechazar todo lenguaje delirante y alienante, se reivindican los derechos imprescriptibles de la *ratio*, conviene comprender que en la casa del lenguaje hay muchas estancias. Una es la estancia del lenguaje del *logos* científico y otra es la estancia de la poesía, del amor, pero siempre se trata de *logos*. Igualmente, otra es la de la fe. También de ella hay que afirmar su *ratio* propia, porque tiene una. Ahora bien, el discurso científico (psicológico, sociológico, etc.) que requiere un tipo de racionalidad y, consiguientemente, el *logos* bajo un punto de vista, puede absolutizar ese *logos* propio. El discurso científico no puede hablar y no habla de la fe en su «diferencia», en su alteridad, en su trascendencia, en su especificidad, en su irreductibilidad.

Pero entonces se plantea la cuestión: ¿no habrá un discurso que, sin ser un grito (la fe no lo es), respetando, por consiguiente, los derechos del *logos* universal y del tipo de *logos* en cuestión en la fe, sea un discurso que haga oír lo que la fe quiere decir y anunciar como propio? Ciertamente: la fe puede hablar directamente, sin esta mediación, como lo hace en su *credo*, en sus confesiones de fe, en sus liturgias, etc. Pero, ya que por todas partes hay discursos mediadores, ¿no es menester que también la fe encuentre un discurso que, entre los otros discursos y por estar en diálogo con ellos, discierna la *ratio* propia de esta fe (el *logos* de este *ethos*), proclame y defienda sus derechos, facilite las condiciones que hacen oír lo que ella tiene que decir de propio e irreductible sobre el hombre y para el mundo? Es aquí cuando uno piensa en la teología.

2. El discurso de la teología sobre el hombre

La teología, como antropología, sería precisamente el discurso encargado de expresar el *logos* sobre el hombre incluido en el *ethos-fe*, pues sobre el hombre existe en la fe un discurso específico que tiene derecho a ser oído. Le toca a la teología pronunciar ese discurso que las otras ciencias del hombre no hacen oír en absoluto. Es aquí donde se encontraría el lugar propio de la teología como discurso sobre el hombre y donde quedaría justificada su empresa en el concierto antropológico.

Evidentemente, no se trata de ofrecer aquí en su totalidad el conjunto de ese discurso sobre el hombre, de ese mensaje antropológico incluido en la fe. Sin embargo, puede resultar útil ofrecer tres articulaciones mayores, que explicarán suficientemente la especificidad de la fe en ese dominio y, por consiguiente, la legitimidad y la necesidad de su mediación teológica. ¿Qué dice la fe? Tres cosas.

1. Que hay en el hombre, en todo hombre, algo que es *inviolable* «al que tú no tocarás», y esto se dice en nombre de un Absoluto, de un Infinito, que se llama Dios y al que este hombre apela contra todos los otros poderes. Por económicamente inútil, socialmente irrecuperable, psicológicamente al margen de toda comunicación que sea, *este hombre*, en nombre de la Trascendencia que lo ha creado a su imagen y semejanza, tiene un derecho imprescriptible, inalienable, a hacerse respetar. Su rostro para emplear la expresión de Levinas, se me impone como un in-finito que no puedo controlar ni asesinar en nombre de mis intereses económicos, políticos, sociológicos, aunque sean eminentemente honestos según este mundo. Hay en él una irreductibilidad que se resiste a todas mis pretensiones de eliminarlo. La fe me dice que no existe en este mundo únicamente lo rentable, lo económico, lo útil, etc. «Res sacra homo»: hay en el hombre una resistencia soberana a mi poder utilitario de disponer de él según mis cálculos y mis razones. El otro no puede ser utilizado y su in-finitud intangible me

discurso y expresión
el logos sobre el hom.

Algo hay en el hom. q' es inviolable
dignidad humana
dignidad de hijo
el rostro humano se impone como un Infinito

↓
Lugar
originario
de lo
Sagrado
↓
Dios/Santo
↓
su lugar de
epifanía
es el
hombre

prohíbe profanarlo con mi egoísmo. Y la fe dice esto, precisamente porque ve al hombre «a parte Dei, sub specie aeternitatis»⁹. Si el lugar originario de lo sagrado se encuentra en Dios (Santo), su lugar de visitación, de epifanía, se encuentra en el hombre hecho a imagen de Dios, imagen que nadie debe vulnerar, inviolable. «Lo que hayáis hecho (tanto en bien como en mal) con el menor entre mis hermanos, me lo habréis hecho a mí». Ésa es la grandeza del hombre (y la humildad de Dios). Se dirá que también el humanismo puede defender esa inviolabilidad del hombre. Pero no ciertamente con esta radicalidad del que ve aquí en causa a Dios mismo. «El hombre sobrepasa infinitamente al hombre», decía Pascal. Y lo había aprendido en la escuela de la fe.

Salvación
↓
nada es
inexorable
↓
todo puede
ser
cortado

2. Que nada es inexorable. Ésta quiere ser la traducción antropológica de la idea fundamental de salvación, característica de la fe cristiana. En efecto, quien dice salvación dice precisamente que nada es fatal, irremisible, irrevocable, irreparable, irremediable, cuando todo por doquier nos dice (sociología, economía, guerra, violencia, etc.) que existe la fatalidad, lo inexorable, lo irremediable. La idea de salvación es justamente la idea de que todo puede ser salvado. Es lo que magníficamente ha observado R. Garaudy al decir que el judeocristianismo había desfatalizado la historia. La fe resulta aquí un discurso sobre lo imposible considerado como posible. Cuando la fe habla de Dios como creador *ex nihilo* (*ex impossibili*, cabría decir), como Salvador, ella dice al hombre que, si no quiere dejar de ser hombre, debe creer en lo imposible y dejar de creer miserablemente sólo en lo posible¹⁰. Este es el sentido de la esperanza, cuyo viático es la fe. La esperanza cree que siempre es posible transgredir la fatalidad; cree que todo puede ser siempre reiniciado, que el ser del hombre no se conjuga tanto en pre-

discurso
sobre lo
imposible
considerado
como
posible

9. En esto se ve claramente que nuestra teología, justamente al poner de manifiesto su antropología, de ningún modo abdica de su estatuto de teología.

10. Pienso en la frase de Lacan: «Lo real es lo imposible».

térito (predestinación) como en futuro (destinación), y por eso que nada está establecido de forma definitiva. La fe me lleva a creer que el otro y yo mismo, sea cual fuere nuestra culpabilidad, valemós más de lo que aparentamos, ya que Dios nos dice en su Hijo: «No he venido a condenar, sino a salvar». Sólo el Absoluto puede absolver, perdonar. Una vez más estamos aquí ante un discurso que nadie pronuncia sobre el hombre con tanta radicalidad e incondicionalidad como la fe.

Solo el
Absoluto
puede
absolver

3. Que la realidad no es simplemente lo que es, sino lo que podría ser, lo que debería ser, lo que sería deseable. Aquí se sitúa el horizonte escatológico de la fe que asegura esta liberación de la realidad: ésta no se limita a lo que vemos y medimos, sino que está llamada a una desmesura ya misteriosamente presente. Lo que se nos dice aquí, lejos de una filosofía que inmoviliza el ser (el de Dios, el del hombre y el de su mundo), es una teología que lo moviliza, que expresa el ser no sólo en términos de lo que es, sino de lo que todavía no es, pero debe o puede advenir. Con la teología de la fe estamos en presencia de un logos que no es descripción del ser, sino proyecto, proyecto del hombre que no se conjuga sólo en indicativo, sino también en optativo y en imperativo. La fe y la esperanza instauran un derecho del ser, un deber del ser. Ahora bien, el hombre tiene, por encima de todo, necesidad de ese mensaje para saber que puede osar sobrepasarse, ir más allá de sí mismo, trascenderse. La fe nos dice lo que la realidad que todavía no es podría ser y lo que la realidad que es, pero que es insuficientemente, podría alcanzar si llenase todo el espacio y todo el tiempo del ser. La fe me dice —y ahí está de nuevo su especificidad— lo que la realidad debería y podría ser, diciéndomela tal cual es según Dios y, por consiguiente, tal como podría y debería ser para nosotros y por nosotros, y tal como será por la fidelidad de Dios a sus promesas y por la fidelidad (fides) de nuestra respuesta. La fe constituye así la abertura de una brecha en lo finito, la promesa de un infinito, que nos deja en adelante insatisfechos de lo

fe
↓
abertura
de una
brecha
en lo
finito
hacia lo
infinito

La real. no es solo lo que es, sino lo que podría ser, lo deseable.
Teol. que expresa el ser no solo en términos de lo que es, sino de lo que todavía no es. // Logos que no es descripción del ser

brecha en lo finito
X lo infinito → Pq. humanos
seres de deseo

finito para hacernos seres de deseo, para recoger una expresión de C. Bruaire, de deseo de in-finito. «Lo que el ojo no vio, ni el oído oyó...». He aquí, una vez más, lo que la fe propone como propio y que no se dice en ninguna otra parte tan radicalmente. ¿Puede uno tildar de inútil este discurso?

¿Pero no necesitamos ahora una *teología* que diga el *logos* de esta fe?

3. Función de la teología de esta fe

Ciertamente, la fe habla de ella misma y su elocuencia: cuando es verdadero testimonio, ella puede, hasta un cierto punto, prescindir de toda mediación para anunciarse. Pero solamente hasta un cierto punto. La fe necesita de la mediación teológica como de una instancia que, tanto hacia dentro de sí misma como hacia fuera, la preserve en su especificidad y le permita ser oída. Si en la Iglesia no existiese esa instancia de servicio intelectual a la fe, cabría siempre el temor de que esa fe, en uno u otro punto, degenerase y fuese mal entendida. Dado que la fe no es ni puede llegar a ser un grito, necesita esa formulación teórica.

En el caso que nos ocupa, la teología se encargará de hacer ese servicio al discurso de la fe sobre el hombre. Me parece que su función será aquí triple:

1. Hacer respetar el derecho a la existencia del *ethos-fe*. Si es una dimensión del hombre, la fe debe ser defendida contra toda empresa anuladora. A la teología corresponde asegurar esa defensa en el seno de las ciencias humanas, con las que comparte el compromiso de cientificidad.

2. Expresar el *logos* que se halla inscrito en ese *ethos*. Si más arriba hemos distinguido *logos* y *ethos* como actitudes del hombre-que-habla-de-Dios, no era para decir que este *ethos* no tuviese que ver nada con el *logos*. Por el contrario, el mismo *ethos* esconde un *logos* propio y es justamente la teología la que lo tiene que poner en evidencia y proporcionarle voz.

3. «Justificar» ese *logos* específico. No basta de hecho con expresar el *logos* de la fe. Para que sea reconocido, es menester que su puesto esté «justificado»¹¹ junto a otras expresiones del *logos* universal.

Esa triple función, a mi parecer, se ejerce en una doble dirección: al servicio de la fe misma (*ad intra*) y al servicio de su presencia entre los otros discursos del hombre (*ad extra*). Sobre la pauta de esa distinción desearía definir y describir aquí la función de la teología como discurso sobre la fe que habla del hombre.

a) Ejercicio de la función teológica «ad intra»

Respetar los derechos de la especificidad de la fe es obrar de forma que, en el «círculo» de los creyentes, esa fe no degenera, no olvide cuál es su discurso propio sobre el hombre, pues es de sobra sabido que la fe muy fácilmente puede derivar en gnososis, esoterismo, superstición y palabrería. Ciertamente, la teología no es la única que instituye ese «control» de la fe: el dinamismo práctico de una fe auténtica tiene suficientes recursos para evitar la propensión a degenerar. Con todo, toca a la teología aportar el concurso crítico de una teoría de la fe que preserve su lógica interior.

A este respecto, la teología debe intervenir aquí como *hermenéutica de la fe*, es decir, como instancia encargada de recordar a los creyentes cuál es el sentido (*logos*) y el contenido (*ethos*) de su fe. No hay cosa más peligrosa que una fe dejada a sí misma, o sea, sin la presencia y la asistencia (a veces en exceso avasalladoras, todo hay que decirlo) de una *teo-logia*, cuya tarea consiste en recordarle lo que ella es (*ethos*) y lo que dice (*logos*). La fe desprovista de toda mirada crítica está fá-

11. Utilizo expresamente los entrecomillados («justificar», «justificado»), para que no haya quien crea que se trata aquí de una apologética intemperante que, lejos de preservar la especificidad del discurso de la fe, lo asimilaría a otro tipo de discurso. Esto se explicará más adelante.

teol.
✓
herm. de
la fe
✓
recordar
sentido del
logos y
contenido
del ethos
de la fe

cilmente expuesta a ver como su *ethos* se deteriora y se convierte en superstición o magia, y su *logos* en creencias o en simple sabiduría humana. El peligro no es ilusorio. Tanto «hacia la izquierda» como «hacia la derecha», la fe puede desviarse en prácticas aberrantes o en teorías ideológicas. Su pureza y especificidad exigen una «vigilancia» que, por otro lado, ha de hacerse con infinito respeto por ese don de Dios confiado a las frágiles manos del hombre. Si ese mismo Dios que ha dado la fe a los hombres les ha dado también la razón, es para que ellas, fe y razón, se ayuden mutuamente.

Añadamos que la teología no debería ejercitar esa instancia hermenéutica de la fe unilateralmente. En efecto, no conveniría que la preocupación por preservar la fe y su especificidad nos hiciese inclinarnos hacia el anacronismo y el fundamentalismo. Existe el riesgo de que la fidelidad se mude en literalismo y en fideísmo, actitudes contra las que la tradición eclesial —sobre todo la católica— ha tenido siempre el mérito de alertar vigorosamente. En este sentido, la hermenéutica deberá evitar refugiarse en la interpretación exclusiva de los textos del pasado, a pesar de su innegable privilegio de ser los textos fundadores. La teología, como hermenéutica, tiene que estar todo lo atenta que pueda a lo que significa la fe hoy en sus soportes actuales. También a nivel de los denominados «signos de los tiempos» la teología debe ser hermenéutica, o sea, interpretación de los signos y de sus sentidos.

Podemos resumir este primer punto diciendo que la teología hablará del hombre haciéndose intérprete de la fe, manteniendo viva la especificidad de su sentido y de su acción, a fin de que los creyentes puedan ser verdaderos creyentes. La teología ha de obrar así para que los creyentes puedan anunciarse a sí mismos —e indirectamente a los demás— un mensaje sobre el hombre que sea específico y que no puedan estropearlo ni dejar que se pierda en creencias («creencias» no se identifica totalmente con «fe») aberrantes y en prácticas alienantes, so pena de asesinar esa fe en el corazón y en el espíritu de los

hombres. Está en juego la supervivencia y la coherencia interna de la fe y su discurso sobre el hombre. En el discurso de la fe no vale cualquier cosa. La teología, al lado del magisterio, debe mantenerse firme velando denodadamente, aunque sepa o deba re-aprender que ella no ocupa todo el campo de la fe, ya que ésta la desborda ampliamente. Una teología sin las obras de la fe sería una teología muerta. Como instancia crítica, ella no puede menos de realizar *uno* de los servicios que necesita la fe, el de salvaguardar el sentido.

b) Ejercicio de la función teológica «ad extra»

Desde esta perspectiva, la teología ha de cumplir dos tareas:

1. Decir (*simplemente*) el contenido de esta fe, lo que esta fe dice sobre el hombre y al hombre.

Aunque la fe se muestra y «se expone» ella misma, pues no vive en régimen de puro arcano, ella no se preocupa con rigor de que el *logos* de su *ethos* sea dado a conocer junto a los otros discursos. Incluso siendo, como es, comunicación y misión, no tiene por qué «gastar su tiempo» poniendo en claro, dentro del complejísimo conjunto que ella constituye¹², el *logos* del que es portadora.

La teología está ahí para prestar a la fe y a los hombres el servicio explícito de asistir al discurso de la fe sobre el hombre y de pronunciarlo en el concierto de todos los demás discursos. El hombre no necesita sólo pan, y por eso es menester que cierta palabra sea oída y anunciada. Ciertamente, una vez más, la teología no tiene el monopolio de la fe. Pero sí que lo tiene acaso allí donde su especificidad de conocimiento científico le autoriza a hablar de igual a igual, tanto como se puede, con las otras disciplinas del saber humano. Para que el discurso de la fe sobre el hombre se sostenga entre los demás

12. Cf. *supra*, 39-42, los tres aspectos (no exhaustivos ni exclusivos) que hemos señalado en el *ethos*-fe.

discursos humanos, es indispensable que exista una instancia reflexiva que permita que la fe se haga presente en un plano racional. Este servicio de la teología tiene su importancia: este discurso sobre el hombre, que sólo la fe aporta, si no es *pronunciado* (por la teología en el seno de los otros discursos), se corre el riesgo de que no sea ya anunciado por nadie. Ahora bien, ¿no existe el derecho de que sea anunciado? Y sobre todo: ¿No beneficia al hombre el oírlo? Hay ahí una palabra inédita que, si no se dice de una manera formal (aquí teológica) no habrá quien la diga allí donde debe ser oída.

Añadamos que, en esta primera función *ad extra* de la teología, no cabe una tarea de demostración del discurso de la fe sobre el hombre, sino simplemente una «mostración». La música de Beethoven o de Gershwin no se demuestra. Pero es menester que unos intérpretes la descodifiquen y la «muestren», so pena de no ser oída. Lo mismo la teología. Ella hace oír una voz. Una voz que, cuando se la compara con las voces tan potentes de otros discursos, acaso no resulta tan inútil como parecía en un primer momento. En su vulnerabilidad, la palabra de la fe sobre el hombre le aporta tal vez un secreto frágil, pero precioso, de superación y de trascendencia que los otros discursos no le brindan, al menos con la misma incondicionalidad de absoluto y de Absoluto.

2. Justificar el contenido de esta fe en su discurso sobre el hombre.

Uno casi tendría ganas de quedarse en la (primera) función de «mostración» de la teología. ¿No ha hecho el director del conservatorio todo lo que debía cuando, tras abrir las puertas de su auditorio, ha dicho: Entrad y escuchad? No. Le cabe todavía la posibilidad de un discurso estético, un discurso segundo, un discurso de «justificación». Pero ante todo es menester que entendamos bien lo que quiere decir esa palabra llena de ambigüedades y que inspira poca confianza. ¿En qué sentido es legítimo hablar de un discurso (teológico) *justificativo* de la fe?

a) *Dos cuestiones previas*: Por razón de la unidad del hombre —que no admite compartimentos estancos entre unos discursos cuya distribución en paralelo, sin puentes, destruiría y negaría justamente esa unidad—, importa enormemente que *todo* discurso humano esté justificado, como teniendo un sentido, como perteneciente al *logos* del que el hombre participa (*zoon logikon*). Este requerimiento, esta justificación de la pertenencia al sentido, tiene que emprenderla todo discurso humano de dos formas.

De forma negativa. Es menester mostrar que tal discurso (en nuestro caso el de la fe) no es absolutamente loco, no es idiota, aberrante, destructor del hombre, desprovisto de todo sentido y de toda inteligibilidad. Es menester que la fe, a pesar de su «utopía» a los ojos del mundo (y, sin duda, gracias a ella; volveremos sobre esto), no es una algarabía demencial pronunciada por un idiota lleno de furor en un mundo lleno de ruido (Shakespeare). Este discurso puede ser una «locura» (la locura de las bienaventuranzas y de la cruz), pero una locura que puede no ser alienación o perversión y que hay que mostrar que no atenta contra el hombre, sino, al contrario, lo conduce a su trascendencia.

De forma positiva. Es menester mostrar que tal discurso (en nuestro caso el de la fe) encuentra *su* sitio en el mapa (muy amplio y diversificado) del *logos* (enseguida precisaré esto), que, a fin de cuentas, es un mapa inteligible. Para usar una imagen, es menester que la incontestable alteridad de la fe no se cierre como una isla, sino que posea un istmo que la enlace con el continente del *logos*, fuera del cual ya no se habla del hombre ni al hombre en su patria (pues el hombre es un *zoon logikon*). Pues, al fin y al cabo, del hombre se trata. Por consiguiente, ha de dirigir siempre la mirada hacia el horizonte general de inteligibilidad, fuera del cual renunciaría a sí misma. El discurso de fe, sea cual fuere su «diferencia», su trascendencia, no puede escapar a esa exigencia de inteligibilidad. Por lo demás, esto es lo que la Iglesia siempre ha entendido

contra todos los fideísmos: la razón (*logos*; *ratio*) no puede estar ausente del acto de fe, so pena de que éste equivalga a un suicidio intelectual del hombre.

En este sentido, pues, la teología ha de estar presente para justificar (y ahora sí que podemos ya escribir la palabra sin comillas) el discurso de la fe. ¿Cómo lo hará? Es lo que nos queda por ver, para así completar el cuadro que estamos trazando de la antropología de la fe.

b) *Justificación del discurso de fe.* Como justificación del discurso de la fe sobre el hombre, la teología tiene aquí dos tareas. Una vez más, una negativa y otra positiva.

Tarea negativa. La justificación teológica no debe consistir en imponer al discurso de la fe sobre el hombre un *logos* que proviene de un discurso de otro tipo (científico, filosófico, etc.). Quiero decir esto: existe una demanda fundamental y englobante del espíritu humano, que consiste en que toda actividad humana (luego también la fe) dependa de la exigencia de *logos* o racionalidad, so pena de no ser humana y de no atañer al hombre. Pero esa demanda general e imprescriptible de *ratio*, que pretende que toda actividad y todo conocimiento pasen por ese tribunal, no significa que exista ya una especie de *logos*, una racionalidad (falsamente universal) antes de ser aplicada por doquier. O mejor: la verdadera universalidad del *logos* significa que cada discurso humano debe tener su *logos* y no el de otro tipo de discurso.

En este sentido, sí que hay universalidad y unidad del *logos*, pero ese *logos* universal se «acuña», brilla y se difunde en *logos* propios para las diferentes actividades, para los diferentes discursos humanos. En el interior del único *logos* universal existe el *logos* del amor, el de la ciencia, el de la filosofía, etc. En este sentido, todo depende (debe depender) del *logos* universal (*Logos*), pero a través de cada *logos* particular, a través de cada *ratio*. El error fundamental, que es el de todos los imperialismos científicos, consiste en aplicar, creyendo hacerlo

en nombre del *logos* universal con el que se le confunde indebidamente, la jurisdicción de un *logos* particular, propio de un ámbito (filosofía, por ejemplo), a otro ámbito (el de la fe, por ejemplo). Dejando muy claro que las otras disciplinas tienen todo el derecho a evaluar el discurso de la fe cada una con su *ratio*, la teología no debe permitir que se considere esa medida como algo excluyente y debe exigir que se reconozca el *logos* específico e irreductible del discurso de fe. Pues, si el *logos* de la fe se redujera a otro, más valdría hacerlo desaparecer de la escena por inútil.

La aplicación de la racionalidad científica de la psicología, por ejemplo, a una obra de arte da razón, sin duda, de constitutivos incontestables de dicha obra, pero no de su *logos* específico y último, de su manera de participar en el *logos* uno y universal. Y aun cuando (y porque) la utilización de esa disciplina particular, ajena al arte, mostrase que la obra «era un éxito», habría que desconfiar sobremedida¹³. Pues entonces se daría una reducción en el peor sentido del término y del procedimiento. Téngase aquí bien presente: tales empresas no las realizan solamente las otras disciplinas, que llegan efectivamente a «reducir» el discurso de fe. Es justo reconocer que esa tentación reduccionista surge a veces del lado de los cristianos. Basta con pensar en esos discursos apologéticos de mala ley que han convertido la fe en un humanismo o una sabiduría «aceptables». Preocupados por ser del mundo en un sentido peyorativo, que implica abandono de su discurso propio, los cristianos con demasiada frecuencia y facilidad han domesticado el evangelio, han mellado el filo cortante de la Palabra, reduciendo la fe y obligándola a decir lo que la sociedad estaba dispuesta a oír y a soportar. Ese tipo de justificación es una traición respecto a la fe y respecto al hombre, el cual ya no oye aquel dis-

13. Lo que no significa que esta empresa sea de todo punto condenable. Aquí nos referimos a las utilizaciones demasiado rápidas, demasiado apologéticas. Pensemos en el partido que, con excesiva facilidad, se saca, a veces, de las posiciones de Jung, para «justificar» la fe.

No imponer
sino dar
razón
+ fe

el discurso
humano debe
tener su
propio *logos*

✓ *logos*
universal
mediante
+ un
ratio
particular

curso específico que tenía derecho a esperar, a riesgo de rechazarlo. De esta manera, se ha justificado la fe casi en el sentido jurídico de la palabra: se la ha librado de toda acusación de ser crítica respecto al mundo. Sócrates y Jesús no han aceptado esa justificación judicial que habría reducido su palabra a nada.

La cosa ha quedado, pues, bien clara: al hablar de justificación teológica de la fe, no es cuestión de imponerle la medida de un *logos* que no es el suyo.

Tarea positiva. Se trata de defender el derecho a la existencia y a la inteligibilidad de un *logos* de la fe, propio e inalienable, situándolo así en el mapa general del *logos* universal. Pero ¿cuál es ese *logos* propio? A riesgo de que, a primera vista, resulte chocante, me apresuro a decir que ese derecho es el de una *ratio* de utopía. La palabra es, evidentemente, delicada. Se trata de entenderla bien, en la línea de las investigaciones actuales sobre la especificidad y la importancia del lenguaje de la utopía en antropología y en teología.

Hemos visto que, al hablar del hombre y al hombre, la fe les propone entenderse como un ser que debe conquistar lo que todavía no es, lo que podría ser, lo que debería ser, algo que se identifica con la idea que Dios tiene sobre el hombre. En este sentido, la fe habla de lo que no es todavía, es decir, de lo que todavía no tiene lugar (*ou-topos*) en esta tierra. La utopía proclama un derecho del ser. Ahí está, sin duda, una de las especificidades de la fe. En la teología hay una profecía del ser. Mientras que los discursos económicos, científicos, judiciales, etc., hablan de un lugar que tiene ya su puesto en la tierra de los hombres, la fe habla de abandonar todo lugar seguro («Deja ese lugar, Abrahán, y vete hacia una tierra que no conoces») y privilegia «lo que no existe» (*ta me onta*, 1 Cor 1, 28) para que advenga el nuevo ser. La fe propone lo imposible («Sí, Pedro, a los hombres les resulta imposible»), mientras que, la sabiduría de este mundo, sólo ordena exigir lo posible.

En este sentido —pues en otro es totalmente de este mundo esa palabra «imposible» de la fe— la fe no es de este mundo. Co-

mo el Señor, ella no tiene un lugar (*ou-topos*) donde recostar su cabeza. Comprendamos que, en su locura (locura de la cruz, locura de las bienaventuranzas), no dispone de esos triunfos tranquilizadores de los que disponen los discursos de la sabiduría de este mundo. Dios ha escogido lo débil, dice san Pablo. Y añade que él ha renunciado al prestigio de los discursos persuasivos, para no predicar sino una palabra insensata a los ojos del mundo. Palabra insensata (*logos alogos*, se le antojaría a uno decir), pues ella no descansa sobre ninguno de los apoyos y de las probabilidades en las que toda otra palabra gusta de asegurarse y encontrar su garantía. Su Reino no es de este mundo. Es una palabra que no viene de ningún lugar (*ou-topos*) en esta tierra («No es la carne y la sangre, Pedro, sino mi Padre...»).

Ciertamente, esta locura, esta utopía es —como afirma san Pablo— sabiduría de Dios y, por consiguiente, última sabiduría verdadera para el hombre. Pero no se reduce a nuestras habituales sabidurías, que en ella quedan desconcertadas y descalificadas. Por esto, la fe no puede sino alienarse cuando, olvidando su estatuto de peregrina, «sin residencia fija» (sin *lugar-topos* seguro desde el punto de vista terreno), se deja hechizar por las sirenas de los discursos de este mundo y se pone a desempeñar una función sedante frente a unas situaciones sociales y culturales que no son la última palabra para el hombre. A la manera de los profetas, la palabra de fe es una palabra que va en contra de las fatalidades sociales, de las necesidades económicas y de las formalidades políticas, en las que se olvida al hombre: a todo eso, cuando es inicuo, san Pablo lo llama los poderes de este mundo. Ciertamente, esto no equivale a decir que estas realidades no tengan su parte de autonomía secular. Pero, al hablar de un proyecto de Dios para el que el corazón del hombre no había soñado, la fe se anuncia como un juicio de las situaciones inmediatas de este mundo. Dios es el Otro, el otro del hombre, y Él rompe todos los cercos mágicos de las fatalidades y las necesidades, quiebra las situaciones dadas, demasiado fácilmente consentidas, contesta en nombre de

un futuro «imposible» a los ojos de los hombres. Y por encima de todo, como don del Dios de la promesa que hace nuevas todas las cosas, la fe promete un cumplimiento que nosotros no podemos imaginar, pero que —así lo ha prometido el Señor— será como un ciento por uno dado por añadidura.

La tarea de la teología será, pues, aquí la de preservar los derechos de este *logos* que procede de otra parte (que, de entrada, no tiene su lugar [*topos*] aquí abajo: «El *Logos* estaba junto a Dios»), pero que ha venido para visitar a este hombre y traerle lo que él no puede darse a sí mismo, aunque es algo que necesita más que cualquier otra cosa. La teología debe hablar desde su lugar. Si no, al no hacer más que repetir unos discursos que otros pueden pronunciar tan bien o mejor que ella, más vale que desaparezca. Ha de tener para el hombre un discurso específico que sólo ella es capaz de mantener: el de los «teomorfismos», diría yo. Pues, si es verdad que el discurso sobre Dios no puede dejar de ser, en parte, antropomórfico, el discurso de Dios sobre el hombre llega hasta esa audacia de ser a veces teomórfico, ya que el hombre es llamado nada menos que a participar de la vida divina. *Dii estis*. Y ningún discurso de sabiduría de este mundo ha tenido jamás esta audacia. Para esto era necesario que el *Logos* mismo de Dios se encarnase, tuviera *topos* aquí, en nuestra casa («Plantó su tienda entre nosotros»). De esa manera la utopía ha tomado carne, ha comenzado a encontrar un sitio y a realizarse, a la espera de un cumplimiento escatológico, en el que se manifestará plenamente lo que debemos ser y todavía no somos. Esta utopía es *logos*.

La teología hablará, pues, del hombre con el lenguaje que le viene del Incondicionado, del que procede su justificación. Llamado a superarse, el hombre debe, sea como sea, oír esta palabra sobre él que no le vendrá de ninguna otra parte. A este respecto, la teología no deberá sentirse indebidamente intimidada por los otros discursos. «Si yo no soy yo, ¿quién lo será?» (Thoreau). Su discurso, aparentemente sin lugar, tiene finalmente su puesto... irremplazable, haciendo oír su discurso

Utopía
Logos
carne

que viene de otra parte, que no viene de ninguna-parte (*ou-topos*) de este mundo, sino de Dios; no de una sabiduría humana, sino de una sabiduría divina que se nos antoja loca. Y toda esa tarea de justificación consistirá en mostrar que esta locura puede y debe habitar entre nosotros los hombres, pues esa locura es una última sabiduría que salvará al hombre de una sabiduría exclusivamente mundana.

¿Está prohibido leer al hombre *in excelsis*?

esta locura es necesaria

EL HOMBRE CREADO CREADOR

Curso de libertades

La conciencia moral, o sea, el hombre con su libertad, ¿muerre al contacto con el absoluto, como temía Merleau-Ponty? Esta pregunta temible para el cristiano no puede eludirse. La afirmación de Dios —y más concretamente la afirmación de una relación entre Dios y el hombre, implicada en la idea de creación—, ¿debilita nuestra autonomía y, más radicalmente, nuestra *humanitas*? Es probable que algunos estén aguardando la solución, y ante nuestra respuesta, unos nos den el adiós definitivo, mientras que otros descubran que aquí quizá tenemos una perla preciosa, aunque empañada por el tiempo.

Por esto, debemos comenzar por reconquistar y repatriar nuestras palabras. Hoy se sabe bien que, propiamente hablando, el término creación es teológico (no filosófico ni científico). Su concepto comporta una epistemología completamente específica de la realidad, no reducible a ninguna otra. En este caso, se impone recuperar la comprensión de su originalidad. Nada mejor para esto —y así comenzaremos— que comparar esta concepción con otra, que llamaremos cosmológica, para pasar a continuación a la concepción teológica, que a su vez lleva a la lógica, y finalmente a la antropológica, implicada en ella.

*de la
epistemol.*

I. UNA COSMO-LÓGICA DE LA CREACIÓN

Fuera de la tradición judeocristiana, el hombre se ha hecho innumerables representaciones del origen de todas las cosas.

¿Cuál escoger? Lo más adecuado es quedarse con la que más profundamente ha marcado los orígenes de la ciencia occidental y, a la vez, ciertas formas de nuestro ateísmo. Su formulación, a pesar de que personalmente no la comparte, nos la ha transmitido Platón¹.

Al comienzo, antes de que existiesen las cosas que conocemos («tode kai touto»: «esto y aquello», *Timeo*, 49e; cf. 50a), ya existía la *chora* (52a). Término o noción de muy difícil traducción: lugar, región, sitio virtual, «receptáculo y criadero» todavía indistinto, donde todo lo que un día sería (el «tode kai touto»), pero aún no era, se hallaba contenido de forma inmanente, como en su germen (50c). Esta *chora* era la materia de todo lo que sería, «especie de causa (todavía) errante» («plá-nomenes eidos aítias», 48a), en espera de efecto, realidad indeterminada («especie de realidad», *eidos ti*, 51a), indiferenciada (*amorphon*), apenas inteligible (51a), donde reinaba la necesidad (*ananke*), pero donde se produciría todo lo que iba a originarse (*pases geneleos*, 49a)².

Pero ¿cómo emergen las cosas (génesis) en el interior y a partir de esa *chora* primordial? Según dice esa tradición (de la que Platón se desmarca; «legousi pou tines», *Leyes* X, 888e), «todo lo que se produce, lo que se ha producido y lo que se producirá se debe ya a la naturaleza (*physis*), ya al arte (*techne*), ya al azar (*tyche*)» (888e). Hemos de detenernos en estas nociones.

a) Fijémonos primero —pues para esta misma tradición son los más importantes— en los dos términos de naturaleza y azar. «Es manifiesto —declaran [los defensores de esta tradición]— que las realidades más grandes y más bellas son obras de la naturaleza y del azar, mientras que las más pequeñas son obra del

1. He reparado en el interés que esa tradición, conservada por Platón, podía tener para nuestro tema gracias al artículo de F. Gil, *Le naturel et l'artificiel*, en la *Encyclopaedia universalis* I, Supplément 1990, París 1990, 83-91.

2. Aristóteles menciona la misma tradición en *Phys.* IV, 208b, pero con Hesíodo, y usando un término que nos resulta más familiar, llama a esa realidad primera, no *chora*, sino *chaos*, realidad primera «sin la que no existe ninguna otra cosa» y «es primera necesariamente» («proton to chaos»).

arte» (*Leyes* X, 889a). Estamos aquí en presencia de la famosa pareja que encontramos en bastantes presocráticos y en los atomistas: «Todo lo que existe en el universo es fruto del azar y de la necesidad» (Demócrito). Este es un tema que más tarde retomaría brillantemente J. Monod. Estas dos «razones» de las cosas están en plan de igualdad en el acontecimiento de lo que existe y se produce. La única diferencia consiste en que una (la naturaleza) es comprensible, racional —son las futuras «leyes de la naturaleza»—, mientras que la otra (el azar) es impenetrable a la razón. Pero ambas presiden igualmente el advenimiento de la realidad: la arrancan de la indiferencia agitada del caos, según un proceso de necesidad inmanente, «sin intervención de una inteligencia, de algún dios o del arte» («ou dia noun, phasin, oude dia tina theon oude dia technen», *Leyes* X, 889c)³.

b) Y ¿qué es de la *techne* (el arte, la técnica), tercera razón, como hemos visto, de que las cosas surjan? De ningún modo está en el mismo plano de las otras. El arte viene después («technen de hysteron», *Leyes* X, 889c), cronológica y esencialmente, como algo producido tardíamente a partir de los otros dos principios (la naturaleza y el azar, *ek touton hystera*), como «resultado mortal (*thneten*) de principios mortales» (889c), y así produce cosas inferiores («ta de smikrotera», 889a).

Pues el arte, del todo secundario, no hace sino actuar sobre lo que fue producido por el azar y la necesidad. «Las producciones principales y primarias que recibe acabadas de la naturaleza, el arte las modela (*plaittein*), y fabrica a partir de ellas todos los productos más pequeños, que comúnmente llamamos artificiales» (*Leyes* X, 889a). Y ¿cómo lo hace? De dos maneras. Una, bastante noble y ventajosa (*spoudaion*), cuando trabaja en la prolongación de la naturaleza, como hace la medici-

3. Esta opinión «materialista» no es compartida por Platón, el cual, en este pasaje, la trae a colación para refutarla. Aquí se encuentra la magnífica demostración de un dios demiurgo, inteligente y bueno, el único que ha podido elaborar la materia primitiva, ya que el azar y la necesidad son incapaces de justificar la aparición racional y armoniosa de nuestro universo. Volveremos sobre ello.

na o la agricultura; la otra, verdaderamente poco seria, cuando se trata de «esos juguetes (*paidias*) que tienen visos de verdad, pero que no son sino simples simulacros (*eidola*), como los que crean la pintura o la música» (889cd). En todos estos casos, lo que produce la *techne* no tiene mucho que ver con la verdadera realidad («*aletheias* ou *sphodra metechousas*», 889d). Usando la expresión de Aristóteles, el arte sólo es imitación (*mimesis*) de la naturaleza: artificio (*Phys. IV, 194a*).

Está claro: según el esquema griego, la realidad (la verdadera, la que cuenta) es producida por la naturaleza (azar y necesidad), por el cosmos mismo de acuerdo con su inmanencia. Estamos exactamente ante una cosmo-lógica de la creación.

2. UNA TEO-LÓGICA DE LA CREACIÓN

Tomemos ahora, bruscamente⁴, la secuencia judeocristiana: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gn 1, 1). Hay que examinarla casi palabra por palabra.

«En el principio creó Dios...». Como en el relato de la *chora*, se nos hace remontar a los orígenes. Pero aquí ¿con qué nos encontramos? «En el principio creó Dios...». Dios, o sea, esta vez un sujeto, una libertad, no un azar o una necesidad. No se trata tanto del hecho, relativamente «banal», obvio para un creyente, de que Dios ha creado el mundo (esto no sería más que una explicación). La afirmación teologal apunta más bien a una clave hermenéutica: al decir «Dios», se quiere decir que en el punto de partida de todas las cosas hay una intención y una voluntad, no la necesidad y el azar. Lo cual es, evidentemente, algo del todo distinto.

a) De entrada, tal cosa no equivale a afirmar que la realidad estará —ella misma— dotada, en todo o en parte, de libertad

4. Digo «bruscamente», porque se podría hablar también de la posición del propio Platón, que está a medio camino entre la que acabamos de ver y la que vamos a examinar. Pero, de momento, no nos interesa para nuestro propósito.

creadora, pero sí que la realidad es el resultado —o, quizás más precisamente, la creación (*techne*)— de una libertad. Despunta ya nuestro tema: al colocar a Dios en el origen, escapamos, inicialmente, del régimen de la necesidad para entrar en el de la libertad.

b) Poner a Dios al comienzo es escapar enseguida del anonimato (del régimen de las leyes de la naturaleza), para situarnos de golpe en el reino (no ya en el régimen) de la *persona*. Es afirmar, esta vez, que la creación, realizada por un sujeto, responde a un proyecto. El mundo no está aquí sometido a un destino impersonal y necesario. No es un mundo «arrojado» (la *Geworfenheit* de Heidegger), surgido de no se sabe dónde (es el caso de la *chora*) ni por qué. La vida no es «la usurpación parasitaria que se desploma apenas surgida»⁵. El mundo no está ya sometido, aunque sea según reglas y leyes, a un destino (teleonomía) no voluntario y cíclico, desprovisto de invención y falto de una subjetividad que lo presida⁶.

Vemos aflorar de nuevo nuestro tema. Pues, si en el modelo griego la realidad no puede ser inventiva, sino rigurosamente legal, perpetuación de leyes inmanentes («nada hay nuevo bajo el sol») y, a lo más, una pobre imitación⁷, en la perspectiva bíblica, al ser el sujeto por definición inventivo, siempre podrá existir por principio invención, o sea, justamente, creación.

c) Poner a Dios al comienzo es, además, decir que el arte (la *techne*, la invención, la creación, aquí el acto realizado por Dios) no resulta tardío, sino, por el contrario, primero cronológico y esencialmente, mientras que la naturaleza y la necesidad —ellas sí— son tardías (creadas). La secuencia griega, en la que la naturaleza precedía al arte, se invierte. Aquí el arte (la

5. Ch.-M. Doughty, *Arabia deserta*, Genève 1990 (versión cast.: *Arabia deserta*, La Coruña 2006).

6. Ciertamente que, con Prigogine, tendremos una naturaleza inventiva. Pero este no es el caso en la ciencia antigua, como no lo es tampoco en la ciencia clásica y en la moderna. Pensemos en Newton y en la naturaleza inmutable.

7. Para Aristóteles, el arte no hace sino imitar la naturaleza (*Phys. IV, 194a*) y sus producciones no subsisten de una forma continua.

creación) precede a la naturaleza. Por consiguiente, es la *techne* (la creación) la que define lo que será la naturaleza («el arte precede a la naturaleza») y no ya la naturaleza la que define lo que será el arte («ars sequitur naturam»).

Una vez más la diferencia es total. En el esquema de la *chora*, el arte (la invención de una libertad, la creación) apenas si tiene estatuto de verdad. La realidad verdadera y esencial reside en la *physis*, mientras que la *techne* saca su valor (relativo) de la naturaleza, de la que es *mimesis*. En la concepción judeocristiana, por el contrario, es la *techne* la que está al principio de las cosas y es la naturaleza («el cielo y la tierra») la que saca su valor de un acto de *techne* (creación).

Se adivinan las consecuencias antropológicas de todo esto. El hombre griego, dominado por la naturaleza, estará en gran parte condenado a la imitación. Este será casi su estatuto: «El hombre difiere de los otros seres en que él es el más apto para la imitación» (Aristóteles, *Poética*, 4). El hombre judeocristiano, cuyo universo es gobernado por una invención, se encuentra en ese universo más a su aire, porque lo primero que hay es una invención y una decisión. Se encuentra, pues, de entrada, en el ámbito de la libertad. Lo cual reafirma que la libertad es esencial, que está en el origen del ser, que se adhiere a la naturaleza de las cosas. La libertad no es una conquista problemática y difícil, sino el desarrollo «natural» del ser.

Para los griegos, es cierto e incluso evidente que el arte supone una libertad. Pero se trata de una libertad de intervención que es tardía, no de una libertad de invención que es originaria. Siempre a causa de esa secundariedad del arte. Aristóteles lo formulará así: sólo la causalidad natural es esencial, al paso que la causalidad «técnica» es accidental, convencional (*kata nomon*), artificial (*kata technen*) (*Phys.* II), de imitación (*ibid.* y *Poética*, 1460b, 709)⁸. En el esquema judeocristiano, en el que el arte (la creación) constituye la causalidad esencial, por-

8. Encontraremos esto en Clemente de Alejandría, *Protréptico* VI, 72, 1, donde contraponen la teología «verdadera» a la teología «poética».

que preside la realidad, estaríamos casi —permítaseme el anacronismo— en presencia del (muy cristiano) manifiesto surrealista: «El arte precede a la naturaleza».

d) Situar a Dios y su gesto de *techne*, de creación, en el comienzo significa también que, en régimen de creación, la libertad y la invención gozan de pleno derecho y que, en consecuencia, son ajenas a toda idea de mala conciencia. Me explicaré.

No se puede afirmar, evidentemente, que los griegos ignoren la libertad. Justamente ellos inventaron la libertad política (el hombre es *zoon politikon*) y, con los estoicos, la libertad moral. Pero ignoran lo que yo llamaría la libertad metafísica. De hecho, en ellos la libertad ha sido siempre arrancada: arrancada a los dioses (Prometeo) o a la naturaleza (es significativo que Aristóteles hable de violencia, *bia*, al hablar de la *techne*). Aunque pueda entrañar un coraje extremo (Antígona), hay en la libertad griega algo de violento, algo, en el fondo, no autorizado. La libertad griega no es una libertad totalmente permitida, serenamente deseada y querida. Se conquista en contra de los dioses y pasando por encima de la naturaleza de las cosas. En su ejercicio hay *hybris*, que implica una parte inevitable de culpabilidad. Y es que la libertad es tardía. Como el arte no interviene más que en segundo lugar, no forma parte del tejido interno de las cosas.

En cambio, en el paradigma judeocristiano la prioridad de la creación (*techne*) anuncia la prioridad de la libertad sobre la naturaleza. Aquí se puede decir «hombre» con toda rotundidad⁹. En el fondo, los griegos son poco libres. Por eso el *fatum* ocupa en ellos un lugar tal que incluso Zeus le está sometido. «Imposible, incluso para un dios, escapar a la suerte» (oráculo delfico referido por Herodoto, *Hist.*, I, 90, 4). Y es que los griegos no tienen una metafísica de la libertad. La libertad la

9. De alguna manera, la tradición judeocristiana ha defendido mejor al hombre de lo que lo hizo el humanismo griego. Cf. *infra*, capítulo 4; también, el capítulo 3, «Nuestra tierra, morada del Logos», perteneciente al libro de A. Gesché que lleva por título *El cosmos. Dios para pensar* IV, Salamanca 2010.

conquistaron en el ámbito ético y político, pero no en el plano del ser. El hombre no está *establecido* en la libertad, ya que lo que le domina, lo que ocupa el primer puesto, es la naturaleza, o sea, el azar y la necesidad. «El mundo es un niño que juega a los dados» (Heráclito, *Frag.*, 52).

En los griegos no encontramos una experiencia *originaria* y primordial de libertad. El *paradigma cristiano* de creación es totalmente distinto: *en él, la libertad preside la constitución de las cosas y está inscrita en el ser; se la considera no como el objeto (tardío) de un raptó, sino como el derecho (primero) de un don.* En el régimen judeocristiano, la creación y, por consiguiente, la libertad y la invención constituyen toda la trama, el tejido mismo de la existencia cristiana. Ya no es la fatalidad («Fata viam inveniunt», Virgilio, *En.* III, 395) la que rige el mundo.

Una vez más aparecen las primeras notas de nuestro tema: *el hombre creado creador.* Ya que aquí la libertad preside el ser de las cosas, su ejercicio estará en la lógica del ser y gozará de pleno derecho. Será una invención legítima y no una provocación peligrosa o una conquista dolorosa del ser. Y, en el fondo, es así porque esta libertad no hay que arrebatársela a los dioses, sino que es don de Dios. Y más si pensamos que Dios, al contrario de los dioses, no está celoso de su propia libertad en exclusiva: *no se aferró a su condición divina* (Flp 2, 6). La libertad es aquí el nervio de las cosas creadas, su razón de ser, su *arche*, su mismo principio. El judeocristianismo ha arrancado a la fatalidad no sólo la historia, sino también el ser.

e) Poner a Dios en el origen es, finalmente, decir que no estamos atrapados en la *inmanencia*, donde las leyes se las dicta la naturaleza a sí misma. Este régimen de la inmanencia, en el que no se habla de creación (que supone la trascendencia de un tercero), es ni más ni menos la *natura naturans* de Spinoza, donde la naturaleza es a la vez sujeto y objeto. La idea —no hay por qué sorprenderse— se encontraba ya en Aristóteles: «Es la naturaleza la que conduce a la naturaleza» («*physis oidos eis physin*», *Phys.* II, 1, 193b). Aquí nos encontramos en un cami-

no sin salida, en la circularidad, en esa tautología que tanto eco encuentra en el pensamiento griego (la *noesis noeseos* de Aristóteles; el *monos pros monon* de Plotino). Estamos en la pura inmanencia de la inmersión en la naturaleza, que encontraremos más tarde en Heidegger: «Sea cual fuere la interpretación que se diera de este ser de la 'naturaleza', todos los modos de ser de los entes ultramundanos están fundados ontológicamente en la mundanidad del mundo y, por consiguiente, en el fenómeno del ser-en-el-mundo»¹⁰.

Pero en esa línea nos exponemos entonces nada menos que a quedar encerrados en el solipsismo y en la autorreferencia, en la que la realidad, por definición, corre el peligro de quedar abocada a la repetición y a la imitación, perdida en su inmanencia y con la prohibición de inventar nada nuevo¹¹. Pero «¿es seguro que la inmanencia sea la gracia suprema?»¹². Nada de eso, sino que *hablar de Dios es establecer la alteridad*. Lo que es acaso una forma de ponerse al servicio de la salvación contra todo proceso de *replegamiento en la propia identidad*, en el que nada se inventa. Como un reloj que fuese su propio péndulo. «Repetir este mundo es tal vez traicionarlo más seguramente que transfigurándolo»¹³.

A la inversa de la inmanencia tautológica, *hablar de alteridad es establecer una trascendencia*: una referencia frente a la cual hay que responder, hay que ejercer una responsabilidad. Este es el primer camino, el camino real, de la libertad (y por esto aquí se puede hablar de *salvación*). La libertad no es, de entrada, posibilidad de elegir. Esto no constituye sino la consecuencia psicológica y moral. La libertad es ante todo esa capacidad metafísica, ese derecho ontológico de *asumir perso-*

10. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Buenos Aires 1951, párrafo 43, p. 243.

11. Acaso la aventura estructuralista sea una última forma de esa inmanencia: toda realidad remite a ella misma, como en el coto cerrado de un diccionario.

12. E. Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, Genève 1984, 23 (versión cast.: *Trascendencia e inteligibilidad*, Madrid 2006).

13. A. Camus, *Carnets II*, París 1964, 108 (versión cast.: *Cuadernos*, Barcelona 1990).

lib.
no es
solo
posib.
de
elegir
≠
cap.
reflexiva
de
asumir
el propio
destino
con
responsabilidad

nalmente el propio destino de manera responsable, o sea, pudiendo responder de ello. La afirmación de un Tercero, de una Trascendencia, de una Alteridad, lejos de menoscabar la libertad, la anuncia al proclamar que, ante ella, el hombre tiene el derecho y el poder de decisión y de libertad, porque es capaz de rendir cuentas, lo que resulta imposible en el círculo cerrado de la inmanencia (uno piensa aquí en el *Ring des Ringes* de Nietzsche). Lo que Levinas llama: «Salida a la idea del infinito, a la afección teológica, fuera de la *Jemeinigkeit* del Cogito y de su inmanencia, tomada como autenticidad»¹⁴. El hombre es un ser que ha de realizar actos responsables, precisamente porque hay (sea la que sea) una exterioridad, un cara a cara. «Es necesario que el sujeto deje de repetir siempre lo mismo. ¿Cómo? Gracias a la asistencia de un tercero»¹⁵.

A condición de que se entienda bien, acaso podría hablarse aquí de libertad de consentimiento o de aprobación. A condición de que se entienda bien, porque no se trata de resignación a la fatalidad, que sería caer de nuevo en el esquema griego. Hablar de consentimiento equivale aquí a hablar del consentimiento al ser y justamente al ser en el que hemos visto que el hombre ha sido creado para ser creador. A esa libertad en el ser, a esa libertad metafísica, de buena gana la llamaría yo, con Charles Morgan, «libertad de acogida y fruición»¹⁶. Precisamente porque esa libertad ya no es botín de conquista, sino capacidad inventiva.

Esta libertad entraña una profunda deferencia para con la creación, que es anhelo de invención, según lo que está escrito en ella desde el principio (*in principio*) por el propio gesto creador. ¿Es que una libertad que se construye delante de otro no es verdaderamente libertad? Lo dudo. A contrario, al hablar

14. E. Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, 26-27.

15. J. Kristeva, *Événement et révélation*: L'Infini V (1984) 4-5. Advirtamos que la autora habla de «asistencia», como nosotros hablamos de ministerio de salvación.

16. Ch. Morgan, *Libertés de l'esprit*, Paris 1951, 177; cf., también, 180.

de «libertad para nada» y de «pasión inútil», ¿no ha reconocido Sartre el fracaso de una libertad solitaria y sin referente? «Es probablemente el desconocimiento de la originalidad irreductible de la alteridad y de la trascendencia, y una interpretación puramente negativa de la proximidad ética y del amor, la obstinación de expresarlos en términos de inmanencia», lo que, mucho más que la trascendencia, agota aquí al hombre¹⁷.

Sin un cara a cara, ¿la libertad es libertad? ¿Puede, en todo caso, comenzar a despertarse? La libertad comienza por esta provocación de la responsabilidad¹⁸. En este sentido se puede hablar paradójicamente de «libertad de obediencia». San Pablo lo había comprendido perfectamente; él, que veía en la obediencia de la fe la liberación de toda servidumbre. Porque esta obediencia (*oboedientia fidei*, escucha de una trascendencia, de un tercero) es consentimiento a la realidad (a la alteridad) y no repliegue sobre sí mismo. «No es bueno que el hombre esté solo». La idea de creación insta una racionalidad de ruptura, de alteridad, de diferenciación. «No hay acontecimiento más que en un sistema abierto a otro y por esto mismo susceptible de modificación... Estamos ante el equilibrio frágil de los sistemas abiertos entre ellos, que yo llamo una revelación», para evitar que uno se encierre y «quede bloqueado en el autismo»¹⁹.

Y precisamente aquí se trata de una salvación. La inmanencia del *causa sui* es una soledad. «La irrupción de la idea del infinito implica el despertar de un psiquismo que no se reduce a la pura correlación... Afección irreversible del finito por el infinito..., adoración y deslumbramiento»²⁰. Aunque podríamos hablar de libertad responsable, he preferido la expresión de «libertad de consentimiento», porque el consentimiento es aquí

17. E. Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, 29.

18. Ph. Nemo, *Job et l'excès du mal*, Paris 1981 (versión cast.: *Job y el exceso del mal*, Madrid 1995) lo ha comprendido bien, cuando, por más que sea un poco forzada y demasiado lineal, demasiado «lógica», propone la secuencia: culpabilidad-responsabilidad-libertad.

19. J. Kristeva, *Événement et révélation*, 3-4.

20. E. Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, 25-26.

1. b.
v
consentim.
a la
alteridad
vs
repliegue
sobre sí
mismo
etc.
Pob
Hann
doble

subv.

acción inventiva en connivencia con la creación y en ese consentimiento la soledad no ocupa el centro. El otro no es agresión.

Él acoge tus narcisismos y relanza tus elaboraciones indefinidas. Ese otro idealizable es un otro no absoluto, que te deja las manos libres para simular que estás sin él, para imaginar tus propios acontecimientos, inspiraciones, imaginaciones, y que tiene en cuenta el poder imaginativo y real que poseen.

¡Qué lejos estamos aquí, en esas líneas de Julia Kristeva, de aquella agresión por parte del Absoluto que amedrentaba a Merleau-Ponty!

Estamos llamados —prosigue Kristeva— a ofrecer inspiraciones a nuestros Moisés, que no creen en Yahvé y sucumben a los acontecimientos que vuelven locos sus deseos. Sólo nuestra propia capacidad imaginativa, creadora, innovadora, puede... abrir las estructuras psíquicas a una movilidad descentrada, [lo cual] parece ser una exigencia psíquica e histórica de la época²¹.

La libertad de consentimiento a un don no tiene nada de alienación. «El don que te da el dios, acógelo» (oráculo delfico, referido por Diodoro de Sicilia en su *Bibl. hist.*, I, C). ¡Con cuánta más seguridad puede decirlo el cristiano! Su libertad, inscrita en y desde la creación, es una libertad «autorizada», querida, «permitida», deseada. En pocas palabras: una libertad dada, creada, atestiguada. Hablar de «autorización» no es aludir a una concepción pueril, como si, sin permiso, no se diese un ejercicio legítimo de la libertad. Todo lo contrario: es decir que, desde que entra en juego, la libertad goza de auctoritas plena. Digámoslo de una vez: el inconveniente de una libertad concebida como algo que se arranca consiste en el riesgo de gastar el tiempo en la conquista de la libertad. Por el contrario, la concepción de una libertad dada por nacimiento, plena y entera, permite adquirir otros bienes, que a su vez son el fruto de una libertad ya asegurada.

21. J. Kristeva, *Événement et révélation*, 10-11.

3. UNA LÓGICA DE LA CREACIÓN

Al poner la palabra Dios al comienzo, el relato judeocristiano instaura una teo-lógica de la creación, cuya originalidad acabamos de constatar en contraste con la cosmo-lógica griega. Como consecuencia de ello, uno puede pensar que el *acto mismo* de este Dios, o sea, la creación, habrá de comprenderse desde la *lógica* de este Dios. Si no es indiferente que sea el azar y la necesidad o, por el contrario, Dios (una libertad, una intención, un arte, etc.) el que preside el acontecer de las cosas, cabe suponer que el relato de la creación lleva el sello de Dios colocado al principio. Vamos a verificarlo paso a paso.

1. (En el principio) creó (Dios el cielo y la tierra)

El término hebreo bara, que traducimos por «crear», tiene un sentido totalmente específico, que no es fácil delimitar. Connota dos ideas: la de hacer y la de separar. Sin embargo, en el estado actual del texto, no resulta ni posible ni útil tratar de encontrar una eventual prioridad de una idea respecto de la otra²². Ambas están, sin duda alguna, perfectamente compenetradas. Hacer y separar no son ya dos momentos distintos, sino concomitantes.

Bara podría traducirse por: hacer-separando, hacer-haciendo-lo separado. En el principio Dios «hizo-separó» el cielo y la tierra, el día y la noche, el hombre y la mujer. Por consiguiente,

22. Sabemos muy bien que puede suceder que el texto bíblico conserve vestigios de una concepción «platónica», según la cual Dios intervendría (para separar, poner orden) sobre un *chaos* preexistente. Pero, en otra línea podemos pensar que el texto actual está marcado por la reflexión sapiencial, que pone a Dios y, por consiguiente, su actuación en el origen absoluto y no simplemente demiúrgico. La presencia de esta concepción me resulta confirmada por el hecho de que, en nuestro texto y totalmente a la inversa de la tradición de la *chora*, el caos es posterior a la intervención divina: En el principio creó Dios el cielo y la tierra, y «la tierra», que Dios acaba de crear-y-separar del cielo, «era un caos informe». Lo importante es que las dos tradiciones se cruzan aquí para dar al término *bara* una riqueza única.

crear haciendo diferente
→ no «hizo y luego separó». Tampoco «separó (una realidad preexistente y no creada) y sólo después hizo»; sino «hizo-separó». Crear es hacer, haciendo diferente, diferenciando; es constituir lo separado, hacer separando. Pueden apreciarse enseguida las consecuencias de este vocabulario.

✓ 1. Crear (hacer y separar a la vez) es ante todo constituir algo distinto de Dios. La creación no es ni una emanación de lo divino, como en Plotino, ni un combate de los dioses o de los elementos primordiales, como en las teogonías y cosmogonías, ni una sombra de las realidades inteligibles, como en Platón. En todas esas concepciones la realidad no es totalmente diferente e inédita. En el fondo la realidad es de algún modo divina (ya que es emanación, fragmento, sombra, etc.): *no es, rigurosamente hablando, ella misma*.

✓ En cambio, el relato hebreo de la creación es la afirmación de una realidad querida totalmente otra, diferente (separada), autónoma, a-tea (en un sentido que precisaremos más adelante). Y si ella es separada, no lo es por un accidente, una falta, una concesión, un rapto prometeico, sino como algo dado por el mismo acto inicial. Uno piensa en el gesto creador inmortalizado por Miguel Ángel en el techo de la Capilla Sixtina. La «separación» es buena.

✓ 2. Crear-*bara* es también hacer algo enteramente *separado* y *distinto* de todo lo anterior. Éste es uno de los sentidos del *ex nihilo*: la realidad creada no va precedida de un modelo, del que ella sería o debería ser la copia, pero una vez más sin consistencia propia. La creación no se hace al dictado, en el que nosotros no seríamos sino repetidores, condenados a la *mimesis*. Ningún peso de lo anterior abrumará la acción del hombre, que empieza sin números rojos en su cuenta, liberado y libre para la invención y la creación. «Convencerse de que una obra de arte es cosa humana y de que el creador no tiene nada que esperar de un 'dictado' trascendente»²³.

23. A. Camus, *Carnets* II, 37.

3. Crear-separar es además establecer la separación, esta vez en el interior mismo de la creación (no ya solamente con respecto a Dios y a un mundo ideal preexistente). Es poner un principio de orden, de diferenciación, en lugar de la confusión originaria de todas las cosas (*chora* o *chaos*). Es, ni más ni menos, un gesto de arte y de *techne*.

✓ Poner de este modo la alteridad, la diferencia, en el interior mismo de lo creado implica afirmar que son posibles distintas opciones, pues equivale a decir que no todo está atado, como en el caso en que todo es uno, indiferenciado. Conviene no perder de vista que el texto habla del bien y del mal, de dos árboles, etc. Crear es instaurar una realidad que no es completa, «una», acabada, cerrada y bloqueada, sino una realidad en la que hay diferencia, fantasía, complementariedad (como en el caso del hombre y la mujer), precisamente porque hay novedad, libertad, invención.

Juntando esas tres primeras indicaciones sobre el sentido que puede tener *bara*, advertimos de nuevo que la invención está aquí inscrita primordialmente en el ser. En el paradigma judeocristiano, la diferenciación y la alteridad, y por consiguiente el juego de la libertad, son iniciales y, si se me permite, iniciantes. El hombre será llamado «por naturaleza», no contra la naturaleza, a proseguir una creación que es anhelo de diferencias, no repliegue en la perpetuación de una ley de necesidad y de fatalidad.

2. (En el principio creó Dios) el cielo y la tierra

Hay que considerar bien cada una de las consecuencias de esa creación-separación, en la que la cultura (*techne*) precede a la naturaleza (*physis*) y en la que la realidad se contempla como un inmenso campo de invención y creación, un espacio de libertad, donde nada está definitivamente acabado y definido. Todo lo contrario de una concepción congelada de un orden hecho, determinado de antemano (por el azar y la necesidad de

la naturaleza) y en el que, aparte de observar y de conservar, no hay literalmente nada más que hacer. Entonces sí que Merleau-Ponty tendría razón cuando la emprende contra una idea de perfección divina que entraña ineluctablemente que no hay más que hacer. Por el contrario, nosotros diríamos que, *con el talante con el que Dios crea*, Él hace que nosotros también seamos creadores.

Por estar diferenciada y no bloqueada en una angostura, la creación es, antes que nada, invención. Se comprende entonces la observación de Jean Louis Charmet: «La creación es la representación de un género 'artificial' que sustituye a la diferenciación inmanente de la 'naturaleza'»²⁴. Situándose en un plano puramente cultural, ha expresado perfectamente, con su vocabulario, la concepción judeocristiana de la realidad: la precedencia de la libertad y de la invención respecto a la repetición y la fatalidad de la naturaleza.

La lógica de la creación queda totalmente invertida y se adivinan las consecuencias de ello sobre la antropología (nuestro tema del hombre creado creador). Toda la realidad, *incluso antes del hombre*, está transida del mismo movimiento propio de aquel (Dios) que la inspira. ¿No decimos «en él vivimos, nos movemos y somos»? (Hch 17, 28). En esa línea podemos hablar de una «lógica de la creación», que va a continuación de una «teológica de la creación» y prepara una «antropológica de la creación».

Entonces se comprende que, así como Ricoeur sostenía que hay más en la palabra «Dios» que en la palabra «ser», Levinas haya podido afirmar que hay más en la palabra «crear» que en la palabra «ser», lo que distingue con gran exactitud el universo cristiano del universo griego. Si uno desea —prosigue Levinas— quebrar el tema mortífero de la necesidad y romper con la inmanencia, entonces «muchas de las nociones sugeridas por la Biblia [permitirán] obtener una comprensión más pro-

24. Citado por F. Gil, *Le naturel et l'artificiel*, 83.

funda». En este sentido, refiriéndose al libro del Génesis y a la «creación» del *sabbat* (Gn 2, 2), comenta:

Un mundo sin *sabbat* es, sin duda, todavía lo que los filósofos llaman «ser», [pero] no es todavía la *criatura* de que habla la Biblia. Es el séptimo día el que acaba la *criatura como criatura*. Ésta no es una peripecia del ser, un azar de la ontología... El *sabbat* [o sea, emblemáticamente, el *ordo creationis*] es más antiguo que la naturaleza. ¿No guarda la tesorería de Dios valores que faltan en la noción de ser?²⁵

¿Podría expresarse mejor lo oportuno de una concepción teológica de la realidad? En el fondo, la filosofía (griega) es una meta-física, porque la física (*physis*) va por delante. En cambio, la teología, si se me permite la expresión, es una pre-física, porque Dios va por delante de la naturaleza. Aquí se puede hablar de un espacio para el artista, de un campo abierto a la invención, no cerrado a cal y canto por y para un dictado. «Estamos ante el secreto de una creatividad y de un eterno recomenzar de la novedad», que es probablemente la huella indeleble de un pensamiento marcado por la revelación»²⁶.

Esta concepción de la creación *en su conjunto* es tanto más digna de atención cuanto que permite no dejar indebidamente aislado al hombre. El estatuto de libertad, que va a ser muy especialmente confiado al hombre, es ciertamente particular. Pero, de alguna forma, no constituye una excepción absoluta, que se sitúe en la línea de lo incomprensible y aberrante. Pienso en las páginas desesperadas que, en su obra emblemática *El azar y la necesidad*, dedica Jean Monod al hombre, nómada incomprensible, totalmente solo y al margen del universo. Recuerdo también a Sartre hablando de «libertad para nada», sin comprometerse con nadie, y a Jean Rostand viendo al hombre como un azar de la lotería del universo, un «fallo de fábrica», acaso sublime, pero de corte estrambótico y, por consiguiente, una

25. E. Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, 44-46.

26. *Ibid.*, 46-47.

vez más incomprensible y vano. En la concepción judeocristiana, por peculiar que resulte la aparición de la libertad humana, esta se enraíza en un orden general, en el que la realidad está ya *toda* ella transida de libertad. De ahí que —y esto es capital— el estatuto del hombre no sea acósmico (como en el existencialismo), lo cual le proporcionaría inevitablemente fragilidad ontológica. Estoy convencido de que aquí está en juego la suerte de la reflexión sobre el hombre en nuestra posmodernidad, si es verdad que la modernidad, caracterizada a partir del Renacimiento por centrar todo el pensamiento en el hombre, se ha decidido por fin a afrontar los riesgos de una subjetividad sin raíces.

Sin embargo, esto no equivale a decir que el hombre no sea excepcional. Pero su excepcionalidad no es aquella, extraña y por tanto, sin duda, ininteligible, de una excepción desligada de todo. Un santo, por ejemplo, no es santo porque por naturaleza sea una excepción (¡entonces no sería santo!). Es excepcional por la manera como utiliza los dones y los recursos de la naturaleza común. Ésa es la lección de la parábola de los talentos. Lo mismo en nuestro caso, pero más a fondo todavía. Y este punto de vista podría acercar a creyentes e increyentes, sobre todo en su debate sobre materia y espíritu. El hombre —diríamos nosotros— no es «sustancialmente» una excepción. Su estatuto está en concordancia con un anhelo del ser, presente ya en la realidad toda entera. Hay en ella como un «dentro» de la materia (pienso en Teilhard de Chardin), como una «intra-historia», que aguarda la historia del hombre y la aventura del espíritu, no como una irrupción curiosa, sino como un cumplimiento y una testificación. «La creación espera anhelante que se manifieste lo que serán los hijos de Dios» (Rom 8, 19).

Hay que insistir en que la libertad arranca de ese zócalo de la creación, «desde antes» de emerja el hombre. Se ha hablado de «base antrópica». Esto es importante para el hombre, si no queremos una antropología suspendida en el vacío, cuya excepción no tenga en qué apoyarse y resulte a la postre inú-

til. No existe salvación (antropológica) sin mundo²⁷. El hombre no puede estar separado del cosmos y del espacio²⁸. «Como todas nuestras ideas surgen de nuestra idea de lugar, o sea, de nuestra concepción del espacio, una psicología no fundada sobre el análisis de la representación del universo físico no puede ser sino subjetiva y errónea»²⁹.

Esto es capital para el diálogo entre ciencia y fe. Merleau-Ponty mostró que no se podía hacer filosofía ignorando la ciencia. Tampoco teología. Incluso, más allá del diálogo entablado, habrá que aspirar también a una «teología de la ciencia»³⁰. No se trata de que la teología intervenga en la construcción de la ciencia. No se la requiere para hacer ciencia, o sea, para *conocer* la realidad. Ni siquiera para *pensarla*: este es uno de los objetos de la filosofía. Pero acaso sí para *comprenderla*. Para comprender la realidad *como un lugar de libertad*, lo cual no lo hace la ciencia (al menos, la antigua)³¹. Más todavía: para comprenderla como un lugar de *creación*, como acabamos de ver. Este sería el discurso que la teología propone a la ciencia y que, por otra parte, colmaría el anhelo de algunos científicos, que propugnan una ciencia de escucha, una nueva alianza entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas³².

De esa manera, el mundo descubierto por la ciencia actual se convierte de nuevo en lugar del hombre. De ahí la importancia, aquí también para nuestra posmodernidad, de una rea-

27. Cf. el capítulo 5, «Un secreto de salvación oculto en el cosmos», en A. Gesché, *El cosmos. Dios para pensar* IV, Salamanca 2010.

28. Cf. el capítulo 1, «Cosmología y antropología», en el mismo libro de Gesché, *El cosmos. Dios para pensar* IV.

29. O. V. Milosz, *Les arcanes*, Paris 1948, citado por C. Milosz, *Visions de la baie de San Francisco*, Paris 1986, 36.

30. Cf. A. Gesché, *Le monde écoute la foi*, en *Nature et mission de l'Université catholique*, Louvain-la-Neuve 1987, 51-66.

31. Platón y Aristóteles piden a los científicos que no vayan demasiado lejos en su «inspección» de la naturaleza. Ésta resulta hasta tal punto fascinante, «divina», que el hombre no es totalmente libre.

32. Así I. Prigogine-I. Stengers, *La nouvelle alliance, métamorphose de la science*, Paris 1979 (versión cast.: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid 2004).

nudación del diálogo entre la ciencia y la teología (y la filosofía). Como antaño en tiempo de Leibniz, de Clarke y de Newton, en que la ciencia permanecía adosada a una metafísica³³, se podría aspirar hoy, sin imperialismo, a ese nuevo diálogo. La teología de la creación, tal como la comprendemos, ¿no invita a ello? La demanda actual va en la línea de una ciencia que no sea ya esclava de la naturaleza y en la que el hombre no sea ya más un juguete en sus manos.

¿Y no es esto exactamente lo que propone el Génesis? Los atomistas presocráticos con la *chora*, la naturaleza, el azar y la necesidad, habían descartado a Dios de la comprensión de la realidad. ¿Fue esto tan beneficioso? Se puede razonablemente, y una vez más sin imperialismo, plantear la cuestión. En todo caso, Platón postula expresamente la intervención y, por consiguiente, la existencia de un dios (el demiurgo), para que el mundo no quede a merced del azar y la necesidad, y para que la aventura humana no pierda su sentido. Por tanto, *aboga por una teología en favor del hombre*. Y no ve que la afirmación de Dios represente ningún menoscabo para el hombre, que es lo que tanto temerán Feuerbach, Sartre y Merleau-Ponty. Para Platón, el ateísmo comporta un riesgo de error acerca del hombre. Tenemos en sus obras una «prueba» de Dios singularmente sólida, en particular para nuestro tiempo. En efecto, para nuestra modernidad, el ateísmo no se basa en la certeza de que Dios no exista, sino más bien en la opinión de que la idea de Dios es funesta para el hombre. A Platón le sucede todo lo contrario. Lo que él temería para el hombre sería más bien la idea de un mundo «sin ninguna intervención de la inteligencia y del dios que sea» (Leyes X, 889c)³⁴.

33. A. Pérez de Laborda, *Leibniz y Newton I*, Salamanca 1977; II, 1981; A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris 1973, 283-331 (con su divertida e interesante distinción entre el «dios de la semana» y el «dios del sabbat») (versión cast.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid 2000); A. Kojève, *Li-dée du déterminisme*, Paris 1990.

34. Tengo la intención de desarrollar en otra parte esa intuición de Platón como prueba de Dios para nuestro tiempo.

4. UNA ANTROPO-LÓGICA DE LA CREACIÓN

De una teo-lógica de la creación provenía una lógica. De ella también sale una antropo-lógica de la creación. Pues, si la creación está toda ella transida de capacidad de invención, el hombre mucho más. Creado *creador*, él tiene la misión de culminar el anhelo de la creación entera. Tal es su estatuto. El hombre va a ejercer el derecho y el deber de una libertad de invención en una triple dirección: con respecto al cosmos, a sí mismo y a Dios.

lib. de invención

ante quem nullus fuit

1. Creado creador respecto al cosmos

Pa' q' huben n. comienzo fue creado el hom.

«Initium ut esset, creatus est homo». Esta fórmula agustiniana resulta excesiva, por exclusiva, a la vista de lo que llevamos dicho sobre la invención que atraviesa el universo entero. Pero no deja de expresar muy bien que, con el hombre, el anhelo de la creación alcanzará todo su sentido: comenzará verdaderamente porque realizará ese anhelo conscientemente. «Para que haya habido verdaderamente comienzo e iniciativa, el hombre ha sido creado». El hombre será aquí como el sacerdote de la creación, el lugarteniente de que habla el Génesis, aquel que va a proporcionar al mundo toda su acústica y la auténtica realización. Esta idea se halla expresada de múltiples maneras en el relato inaugural, que, una vez más, vamos a examinar paso a paso.

1. El descanso de Dios en el séptimo día sugiere que, en adelante, por lo que se refiere al gesto creador hay otro que toma el relevo. «Dios ha hecho el mundo como el mar hace la playa: retirándose» (Hölderlin). Dios le pasa el relevo a Adán también cuando le encarga que ponga nombre a todas las cosas. Porque nombrar no consiste meramente en clasificar o registrar. Es proseguir la creación, es hacer *ek-sistir* lo que simplemente es, pero de hecho permanece invisible. «como si no

hacer existir lo q' simplemente es

existiese». Porque ¿qué sería una cosa que no se la nombrase de ninguna forma, que no se la llamase por su nombre? «Nombrar es ser» (Octavio Paz).

2. El tema del Jardín, plantado para ser trabajado y no simplemente para ser contemplado y conservado, indica asimismo esa idea de una creación que queda como suspendida por Dios e inmediatamente se le confía al hombre. Y la idea de trabajo implica no solamente gestión, sino también invención.

Y aún se descubre aquí otro tema: el de la habitación. «Dios hizo la tierra para que fuese habitada» (Is 45, 18). Porque, con el gesto inicial de Dios, la creación no ha quedado todavía acabada. Habría que definirla más bien como incoativa, llamada a ser alguna cosa³⁵, que otro deberá determinar actuando como co-creador.

A uno le viene a la memoria la expresión fuerte, pero certera, de Musil: «Estamos ante un mundo perfectamente imperfecto»³⁶. Como si la perfección del acto divino consistiese precisamente en habernos dejado un mundo en el que quedasen cosas por hacer. ¿Por qué no?, ¿no es así incluso más perfecto el gesto?³⁷ Suzanne Lilar refiere el caso de un indonesio que le contaba que en las Indias holandesas se profesa una devoción particular a los hombres contrahechos, porque se les «considera como inacabados, por consiguiente en un grado más cercano a la creación. En ellos puede sorprenderse a Dios en pleno trabajo»³⁸. Me vienen a la mente esas excavaciones en las que

35. Al escribir «que haya luz», *sin artículo* (ni en hebreo ni en griego) —y de la misma manera en todas las secuencias de cosas creadas—, la Sagrada Escritura insinúa muy bien esta impresión de creación incoativa y todavía no totalmente determinada. En este sentido, las traducciones inglesas resultan muy sugerentes: «Let there be light».

36. R. Musil, *L'homme sans qualités* III, 91 (versión cast.: *El hombre sin atributos*, Barcelona 1986).

37. «Lo que sería inconcebible para Spinoza no es que Dios haya creado la imperfección al mismo tiempo que la perfección, sino que no la hubiese creado» (A. Camus, *Carnets* II, 47). «Pero, gracias a Dios, hay imperfección en el mundo... Si no la hubiese, habría una cosa menos» (F. Pessoa, *Poèmes patiens*, París 1989, 61) (versión cast.: *Poesías completas*, Valencia 2005).

38. S. Lilar, *Journal de l'analyste*, París 1979, 231.

nos embarga la más intensa emoción al encontrar una estatua inacabada, en la que uno sorprende el gesto creador como suspendido. ¿No somos nosotros una estatua inacabada? Creados a imagen de Dios, ¿no hemos de perfeccionarla nosotros mismos, haciéndonos a semejanza suya, como pensaban algunos Padres griegos?

3. El mandamiento bíblico «Creced y multiplicaos» abunda en la idea de un mundo inacabado, en el que el hombre está llamado, por esto mismo, a encontrar aquí el espacio, el campo en el que poder abrirse y perfeccionar todas las cosas: hacerse hombre a fondo.

Dios ha creado *in principio*, en germen, y la opinión de Descartes sobre la «creación de golpe» quizá no merece el desdén que le mostraba Pascal. Según el Génesis, hemos sido llamados a hacer prosperar la tierra. Y esto no bajo la mirada paralizante de un Dios que utiliza el dictado, sino con la «ausencia» de toda mirada de un Dios que «duerme». Comentando una tesis de Lucien Laberthonnière, uno de los especialistas de su pensamiento ha podido escribir:

Dios nos pone no como las piezas de un plan, sino en virtud de una intención y, por consiguiente, como seres inacabados. Como seres en ciernes nos pone, como voluntad de ser. Y no seremos en plenitud sino entrando libremente en la intención que ha presidido nuestra venida al ser³⁹.

El mundo no está totalmente hecho. Si así fuera, si la perfección existiese aquí, una vez más Merleau-Ponty tendría razón en afirmar que entonces no habría literalmente nada que hacer y la vida no tendría sentido. Pero esto no es lo que dice el texto judeocristiano, en el que Dios nos deja la «responsabilidad de la representación», ajustándose Él, por eso mismo, al «papel del muerto».

39. P. Scolas, *Le Dieu de charité selon Laberthonnière*: Revue de l'Institut Catholique de Paris 8 (1983) 123.

✓✓ El hombre no está en este mundo para escribir al dictado⁴⁰. El hombre no ha sido simplemente *causado*; entonces no sería más que una cosa. El hombre ha sido *creado causa*. Es lo que la tradición escolástica expresa al distinguir entre *causa primera* y *causa segunda*, y al considerar a esta última realmente como causa y causa efectiva, no simplemente ocasional. A su manera, Sartre escribe que Dios crea las sustancias, no los modos⁴¹. Al hombre le toca determinar estos. *El hombre ha sido creado para crear*, para que haya libertad «en la tierra como en el cielo». Dios no ha creado cosas, más bien «ha creado *la creación*», algo que siempre ha de inventarse y ha de ser inventado, y donde el hombre, creado creador, desempeña la tarea insuperable de cocreador.

Como soberbiamente dicen Ruysbroeck y Bérulle, el hombre es llamado a cumplir el «deber de criatura»⁴². La creación está en estado de creación y hemos de proporcionarle su despliegue total y hemos de darle la alternativa. En este sentido, Sartre lleva razón cuando dice que por el hombre le viene al mundo su significado. Para nosotros hay una diferencia: nosotros pensamos que ya en la realidad, por el mero hecho de ser creada, existe un germen y una virtualidad de sentido. Pero no es menos cierto que, según el texto judeocristiano, al hombre no le toca sólo descubrir: ha de crear, hacer, suscitar. El mundo aguarda al hombre creado creador para que le dé su pleno sentido. «La creación entera está a la espera del alumbramiento, para poder —ella también— participar de la libertad y la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 21-22). El mundo es un alumbramiento continuo expuesto y propuesto al hombre.

40. Su Dios es un poco como Gaudí, el genial arquitecto de la Sagrada Familia, el cual, según parece, no dejó ningún plano y, además, daba sus instrucciones día a día, de modo que su obra hay que continuarla hoy recurriendo a la invención. Pero esto es simplemente un símil: no podemos afirmar que Dios no tiene ningún plan y que no ha dejado indicaciones.

41. J.-P. Sartre, *Carnets pour une morale*, Paris 1983, 570; cf. 532 y 74, nota 35 (versión cast.: *Cuadernos para una moral*, Madrid 2005).

42. Cf. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix* IV, 3, Paris 1983, 400 (versión cast.: *Gloria* IV, Madrid 1986).

Este estatuto singular del hombre ¿no queda expresado en el Génesis con una diferencia radical respecto a las otras realidades? Las plantas y los animales se multiplicarán «según su especie»: reproducción programada. Al hombre, en cambio, no se le califica así⁴³. A él se le crea como *individuo*, único, con nombre: «Adán». Ciertamente, él está también llamado a crecer y multiplicarse, pero no a reproducir una «adamicidad», una especie (el relato no usa esta palabra al referirse al hombre), sino otras *personas*. Asimismo, la presencia de Eva no es automática, «natural», sino «artística». Su creación debe responder a un deseo. Algo nuevo debe surgir y debe inaugurarse primero en el hombre. Y es entonces cuando Dios, cediendo al *deseo* de su cocreador, creará a Eva.

¿No será por esto por lo que ningún hijo del hombre y la mujer se parece jamás a ningún otro? El hijo es propuesto por Dios a la iniciativa del hombre y la mujer, no a la simple ley de una especie. «El hombre conoció a Eva, su mujer, y esta quedó encinta». Y ante esta novedad, ¡qué emoción la suya! («La criatura ha saltado en mi seno», Lc 1, 44); ¡qué *magnificat* el de Eva en el primer nacimiento: «He engendrado a un hombre con la ayuda del Señor» (Gn 4, 1)! No se trata de un simple paréntesis en el enunciado de las leyes de una especie. Ella ha procreado «ad imaginem Dei, non secundum speciem». Uno queda aturdido por la grandeza del hecho. ¡Feliz orgullo el que ella siente! («El Señor ha hecho en mí maravillas», Lc 1, 49).

El hombre contribuye a su procreación. Y, haciéndolo, se hace él mismo y, por consiguiente, prosigue su propia creación. Teilhard de Chardin lo expresó magníficamente: «La criatura debe trabajar si quiere *seguir siendo creada*»⁴⁴. Y esta libertad inventiva y activa del hombre no le arrebató nada a la creación divina, como en el caso de Prometeo. Por el contrario, al hacerse inventiva, la creación del hombre lleva adelante la intención

43. Cf. A. Gesché, *Du dogme, comme exégèse*: Revue Theologique de Louvain 21 (1990) 163-198 (especialmente 168-169).

44. P. Teilhard de Chardin, *Escritos del tiempo de guerra*, Madrid 1966, 193.

de Dios. Los estudios y reflexiones de Prigogine y Stengers nos muestran una naturaleza en la que no reina incondicionalmente el determinismo que la física clásica creía o quería leer en ella. La naturaleza inventa y, en ella, el tiempo no es simplemente espectador y medida del movimiento, como quería Aristóteles, sino operador activo⁴⁵. Si esto sucede en el cosmos, cuánto más en el hombre. Y cuánto más a gusto puede encontrarse el hombre en el mundo con su libertad creadora y de invención, y esto tanto por él mismo como por la misma naturaleza. Hablando de los animales, Claudel los califica bellamente de «ensayistas de la creación»⁴⁶. Si nosotros estamos aquí, es para proseguir un designio que está comenzando.

Si, según la expresión agustiniana, el acto de Dios creador fue un *ictus condendi*⁴⁷ tenemos todavía un puesto en esa creación. El misterioso plural del «Faciamus», ¿no indica nuestra presencia? «La creación y el origen manifiestan su poder sin límites»⁴⁸. El «mirabilis reformasti» de la liturgia ¿no implica, como supuesto necesario, que todo no fue creado acabado? «La creación (del arte, afirma Ph. Jones, pero podemos aplicarlo a nuestro caso) trasciende su finalidad y fecunda otros campos de la realidad». Dios ha creado una creación en el sentido activo de la palabra: algo que aún se va haciendo. «Hay utopía en una brizna de hierba»⁴⁹. A nosotros nos toca realizarla.

2. Creado creador respecto a sí mismo

Que el hombre sea creado creador no habría que entenderlo solamente de su posición con respecto al cosmos. Más fun-

45. Cf. I. Prigogine-I. Stengers, *La nouvelle alliance*.

46. P. Claudel, *L'épée et le miroir*, Paris 1939, 239.

47. Sin duda, esta es la expresión que ha influido directamente en la de Descartes que hemos citado (cf. *supra*, 85).

48. E. Jünger, *La cabane dans la vigne*, Paris 1988, 117 (versión cast.: *Radiaciones II*, Barcelona 1992).

49. E. Guillevis, *Art poétique*, Paris 1989 (versión cast.: *Arte poética*, Puebla/México 2004).

damentalmente, también respecto a sí mismo, en la construcción de su ser (por consiguiente, ontológicamente), el hombre es ese ser que, por su misma estructura –caso único–, toma parte en su propia creación.

Lucien Laberthonnière, también en este caso, lo ha dicho mejor que nadie cuando ha expresado la idea de que nosotros hemos sido puestos en el ser por Dios para llegar a ser lo que somos⁵⁰. Precisamente porque Dios es creador, lo que él crea «a su imagen y semejanza» resulta un ser creador y toma, pues, parte en su propio ser. Sobre este punto, Platón tuvo, una vez más, una «intuición cristiana» sorprendente: «El dios es un poeta (*poietes*, traducible también por 'creador') tan hábil que llega a hacer que otros también lo sean» (*El banquete*, 196e; cf. también 205b).

No se podría decir mejor lo que se pretende expresar aquí. Un Dios creador ha creado al hombre creador. Hasta aquí llega el tema inagotable de la imagen y semejanza. Que el hombre no se asuste, pues, de su libertad. Ni de su grandeza. Que «enaltezca» más bien a su Señor (cf. Lc 1, 46). Es la idea de un Dios tan grande que no se aferra celosamente (como indica el *non rapinam* del que hemos hablado más arriba) al poder creador. El hombre es establecido por sí mismo: no está ahí simplemente (el «estar ahí» del *Da-sein*), sino que está encargado, intensamente, de crear en el seno de la naturaleza. Esta libertad de creación y de invención la ejerce consigo mismo y en lo más profundo de sí.

Una vez más se impone el diálogo con la posición de Sartre. Nosotros no decimos ciertamente que nuestra existencia preceda a toda nuestra esencia. Ahí está de nuevo lo distintivo del cristianismo. Nosotros no iniciamos nuestra esencia. Recibimos una propuesta divina. Y esto nos salva de una autocomprensión tautológica. Pero con esta propuesta no se nos da ya hecho el hombre que debe hacerse. En este sentido, nuestra

50. Cf. P. Scolas, *Le Dieu de charité selon Laberthonnière*: Revue de l'Institut Catholique de Paris 8 (1983) 107-125.

✓ existencia precede (*ek-siste*, hace existir) a nuestra esencia. Llegar a ser lo que somos, realizar en nuestra existencia la llamada de nuestra esencia: así es como se concibe la antropología cristiana, antropología de vocación.

Esa es también la idea implicada en la fe en un destino sobrenatural. Es lo que san Agustín expresará en su famoso aforismo: «Dios, que te ha creado sin ti, no te salvará sin ti». Este destino «gratuito», o sea, ofrecido y no automático, significa que el hombre tiene que realizar su esencia «superesencial» (*hyperousios*). Aquí, en todo caso y en todos los sentidos, su existencia precede a su esencia (futura). Sin duda, ésta se le propone y finalmente se le da, pero precisamente bajo forma de don, o sea, de realidad que hay que acoger, querer y «preparar».

Pero aún en esta tierra, la aventura de nuestro ser, la *ek-sistencia* de nuestra esencia, no ha concluido. Somos «candidatos... a la infinitud del ser y a la infinitud de la vida»⁵¹, somos depositarios sagrados de nuestra esencia. Los ángeles —se nos dice— no tienen esa libertad. «Oh alma mía, en ti misma está inscrito el sentido fundamental, como un grabado indestructible» (Gregorio de Narek, *Plegarias* II, 46).

La libertad creadora de Dios incluso llega a confiarnos a nosotros mismos en nuestras manos. Tal es, sin duda, el secreto fundamental de la ética cristiana, ética cuyo sentido es metafísico y no simplemente moral. Maimónides lo había comprendido perfectamente desde el pensamiento bíblico de la creación, cuando decía que el hombre es el ser al que se ha otorgado ratificar su ser⁵². En este sentido radical y profundo, por consiguiente ontológico, se debe decir que el hombre es un ser moral. Su libertad no se ejerce solamente en el universo externo y en la construcción de las cosas, sino también en su propio ser personal. Lo cual jamás ha significado que pueda hacer lo que le venga en gana, porque libertad no quiere decir libertinaje.

51. L. Laberthonnière, *L'inquiétude humaine*, Paris 1925, 84-85 (citado por P. Scolas, *Le Dieu de charité selon Laberthonnière*, 112).

52. M. Maimónides, *Guía de perplejos*, Madrid 1984.

Y porque la palabra «libertad» está aquí asociada a la palabra «creación». Un creador no hace cualquier cosa. En el fondo, en la palabra «creación» se contiene más que en la sola palabra «libertad». Aquí la palabra «libertad» quiere decir verdaderamente lo que quiere decir: responsabilidad creadora, coraje de inventar lo mejor, confianza de poder realizarse en el seno de un proyecto generoso.

✓ Repitémoslo: el hombre no ha de tener miedo a ese poder de libertad creadora: le ha sido *dada*. Su libertad es una libertad *esencial*, no una libertad accidental o de casualidad. Más allá de la audacia poética de la fórmula, el cristiano podría estar de acuerdo con estas palabras de Van Gogh: «Podría arreglármelas sin Dios, pero no sin el poder de crear». De hecho, el hombre que piensa así no prescinde de Dios, si sabe que es justamente el mismo Dios el que está en la fuente de ese poder creador y lo quiere en nosotros. Santo Tomás no titubeaba al afirmar que reducir la perfección de las criaturas sería reducir el poder divino (cf. *Contra gent.* III, 69). Dios es más grande y más Dios por haber creado un ser que, en parte, se inventa y se hace, que si hubiese hecho un ser que funcionase como un reloj. «Dios ha creado al hombre lo menos posible» (Blanc de Saint-Bonnet). El hombre ha sido creado autónomo, no autómata. Y esta autonomía le viene de Dios. Ahí está la aparente paradoja: Dios mismo es el que quiere y da la autonomía, y ésta tiene su fundamento en una heteronomía que establece y crea el propio Dios. De nuevo, estamos ante algo opuesto a lo que sucede con la mortífera tautología. Aquí se trata de una autonomía establecida y querida como tal, no arrancada a la fuerza y con «mala conciencia».

✓ Acaso esté en juego ahí uno de los retos de la civilización actual. Entre la alienación, en la que, presa de la heteronomía, no soy yo mismo (Feuerbach), y una libertad totalmente desligada, sin ninguna alteridad ante ella, en la que me encuentro, sin embargo, perdido (Sartre), ¿no existe un espacio para pensar en una libertad verdadera? Ésta es la libertad que se reco-

noce deudora de un don (no está, pues, desligada), pero sabe que este don (pues un don es un don y se da sin condiciones) constituye una vocación (¿obligación?) a ser creadora e inventiva. Éste es pues el campo de una verdadera libertad y que lo es tanto más cuanto que no es solitaria. Durante mucho tiempo se ha pensado, un poco puerilmente sin duda, que, si Dios no existiese, todo estaría permitido (Dostoievski). Prefiero lo de Camus: «Si Dios no existe, nada está permitido»⁵³.

¿Por qué? Pues precisamente porque toda autonomía es siempre primero recibida, provocada por una alteridad. Para comenzar, yo debo ser iniciado. La alteridad es fundante. Hablar de un Dios creador es, malentendidos aparte, decir exactamente esto: Camus se expresa así y llama la atención que lo haga justamente en un contexto en el que habla de la idea de creación. Y va incluso más lejos:

El materialismo histórico, el determinismo absoluto, la negación de toda libertad, ese espantoso mundo de audacia y de silencio: he aquí las consecuencias más legítimas de una filosofía sin Dios... Sólo el cristianismo es fuerte a este respecto. Pues a la divinización de la historia él contrapondrá siempre la creación de la historia⁵⁴.

Palabras sorprendentes que coinciden, a veces literalmente, con nuestra propia reflexión. Escuchemos todavía esto y no seamos menos cristianos que un ateo: «¿Puede el hombre por sí solo crear sus propios valores? Ahí está todo el problema»⁵⁵. No se trata de negar la autonomía del hombre, sino de pensar que ésta no será ni más grande ni más verdadera ni más libre ni estará más llena que cuando se considere en connivencia con una Libertad más vasta, pero que justamente la establece y la instituye. La originalidad judeocristiana consiste, toda ella, en esta lógica.

53. A. Camus, *Carnets* II, 155.

54. *Ibid.*, 155.

55. *Ibid.*, 123. El subrayado es del propio Camus.

Los cristianos deberíamos comprender que esta concepción de la libertad *creada* no es, ni por asomo, una concepción de coacción, que nos dejaría en inferioridad de condiciones respecto a la libertad laica. ¿Es que existe en alguna parte una libertad sin condiciones, sin don, sin tradición?⁵⁶ La libertad cristiana no se avergüenza por haber sido suscitada, pedida, rogada y atendida. Por ser *vocación*. Creados creadores, hemos de hacernos a nosotros mismos, hemos de co-engendrarlos (Claudel).

Desde ahora, en el drama universal, hay alguien más o menos consciente, oscuramente, de su papel, consagrado a su propia realización, administrador de sus propios recursos... En él el Jardín del paraíso tiene su principio y su fin. (El hombre constituye su) arteria principal... Como persona a la que, en la eternidad, se le ha dado orden de realizar⁵⁷.

3. Creado creador respecto a Dios

¿Nos atreveremos a tanto? Si, pues si lo que llevamos dicho basta para nuestro propósito de pensar al hombre hasta el fin, hay que tener el atrevimiento de pensarlo ante Dios. Acaso la teología no tenga otro sentido que el de ser «ciencia de las demasías» (E. Jünger). Es justamente en ese horizonte desmesurado donde el hombre adquiere su auténtica medida. Dios es la prueba del hombre, en la medida en que, situado ante él, como Jacob en el vado de Yaboc (cf. Gn 32, 23-33), antes de «luchar» con Yahvé, ese hombre tiene que agigantarse con esa «desmesura»⁵⁸. Si uno quiere entender la libertad del hombre en toda su dimensión, ha de tomar sobre sí el riesgo —el *kalos kindynos* de Platón (*Fedón*, 114d)— de pensarla en un *coram Deo*. «Dulce periculum est sequi deum» (Horacio, *Odas* III, 25, 18-19).

56. Es la tesis de P. Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, libro II, sobre el hombre que no nace «sin bagaje», y de H. Arendt, *La Crise de la culture*, Paris 1989 (versión cast.: *La crisis de la cultura*, Barcelona 1989).

57. P. Claudel, *La rose et le rosaire*, Paris 1947, 100-103.

58. Cf. *infra*, cap. 4.

1car
Sin duda es Levinas el que se ha lanzado aquí a la fórmula más audaz: «Es ciertamente una gran gloria para el Creador haber puesto en pie un ser capaz del ateísmo, un ser que, sin haber sido *causa sui*, tiene la mirada y la palabra independiente y es en sí». Ciertamente que este ateísmo no debería entenderse —el propio Levinas lo advierte— como si aquí se hablase de negación de Dios. El ateísmo que aquí se trata debería escribirse «a-teísmo», para indicar precisamente una separación, la distinción establecida por el acto creador (recuérdese el sentido de *bara*). «El intervalo de la discreción o de la muerte es una noción tercera entre el ser y la nada. (Esta) ruptura es la misma que la creación opera en el ser»⁵⁹.

El guión de separación y de intervalo (a-teísmo) significa ese espacio de libertad y de opción en el que, por la creación misma, el hombre ha sido instalado. Ya hemos visto que él es creado creador respecto al mundo y a sí mismo. Pero, de alguna manera, lo es también respecto a Dios, en la medida en que no ha de vivir su relación con Dios, *ni más ni menos que las otras relaciones*, en términos de coacción, de *naturaleza* y de necesidad, sino de libertad, de *creación* y de invención. Porque, en su misma relación con Dios, al hombre le corresponde —suprema vocación de libertad creadora— hacer de ese guión (a-teísmo) no una línea de separación, sino más bien un vínculo de unión. «Constituye una bella aventura pasarse *uno mismo* (*automolein*) al campo de Dios» (Clemente de Alejandría, *Protréptico* X, 93, 2).

Es exactamente la idea que la herencia judeocristiana ha querido dar de la creación. Para hacerle lugar a su criatura, Dios se ha contraído, como «disminuido». Así se expresa la tradición judía para designar lo que la tradición patristica resumirá con el término *contractio*, a propósito del acto creador. Vendría a ser una *kenosis* desde la creación, antes de la encar-

59. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca 1966, 76-83, citas en 82 y 81. (Ciertamente, el hombre no ha sido llamado a romper con Dios, pero ha sido dotado de una libertad tal que es capaz de ello).

nación. Kierkegaard expresó mejor que nadie esa tradición en un texto que intrigaba a Sartre:

Si uno quiere de veras reflexionar sobre la omnipotencia (divina), verá que es necesario que ella implique, al mismo tiempo, el poder de retirarse, a fin de que la criatura pueda así ser independiente... La bondad consiste en dar sin reserva, pero permaneciendo independiente y mostrándose así todopoderoso⁶⁰.

Estamos en la misma línea de esa concepción que hemos visto incluida en el término *bara*. El principio de diferenciación es un principio de libertad. Hay establecido en la creación un espacio que significa el derecho y la vocación de inventar y crear. Derecho y vocación que se ejerce incluso en la relación del hombre con Dios. Es lo que expresa, en cierta manera, una de las sentencias más misteriosas de Jesús: «Haréis cosas más grandes que yo» (Jn 14, 12). ¡Increíble grandeza de un Dios de *kenosis*! El pensamiento judío lo había comprendido a propósito de la alianza (que asocia estrechamente a la creación): «La *berit* no es tanto la alianza de unos hombres con un Dios cuyo socorro les es indispensable, sino la alianza de Dios con unos hombres de los que necesita para crear su obra»⁶¹.

Uno desearía dar un sentido «ontológico» al tema del descanso divino el séptimo día. No que Dios deje de ser creador, sino que su creación llega a ser entonces verdaderamente *co-creación*. «¡Produzca la tierra vivientes! Esta orden es inherente a la tierra y ésta no cesa de prestar su servicio al Creador» (Basilio de Cesarea, *Homilias sobre el Hexámeron* IX, 81c). ¿No hemos visto que Adán tuvo que inventar, que desear a la mujer, para que Dios la crease? La *creatio continua* de que habla la tradición cristiana no sería tal solamente por la acción de Dios, sino también por la del hombre. Ante su mismo Dios, el hombre se descubre como investido de una dignidad

60. S. Kierkegaard, *Situations* IX, 176, citado en B. Lévy, *Le nom de l'homme. Dialogue avec Sartre*, Lagrasse 1984, 171.

61. A. Neher, *La esencia del profetismo*, Salamanca 1975, 104.

cuya grandeza le conmueve. Como Job, cuando se cree traicionado y reclama una respuesta. Como María en su magnificat, cuando entiende que tiene derecho a maravillarse por lo que el Señor ha hecho con ella.

Dando un paso más, uno se preguntaría, con la audacia que proporciona la analogía, si el hombre no habrá recibido la misión de *ek-sistire* a Dios. ¿Acaso no es éste uno de los privilegios de María, la *Theotokos*? Cierto que Dios es y para ello no tiene ninguna necesidad de nosotros. Pero ¿no nos toca a nosotros hacerle existir? «Si vosotros no me confesaseis, yo no existiría», repite el Dios del Talmud en una plegaria que hace suya la mística cristiana (Maestro Eckhart). En la Revelación, el nombre de Dios se escribe únicamente con consonantes. A nosotros nos toca crear las vocales. «Era y no era, encerrado en el nombre y eludiendo el nombre no tenía otro nombre sino '¿Quién?', puro deseo de ser llamado con un nombre»⁶². Como si la suerte misma de Dios se nos hubiese confiado a nosotros. «Vosotros reharéis mi nombre y mi imagen»⁶³. *¡Hasta este punto creados creadores!*

5. CONCLUSIÓN

Al comienzo de este capítulo nos preguntábamos si Merleau-Ponty tenía razón al temer por el hombre cuando se afirma a Dios. Enseguida volveremos sobre ello, pero no sin antes haber redimensionado la cuestión de acuerdo con lo que llevamos dicho. La concepción teológica del universo, la idea de creación, ¿resulta, respecto a la postura científica y humanista, tan arcaica y prerracional como comúnmente puede parecer?

Al «introducir» la idea de Dios en la formación del mundo, no era esa la impresión de Platón, sino todo lo contrario. Co-

62. U. Eco, *El péndulo de Foucault*, Barcelona 1989, 20. El autor habla de su péndulo inaugural, pero nada impide realizar el paso semiótico a Dios.

63. C. Pozzi, *Poèmes, «Ave»*, Paris 1959 (citado en P. Halat, *Dieu et ses poètes*, Paris 1987, 83).

mo hemos visto, él conocía la interpretación atea. Incluso la comparte en un punto, el de la preexistencia de una materia primera, la *chora*, matriz de todo lo que será. Pero se niega a ver en el azar y la necesidad, o sea, en la inmanencia de la naturaleza, la razón de lo que llegará a ser el cosmos, salido de la *chora*. Él ve en esa teoría «científica» (*Leyes X*, 888e) una opinión que le sorprende (888d), por cuanto ella sostiene que el mundo que conocemos, y cuyo orden y belleza están indicando la intervención de una racionalidad (*dia noun*, 889c), proviene de lo que justamente no puede explicarlo, o sea, el azar y la necesidad (*ibid.*).

Platón procede a la inversa: en vez de la interpretación de un mundo en el que «el dios está ausente» (*Timeo*, 53b), afirma que la intervención de un dios (*dia theon*, *Leyes X*, 889c) permite comprender este mundo, en el que reinan el arte y la racionalidad. Además, a ese argumento cosmológico se añade otro antropológico mucho más impresionante: el recurso a un dios permite descartar el espectro de un mundo dominado por la necesidad. Pues, si una parte de las cosas se explica ciertamente así, falta mucho para que esta sea toda la verdad. En efecto, por fortuna «la inteligencia ha dominado la necesidad» («nou de anankes archontos», *Timeo*, 48a). Y esto se debe a la intervención demiúrgica.

Queda claro: para Platón, la idea teológica no es ni arcaica ni simplista. Incluso constituye a sus ojos —y por esto en esas páginas se pone a demostrarlo ampliamente— una magnífica y «gran proeza» (*Timeo*, 28c), que lo merece todo menos burla y desdén (*Leyes X*, 885c). Lo que sí podría, por el contrario, resultar enojoso (886b) es la ignorancia que tienen algunos de los dioses, tanto antiguos como modernos (886cd). Nuestra opinión —afirma— no tiene nada de insostenible ni es menos inteligente que la de los otros (*Timeo*, 48d); nos salva de una visión del mundo en la que nos dominaría la ley de la necesidad. Platón considera que su concepción, lejos de ser arcaica, atrae a los jóvenes:

Hijo mío —dice a su interlocutor— tú eres joven, y el paso del tiempo te hará cambiar de opinión en muchos puntos y pensar al revés de como piensas ahora. Aguarda, pues, hasta entonces para zanjar cuestiones de tanta importancia. Y aunque para ti no cuenta, la más importante es pensar correctamente (*orthos*) en el tema de los dioses (*Leyes X*, 888ab).

Estas palabras del viejo (?) Platón coinciden con nuestra convicción judeocristiana y —esperémoslo por nuestra parte sin complacencia, pero también sin timidez— la confirman. Ya lo hemos visto: poner a Dios al comienzo es colocar la libertad, no la fatalidad, en el punto de partida de todas las cosas. Mejor todavía: es instalar en el mundo una libertad creadora y no una imitación repetitiva. Y una libertad creadora (el hombre creado creador) implica infinitamente más que una «simple» libertad. Es una libertad de pleno derecho y de pleno deber, es una libertad osada que construye.

Y ahora sí volvemos a nuestra pregunta del comienzo. Un hombre creado así, ¿muere al contacto con el Absoluto? ¿Pierde su libertad y su sentido? Resulta que es todo lo contrario: el hombre ha sido pensado y puesto para ejercer su vocación de libertad como sentido y objetivo de su existencia. ¿No posee, al menos aquí, la concepción teológica todo el sabor de una postura joven y positiva, conquistada en lucha a brazo partido contra los demonios, que conocemos tan bien, de la sumisión a la fatalidad?

El mundo no es ese coto cerrado y desencantado de la física clásica (Newton, Monod), en el que sólo reina la monótona regularidad de unas leyes intemporales. Es un mundo que ha sido y continúa siendo presidido por un arte, una creación, una *techné*, no sólo por una *physis* que no hace sino tenernos sometidos. La creación constituye nuestro espacio. Una lectura teológica no va contra la ciencia. De ella la ciencia saldría ganando. Y mucho más la antropología. Y para citar a Merleau-Ponty en un sentido distinto al que él quería: «En el cara a cara con el cristianismo es donde la filosofía verifica mejor su esencia».

¿Es la afirmación de Dios tan anacrónica, atenta tanto contra el hombre, que haya que desterrarla u olvidarla?

En la aurora del cristianismo, Plotino es uno de los primeros filósofos que se pregunta sobre (este) olvido devastador: «¿Qué es —pregunta— lo que ha podido actuar sobre las almas, hasta el punto de que se olviden de su padre divino y que lleguen entonces a ignorar el destino que les ha sido asignado a cada una, hasta el punto de no saber ya lo que son?» (*Quinta Enéada I*, 1-3). Si nuestra vida ha menguado hasta el punto de no poder distinguir la procedencia de sus más elevados recursos, es que el propio género (*genos*) humano se nos ha vuelto confuso⁶⁴.

Es preciso, pues, que entendamos que, fuera de toda inmanencia tautológica, nuestra «alma» (esa expresión de nuestra vinculación a la Alteridad fundante), lejos de aislarnos «en una miríada de ipseidades insulares y de ser un poder tentacular que disuelve y absorbe las cosas, es algo que posibilita que cierto tipo de realidad se abra como una flor». Porque «somos movidos por una respiración más potente que la nuestra. 'No dejes, pues, de construir tu propia estatua' (*Primera Enéada IX*, 1-25)»⁶⁵.

Así pues, la fe en la creación, lejos de menoscabar la consistencia ontológica y ética del hombre, propendría, por el contrario, una antropología muy sólida. Se comprendería la frase de Hegel: «Es una creencia elevada y verdadera, en el fondo, que el hombre ha sido creado a imagen de Dios y que esto constituye su determinación originaria, su verdadero en-sí»⁶⁶. Estamos lejos del reproche de alienación. Para Heidegger, la afirmación de Dios, aunque no tenga valor óntico (su existencia como *ente*), tiene valor ontológico, pues la idea de Dios pertenece a la idea del *ser* y permite, por consiguiente, pensar bien⁶⁷. Como hemos visto nosotros mismos, la idea de la creación por

64. Comentario y textos citados en R. Celis, *Beauté intérieure et théophanie. Méditation plotinienne*, en *Qu'est-ce que Dieu?*, Bruxelles 1985, 106-108.

65. *Ibid.*

66. G.-W. F. Hegel, *Vorlesungen V* (ed. W. Jaeschke), Hamburg 1984, 36, 7-10.

67. M. Kleiber, *Heidegger et le Dieu des poètes*, en *Qu'est-ce que Dieu?*, 12s.

Dios establece que el hombre y su universo no proceden de la necesidad y la sumisión, sino de la libertad y la invención. ¿Existe una antropología más moderna?

La fe en la creación, esto es, en la primacía —y primacía permanente y constitutiva— de una acción de cultura (*techne* divina y humana) sobre la corriente de la naturaleza (azar y necesidad) constituye, por tanto, un progreso y no una regresión (recuérdense las observaciones de Platón) respecto a la interpretación inmanente del mundo y del hombre. Nuestra interpretación establece que el hombre es creado creador y con esto le arranca de un golpe de toda fatalidad y sumisión, de toda repetición e imitación. La idea de Dios, lejos de atentar contra el hombre, podría, por el contrario, considerarse como «necesaria» por razón antropológica, para que el hombre sea lo que es. Descartando a Dios de la comprensión de las cosas nos expondríamos a un error *antropológico*, no «simplemente» teológico. Porque lo que ahí está en juego es toda una epistemología de la realidad y singularmente toda una semántica del hombre: el tema es: ¿cómo se le puede comprender mejor?

No pienso que el creyente tenga motivos para sonrojarse de su respuesta. Más bien, todo lo contrario. «Oh maravillosa inspiración la que ha hecho nacer al hombre»⁶⁸. Y lo que esta misma mística afirma de lo que Dios hizo por la Virgen, se puede afirmar más ampliamente de todo hombre: «De su Verbo Él ha hecho una materia de oro»⁶⁹. Una antropología deliberadamente teológica, al introducir la dimensión de la trascendencia, lejos de hacer morir al hombre a su contacto, lo sitúa dentro del piélago sin orillas de una aventura in-finita. Hay que inscribir al hombre en un proyecto, se dice. ¿Y qué más ambicioso proyecto que el de la libertad creadora? La afirmación de un Tercero, que es Dios, no viene, incandescente, a abrasarlo. Viene precisamente a disipar todos los terrores de una vigilancia

68. Hildegarda von Bingen (1098-1179), *Louanges* (ed. L. Moulinier), París 1990, 93 (poema 60).

69. *Ibid.*, poema 13.

y de una condenación (Prometeo). Esa afirmación nos instala en una libertad regia.

Este mundo no está cerrado sobre sí mismo en su inmanencia, sino que se abre de par en par a la creación.

¡Seamos justos! —escribía Valéry—. Sólo el catolicismo ha profundizado en la «vida interior»..., y ha podido llegar..., a crear puntos fijos en el caos. Esto es lo que me ha impresionado desde el comienzo de mi reflexión, hacia los diecinueve años —me parece—. Esta es una labor incesante por la que el ser está *religado*⁷⁰ una vez más: en ella reside el secreto de la única y auténtica filosofía, que está en crear un orden trascendente⁷¹.

El hombre no ha sido simplemente arrojado al mundo y, por tanto, dominado. Se le propone más: él se tiene a sí mismo como objetivo. Porque entonces se comprende como aquello que es: tensión entre finito e infinito. En este sentido, la idea de Dios expresa el ser del hombre (*onto-logía*) y la verdad de éste no es tal vez el ateísmo⁷². En todo caso, ésta no es la impresión de Platón. En este sentido, la teología es una antropología.

La idea de creación propone una semántica de la realidad que no cabe reducirla a otras ideas, como serían fundamento-*Grund*, causalidad, fabricación, explicación, etc. La idea de creación inscribe la realidad —la del hombre en particular— en el ser, introduciendo un principio de comprensión no inmanente

70. Subrayado de Valéry.

71. En *Tel quel*, París 1960, 581. Hay que citar también aquí a uno de los maestros de la escuela sociológica marxista de Frankfurt, Th. W. Adorno: «La única manera de preconizar la filosofía frente a la desesperación sería intentando presentar todas las cosas como se presentan desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene otra luz que la que luce sobre el mundo a partir de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucción y sólo es un fragmento de técnica» (*Minima moralia*, Frankfurt 1970, 333) (versión cast.: *Minima moralia. Reflexiones sobre una vida dañada*, Madrid 2004). No seamos menos cristianos que los que no creen.

72. Esta es la razón por la que Heidegger, si preconiza el ateísmo óntico, no preconiza de ningún modo el ateísmo ontológico. «La idea de Dios forma parte (en Heidegger) de la del ser. (Heidegger) abre la ontología a la teología, pues, gracias a la idea de Dios, toda realidad, no sólo el hombre, resulta sagrada» (M. Kleiber, *Heidegger et le Dieu des poètes*, 13).

(naturaleza, azar, necesidad), sino de alteridad y de diferencia (ruptura, transcendencia, separación). Se comprende ahora todo el alcance de la tesis de J.-L. Charmet, a la que nos hemos referido más arriba: «La creación es la representación de un género de 'acción personal' que sustituye a la diferenciación inmanente de la 'naturaleza'».

De acuerdo con esto, el hombre no está ya condenado ni a la antigua y alienante *mimesis* de la naturaleza ni a una comprensión autorreferencial de sí mismo, donde todo es una tautología, ni al intento autoculpabilizante de robo prometeico a los dioses, ni a un comportamiento repetitivo y simplemente reproductor. Él es *creado creador*, porque el principio mismo que preside su instauración en el ser lo quiere así y se lo pone como en su vocación y definición. Él es libertad creadora e inventiva por derecho de nacimiento y de esencia. Por constitución. Por voluntad —éste es el sentido de la palabra «Dios» aquí pronunciada— que así le instituye y le pone en el mundo, *zum Welt*. El hombre es libertad por autonomía que, al mismo tiempo, no lo desliga de toda referencia, sin la cual se perdería en la soledad ontológica.

Entonces podría quedar claro que las palabras «Dios» y «creación» no constituyen una provocación. Y que el discurso teológico, disipados finalmente todos los malentendidos, alcanza el anhelo humanista y existencialista de la construcción de sí mismo, pero pudiendo apelar de nuevo a la gloria de la Alteridad. «Yo no encontré —confesó Sartre— a aquel que esperaba mi alma; necesitaba un Creador y me daban un Gran Patrón»⁷³.

¿Y si se lo diésemos a él y a nosotros mismos?

73. J.-P. Sartre, *Las palabras*, Buenos Aires 1968, 65.

DIOS, PRUEBA DEL HOMBRE

El hombre es, sin duda, el ser por excelencia que intenta comprenderse. No le basta con existir. Pide cuentas, quiere saber por qué, busca su identidad: ¿quién soy? o ¿qué soy? Buscar la propia identidad es intentar comprenderse frente a otro. Como en busca de un testimonio.

Cierto que el hombre intenta también comprenderse a partir de sí mismo: el famoso *cogito* de Descartes no está fuera de sitio. Tenemos una autonomía que, tanto si creemos como si no, nos autoriza a comprendernos. Se puede, con todo, preguntar si tal búsqueda de la identidad a partir de sí mismo no se halla expuesta al olvido de la alteridad y si, por esta razón, no corre el peligro de la tautología. «Et ego feci memetipsum» (Ez 29, 3). Narciso intentaba atraparse en el espejo, pero se ahogó en su propio reflejo. Para comprenderse y para adquirir la propia identidad hace falta un cara a cara, se precisa la distancia entre dos.

Esa alteridad, el hombre la busca hoy a menudo en otro distinto de sí, en el «sacramento del hermano». La cosa es más que legítima. El otro no es un medio sino un fin (Kant) y, como Levinas nos ha enseñado, su alteridad interpela nuestra identidad. Sin embargo, también aquí habrá que preguntar si esa alteridad del otro no resulta a veces una distancia demasiado corta. ¿No desaparece a la larga? ¿No se parece demasiado a mí mismo? Por algo es mi *semejante* y corro el peligro de verme de nuevo en un espejo.

busca comprender / se

Pa
comprender
a partir de
distancia
dos

busca de la
identidad
del
otro

El hombre ha intentado asimismo comprenderse a partir del cosmos, una alteridad más «resistente», más diferente. «El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza, pero una caña que piensa», dijo soberbiamente Pascal. ¿No intentó el Renacimiento, como la Antigüedad pagana, elevar al hombre a la categoría de micro-cosmos? Este es un empeño legítimo que, en gran parte, se halla en la base de esa audacia científica del hombre que tanto ha contribuido a su comprensión. Pero la imagen del micro-cosmos ¿no está aún expuesta al peligro de reducir al hombre, que trasciende todo el cosmos, incluso el animado? ¿No debe el hombre comprenderse desde más arriba?

Es aquí donde surge la vieja idea de Dios: «Cuando Dios viene a la idea» (Descartes), la idea inmemorial del «Otro del hombre». El problema de Dios no le es extraño a nuestra búsqueda de identidad. Y esto, por más que la referencia a Dios pueda crear dificultades, porque nada teme hoy tanto el hombre como ser aniquilado por una trascendencia. Pero el problema merece ser abordado, particularmente por el creyente, tanto para él mismo como para los otros¹.

1. EL HOMBRE EN BUSCA DE SU IDENTIDAD

Para buscar su auténtica y profunda identidad, para saber lo que es, para «probarse», el hombre no se ha contentado con leer su grandeza en lo que sobresale del animal, de la caña o de

1. A este capítulo, que en el fondo no deja de ser estrictamente teológico, he querido darle una forma deliberadamente más literaria de lo que se acostumbra en la materia. He hecho una apuesta humanista. El hombre va aquí en busca de su humanidad y, si el teólogo le ofrece las riquezas de su tradición, es posible que dé con lo que busca. Sorprende que escritores profanos lleguen a veces más lejos que nosotros en el camino en el que Dios sale al encuentro del hombre para decirle lo que es. Por esto cito abundantemente autores que no son del gremio: tan grande y tan turbadora es la convergencia entre ellos y nosotros. Aludiendo a la época, por desgracia concluida, en que los Bloy, Bernanos, Claudel, Mauriac y tantos otros llenaban, como cristianos, la escena literaria, me decía monseñor Moeller que hoy los teólogos nos hemos metido a «trapezistas sin red». Acaso ya no sea exactamente así. Por esto he creído que es teológicamente útil ofrecer una tribuna a unas voces distintas, pero ¡tan elocuentes!

la piedra. Ha querido —o deseado— una confirmación más alta y decisiva. No le ha bastado con desmarcarse por abajo. Ha soñado con una trascendencia que le permita apuntar hacia arriba, remontando el vuelo y pensando con razón que nada es suficientemente grande para decirle lo que él es. Hay en el hombre una búsqueda iniciática de sí mismo que se hace ante los dioses. En términos cristianos: un «itinerarium ad Deum». El hombre ha buscado en Dios la prueba de sí mismo. Y se ha preguntado: ¿Soy pensado (*cogitor*)?, ¿soy creído?, ¿soy esperado?

¿Es esto apuntar demasiado alto?, ¿es plantear una pregunta vana y sin respuesta? No nos apresuremos a decir que sí. Incluso yo diría que, si de vez en cuando se apunta «demasiado alto», se sale siempre ganando. Un ejemplo: ¿Hubiese el hombre europeo, heredero del griego, atravesado jamás el Atlántico, si el mito platónico de la Atlántida no le hubiese acosado?, ¿hubiésemos invertido tanto esfuerzo y tantos recursos para ir a la luna, si no nos hubiese guiado inconscientemente la creencia en los «selenitas»? ¿hubiésemos osado desafiar la gravedad sin Ícaro? El hombre es el ser que quiere comprenderse y saber lo que es aceptando retos.

Y es que el hombre es algo así como un enigma, un ser «inexacto» (¡tanto mejor que no haya sido «calculado»!), como perdido —¿o despistado?— entre dos infinitos (Pascal), presintiendo que tal vez ahí se encuentre su grandeza. Con todo, sigue buscando sus señas de identidad. Ya san Agustín se decía (o más bien gritaba): «Magna quaestio factus sum mihi», «Heme aquí convertido en un grave problema para mí mismo». *Homo absconditus*, dirá siglos más tarde Ernst Bloch². «Hombre oculto», más acaso todavía que su Dios, *Deus absconditus*. Hombre, cuyo secreto permanece oculto para sí mismo, soterrado bajo el cúmulo de sus conocimientos. «Estoy tan hambriento, que duermo bajo el bochorno de las pruebas.

2. Este tema sale al paso en toda la obra de Ernst Bloch. Cf., también, Bernardo de Claraval, *Tratado del amor de Dios*, 3, y *Sermones sobre el Cantar de los cantares*, 15.

He caminado hasta el agotamiento, la frente sobre el cayado nudoso. Tan hambriento estoy»³.

Entonces, ¿se busca a Dios como prueba del hombre? Indudablemente, esto equivale a invertir el proceso aparentemente muy antiguo, según el cual toca al hombre probar a Dios, preparar y aducir unas pruebas de su existencia. Este ha sido el caballo de batalla de nuestra vieja apologética. Y no era un desatino. Pero ¿qué buscábamos al querer probar a Dios, sino acaso encontrar a aquel que necesitábamos que nos probase, que nos diese una prueba de nosotros mismos? ¿Iríamos tan ajetreados por esos caminos de la existencia de Dios, si no hubiéramos oscuramente sentido que estaba en juego nuestra propia identidad, nuestra propia prueba? El salmista deja abierta la pregunta: «Quid est homo quoniam visitas eum?» (Sal 8, 5).

Me atrevería a decir que un Dios que nos probase, que nos dijese lo que de verdad somos, quedaría ya, por esto mismo, demostrado, y que ésta sería la mejor y la primera de las pruebas de Dios. Un Dios que prueba ¿no es un Dios probado? ¿No se abre en la antropodicea el secreto de la teodicea?⁴ Más familiarmente: ¿No es así como pensamos cuando decimos de alguno que «ha demostrado lo que vale»? Más profundamente aún: ¿No ocurre así también cuando decimos de algunos niños que reflejan a sus padres? Esos niños reflejan a sus padres, porque primero estos los han educado.

Si Jesús amaba tanto a los niños es porque sabía que sus ángeles no dejan de contemplar a su Padre que está en los cielos (cf. Mt 18, 10). Los ojos de estos niños le hablaban de Dios y él se sentía atestiguado, cerciorado, cada vez que esa experiencia —eso que «probaba»— llegaba hasta turbar su alma (cf. Mc 14, 33). ¡Jesús mismo tuvo en ocasiones necesidad de una «prueba» de Dios! ¿Qué lección! ¿Acaso no tenemos nosotros la misma prueba en Navidad? En esas fechas, año tras año, se nos da un niño —y qué niño!— para afianzarnos. A una perso-

3. R. Char, *Seuls demeurent*, en *Œuvres complètes*, Paris 1983, 144.

4. Cf. A. Gesché, *El mal. Dios para pensar* I, Salamanca 2010, 175-196.

na con la que se carteaba y cuya fe peligraba, le escribía Flannery O'Connor estas soberbias palabras: «Ahora que ya no cree en Cristo, menos creerá en usted, lo cual es una gran lástima. Pero déjeme decirle: la fe va y viene, sube y baja, como la marea de un océano invisible»⁵.

Mauriac lo expresa admirablemente: «Es la fe que otros ponen en nosotros la que nos señala nuestra ruta»⁶. ¿Hay, en efecto, algo más importante que tener fe en sí mismo? Ésa es, para mí, la prueba de nuestra identidad: la fe en sí mismo. Sin ella nada es posible. «Bravo, nos hemos aceptado»⁷. Ésta es la lámpara del santuario, encendida y velando sobre nosotros, esta indispensable confianza en nosotros mismos, que sólo puede existir si el otro (pareja, padre, hijo, amigo) ha tenido fe en nosotros, ha creído en nosotros. Y ¿qué diferencia hay aquí entre amor y fe? ¿Amar a uno no es creer en él? Ser amado: he ahí nuestra prueba.

El hombre tiene necesidad de ser confirmado desde más arriba, de allí de donde se le ha dado el más alto testimonio. Y hoy acaso más que nunca. Las antropologías de la muerte del hombre (del hombre como sujeto, o sea, como libertad, como derecho a existir y a ser feliz)⁸ ¿no son, sin saberlo, la última llamada, el último grito del hombre que se muere por la muerte de Dios? Esa pérdida del hombre sería una *perdición*, en el sentido fuerte y antiguo del término, que es un antónimo de salvación. La salvación —cualquier salvación— ¿no viene de no estar solo? Acaso Dios haya venido a nuestra tierra sólo por eso. «Nuestra... necesidad de ser oídos, afianzados», alega Ionesco⁹.

5. F. O'Connor, *El hábito de ser*, Salamanca 2004.

6. F. Mauriac, *Un adolescent d'autrefois*, en *Œuvres* IV, Paris 1985, 802 (versión cast.: *Un adolescente de otros tiempos*, Barcelona 1970).

7. R. Char, *Seuls demeurent*, 132.

8. Es el peligro de ciertas formas de estructuralismo. Michel Foucault ha insistido durante mucho tiempo sobre esta muerte del sujeto (especialmente en *Las palabras y las cosas*, aparecido en su original francés en 1966). Con todo, posteriormente se distanció mucho de estas posiciones.

9. E. Ionesco, *La quête intermittente*, Paris 1987, 128 (versión cast.: *La búsqueda itinerante*, Barcelona 2006).

¿Quién de nosotros no ha sentido alguna vez la necesidad de serenarse con una mirada del amigo o de la persona amada, con una palmada en la espalda o con una sonrisa gratuita, tal vez sin razón aparente, pero por esto mismo cargada de razón? Hay seres cuya sola presencia es como una absolución. «Pero cuando, tras su pena, confesaba su fe..., él miraba (a Malwida) de frente, gravemente, y hacia el signo de la cruz»¹⁰. Esa es la absolución que nos da el otro y que va más allá de la simple moral: la que nos restituye nuestra dimensión ontológica y teológica. Aprendamos aquí de un psicoanalista:

El perdón no limpia los actos, hace que de debajo de ellos surja el inconsciente y pueda reencontrar a otro que ama: a otro que ya no juzga, sino que entiende mi verdad desde la disponibilidad del amor y por esto mismo permite renacer¹¹.

¿Tan ingenua era la palabra llena de admiración del joven Eckermann, dirigiéndose a Goethe: «Cada conversación con usted hace época en mi alma»?¹²

No podemos estar solos, en esa soledad espantosa que nos hace hoy dudar de nosotros mismos. Nuestra época es muy dura con nosotros. «Andamos errantes cabe unos brocales cuyos pozos han sido cegados»¹³. Si Narciso yerra, no es por querer-se ver reflejado en el agua, que de querernos nadie nos culpa, sino por mirarse en el agua por soledad inquieta: no cree que un dios le pruebe. ¿Es ingenuidad pensar que Dios cree en nosotros? Pero ¿y si esa in-genuidad nos en-gendra, y ella proviene de un acto de fe de Dios en nosotros desde la creación?¹⁴

¿Somos sentido o contrasentido?, ¿tenemos un lugar o vamos perdidos?, ¿somos transparentes u opacos a nosotros mis-

10. R. Rolland, *Le voyage intérieur*, Paris 1942, 235.

11. J. Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris 1987, 215 (versión cast.: *Sol negro. Depresión y melancolía*, Caracas 1997).

12. *Conversations de Goethe avec Eckermann*, Paris 1988.

13. R. Char, *Seuls demeurent*, 197.

14. A. Gesché, *Noël: nativité ou naïveté d'un Dieu: Libre Evangile* 169-170 (1988) 2-4.

mos? «¿De dónde nos vendrá la ayuda?» (Is 10, 3). De aquel que desgarrará los cielos (cf. Is 64, 1) para decírnos lo que somos a sus ojos. ¿Pasará el ángel del Señor? El poeta lo sabe mejor que nosotros.

Nuestra principal preocupación ha de ser entendernos con el ángel. Ángel es aquel que, en el interior del hombre, mantiene, aparte del compromiso... la palabra del más profundo silencio, la significación inestimable. Él afina la voz. Él dora los racimos... de lo imposible... Ángel: tú eres la llama que asoma en el norte del corazón¹⁵.

Sería necesario que «los ángeles en nuestras campiñas» nos hiciesen correr todo el año jadeantes hacia ese pesebre, donde María, también ella jadeante, pudo, justo a tiempo, dar a luz a su impaciente hijo. Impaciente por probarnos. Creamos, como los pastores, en la música de los ángeles. «Las palabras que se desprenden de esa... silueta del ángel... son palabras esenciales, palabras que traen inmediatamente ayuda»¹⁶.

Ese es el ángel que podemos ser también los unos para los otros. Y entre nosotros —¿por qué no decirlo?— podemos ser también los sacerdotes del Señor. Se nos asevera: «Le parecía que María disfrutaba de una capacidad de redención y de liberación. Y este don se encuentra también en algunos sacerdotes... Una simplicidad penetrante, un poder creador que libera por la aceptación»¹⁷. ¿Cómo descifrar, si no, la imprescriptible vocación del sacerdote que, a pesar de sus debilidades, viene de la hondura de los tiempos?

Hay un hombre que ha considerado inútil mirar algo que no sea el sol. Hay un hombre que ha considerado que la Causa de

15. R. Char, *Seuls demeurent*, 179; cf. J.-M. Maulpoix, *Précis de théologie à l'usage des anges*, Paris 1988, donde los ángeles son invitados «a no perder la esperanza y a seguir convencidos de que el más atrevido (de los hombres) el día menos pensado dará un brinco hacia el cielo, saltando de un campanario a una estrella», y que el diálogo se reanudará al amparo de ese «golpe de Estado celestial».

16. R. Char, *Seuls demeurent*, 218.

17. Ch. Morgan, *Sparkenbroke*, Paris 1963, 332; cf. también 333.353.411.

todo basta para aportarle noticias de todo. Hay un hombre que considera inútil, en adelante, molestarse por otra cosa que no sea la existencia del sol. ¡Este hombre se ha puesto de rodillas para siempre!¹⁸

Porque él es sacerdote de un Dios cuya mirada no es la de un espía, como creyó Sartre, trágicamente engañado¹⁹.

Ese Dios de la mirada torva es un dios falso. Yo llamaría dioses falsos no a los ídolos ni a los que son falsos porque no existen. Llamaría falsos a los dioses que falsean al hombre²⁰. Como son «falsos testimonios» y «falsos profetas» aquellos que nos falsean, nos engañan sobre nosotros mismos. Ahí reside todo el problema. No nos equivoquemos con Dios. «¿Con quién compararéis a Dios?» (Is 40, 18). Sólo puede ser verdadero el que nos prueba, el que nos hace verdaderos y no nos profana. Dios es salvador, porque nos permite entrar en nuestro sueño, o sea, en nuestra verdad.

Estamos sin norte y sin sueños. Pero existe una llama que danza en nuestra mano... Hemos perdido el tino... (pero) una lámpara que desconocemos... en el extremo del mundo (tiene) despiertos el coraje y el silencio²¹.

Si necesitamos de un Tercero como prueba, ¡que él nos permita levantarnos por encima de nosotros mismos! Mientras existimos poseemos todos una «capacidad inagotable de desconfianza, odio y miedo»²², para no amarnos, para no creer en la belleza que Dios ve en nosotros. ¿No es eso lo que presentíamos cuando evocábamos al niño? Existe un misterio pro-

18. P. Claudel, *La messe là-bas*, en *Œuvre poétique*, Paris 1967, 505.

19. Este tema está expresado sobre todo en *Las palabras*, Buenos Aires 1968. En la obra póstuma *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, apunta una desolación (versión cast.: *Cuadernos para una moral*, Madrid 2005).

20. A. Gesché, *Le christianisme et les autres religions*: Revue Théologique de Louvain 19 (1988) 315-341 (cf. *Selecciones de Teología* 29 [1990] 103-118).

21. R. Char, *Seuls demeurent*, 359.147; cf. 176.

22. J. Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris 1983, 166 (versión cast.: *Historias de amor*, México 1987).

fundo y turbador. Atrevámonos a expresarlo: la frente abombada de un bebé ¿no es por sí sola una prueba de Dios, la prueba de Dios? Y si ese bebé está desfigurado —víctima inocente—, ¿no recuerda su frente malparada la frente de aquel otro, coronado de espinas, en el que Dios, en su locura de amor y *compasión* (que no excluye la *pasión* de su Hijo)²³, ve la gloria y la grandeza que superan toda inteligencia y toda sabiduría? «Soy teólogo —decía Barth— porque un día alguien en algún sitio ha sido crucificado».

Llamo verdadero Dios a aquel que me restituye a mi inprescriptible imagen y semejanza. Llamo verdadero Dios, no al que me da miedo, sino a ese Dios frágil y herido, y al mismo tiempo fuerte y fiel, que un día me toma suavemente de la mano para decirme en secreto, como secreto de niño («... qui laetificat *iuventutem* meam»), lo que soy a sus ojos y para él. Ésa es mi única prueba. Y por esto no titubeo. «Scio enim cui credidi, et certus sum» (2 Tim 1, 12). Por fin sé lo que soy. Y como secreto de niño éste es, pese a todas las precauciones, un secreto a voces que todo el mundo lo oye perfectamente²⁴.

Todo el mundo ha de entender que, para Dios, cada uno es una excepción. Cada uno tiene aquí todos los derechos. Porque él no hace discriminaciones. Todos somos cómplices del gran secreto, del gran designio de Dios. Todos somos reyes (cf. 1 Pe 2, 9). Esto es por lo que Dios se ha apurado. «Recordare... quod sum causa tuae viae»: acuérdate de la razón por la cual has venido y que te ha hecho asumir mi causa. Queremos que Dios sea nuestra prueba, porque presentimos que nos levanta y que nos dice en qué puesto de honor estamos (cf. Sal 8, 6), para qué destino nos tiende la mano, para qué amor de nosotros mismos nos quiere, para qué fin nos ha tejido en el vientre de nuestra madre (cf. Sal 138, 13): para participar de su pro-

23. El autor hace aquí un juego de palabras con *piété* (piedad) y *pitie* (lástima). Para reproducirlo siguiendo el sentido de la frase, nos hemos servido de otro par de términos de significado parecido [N. del T.].

24. G. Danneels, *L'enfant*, Malines 1988.

pia vida. Dios y el hombre riman en un poema único. De golpe, vivir resulta apasionante. La Biblia no iba descaminada y había dado con la buena melodía cuando afirmaba: «Reconozco que soy una auténtica maravilla; tus obras son prodigiosas: lo reconozco» (Sal 139, 14; san Jerónimo traducía: «Me has hecho terriblemente grande»). Y también: «Te celebro con todo mi corazón... Canto para ti... y celebro tu nombre, pues tu promesa supera tu mismo nombre» (Sal 138, 1.2). Como si al crearnos Dios se hubiese superado (ha «superado su nombre»).

¿Es esto apuntar demasiado alto? ¿Por qué afirmarlo tan rápidamente? Dios no parece tener esos escrúpulos. Pensemos en los reyes magos.

Para encontrar hasta tres, ha habido que remover toda la tierra... Y lo que se ha necesitado para ponerlos en marcha no es una simple cita cualquiera.

Es una estrella del mismo cielo la que dirige la expedición.

Y se pone en marcha la primera, pese a las leyes astronómicas, especialmente denostadas, para provecho de la apologética²⁵.

Como los magos, hay que mirar a lo alto. Se requiere nada más y nada menos que un cometa –y un cometa viene de lo alto–, un cometa venido «de lo más alto de los cielos», *in excelsis Deo*, para señalarnos el camino de nuestra grandeza, igual que los ángeles. Pues no somos nosotros los que trepamos para llegar hasta Dios con ayuda de no sé qué torre, que se viene abajo precisamente porque se construye desde abajo (cf. Gn 11, 1-11). Es Dios quien descende hasta nosotros gracias a una hábil escala que pende de arriba (cf. Gn 28, 10-15). Los reyes magos nos enseñan a leer el camino de las estrellas. Deberíamos vivir a la luz de las estrellas.

Esta voz llegada del cielo, la oímos... Hacéis muy bien en prestarle atención como a lámpara que brilla en la oscuridad, hasta que despunte el día y el lucero de la mañana luzca en nuestros corazones (2 Pe 1, 18-19).

25. P. Claudel, *Corona benignitatis anni Dei*, en *Œuvre poétique*, 380.

Y cuando los magos salen de aquel establo –lugar impropio para unos reyes y para un Dios–, su estrella se detuvo en el cielo sobre la tierra. Porque no iba más lejos. Porque no podía ir más lejos. Permanece allí inmóvil (pero centelleante), desafiando, como el sol de Josué, todas las leyes de Newton, todas las leyes monótonas y de simple razón. Un viejo díptico de la Edad Media nos muestra al niño en la estrella. Cuando hayamos aprendido a mirar nuestra grandeza y nuestra prueba, tanto en una estrella como en un establo, emprendremos o reemprenderemos la marcha «por otro camino».

Ese otro camino es el que Dios nos propone y cuya magnificencia ya hemos adivinado, al escuchar la secreta voz de nuestro deseo de identidad, la confianza en nosotros mismos, el testimonio del ángel y del niño, la absolución del Absoluto, la verdad que no engaña, la gloria de la imagen de Dios que somos, el esplendor de prueba que nos llama hacia él. Nada más y nada menos.

2. LA PROPUESTA DE DIOS

Ese hombre que desea ser confirmado por lo alto, «probado por Dios», invita a pensar en cierto sentido en Nicodemo, quien, amparado en el *incógnito* de la noche –no vayan a tildarle de audaz– llama a la puerta de Jesús. ¿Quién soy a los ojos de Dios? ¿Es cierto que soy querido y esperado? ¿Es posible que eso trascendente que soy se defina desde Dios? ¿Qué lámpara me iluminará para resolver esta cuestión acuciante?

La respuesta de lo alto es a la vez muy discreta y clara. La conocemos y, siuviésemos una fe más despierta, nos debería impresionar hasta lo más profundo de nosotros mismos. Para el cristiano se concreta en esto: «En mi nombre has recibido el sacramento del agua, has sido bautizado en el mismo nombre que yo, tu Dios, llevo: en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Esa respuesta es grandiosa. ¡Ya hubiera sido

aprender a mirar nra. grandeza

no sólo trascendente se define desde Dios??

¿Quién soy a los ojos de Dios?

una suerte si, sobre nuestras frentes de recién nacidos, como presagio de nuestro futuro, se hubiese evocado el nombre de Platón o de Einstein!

Pero ¿qué es lo que se ha realizado? Con menos de lo que entra en el cuenco de una mano de esa agua en la que un día el Hijo de Dios se sumergió en el Jordán, se invocó sobre nosotros el nombre mismo de la Trinidad como prenda de nuestro destino. ¡Sólo esto! Dios viene a morar en ese niño. La teología habla aquí de «inhabitación del Espíritu Santo» y algunos teólogos, como G. Philips, no dudan en comparar esa inhabitación del Espíritu con la encarnación del Hijo²⁶. Sin la rémora de nuestros hábitos, yo desearía que, en cada bautismo, todos nos pusiésemos de rodillas en silencio un instante ante el recién bautizado, como «templo del Espíritu Santo» que es, tal como se hace delante de un sagrario. Un místico como el Maestro Eckhart ha desarrollado muchas veces ese tema: el Padre —afirma él— al mismo tiempo que engendra sin cesar y eternamente a su Hijo en el cielo, lo engendra también en el alma de todo bautizado²⁷. Y Claudel escribe: «Las semanas de Daniel han terminado, Navidad comienza hoy.../ En ese mismo punto la eternidad se origina hoy./ ¡El Verbo comienza en nosotros como comenzó con Dios en el principio!»²⁸.

No somos únicamente seres creados. El guijarro y el lagarto también lo son. Ni somos simplemente hombres y mujeres, por noble y elevado que eso sea. Somos hijos e hijas de Dios: «A los que le recibieron, los hizo capaces de ser hijos (*tekna*) de Dios» (Jn 1, 12). «Mirad qué muestra de amor nos dio el Padre: se nos llama hijos de Dios ¡y lo somos!» (1 Jn 3, 1-2). Ésa es la respuesta de Dios a nuestra pregunta: no palabras y

26. Sin ver en la inhabitación del Espíritu Santo en los creyentes una unión tan íntima, personal e hipostática como lo es la del Verbo y la naturaleza humana, G. Philips, sirviéndose de la categoría escolástica de causalidad cuasi-formal, veía en esa inhabitación un *proprium* del Espíritu Santo y no una simple apropiación.

27. Este tema está omnipresente en toda la obra del místico renano.

28. P. Claudel, *Corona benignitatis anni Dei*, 467.

buenos deseos, sino participación en su vida. Por el bautismo hemos sido creados «capaces de Dios» (*homo capax Dei*, como proclama magníficamente la teología). «El álgebra de la placenta resuelta por el ruseñor del bautismo»²⁹.

Como el naufrago desesperado arroja al mar su botella, nosotros, con aparente insensatez, hemos echado la nuestra al cielo y hemos recibido respuesta: te hago capaz de mí; posees en ti, si es que lo deseas, la capacidad de participar en mi vida divina³⁰. Tendríamos que hablar más de esa teología de la capacidad divina del hombre: tan importante y capital es. Esto significa que existe en el hombre lo que podríamos denominar «estructuras de capacidad», que le hacen apto para Dios³¹. La salvación no afecta al hombre como desde fuera, sino que le alcanza en su mismo ser, dándole capacidad «ontológica», «esencial», y no simplemente moral.

El ejemplo de la resurrección resulta iluminador. No se trata de un golpe de varita mágica, que transforma súbitamente un cuerpo (un ser) no dispuesto para ello, sino de un acto de Dios desarrollando —me atrevería a decir desplegando (¿no hay quien ha dicho que el tiempo es la eternidad re-plegada?)— una semilla de resurrección que se hallaba ya en nosotros. Puede subrayarse el hecho de que Pablo, en su discusión con los corintios a propósito de la resurrección de Jesús, parte de esa capacidad de resurrección de los hombres para establecer la verosimilitud de la de Jesús: «¿Cómo decís algunos que no hay resurrección de muertos? Si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo ha resucitado» (1 Cor 15, 12-13). Sorprendente inversión, en contraste con el versículo que a menudo se cita: «Si Cristo no ha resucitado vuestra fe es ilusoria». ¡Está en

29. R. Char, *Seuls demeurent*, 63.

30. Se comprende que esta participación de la vida divina no tiene nada que ver con una fusión y no está expuesta al peligro de un aniquilamiento y de una absorción del hombre en Dios, como erróneamente temía G. Morel.

31. Cf. el capítulo 5, que lleva por título «Un secreto de salvación oculto en el cosmos». Este texto concluye el libro de A. Gesché *El cosmos. Dios para pensar* IV, Salamanca 2010.

juego el presupuesto antropológico en la misma resurrección de Jesús! Para san Pablo, es precisamente ese cuerpo terrestre el que posee, in germine, un poder de resurrección (cf. 1 Cor 15, 35-58). Ese cuerpo es el que resucitará (transformado, por supuesto). No será un cuerpo celeste y extraño, caído del cielo, el que se nos dará en sustitución del que tenemos (los concilios antiguos tuvieron que reaccionar a menudo contra esa opinión atribuida a Orígenes).

No hay espacio aquí para desarrollar más esa teología del *capax Dei*³². Baste con retener de momento que todo el mensaje evangélico sobre ese punto converge en la afirmación de que nuestro mismo ser se comprende y se define por esa capacidad de participación. San Pedro ha ido aquí más lejos (esta vez es él el que *praecurrit citius*!): «Su divino poder, al darnos conocimiento de aquel que nos llamó con... su poder, nos ha concedido todo lo necesario para la vida..., para participar de la naturaleza (*physeos*) divina» (2 Pe 1, 3-4; expresión que, como es sabido, reaparecerá en el ofertorio romano: «Eius divinitatis esse consortes»). El apóstol Pablo dirá por dos veces que «somos linaje (*genos*) de Dios» (Hch 17, 28-29). El hecho de que reproduzca la expresión de un filósofo pagano (Aratos) no le resta importancia. Todo lo contrario. Se ha dicho que Dios no tiene porqué. ¿Y si, por ventura, fuésemos nosotros su porqué? ¿No decimos de él: *pro nobis, propter nos* (y no solamente *propter nostram salutem*)? *Pro nobis*: por nosotros. ¿Como si ese fuese el origen, la «razón de ser», el porqué del «nacimiento» de Dios!³³

¿Media tanta distancia entre el hombre y Dios? «Los dioses y los hombres se duermen al mismo tiempo», aseguraba piadosamente el viejo Homero. Y ya hemos escuchado lo que decían Pedro y Pablo.

32. Cf. A. Gesché, *Dieu est-il «capax hominis»?*: Revue Théologique de Louvain 24 (1993) 3-37.

33. Cf. P. Deghayé, *La naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris 1985.

propter nos homines

Pero entonces, ¿cómo superar el vértigo que un día se apoderó del cardenal Pierre de Bérulle ante este tema? ¿Qué es el hombre?

Es un ángel, es un animal, es una nada, es un milagro, es un Dios, es una nada envuelta en Dios, necesitada de Dios, capaz de Dios y llena de Dios, si quiere³⁴.

Seamos sensibles a la magia de vértigo de ese texto, que, como danza sagrada, gira en torno al hombre, como arca sagrada y templo del Espíritu Santo. Sólo que ¿creemos en esa propuesta divina sobre nosotros?, ¿creemos verdaderamente en ese hombre que somos? En otras palabras, ¿creemos en el hombre como en un ser no sólo inteligente, bello, hábil, emprendedor, amoroso... qué sé yo; sino también como aquel cuya alma (es necesario que aprendamos de nuevo a pronunciar esta palabra)³⁵, corazón, inteligencia, belleza, bondad, amor—incluso en nuestras traiciones—son el templo de Dios? (cf. 1 Cor 3, 16; 6, 13-20; 2 Cor 6, 16). Conocemos esas palabras, pero ¿creemos, creemos de veras en su inverosimilitud? Porque la inverosimilitud de la razón es a veces la prueba de la fe.

La cuestión de fondo es esta: ¿Creemos lo bastante en nosotros mismos para creer en nosotros como Dios cree en nosotros?, ¿para creer que nos quiere por Él mismo? «Tendrás nostalgia de la obra de tus manos» (Job 14, 15). ¿Creemos lo bastante para creer que, al hacernos su propuesta, Dios se hace el favor, se proporciona la felicidad, de ser amado con un amor que le falta? San Bernardo fue atrevido, con esa audacia de la fe y del amor, que son una misma cosa. Comentando la frase «Mi Padre os ama», escribe: «(El Padre) os desea, no sólo por aquella caridad con que siempre os amó..., sino *por sí mismo*, como habla por el profeta: 'Por mí mismo lo haré yo,

34. P. de Bérulle, *Un néant capable de Dieu. Lettres aux pères et confrères de l'Oratoire*, Paris 1987, 40.

35. S. Lilar, *La confession anonyme*, Paris 1983, 57, 66s y *passim*. Cf. también toda la obra de M. Kundera, C. Milosz, M. Yourcenar, J. Kristeva, etc.

no por vosotros»³⁶. No se trata de un amor paternalista o de condescendencia por parte de Dios. «Me complaceré en ti» (Is 62, 4), pone en boca de Dios el profeta. ¿Cómo detestarnos ante eso? Debemos superar «esta terca voluntad de despreciar a los dioses que llevamos dentro»³⁷. Pues, si soy amado, ya no tengo derecho a no amarme y a no amar a los demás, por duro y doloroso que sea... Pero esa «prueba» (experiencia) dolorosa es justamente también una «prueba» (demostración): «En esto reconocerán...». Dios («más grande que [nuestro] corazón», 1 Jn 3, 20), por el solo hecho de existir, es mi prueba. Porque, frente a todo hombre, frente a todo poder (incluido el de mi tiránico corazón) que quiera anularme (como económica o socialmente inútil, afectiva o intelectualmente desechable), frente a todas las dictaduras, puedo recurrir a Dios como a un tribunal de apelación. Y Dios proclama que, sea yo quien sea, nadie (incluyéndome a mí) puede tocarme, porque soy a su imagen y semejanza, vaya vestido con manto de reyes o con los andrajos del último de los miserables. Acaso sea éste el único verdadero tabú de la Escritura: «Os lo doy todo. Pero... le pediré cuenta a cada uno de la vida de su hermano» (Gn 9, 3.5). Sobre cada una de nuestras frentes brilla la marca de la estrella. Soy indestructible, he nacido indestructible, moriré indestructible. Dios nos ha creado por deseo de amor y nada ni nadie podrá arrancarle esa criatura que le hace temblar de amor. «Esa gota de sangre la he derramado por ti», dirá el Jesús de Pascal. He aquí tu prueba: no tengo otra. La lámpara del santuario que he encendido en ti con mi propia lumbre (es casi un *lumen de Lumine*) aventaja a todos los luceros que lucen en el firmamento.

Hay que decirlo claramente: es como si Dios nos suplicase que le amásemos para hacerle «ek-sistir». Espera algo de nosotros: el deseo de ser amados, porque —poco importa si hay en

36. J. Kristeva, *Histoires d'amour*, 158.

37. R. Char, *Seuls demeurent*, 382.

nosotros grandezas o debilidades— somos deseables. Pero he aquí que esas palabras «excesivas» nos dan miedo. ¿Por qué? Sin duda porque tenemos miedo de Dios: «Los hombres jamás admiten que Dios vive, se abre a la vida y sonríe. Sólo aceptan su crucifixión»³⁸. Acaso peor todavía: tenemos miedo de nosotros mismos, porque no nos amamos. ¿Cómo vamos a creer que podemos ser amados?

Los místicos no son incrédulos como nosotros.

La verdad es —escribe el Maestro Eckhart— que Dios sentiría una alegría tan grande e inefable por aquel que le fuese fiel, que aquel que frustrase esa alegría le frustraría totalmente en su vida, su ser, su deidad..., le quitaría la vida, si es que uno puede hablar así³⁹.

«Todo podría desaparecer», se atreverá a afirmar un filósofo, Spinoza⁴⁰. En contra de eso, los poetas no son tan pusilánimes como nosotros:

Latido del corazón de una coexistencia. Enriquecimiento prodigioso de mi universo, ¡no hay más que un instante ahogado en la jaula de mi propio pecho! Y mi corazón no sufre con su enormidad. Con las alas extendidas, planeando sobre el espacio, aguantando el aliento, a solas, la mirada fija, sin parpadear, con el rostro onnipresente..., me siento sostenido por la mano firme..., de Dios. No caeré. Porque soy suyo. *Mi caída sería la suya*⁴¹.

Pero entonces, si Dios está tan pendiente de nosotros —y, repitámoslo, lo está por él mismo— tenemos la prueba de aquello que somos a sus ojos y, por tanto, de aquello que somos. Ésa es nuestra prueba, nuestra «residencia»⁴². Dios no nos mira co-

38. E. Wiechert, *L'homme de quarante ans*, en *Le capitaine de Capharnaüm*, Paris 1967, 93.

39. Maestro Eckhart, *Sermons* III, Paris 1978, 61 (versión cast.: *Tratados y sermones*, Barcelona 1983).

40. Citado en R. Rolland, *Le voyage intérieur*, 46.

41. *Ibid.*

42. P. Claudel, *La messe là-bas*, 506.

mo un simple moralista. Para esto nos bastarían Aristóteles, Séneca, Kant. Dios nos propone una antropología de destino. Esa es su ambición, que es muy distinto. «Sois dioses», se atreve a decir el salmo inspirado (Sal 82, 6). En todo caso, si hubiese que corregir (!), me gustaría traducir: apenas un poco más pequeños (*paulo minus*), un poco más jóvenes. «Lo hiciste poco inferior a un dios» (Sal 8, 6). Y la Carta a los hebreos (2, 5), entendiendo ese versículo del salmo tanto de Cristo como del hombre, comenta: «Pues no fue a los ángeles a quienes Dios sometió el mundo futuro».

Antropología de destino. Y de destino divino: el mismo que Dios. En términos teológicos, esto equivale a hablar aquí de una antropología teológica, «de una idea... teológica de dignidad»⁴³. «Fecisti nos ad te», decía san Agustín. «Hechos para Dios»: seres que encuentran su sentido, su definición y su finalidad en Dios («In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus», Hch 17, 28). «La gloria de tu rostro está grabada sobre nuestras frentes» (Sal 4, 7), no sólo sobre la de Moisés. Con un lenguaje que ha envejecido, pero que ya he dicho que debería rejuvenecer y salir de nuevo a la palestra, esto significa que tenemos un alma. «Antes, mucho antes, bastaba que una mariposa, posada sobre una flor, levantara el vuelo, para que el alma se pusiese en vilo»⁴⁴. Tenemos un alma, o sea, una vez más, no sólo un cuerpo, sino también un espíritu y un corazón: somos capaces de los otros. Tenemos también una lámpara del santuario, un alma: capaces de Dios. ¡Qué firma y qué prueba! «Sólo pertenecemos a la punta de oro de ese lenguaje, desconocido para nosotros, inaccesible para nosotros, que mantiene despiertos el coraje y el silencio»⁴⁵.

Es claro que esa palabra «alma» hay que entenderla bien. Designa algo en nosotros (y que se identifica simplemente con nosotros) que es invulnerable, tan invulnerable como el dia-

43. H. Bianciotti, *Seules les larmes seront comptées*, Paris 1988, 20.
44. *Ibid.*, 259.
45. R. Char, *Seuls demeurent*, 176.

mante (incluso más que él). «Non in vanum creavit» (Is 15, 18). El hombre no ha sido creado como un acertijo. «Cantaré el gran poema del hombre sustraído al azar», «creado inextinguible», invitado «a no negarse a las propuestas del horizonte»; «me levanto bajo tu mano que crea, Dios mío, porque eres tú el que me has escrito de arriba abajo y se me puede leer»⁴⁶. ¡Se nos puede leer delante de Dios! Nuestra lectura (nuestra alma; el secreto de nuestro ser, nuestro código) está en Dios, en el que en adelante somos «irrefutables» y probados. Somos esa centella de que hablaban los filósofos estoicos; esa alma inmortal, como decía Platón; esa «capacidad de Dios», como atestigua nuestra fe.

Se nos pide «simplemente» creer en ello. Pero ¿creemos en nuestra grandeza? ¿Por qué esa «violencia que emplean los hombres en repudiar las creencias que forman parte de su naturaleza»?⁴⁷ Inclinémonos sobre el brocal de nuestro pozo. «No es el contenido lo que modifica la profundidad, sino la profundidad lo que modifica el contenido»⁴⁸. «Cada uno tiene la altura» que responde a su profundidad⁴⁹, aquella a la que Dios ha descendido. «In propria venit» (Jn 1, 11). Dios es aquel que me prueba, probándome que soy más de lo que creo.

Llamo hombre probado por Dios a ese hombre de destino (y no simplemente de moral), que se siente «a gusto» consigo mismo y feliz porque se sabe infaliblemente amado por Dios. «Dios es amor». ¡Lo hemos repetido tantas veces, sin entenderlo! Pero ¡tantas veces lo hemos entendido mal, como si Dios en su infinita bondad *condescendiese* en amarnos! ¿Es que hemos oído alguna vez a dos amantes expresarse así? «Dios nos ama» significa «Dios nos ama», como cuando decimos a otra persona «yo te amo». Dios no ama por condescendencia. Es un Yo

46. P. Claudel, *Cinq grandes odes*, en *Œuvre poétique*, 267; *Id.*, *La rose et le rosaire*, Paris 1947, 197.15; *Id.*, *Psaumes*, Paris 1986, 211.

47. Ch. Morgan, *Sparkenbroke*, 314.

48. E. Jünger, *La cabane dans la vigne*, Paris 1988, 288 (versión cast.: *Radiaciones II*, Barcelona 1992).

49. *Ibid.*, 300.

el que habla ante todo y lo que dice lo dice sin ninguna condición previa: Yo te amo. Dios tiembla de amor ante nosotros como el joven azorado ante la joven (menos ansiosa que él). Digámoslo con las palabras de la esposa del Cantar de los cantares: «Tu nombre es como perfume que se esparce. Por esto todas las jóvenes te aman» (Cant 1, 3).

Dios cuenta conmigo. Cuán estúpidos y orgullosos somos (pues eso es orgullo: desconfianza con respecto al otro) de no atrevernos a creer en ello. Dios no ha creado una tierra de hastío, de sombrío quehacer y de «simple moral», in vanum. Él ha creado in principio, que me permito traducir: «según su propia idea», «según una sabiduría divina» (llena de «locura»), «con una capacidad inteligible, inteligente y gozosa». Como la joven sabiduría («in initio viarum suarum», Prov 8, 22), como la Sofía-Zoe, «cuando asentaba los cimientos de la tierra» (Prov 8, 29-31). Fuimos creados «con capacidad divina»: ¿no es posible entender así que nosotros no hemos sido creados simplemente según una especie (cf. Gn 1, 21)?

En nuestro caso, esa especie, ese *semen*, ¿no es el *Logos* divino, el *Verbo*, por el que hemos sido creados y formados con capacidad de Dios? «Per quem omnia facta sunt». Recordemos aquí el prólogo que abre el evangelio de san Juan. Y también aquel fragmento asombroso de Proclo que reza: «El que es causa de todo el universo ha sembrado todos los seres, ha puesto en ellos marcas... con las que los ha referido a sí. Cada ser, penetrando en lo que de inefable existe en su propia naturaleza, descubre el símbolo del padre del universo entero» (*Teología platónica* II, 8).

Dios nos responde y nos hace ver que somos deseados como prueba de nosotros mismos: Os he dado estatuto de capacidad divina. Por esto os he otorgado mi bendición (Gn 1, 22) de manera que no sois «simplemente» creaturas: «Yo he dicho bien (*bene dicere*) de vosotros» y de este modo os he constituido. De acuerdo con la mentalidad hebrea, bendición es más que don. Comentando un midrás sobre la luz, donde Dios se

presenta paradójicamente recibiendo luz del hombre, Benny Lévy escribe estas sorprendentes palabras:

¿Dónde está la superioridad de la bendición (sobre el don del Donante-que-da)? En el hecho de que ella libera de la deuda, da el don de dar. Y así, bendiciendo, el Donante-que-da redobla, multiplica, el don. Así, todo vuelve al origen. Para el judío, esa vuelta al origen viene a ser un oscuro, extraordinario secreto de familia⁵⁰.

¿No es el prólogo de Juan el que nos ha transmitido la herencia de ese secreto?

Y lo transmite en términos de gloria (cf. Jn 1, 14). Dios quiere ser nuestra gloria, como el Espíritu santo es en él el testimonio y la prueba de su gloria. Quiero ser vuestro testimonio, vuestro garante contra todas vuestras negativas, vengan de vosotros o de otros. Vosotros habéis nacido en la santidad de mi nombre, *in nomine Domini*. Y por esto habéis nacido para la eternidad. Esa eternidad de la que el cristianismo nos ha dado —según la soberbia expresión de Léon Bloy— «su palabra de honor»⁵¹. Ésta es nuestra encrucijada, confluencia de eternidad, en nuestra misma temporalidad. Pues esa eternidad la llevamos como una *capacidad* (siempre el tema del *capax Dei*). Y por esto ahora ella se llama tiempo, pero se convertirá en eternidad: tiempo no desposeído ni perdido, sino encontrado y llevado a su plena realización. La eternidad de Dios protege nuestro tiempo, como el amor de Dios cobija nuestro amor. Pues, hablandote de eternidad te propongo mi tiempo. Tú no pierdes el tuyo. Lo encuentras. Plenamente realizado. Y, como prenda, te envió el Espíritu. «En un cielo de indiferencia el pájaro rojo vuela con el afán de embellecer la existencia» (René Char).

50. B. Lévy, *Le nom de l'homme. Dialogue avec Sartre*, Lagrasse 1984, 175. Cf., también, *Le logos et la lettre, Philon d'Alexandrie en regard des pharisiens*, Lagrasse 1988.

51. L. Bloy, *Le désespéré*, Paris 1948 (primera edición 1886), 51 (versión cast.: *El desesperado*, Buenos Aires 1946).

D. tiembla de amor ante nosotros

D. crear en el principio según su sabiduría divina

eternidad de D.

El hombre es portador de un atlas del cielo, del que el *Logos*-Verbo de Dios ha calculado las medidas: *in principio*, «como agrimensor». Dios ha abierto y cubierto todas las rutas de ese atlas. Y el hombre se reconoce en él. Porque, al señalarle las rutas, su Dios, para probarle, las ha recorrido primero todas. ¿No es impresionante que Dios haya vivido nuestra vida, tan vulnerable, tan temblorosa? Vulnerable y temblorosa como todo lo verdaderamente bello, amoroso y digno de fe, tanto sobre la tierra de nuestros amores, como en el cielo del apóstol Tomás, cuya confesión ante las manos, los pies y el corazón, traspasado para siempre, desde este tiempo hasta la eternidad, no tiene igual entre los testimonios de Jesús. Y el gesto de Tomás no cesará de ponernos casi a llorar, cuando le vemos negándose a dar un paso para tocar las pruebas, pese a que se le invita, petrificado en un instante silencioso, con un silencio desgarrador y alucinante. Luego se prosterna y pronuncia, como si expirase: «Señor mío y Dios mío».

3. LA RESPUESTA DEL HOMBRE

Al hombre que, para comprenderse, ha llamado a su puerta, nuestro Dios le ha dado su respuesta. No mediante un enigma, como en Delfos⁵² —enigma sobre enigma—, sino con un lenguaje límpido y clarificador: Tú eres capaz de mí, destinado a participar de mi vida. Pero ¿cuál será la respuesta del hombre a esa antropología de destino teológico? El término «respuesta» es adecuado, ya que Dios se dirige siempre a nuestra libertad y le propone lo que sigue siendo un ofrecimiento. Esta respuesta es múltiple.

El hombre puede responder con la duda, con la inquietud, con el rechazo. Él ha tenido siempre la posibilidad de dudar, de rechazar a Dios. Hoy en día nos ronda una sospecha que

52. Cf. el capítulo 3, «Aprender de Dios lo que Él es», perteneciente al libro de A. Gesché que lleva por título *Dios. Dios para pensar* III, Salamanca 2010.

acaba en malestar: ¿Soy todavía yo mismo?, ¿no me abrasará esa incandescencia divina?, ¿quedará afianzado y probado, y no más bien destruido y alienado?, ¿no muere la conciencia moral al contacto con el Absoluto, como afirmaba Merleau-Ponty? En una palabra: ¿seré aún yo mismo, si soy llamado a participar de Dios?⁵³

Como para que estuviésemos tranquilos, ya san Agustín, en una corazonada, exclamaba: «Ah, Señor, yo soy Agustín y tú eres Dios». Como si dijese: Quiero seguir siendo yo mismo. E insistía: suponiendo que hubiese que recomenzar, «si por un imposible yo fuese Dios y tú fueses Agustín, yo querría cambiar los papeles: ser yo Agustín y tú Dios»⁵⁴. Gracias a Dios... ¡nos agarramos a nuestra identidad! Claro que esto presenta el inconveniente de que el ofrecimiento de Dios nos puede dar miedo. Es bueno que sea todo un san Agustín el que haya puesto en boca del hombre este temor. Esa aprensión tiene algo de normal y sano.

Pero cuando ese temor pierde su base, se convierte en rechazo. Aunque Dios existiese —dice Sartre—, no quisiera tener nada con él. Porque la idea de Dios resulta funesta para el hombre: le impide ser él mismo, valerse por sí mismo, realizarse y comprenderse como él quiera, porque Dios habrá escrito su vida al dictado.

Incluso en el caso de que Dios existiese, esto no cambiaría las cosas: tal es nuestro punto de vista. No es que nosotros pensemos que Dios existe, sino que el problema no es la existencia de Dios. Es necesario que el hombre se reencontre a sí mismo y se convenza de que nada puede liberarle de sí mismo, ni siquiera una prueba válida de la existencia de Dios⁵⁵.

53. Me remito al temor de G. Morel (cf. *supra*, nota 30).

54. Citado por san Francisco de Sales, según Ribadeneira, *Vida de san Agustín* (cf. *Obras del padre Ribadeneira*, Madrid 1995).

55. J.-P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, Paris 1966, 95 (versión cast.: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona 1985).

Inquietud
de
D. al hom
te en
capaz de
mí

Respuesta
múltiple

A este respecto, su discípulo Francis Jeanson encontraba igualmente «cómicos» a creyentes e incrédulos, por luchar a favor o en contra de las pruebas de la existencia de Dios, cuando el problema no está ahí, sino que se sitúa a nivel de los valores. Es lo que Feuerbach había ya intentado mostrar, cuando afirmaba que el hombre, al inventarse un Dios, se había despojado de las cualidades que le constituían como hombre, para atribuírselas a Dios. Es, por tanto, urgente que vuelva a recuperarlas, a convertirse en su propio sol (su propio Dios) y suprimir así lo que le aliena⁵⁶. Para Merleau-Ponty, el hombre, como ser finito y temporal que es, desaparece como hombre, se esfuma, al contacto incandescente de esa Perfección divina.

Es bien conocida la forma más enervada de ese rechazo: la de la muerte de Dios, proclamada para que el hombre viva por fin desembarazado de esa presencia asfixiante y mortífera, sin tener que citar aquí otros rechazos. Están los que achacan a la religión el ser el opio que, en lugar de despertar, adormece y traspone a un mundo de ilusión y de evasión, individual o colectivo. Sin embargo, decir al hombre que está destinado a la eternidad ¿no es llevar hasta el final su compromiso con el mundo? Y el mismo cristiano ¿no ha de acordarse de que Dios, al crearle, le ha hecho solidario de ese mundo que le ha dado y que en adelante es el suyo? «El cielo pertenece al Señor, la tierra se la ha dado a los hombres» (Sal 115, 16). ¿No ha subrayado Cristo suficientemente la seriedad y las exigencias de nuestra vida fraterna? Las cartas de los apóstoles Juan y Santiago han estigmatizado con letras de fuego la mentira de aquel que afirma creer en Dios, a quien no ve, mientras ignora al hermano «que tiene delante».

De momento, no es cuestión de responder a esas protestas, sino de tomarles el pulso y retener su argumentación: «Estupendo por parte de Dios, pero ¿y si esto impide al hombre ser él mismo?». El ateísmo que asume esa sospecha no es tanto un

56. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975.

ateísmo de protesta contra Dios, sino un ateísmo de defensa del hombre. Pero entonces, ¿cómo podemos imaginar que Dios sea esa prueba de apoyo del hombre que buscamos?

Sin embargo, no es que el rechazo sea la única respuesta. Ni mucho menos. La misma honestidad impone aquí tomar en cuenta las otras respuestas, y en primer lugar las de todos los que se reconocen en el reconocimiento de Dios. Y así como un primer movimiento —de sospecha— precedía allí a la negación, aquí hay también un primer movimiento —en este caso de asombro— que precede a la confesión de Dios. Este es el «reverso de la sospecha», que nos sitúa ante la grandeza *insospechada* del hombre. «¿Qué es el hombre para que pienses en él, el ser humano para que te ocupes de él?» (Sal 8, 5; cf. Heb 2, 6-8). Nos encontramos aquí con una actitud totalmente distinta, pero que tiene tanto derecho, al menos, como la otra. Ya Sócrates nos enseñó que la admiración puede conducirnos al descubrimiento. Esa admiración, que nos arrebata y que los griegos atribuían a un dios (*en-thou-siasmos*), no tiene por qué ser una beatería. Si el hombre llega a darse cuenta de que Dios «se ha molestado» (creación, encarnación) por él, ¿le va a estar prohibido preguntarse: si eso es así, quién soy yo? Y la respuesta de antes —«Lo hiciste poco inferior a un dios» (Sal 8, 6; cf. Heb 2, 7)—, ¿habrá que rechazarla encogiéndonos de hombros? ¿No es suficientemente profunda? Mejor aún: ¿No es ella una magnífica expresión de esa misma grandeza que el hombre quiere defender?

Nos encontramos aquí ante un hombre impresionado por la propuesta de Dios, que arroja luz sobre su identidad («¿Quién soy yo para que...?»). En esa definición casi divina de su ser, en esa afirmación de una grandeza tal que se expresa en términos de destino teológico, el hombre en busca de su identidad no se siente aplastado por esa definición, sino más bien exaltado y exultante⁵⁷. En su búsqueda de identidad no considera humi-

57. El autor juega aquí con las palabras *exhaussement* (exaltación) y *exaucement* (acogida favorable). Para conservar este recurso estilístico, hemos utilizado en la traducción dos términos de sentido aproximado [N. del T.].

llante ser probado por Dios, ser «ek-sistido» por otro. Pero seamos sinceros, nuevamente surge la pregunta: ¿Por qué encontramos tanta dificultad cuando somos amados, o sea, en el fondo, cuando somos probados?

Al hombre de esa experiencia religiosa no le parece que su conciencia de hombre perezca al contacto con el Absoluto. Todo lo contrario: la conciencia se despierta en él y, gracias a esa propuesta divina, descubre en sí la sospecha de un secreto del que antes no tenía ni idea: «Ni ojo alguno ha visto ni oído ha percibido ni corazón humano ha soñado jamás lo que Dios tiene preparado» (1 Cor 2, 9; cf. Is 64, 3 y Jr 3, 16). Es una profunda valoración del hombre —todo lo contrario del gusto por rebajarse— la que guía aquí los caminos de revelación del hombre por Dios. «¿Qué es el hombre para que Dios se interese así por él?». Se reprocha a veces a los creyentes esa pretensión ingenua. «Yo creo en el Dios de Spinoza —escribía Einstein— que se revela en la armonía regular de todo lo que existe, no en un Dios que se interese personalmente por los hechos y las gestas de los humanos»⁵⁸. ¿Es esto tan seguro? Y paradójicamente, ¿no serían aquí los creyentes los que tendrían la concepción más elevada del hombre? Está de su parte ese «asombro incrédulo» (el de Tomás), ese «reverso de la sospecha», como prueba de que el asombro ha «pasado por el fuego» (cf. 1 Pe 1, 7), que desemboca esta vez en una respuesta positiva a Dios. Y con tal de que no quiera ignorar la objeción, esa respuesta ennoblecía al hombre.

No hay por qué sonrojarse de necesitar y desear la presencia de otro para sentirse seguro. El hombre no está hecho para la soledad. Al contrario, salvo el caso de un modo de vida muy regulado, en la soledad uno se deteriora: muere de ausencia y de separación. El hombre es un ser de alteridad, «alterado». No somos Narciso, que sólo busca mirarse en el espejo, sino Nicodemo, que intenta comprenderse. Y para no perderse en el

58. Cf. el capítulo 3, «Aprender de Dios lo que él es», perteneciente al libro de A. Gesché que lleva por título *Dios. Dios para pensar* III, Salamanca 2010.

espejo, hace falta la alteridad de un segundo (el prójimo) y la alteridad de un Tercero (Dios). Sin referente, yo no sería más que repetición de mí mismo, auto-similaridad, pleonismo retórico y entonces, justamente, ser inidentificable.

En el fondo, el hombre es un ser visitado. Ciertamente que tiene libertad, autonomía y conciencia de sí, y que el *cogito* cartesiano no está de más, ya que muestra en el hombre un sujeto que se pronuncia a partir de sí mismo. Pero este hombre es, pese a todo, un ser que recibe. Y al hablar al nivel de simple antropología profana del hombre como ser visitado, no estoy lejos de pensar en el misterio cristiano de la Visitación. Bruno Bettelheim nos habla de una profunda experiencia que Freud hizo un día en la Acrópolis (uno piensa en Renan) y cuyo recuerdo le acompañó constantemente.

Ahora bien, la palabra que él emplea aquí para expresar la frecuente reaparición de ese recuerdo, *heimsuchen* (visitar), está cargada de un significado particular, porque en la Viena católica la *Maria Heimsuchung* era (y todavía es) una fiesta religiosa importante, en el curso de la cual se celebra la visita de la Virgen María a santa Isabel⁵⁹.

La simbología cristiana expresa aquí, a su manera, una dimensión profunda, en la que el hombre se encuentra a sí mismo, no como pura acción, sino también como recepción, ser al que adviene algo: ser visitado. Por su parte, Levinas habla de la «conciencia que recibe lo que le impresiona», donde el pensamiento «ya no es *ni punto de mira ni visión ni voluntad ni intención*», y donde «en la idea del Infinito..., se produce precisamente la afección del finito por el Infinito»⁶⁰. Queda claro que esa visitación, a pesar de venir de lo alto, no es ajena al hombre. «Acaso esa teología se anuncia ya en el surgimiento

59. B. Bettelheim, *Freud et l'âme humaine*, Paris 1986, 54 (versión cast.: *Freud y el alma humana*, Madrid 2002).

60. E. Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, Genève 1984, 26 (versión cast.: *Transcendencia e inteligibilidad*, Madrid 2006).

mismo del insomnio, en la vigilia y en la inquieta vigilancia del psiquismo antes que la finitud de ser, herida por el Infinito, sea impelida a replegarse en un Yo»⁶¹. Recibir, ser visitado, no pertenece a una antropología o a una teología que amenace al sujeto. «Ego affectus est», este soberbio oximoron resume, a los ojos de Julia Kristeva, *no sólo* la verdad del misticismo cristiano, *sino también* la verdad psicoanalítica⁶².

Hay en el hombre una dimensión afectiva o de *pathos*, sobre la que hoy se llama felizmente la atención⁶³. El hombre no es puro pensamiento (*zoon logikon*) y acción (*zoon politikon*). Es también sentimiento (*zoon pathetikon*). Es vida y, por consiguiente, también «pasividad», afectividad, ser que bebe en fuentes vivas: «La vida se siente y se prueba... se realiza como un *pathos*»⁶⁴. No hay en nosotros únicamente claridades y tomas de posesión.

El Ser no es... una noción unívoca, sino que la cruzan dos dimensiones...: la de lo visible..., y la de lo invisible, donde, sin la presencia de este mundo y de su luz... la vida se ha apoderado ya de su ser propio, reduciéndose ella misma a esa prueba interior e inmediata de sí que es su *pathos* y que la hace auténtica vida⁶⁵.

Cada uno de nosotros es un *ser* humano. ¿No resulta sorprendente el hecho de que sea a un verbo «pasivo», el verbo pasivo por excelencia (el verbo «ser»), al que hemos de recurrir,

61. *Ibid.*, 29.

62. J. Kristeva, *Histoires d'amour*, 149-166.

63. A este respecto, pueden verse dos artículos significativos que forman parte de la *Encyclopaedia universalis*: *Affectivité*, de P. Trotignon, y *Doubleur*, de F. J. Buytendijk; también el libro de Y. Prigent, *L'expérience dépressive*, Paris 1978 (versión cast.: *La experiencia depresiva*, Barcelona 1982), o los textos de D. Vasse, *Le temps du désir*, Paris 1969, y *Le poids du réel, la souffrance*, Paris 1983. Yo mismo desarrollo este tema en el capítulo 5, «Un secreto de salvación oculto en el cosmos», perteneciente a mi libro titulado *El cosmos. Dios para pensar* IV, Salamanca 2010.

64. M. Henry, *Voir l'invisible*, Paris 1988, 18 (versión cast.: *Ver lo invisible*, Madrid 2008).

65. *Ibid.*, 18s.

ya desde siempre, para designarnos con el término más elevado de nuestra filosofía: el «ser»? Existe en nosotros algo que se experimenta como el fundamento de lo que somos y sin lo que no seríamos: una receptividad que nos construye y nos enriquece tanto como el ejercicio de nuestras decisiones. Es precisamente aquí donde el otro encuentra su lugar inalienable. En este sentido, es cierto que soy por el otro y que su visitación me aporta el sonido, la acústica, la estética (*aisthesis*, sensación) de todo lo que no surge solamente de mis propias potencialidades⁶⁶. Yo-soy-visitado.

Pero entonces las palabras «revelación», «encarnación», «visitación» e «inhabitación» de Dios entre nosotros quizá no sean ya y de entrada palabras míticas y destructivas⁶⁷. En este sentido, ellas se convierten en palabras de gloria, como muestran la adoración y el deslumbramiento de que habla Descartes en el último párrafo de su tercera *Meditación metafísica*. En dicho lugar se anuncia todo el sentido del don divino. Lo siguiente es ya una verdad para nosotros: el verdadero don no aniquila. Si lo aceptamos, es nuestro, y el recuerdo del dador que es Dios no puede ser obsesivo. Él no ha podido dar sino para que nosotros seamos nosotros mismos. De lo contrario, tendríamos que hablar de chantaje, dependencia, alienación. El verdadero dador da para que el otro, a su vez, pueda dar. El verdadero don rompe el círculo cerrado y mecánico.

La palabra *don*, con el peso que le otorga el singular, salió de su boca, que permaneció por un instante redondeada como una bola que hubiese encerrado la posibilidad de interrumpir la ley de causalidad que rige el universo, y con la mirada apuntando hacia arriba, lanzó la pequeña sílaba redonda a la divinidad⁶⁸.

66. Es —hay que recordarlo— todo el tema del libro de Levinas *Totalidad e infinito*, Salamanca 2006.

67. Sobre este tema, resultan especialmente esclarecedoras las sorprendentes páginas de la conocida psicoanalista J. Kristeva, *Événement et révélation*: *Infini* 5 (1984) 3-11.

68. H. Bianciotti, *Seules les larmes seront comptées*, 78-79.

Asimismo, el don introduce entre los hombres, y entre Dios y los hombres, un intercambio. «La vocación ha sucedido a la necesidad»⁶⁹. Ésa es la riqueza del don, punto de partida de toda comunión: ¿No les sucede así a los enamorados?, ¿a la Virgen María? Tú recibes primero el don de lo alto («Llena eres de gracia... bendita tú»), y luego, es bendita tu acción («y bendito el fruto de tu vientre»). El don es el punto de partida de todo intercambio.

Es en el intercambio donde nosotros somos verdaderamente nosotros mismos. Por el contrario, el rechazo del intercambio conduce al abatimiento y a la pérdida de identidad. La comunicación nos lleva a descubrir al otro, pero igualmente a descubrirnos a nosotros mismos, a nuestra prueba. Y ahí está tal vez el secreto o el milagro, simplemente humano, de la fe (al mismo tiempo que su prueba). La fe que el otro me tiene es la fuente de la que he de tener en mí. De entrada, me deslumbra (entonces... ¿será posible lo que tú dices de mí?). Luego, poco a poco, me da fe y confianza en mí mismo. «Los hombres y las mujeres se han mirado y se han reconocido en la inteligencia, el perdón, la compasión y el amor, y es así como resultan asimilables el uno al otro»⁷⁰.

En este sentido, me atrevería a hablar de la fe de Dios. Me refiero a la fe que Dios tiene en nosotros. No habría tal vez que titubear en decir que esa fe de Dios en nosotros ha precedido a nuestra fe en Dios. La creación y la encarnación son, todos, actos de fe divina. Y, a imagen de Dios, el más bello don que, como cristianos, podríamos darnos los unos a los otros consistiría en dar a cualquiera, empezando por nosotros mismos, esa confianza que se funda en la confianza que Dios tiene en nosotros. Es por esto, sin duda alguna, por lo que se nos invita a visitar a los «prisioneros» que todos nosotros somos. El hombre descubre la maravilla que es (su identidad) por el hecho de que su Dios no sólo existe, no sólo le ha creado, sino que tam-

69. P. Claudel, *La rose et la rosaire*, 16.

70. *Ibid.*

bién le visita (una vez más y en el mismo salmo se dice, pero de otra manera: «Quid est homo, quod memor es eius?», Sal 8, 5). El pecador puede de este modo encontrarse incluso más a gusto ante Dios que ante los hombres. En todo caso, es así como el prisionero se encontrará liberado, visitado desde lo más alto, en el sentido fuerte y antropológico que hemos dado a ese término (el hombre como «ser visitado»). Al joven drogadicto que visitamos en prisión nos atrevemos a decirle (*aude-mus dicere*): tú no eres ladrón; tú has robado, pero esto no pertenece a tu ser.

Uno puede replicar: ¡todo el mundo puede expresarse así! Seguro. Pero ¿cuándo nos expresamos así en nombre de Dios? Sólo cuando decimos: No soy yo únicamente el que dice eso, sino que es Dios quien te dice eso que yo te digo, y yo te lo digo en su nombre. «No tengo plata ni oro; pero lo que tengo te doy: en nombre de Jesús de Nazaret, echa a andar» (Hch 3, 6). Porque eso es lo que el Señor piensa de ti: ni siquiera en ese caso extremo eres lo que tú crees ser, sino que eres lo que Dios cree que eres. Mira, mujer, ya no queda nadie de los que querían apedrearte. Dios lo prohíbe. Nadie te puede «petrificar» en lo que tú crees ser. Y yo mismo (pese a no tener pecado alguno) no te tiro ninguna piedra. Levántate y vete: no caigas más (cf. Jn 8, 3-11). ¡Qué no puede una palabra de fe dicha en el momento preciso en nombre de Dios!

Un día que yo tenía más coraje y tú más dulzura todavía que de costumbre, te confesaba que tenía miedo de ser condenado. Tú sonreíste, gravemente, para darme confianza. Entonces, bruscamente, esa idea se me antojó mezquina, ruin y, sobre todo, muy lejana. Aquel día comprendí la indulgencia de Dios. Desde entonces tengo recuerdos de amor⁷¹.

Y es que «Dios es más grande que nuestro corazón» (1 Jn 3, 20), incluso (¿sobre todo?) cuando éste nos condena.

71. M. Yourcenar, *Alexis ou le traité du vain combat*, en *Œuvres romanesques*, Paris 1982, 59 (versión cast.: *Alexis o el tratado del inútil combate*, Madrid 2002).

No es difícil alimentar pensamientos admirables cuando las estrellas lucen. Es más difícil conservarlos intactos en la insignificancia del día a día. Y más todavía ser ante los otros lo que somos ante Dios⁷².

Entonces ¿es tan *humi*-llante (*humi*-llar: tirar al *suelo*) esa prueba de nosotros mismos dada por Dios que, por el contrario, nos arranca del suelo? A la entrada de la tumba de Lázaro, Jesús se estremece y grita con potente voz, después de haber invocado a Dios (cf. Jn 11, 41). ¿Por qué se levanta Lázaro? Por el grito de Jesús: cierto. Por la llamada al Padre: cierto. Pero también porque Jesús *creyó en Lázaro*. Porque se estremece. El hombre, prisionero de sí mismo, se levanta cuando observa que nos estremecemos, que no somos unos funcionarios de piedra, sino que primero hemos llorado. ¿Qué prueba más bella de fe puede uno recibir y qué velo de Verónica podrá servir para guardar para siempre la imagen amorosa? ¿Qué liberación saberse amado por sí mismo! ¿Dónde está aquel quedar petrificado, sepultado, por la lapidación?, ¿dónde el vértigo de la autoacusación? Dios me ha salvado, me ha probado a mí mismo. Yo no era, pues, lo que se decía de mí. Yo soy lo que Dios dice de mí.

Y es aquí cuando, una vez más, conviene ponerse en guardia contra una moralización excesiva de la fe. Los textos que acabamos de evocar nos lo recuerdan. Nuestra respuesta a la propuesta de Dios no se da sólo en un plano moral y de virtudes, como si esta respuesta fuera buena en un plano mundano, pero sin abrirse al vuelo de la fe. Cierto que hay que ser moral. La cosa es tan obvia que resulta casi molesto tener que recordarlo. Pero la moral está lejos de constituir toda nuestra respuesta al ofrecimiento de Dios. Dios se sitúa a nivel de destino, invitándonos a participar de su vida: hombre, tú has sido hecho para algo más que la simple ética. En la ética no se encuentra para mí tu única respuesta y tu sola prueba en el últi-

72. *Ibid.*, 39.

mo Día. Por otra parte, para ser moral, no tienes por qué ir a llamar a la puerta de los templos. ¡Pero sí para construir mi Reino! Que será el tuyo.

Todos tenemos una fecha de nacimiento, *nuestra* fecha de nacimiento, que anda por los ridículos ficheros de un estado civil y en un pobre carné de identidad. Ahora bien, en un plano de fe, esta fecha se calcula para cada ser humano único y personal a partir de un día de eternidad, en el que Dios se instala en un día de nuestro tiempo. Nuestras casas consistoriales, mezcladas en todo un farrago administrativo y contingente, conservan una fecha, cuya cifra se refiere a un gesto que se decidió en el cielo. Nada se puede contra esto. Nuestro nacimiento se calcula sobre la base del nacimiento de Dios. Nuestro ser nace, descansa y muere junto a ese Niño de la Navidad. Y los ángeles, vestidos de blanco o de oro, que han «cantando el himno en los cielos», son los mismos que han sido encargados de nuestro nacimiento y se apoyarán un día en el borde de nuestra tumba, para el nuevo nacimiento, en número de tres, porque, para atestiguar y probar, es necesario que sean tres (cf. 1 Jn 5, 7).

¡Qué grandeza la nuestra! ¡Qué connivencia con Dios! ¡Qué discurso sobre nuestra trascendencia que dice de ella más de lo que nosotros podemos ya enorgullecernos, si nos comparamos con los seres que han precedido nuestra génesis! Quizás somos mayores por aquello que seremos que por el lugar del que provenimos. Sobre todo cuando ese horizonte no es simplemente el de nuestro deber, nuestra virtud, nuestra necesidad, sino el de nuestra participación en el designio propio de Dios («Adveniat regnum tuum»), en la obra que le es propia («Dei enim sumus adiutores», 1 Cor 3, 9; cf. 2 Cor 6, 1). ¿Qué prueba mayor podemos desear?

Nuestra respuesta a la propuesta divina puede ahora formularse plenamente. Será, ante todo, la de la acción de gracias, sin la que no se puede comenzar nada. El asombro despierta. Y proporciona la vida. Esa respuesta será luego la de la «obligación» de confiar en nosotros mismos. No podemos des-

nacimiento

un instante en la eternidad para ser habitados

mentir la fe de Dios en nosotros. Sería como injuriarle y hacernos una injusticia. La respuesta a la prueba que Dios nos da será también esa vocación de absolución propia de aquel que se sabe llamado a participar de la vida de Dios y quiere anunciar a los otros esa increíble noticia. No hay nada inexorable, nada definitivamente perdido. Todo puede ser siempre reemprendido, recommenzado, renovado y salvado. Nuestra respuesta será finalmente la de entrar en el designio mismo de Dios, en la tierra como en el cielo, de cuyo destino se nos ha hecho colaboradores. ¡Qué grandeza para nuestro ser! ¡Qué grandes somos! Parece que los ángeles del trono se inclinan a veces ante el hombre.

Estoy dispuesto a creerlo.

Nada está
perdido
todo puede
ser
salvado

5

EL HOMBRE, UN SER PARA LA FELICIDAD

¿Puede uno tener el atrevimiento de aprender de Dios que el hombre es un ser para la felicidad y hacerlo ver así, intentando la más bella prueba de Dios y del hombre? Lo deseamos —creo yo— y, al mismo tiempo, lo tememos. Lo deseamos: ¿Por qué el descubrimiento de un Dios que fuese Él mismo feliz, y por esto quisiese una criatura feliz, no habría de probar que Él es verdaderamente creíble? «Es en el encantamiento de la creación donde nos urge encontrar la prueba de la existencia de Dios», decía el teólogo y místico Suso. Pero al mismo tiempo lo tememos, sin duda porque toda una tradición, que quizá sólo viene del siglo XIX, ha recelado de la felicidad, identificándola casi con el placer (mirado, si cabe, con mayor recelo) y alejándose de Dios. Muchos han llegado a convertir el sufrimiento o el carácter doloroso de un acto en criterio práctico para determinar lo que es virtuoso y conduce a Dios. Pero habría mucho que decir sobre esa peligrosa identificación: «Non quia durum aliquid, ideo rectum», decía justamente san Agustín (*Civ. Dei*, 14, 9).

Creemos que aprender de Dios nuestro derecho a la felicidad lleva necesariamente consigo aportar al hombre ese incremento de aceptación de sí mismo que nosotros buscamos en este libro y que parte precisamente de la certeza de que, para pensar al hombre, nada está de sobra. Asimismo y en la línea del capítulo precedente, queremos dar a estas páginas, por una

especie de desafío que tendría algo de gozosamente provocador, la forma de una prueba de Dios y, de paso, del hombre. Se trata, ciertamente, de una especie de prueba, pues sostenemos que nuestro propósito primordial no está ahí, sino que consiste en preguntarnos por la felicidad (la prueba no es aquí más que un modo de hacer). Y también porque se nos ha dicho siempre que una prueba debe ser más seria. Pero, bien mirado, ¿no ganaría el concepto de prueba si la revisamos un poco desde la experiencia de la gracia? En general, solemos pensar que, partiendo de cero, de una tabla rasa, llegamos a plantear la existencia de Dios con todo el rigor racional. ¿No existe la posibilidad de concebir la prueba de otra manera? ¿No puede uno partir deliberadamente de una tradición religiosa constituida, examinarla y hallarla verificada como desde el interior de ella misma y partir entonces de ahí para juzgar a su Dios? Por lo menos, es el camino que yo desearía explorar.

1. LA FELICIDAD DE LA CREACIÓN

Sólo hemos tenido en cuenta las pruebas racionales. Es evidente que debemos conservarlas y mantenemos lejos de todo delirio fideísta. Pero ¿no es parcial este punto de vista? Hemos mantenido el famoso «ens et verum convertuntur». Pero ¿no afirma también la misma tradición: «ens et bonum convertuntur»? A nuestras pruebas les falta como un cierto gusto de vivir. Pero ¿no es lástima resistir así —como creía que debía hacer Teresa de Ávila en sus comienzos— «a los gustos y a los regalos de Dios»?¹ ¿No es renunciar a una parte de nosotros mismos y exacerbar indebidamente la sola parte racional? «Un deseo sub-yace siempre a las acciones humanas. ¿Acaso no es imposible para el espíritu pensar conceptualmente la creación

1. Citado sin referencia en E. Renault, *Thérèse d'Avila et l'expérience mystique*, París 1970, 37 (versión cast.: *Teresa de Ávila y la experiencia mística*, Palencia 1981).

divina precisamente mediante un concepto que... niegue el componente de deseo y deje la idea de amor puro dialécticamente abierta?»², o sea, dejando prácticamente en el olvido y el ostracismo ese elemento de deseo. Sólo podemos comprender la creación si nos dejamos guiar por esa idea de dialéctica todavía abierta e intentamos justamente abrir un nuevo campo teórico. Pues, a fin de cuentas, si Dios, como nosotros proclamamos, ha creado por amor y gratuidad, más que por razón y cálculo (el latín *ratio* significa las dos cosas), creo que estamos autorizados, lejos del famoso «Deus calculat, fit mundus» de Leibniz, a tener en cuenta el tema de la felicidad. Se trata también de una de las *huellas de Dios*, inscritas en la creación, en las que nos apoyamos para descubrir a Dios. Existe en nuestra tradición una *ratio diligendi* que, como poco, tiene el mismo valor que la otra, es decir, que la razón pensante.

En su comentario al Cantar de los cantares, Bernardo de Claraval no teme afirmar que Dios nos ha deseado primero, hasta el punto de crearnos a su imagen. Julia Kristeva, que cito aquí con frecuencia, no titubea en traducir a su lenguaje que, al crearnos, Dios ha satisfecho su deseo³. Pero es también lo que san Bernardo afirma expresamente: «Os aguarda el Padre y os desea... por sí mismo»⁴. Y santo Tomás, poco sospechoso, escribe: «El hombre puede tender hacia Dios más vivamente por el amor que concibe pasivamente (o sea, concibiéndose amado por Dios) cuando Dios le atrae hacia sí, que cuando no tiene otro medio que su propia razón para impulsarle al amor»⁵. Parafraseando a santo Tomás, pero mirando acertadamente de reojo a Lacan, Julia Kristeva escribe:

2. A. Vergote, *Plaisir, désir, bonheur*, en *Le bonheur*, París 1986, 42.

3. J. Kristeva, *Histoires d'amour*, París 1983, 157-158 (versión cast.: *Historias de amor*, México 1987).

4. San Bernardo, *Sermones en la vigilia de Navidad*, 2, 7; cf. J. Blanpain, *Langage mystique, expression du désir*: Collectanea Cisterciensia 36 (1974) 53; J. Kristeva se refiere a menudo a este artículo, a propósito de san Bernardo.

5. Tomás de Aquino, *Summa theologica* II-II, q.26, a.3. Sobre este punto, cf. R. de Weiss, *Amor sui. Sens et fonction de l'amour de soi dans l'ontologie de Saint Thomas d'Aquin*, Genève 1975. Kristeva alude igualmente a este autor.

¿Tomista, Lacan?, ¿fue Marx hegeliano?, ¿el uno sin Dios, el otro sin Espíritu absoluto? Inútilmente, en el imposible y con todos los riesgos de fallo. Pues, si no hay Creador, ¿de dónde vendría ese bien *appetibilis* (apetecible) que nos haría amar?, ¿de dónde vendría la *naturalidad* significativa de las pulsiones del deseo, del amor? Descartando al Creador, descartamos al fundamento del bien⁶.

Parece, pues, que existen ahí, por lo menos, unos salientes donde encajar nuestra prueba mediante la felicidad. Al fin y al cabo, nuestro Dios es un Dios de salvación. ¿No está, en su configuración teológica, esta palabra («salvación») muy cerca de lo que entendemos por felicidad: «Et torrente *voluptatis tuae* potabis eos» (Sal 37, 9)? No olvidemos que «Dios vio que la creación era buena», incluso «muy buena», también cuando se trata del hombre (Gn 1, 31). El Talmud interpreta el Cantar de los cantares como un relato amoroso de la creación. El universo judeocristiano no es un universo de falta y de desdicha, pese a que todo eso existe. Escribe Flannery O'Connor:

Estoy de acuerdo contigo cuando dices que el sufrimiento es una experiencia que compartimos con Cristo, pero ocurre lo mismo con todas las experiencias que no están empañadas por el pecado. El gozo, por ejemplo, puede ser en sí una experiencia redentora y no solamente el resultado de tal experiencia⁷.

El Génesis latino asegura que Dios plantó para el hombre un *paradisum voluptatis* (¡qué hermosa redundancia!). Sobre los cuatro ríos que lo riegan, Claudel asegura que ese jardín de dicha «sólo existe por una corriente que viene del lugar de deleite»; y exclama: «Os he encontrado, Señor. ¡El que os encuentra ya no tolera la muerte y lo interroga todo con vos y lo hace con esa intolerancia de la llama que vos habéis prendido en él!»⁸.

6. J. Kristeva, *Histoires d'amour*, 180-181.

7. F. O'Connor, *El hábito de ser*, Salamanca 2004.

8. P. Claudel, *La rose et le rosaire*, Paris 1947, 101; Id., *Cinq grandes odes*, en *Œuvre poétique*, Paris 1967, 254.

Ya que somos creyentes, podríamos sentirnos tentados de establecer que la finalidad y la dicha del hombre consisten en Dios. Esa respuesta no es, evidentemente, falsa, pero sí precipitada y —de momento— no tiene en cuenta el carácter concreto y existencial de nuestro planteamiento sobre la felicidad. Más adelante, después de que hayamos planteado primero la cuestión sobre qué es el hombre, volveremos sobre ello. De momento, de lo que se trata es de nosotros. También de Dios, por supuesto. Pero me atrevería a decir que hemos de evitar el peligro de pasar precipitadamente a Dios y convertirlo en el «tapa-agujeros» de nuestros deseos de dicha. Entonces a Dios se le llamaría sólo para que resolviera nuestras miserias psicológicas, afectivas, incluso espirituales; pues bien, en contra de eso somos nosotros los que hemos de tomar parte en la solución de nuestras dificultades.

El hombre es un ser (o es el ser) que ha de realizarse: «lanzado» por Dios en el mundo de su creación, es un ser inacabado, en el sentido de que está llamado a tomar su propio ser de la mano para conducirlo y realizarlo. En teología de la creación diremos ciertamente que el hombre ha sido creado, pero más exactamente —lo hemos visto (en el capítulo anterior)— que ha sido *creado creador*. Si debiese su ser a la *natura naturans* de Spinoza, no sería más que una abeja o una hormiga (*natura naturata*), encerrado en su tautología y su repetición necesitada y triste. Ahora bien, lo que está en juego en el esquema de la creación por Dios es el bien y la dicha, que saluda y señala la extraordinaria grandeza de su Creador. ¡Hay que estar lleno de gozo para crear!

Por lo demás, para comprender la creación, nuestra tradición cultural no ha conservado únicamente el concepto poco atractivo de causalidad, ni siquiera el menos violento de «razón de ser»; en ella también encontramos atestiguada la afirmación de la alegría y de lo lúdico. Ya en los albores de la filosofía el viejo Heráclito afirmaba: «El curso del mundo es un niño que juega y coloca las piezas aquí y allí. Es el reino del

niño»⁹. Ciertamente nada despótico, pero no por ello la razón escapa a ese peligro. «Dios no juega a los dados», decía Albert Einstein. A lo cual, replicaba Niels Bohr: «Pero ¿por qué quieres que sea como tú lo concibes?». ¿El niño que juega no lo hace muy en serio? La *sabiduría* de Dios (cosa seria) no tiene nada melancólico y le gusta danzar; se nos asegura:

Cuando asentaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto a Él, como aprendiz, yo era su encanto cotidiano, todo el tiempo jugaba en su presencia: jugaba con la bola de la tierra, disfrutaba con los hombres (Prov 8, 29.31).

¿No se dirá que Dios ha plagiado esa idea de Heráclito?

Sin duda que no. ¡Habla tanto de ella! «Hijos de Israel, os haré entrar en una tierra que mana leche y miel» (Ex 3, 8s). «Sión, ya no te llamarán más *Abandonada* ni a tu tierra *Devastada*; a ti te llamarán *Mi placer está en ella* y a tu tierra *La desposada*, porque el Señor tendrá en ti su deleite y la tierra tendrá su esposo» (Is 62, 4). Regocijémonos mientras el novio está con nosotros (Mt 9, 15 par). «Servidor fiel y cumplidor, participa del gozo de tu señor» (Mt 25, 21).

La lógica de Dios es una lógica de felicidad. El Talmud ve en Isaac al hijo de la sonrisa (esa sonrisa de Sara que nuestro moralismo ve con malos ojos) y se pregunta: «¿Ríe el que está en el cielo?, ¿qué?, ¿es posible?, ¿el que está en el cielo se reirá de su criatura? De sus criaturas no, pero sí con sus criaturas». Esa creación como juego: sólo nuestro puritanismo trasnochado ha podido alejarnos de ella, pese a que atraviesa de un extremo al otro nuestra tradición, tanto profana como religiosa.

9. Fragmento 52: en la nueva y notable reedición de M. Conche, *Heraclite, Fragments*, Paris 1986, se trata del fragmento 130. Sobre la creación como «juego de Dios» hay abundante bibliografía; cf. especialmente: E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, Paris 1966; H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1961 (versión cast.: *El hombre lúdico*, Valencia 2002); J. Huizinga, *Homo ludens*, Madrid 1984 (versión cast.: *Homo ludens*, Madrid 1998); D. W. Winnicott, *Jeu et réalité*, Paris 1975 (versión cast.: *Realidad y juego*, Barcelona 1980); H. Atlan, *A tort et à raison*, Paris 1986 (versión cast.: *Con razón y sin ella*, Barcelona 1991).

Comentando a Heidegger, inspirado aquí por el Maestro Eckhart, Jean Beaufret escribe: «En el comienzo Dios creó, o más bien se creó, el cielo y la tierra, y finalmente a su hombre»¹⁰. No acabaríamos de citar textos bíblicos y profanos que interpretan la creación como el placer de Dios. Cuando Isaías dice que Dios hizo la tierra para que el hombre la habitase y que así la tierra no fue creada en vano, ¿qué dice sino que, tanto para Dios como para el hombre, el hilo conductor es la dicha?

Ser creador es construir, para sí y para los otros, un tiempo y un espacio (es el sentido que damos a la palabra «juego» cuando decimos que a un utensilio hay que dejarle un poco de juego), un tiempo y un espacio donde uno pueda vivir lo que es y pueda construirse en él¹¹. El mundo de la creación es el lugar del hombre, su ecología y su economía, su casa (*oikos*), ese hogar donde el hombre, como sujeto amoroso, aspira a una naturaleza que, con la soberbia expresión de Kant, esté «alumbrada», mundanizada. Y sólo la felicidad expresa esa conciencia¹² alumbrada. Ciertamente no abandonemos la razón. Pero, con Dostoievski, no olvidemos que la razón sólo conocerá una «vigésima parte» del ser, ya que la parte esencial del ser está constituida por el deseo y que «el querer es la manifestación de toda la vida»¹³.

2. LA FELICIDAD DE DIOS

Si el tema de la creación como juego ha podido despistarnos antes de ver sus riquezas, existe otro tema de nuestra tradición que puede también llenarnos de estupor, sin dejar de ayudarnos

10. J. Beaufret (ed.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980, 28.

11. Cf. *supra* capítulo 3, así como el capítulo 5, «Un secreto de salvación oculto en el cosmos», perteneciente al libro de A. Gesché que lleva por título *El cosmos. Dios para pensar* IV, Salamanca 2010; cf. también el capítulo 3, «Nuestra tierra, morada del Logos», del mismo libro.

12. Cf. J. Delessale, *Le plaisir, le bonheur et la joie*: Mélanges de Science Religieuse 40 (1983) 3-29.

13. Citado en T. Todorov, *Poétique de la prose*, Paris 1978, 138 (versión cast.: *Poética de la prosa*, México 1978).

en esa búsqueda de una «prueba» de Dios y del hombre mediante la felicidad. Abandonamos ahora el plano de la creación y pasamos a sumergirnos, tanto como podamos, en el misterio mismo de Dios.

Un tema, extraño para nosotros pero familiar en la escolástica, habla de que Dios *se basta a sí mismo* y se ama con un amor que le colma, sin que esto excluya el que este mismo Dios pueda amarnos. Hemos visto ya la idea en san Bernardo: Dios, deseándonos y creándonos, encuentra su propia dicha, pues la creación responde a su propio deseo. Al decir que Dios se basta, la teología quiere sugerir que Dios, siendo perfecto, encuentra en el amor de sí la «suficiencia» que le es propia. Pues amarse es no querer renunciar a una parte constitutiva de su ser. Comprendamos lo que esta afirmación tiene de liberadora y de iluminadora, más allá de su apariencia de egoísmo.

Con ella se quiere decir que Dios no tiene *necesidad* de nosotros. En el sentido de que, cuando Dios crea, no busca llenar no se sabe qué vacío suyo. Si así fuera, estaríamos ante una especie de esquema hegeliano, donde la creación y el hombre son un momento necesario del devenir divino. De repente resultaría que yo no habría sido ya creado ni deseado por mí mismo, sino porque sería necesario para la definición de Dios. No estaríamos ahí sino para permitir que Dios fuera perfecto, por lo que la creación ya no sería don gratuito y «sin razón». En cambio, si Dios «se basta», heme aquí creado por mí mismo. En pocas palabras, pero de capital importancia: yo no respondo a una necesidad de Dios pues, en ese caso, ni Dios sería perfecto ni yo sería independiente. Dios me desea por mí mismo.

Esto es, evidentemente, una cosa del todo distinta: yo un ser amado y querido por mí mismo, fuera de todo circuito de carencia y necesidad. En este sentido, la escolástica ha comprendido muy bien que, si Dios es amor, lo es ya para sí mismo¹⁴.

14. Como, por lo demás, será el caso con nosotros mismos (cf. *infra*). El principio del amor de Dios y del prójimo se encuentra en el amor que, como todo ser, nos tenemos a nosotros mismos.

Dios crea para dicha suya, para «deleite» suyo: no hay en esto egoísmo alguno, pues el amor de los otros implica el amor de sí. Eso es lo que había comprendido Plotino, quien había visto en el «Dios es amor» un amor que «irradia en sí y para sí»¹⁵. El Uno es a la vez «objeto amado, amor y amor de sí, porque es bello y su belleza no la saca sino de sí, y la tiene en sí»¹⁶.

Por otro lado, ese amor divino a sí mismo constituirá «el paso decisivo en la asunción del espacio interior», o sea, mi espacio propio, pues no soy ya objeto (como en la necesidad), sino sujeto (como cuando se trata de deseo). Incluso se puede decir que es la presencia de esa alteridad (Dios) la que permitirá a mi amor superar el narcisismo, que es el defecto de Occidente:

Privado del Uno, no hay salvación; la alteridad se ha abierto en sí mismo... ¿Es casual entonces que las figuras de los narcisos psicológicos o estéticos acompañen las crisis de las religiones de salvación y que ellas se impongan en nuestro mundo contemporáneo, desquiciado por la muerte de Dios?¹⁷

Añadamos por nuestra parte que, siendo Dios Trinidad, o sea, intercambio y participación, su amor de sí mismo es «inmediatamente» amor de comunión, de manera que la alteridad se encuentra ya en sí mismo. Como el hombre, tampoco Dios está exiliado solo a solas (el *monos pros monon* en que se convertirá el Uno plotiniano y el narcisismo no sublimado).

Habituados a decir que Dios es amor únicamente en el sentido del amor que tiene por nosotros, nos resulta difícil comprender el peso de estas afirmaciones. Con todo, yo las considero absolutamente saludables, si no queremos que el amor de los demás se convierta en altruismo destructor (volveremos sobre esto). Necesitamos aprender de Dios mismo esa necesidad del amor de sí: «Esa noble criatura, escribe san Bernardo, hecha en la región de la semejanza, creada a semejanza de Dios,

15. J. Kristeva, *Histoires d'amour*, 108.

16. Plotino, *Enéadas* VI, 8, 15.

17. J. Kristeva, *Histoires d'amour*, 108.117.

porque no entendió que se hallaba en lugar honroso, de la semejanza descendió a la desemejanza»¹⁸. Incluso es nuestra carne la que entra en consideración para san Bernardo:

Creo que esta es la causa principal que ha determinado a Dios, naturalmente invisible, a hacerse visible en carne humana, a fin de poder tratar y conversar con los hombres, de quienes se hizo semejante; quiso por ahí convertir en amor provechoso y saludable los afectos carnales del hombre, que no acertaba a amar sino carnalmente¹⁹.

¿Puede uno ser más claro, en esa especie de «Cur Deus homo?» de san Bernardo, para asegurarnos que el amor que Dios se tiene no contradice al que nos tiene? Por lo demás, la expresión «Dios es amor» ¿no debería traducirse: Dios es amante y amado?

Cuando Dios nos ama, nos desea, y eso implica un amor de sí, un saborear la felicidad. «He oído decir que el arte barroco es Dios con el placer». ¡Por qué no! Comentando la frase «Mi Padre os ama», san Bernardo no tiene miedo de escribir «que Él os desea, no sólo por aquella caridad con que siempre os amó..., sino por sí mismo, como habla por el profeta: Por mí mismo lo haré yo, no por vosotros»²⁰. En semejantes afirmaciones veo el mentís más rotundo a toda la fama que se le ha dado a Dios diciendo que el tiene un amor paternalista por nosotros. Queremos desembarazarnos de esa imagen. ¿Cómo mejor que con ese tema del amor de sí, que ha podido parecer extraño? Dios mismo es dicha y la dicha que quiere para nosotros no tiene nada de condescendencia. A riesgo de forzar un poco el sentido del «Ut videam voluptatem Dei» (Sal 26, 4), me gus-

18. San Bernardo, *Sermones varios*, 42, 2 (cf., también, J. Kristeva, *Histoires d'amour*, 155).

19. San Bernardo, *Sermones sobre el Cantar de los cantares*, 20, 6 (cf., también, J. Blanpain, *Langage mystique, expression du désir*: Collectanea Cisterciensia 36 (1974) 63).

20. San Bernardo, *Sermones en la vigilia de Navidad*, 2, 7; cf. J. Blanpain, *Langage mystique, expression du désir*: Collectanea Cisterciensia 36 (1974) 53.

taría ver ahí ese deseo de ver un Dios feliz. Pero he aquí que «los hombres no admiten jamás que Dios viva, se abra a la vida y sonría. Sólo admiten que sea crucificado»²¹.

Ahora bien, ¿no anuncian nuestras Escrituras al «Dios bienaventurado» (1 Tim 1, 11), al «bienaventurado y único Señor de señores» (1 Tim 6, 15)? Sin duda alguna necesitamos volver a los místicos, que jamás han cesado de atreverse a creer y a hablar así. El Maestro Eckhart, al que sigue Heidegger, hablará de Dios como «el gozoso en el ser». Los pasajes del místico renano en los que se describe a Dios de esta manera son tan numerosos que sólo es posible citar algunos, tanto más significativos cuanto que les acompaña siempre la afirmación de una especie de identidad entre ese amor de sí y su amor por nosotros. Hablando de la generación del Hijo por el Padre, escribe Eckhart: «Si se me preguntase qué hace Dios en el cielo, diría: engendra a su Hijo; lo engendra sin cesar en su novedad y su frescor, y experimenta una alegría tan grande en esa obra que no hace otra cosa». «Dios actúa sin porqué y no tiene por qué». Está visto: nos hallamos lejos de un Dios utilitario. Mejor todavía: su ser es ser feliz: «Toda la alegría del Padre y su caricia y su sonrisa se centran únicamente en el Hijo». Y este otro texto: «La verdad es que Dios sentiría una alegría tan grande e inefable por el que le fuese fiel, que el que frustrase esa alegría le frustraría totalmente en su vida, su ser, su deidad..., le quitaría la vida, si es que uno puede hablar así». Y ¿cómo resistirse a cerrar con ese último texto?: «Con ocasión de la obra buena, Dios experimenta un auténtico placer, una alegría; pues todas las demás obras que no se realizan en alabanza de Dios son ante él como ceniza»²².

Un Dios feliz, que no gusta de la ceniza, ¿cómo no aprobarlo? Y esta aprobación ¿no sirve ya de prueba? ¿No tenemos

21. E. Wiechert, *L'homme de quarante ans*, en *Le capitaine de Capharnaüm*, Paris 1967, 93.

22. Maestro Eckhart, *Sermons* II, Paris 1978, 9.71.135; III, Paris 1979, 42. 71.127 (cf. *supra*, capítulo 4, nota 39).

delante de nosotros a ese Dios que supo danzar, como deseaba Nietzsche? En todo caso, estaríamos ante un Dios que no sería el de la ontoteología. A ese Dios —exclama Heidegger— «el hombre no le puede pedir ni le puede ofrecer sacrificios. Ante la *causa sui* no puede ni caer de rodillas transido de temor ni tocar instrumentos, cantar y danzar»²³. La felicidad no resulta extraña a Dios. Lo sabíamos, pero ¿acaso no habíamos olvidado poner el acento en ello? Y ¿no es el acento el que hace la canción... y la convicción?

3. LA FELICIDAD DEL HOMBRE

Si nos atenemos ante todo a la Escritura, es claro que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la felicidad es un tema constante. Como *Carta Magna* del cristiano, las bienaventuranzas empiezan todas con la palabra «feliz», incluso las más severas sobre las opciones cristianas (tales como la lucha por la justicia o el riesgo de la persecución). Esto significa que Jesús no ha querido jamás que la vida y la fidelidad cristianas, hasta en sus exigencias más manifiestas, se realicen en un clima de tristeza y mortificación. ¿No es esto exactamente lo que expresa cuando dice que no existe amor más grande que dar la vida *por los que se ama*? No es que haya que ver en esas últimas palabras una restricción en los ámbitos o en las personas a los que ofrecer eventualmente el sacrificio de la propia vida. Pero este don sólo adquiere todo su sentido si se hace en el amor y, por consiguiente, en la felicidad.

Por lo demás, en una célebre página dirá san Pablo que, aun habiendo cumplido todos los deberes de justicia y don de sí, si no tenemos amor, el gesto, aunque objetivamente válido, no lo es subjetivamente («no soy nada»). No se trata de abandonar deberes y luchas. Pero, una vez más, esos deberes no

23. M. Heidegger, *Identité et différence*, Paris 1968, 306 (versión cast.: *Identidad y diferencia*, Barcelona 1990).

son cristianos si no se hacen con la dicha del amor. El primer saludo de Isabel a María no consiste en *feli*-citarla por haber cumplido su deber, sino en proclamarla dichosa por haber actuado dejándose guiar por la fe. Respecto a la otra María, la que irá a ungir los pies de su Señor indudablemente con lágrimas, pero también con un perfume de mucho valor (y es éste el que hace rechinar los dientes de los «justos», a los que Jesús, por lo demás, amonesta con un sorprendente toque de atención: «¿Por qué la molestáis?»), Jesús nos anuncia que cualquiera que su evangelio (su *buena* noticia) se anuncie, se hablará de ese gesto, mientras que a nuestros ojos hubiera valido más «dar todo este dinero a los pobres». Y si aún otra María, la hermana de Lázaro, es alabada ante la virtuosa Marta, no es porque las obras de intendencia de esa sean inútiles o malas (Jesús no ha dejado de ocuparse en multiplicar los panes para las multitudes hambrientas y no hay duda de que inmediatamente participará en el banquete que Marta está preparando), sino a causa de su espíritu inquieto, que hace que ella esté ausente de la vida y de la gracia del momento presente. Y ¿hace falta recordar todos los pasajes del Nuevo Testamento («Felicidades los ojos que ven lo que vosotros veis»), en los que la felicidad es proclamada casi siempre encabezando la frase? Semejante formulación no está exenta de significado, pues toda gramática es una metafísica (Benveniste).

Tenemos que renunciar a citar aquí el Antiguo Testamento, pues está lleno de llamadas a la dicha como bendición de Dios, hasta en los ámbitos más terrenales, más «terrenos»: rebaños numerosos, esposa fecunda, viña abundante a rebosar, esposo hábil, etc., como si hubiese en la dicha algo que va en cabeza (¿o que se sube a la cabeza?)²⁴. La dicha de la tierra es primicia de la del cielo. Diríase que hay aquí una inversión del es-

24. El autor juega aquí con los términos *capital* (capital) y *capiteux* (embriagador: que se sube a la cabeza), ambos derivados del latín *caput* (cabeza). Hemos recurrido a un circunloquio con el término *cabeza* para reproducir, de algún modo, dicho juego de palabras [N. del T.].

quema platónico: no es la dicha del cielo de las ideas a la que hay que remitirse para dar razón de la dicha de aquí abajo, sino que más bien hay que partir de las dichas de aquí abajo para hacerse una idea de lo que habrá en la culminación. Esa ansia profunda de felicidad que existe en el hombre, si es que nos atenemos al Antiguo Testamento, Jesús «no» quiere «sino» colmarla. Ese sentido profundo de la vida que se encuentra, por ejemplo, en el Jesús de las innumerables curaciones (hay demasiadas en el evangelio a los ojos de nuestros censores del texto y de la historia), ese sentido profundo de la vida descubre en el pecado, a partir de sus orígenes hasta nosotros, no simplemente un ataque a la moral, sino un profundo desorden (*deordinatio*), una desdicha que afecta a la definición del hombre, hecho para la dicha y no para la desdicha. No se trata de «simple moral», sino del ser mismo del hombre, de ese ser marcado por el sello de Dios, en lo que yo llamaría el derecho y el deber de ser feliz. Ciertamente, ese derecho y ese deber de ser feliz no se adquieren a cualquier precio. Pero esta restricción se dirige tanto a los que cifrarían la salvación únicamente en la conquista de placeres —a fin de cuentas, ridículos—, como a los que piensan que ella sólo se encuentra en el dolor y la autodestrucción. Nuestras Escrituras se dirigen a un ansia más profunda de nuestra naturaleza: ¿De qué le serviría al hombre poseer la libertad y la justicia, si llegase a perder el gusto por la felicidad?

No falta hoy en día la literatura sobre la felicidad. Es sin duda éste un signo de los tiempos, con sus ambigüedades inevitables. Pero acaso se trata ahí también de una referencia a ese dinamismo profundo e integrador del hombre. Nos basta con señalarlo, pues nos hemos de mantener dentro de la perspectiva teológica²⁵. Yo recalcaría que importa hoy recuperar el

25. Así A. Hirschman, *Bonheur privé, action publique*, París 1983; R. Misrahi, *Traité du bonheur II. Étique, politique et bonheur*, París 1983; *ibid.*, III. *La joie*, París 1987; A. Plé, *Par devoir ou par plaisir?*, París 1980; J.-Y. Bellay, *La serveur du matin*, París 1982.

carácter placentero y lúdico del ser humano: el hombre no ha sido hecho para la desdicha, sino para la dicha. Hay que restituirle a esta última los títulos de nobleza. La felicidad es un dinamismo, un *existencial* indispensable para el hombre. «Es verdad que uno tiene motivos para dudar (de Dios), pero el hecho de que no haya ordenado el mundo de acuerdo con nuestro ideal de salón no es uno de esos motivos. Esto va más bien a favor suyo, como se sabía antaño»²⁶. La felicidad se inserta en la línea de nuestro destino, escapa tanto al «nada nuevo bajo el sol» como a las formalidades. Y por eso es tan difícil de definir. San Agustín habla de coincidencia de uno consigo mismo. Y es tal vez la mejor definición, pues es la que mejor expresa ese «estar a gusto», esa plenitud que la dicha implica o a la que aspira. En esa línea, sin tener de ello una conciencia clara, si se entiende bien, este hecho antropológico se puede ver reasumido y confirmado por la teología cristiana, particularmente en la obra de san Bernardo y santo Tomás, con términos vigorosos e inequívocos, pero que desgraciadamente hemos perdido de vista²⁷. No deja de tener interés volver a ello, incluso para una antropología laica²⁸.

Para santo Tomás, el fin del hombre es la *bienaventuranza*, y ello no sólo en el campo de la moral, sino también, por lo que concierne al destino del hombre, tanto en el más allá como en el más acá. Moral y metafísica, filosofía y teología se jun-

26. E. Jünger, *Abeilles de verre*, París 1959, 72 (versión cast.: *Abejas de cristal*, Madrid 1995).

27. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I, q.98, a.2, se pregunta, acaso un poco ingenuamente, si en el estado de inocencia, la humanidad se habría propagado, como en la actualidad, mediante el ejercicio de la sexualidad. Sí, contesta con seguridad en el *Respondeo*: «Lo que pertenece a la naturaleza del hombre no se da ni se sustrae por el pecado». Y más adelante, *ad tertium*, precisa que, en el estado de inocencia, el hombre habría conocido el placer en el acto sexual, pero más «moderado» por la razón, pues no es un animal. Y añade: «El placer de los sentidos de ningún modo hubiese sido inferior (al actual), como opinan algunos». Y, como si esto no fuese suficiente, precisa: «El placer de los sentidos hubiese incluso sido tanto más grande cuanto más pura era la naturaleza (antes del pecado) y más sensible era también el cuerpo» (¡para adultos y adolescentes formados...!).

28. J. Kristeva, *Histoires d'amour*, 166.

tan. No nos extrañará demasiado, si nos acordamos de su adagio: «Agere sequitur esse». El destino del hombre es ser feliz, y en este campo debemos reconocer al menos, nuestro (¡feliz!) asombro ante las palabras de dos tomistas consumados. La originalidad de santo Tomás, escribe Marie Dominique Chenu,

se revela desde la primera página de (su) obra (ética): se inicia con el tratado de la bienaventuranza. Mientras en obras anteriores la doctrina cristiana de la bienaventuranza sólo se daba como un capítulo particular del tratado de los fines últimos, *De novissimis*, aquí viene a ser la clave de todo el edificio²⁹.

Y Jean Tonneau lo reafirma, reconociendo valientemente que al cristiano le «choca», pero añadiendo también que debería deshacerse de sus prejuicios³⁰.

Bien es cierto que esa *bienaventuranza* no se reduce a dichas terrenales, y que ella encuentra su realización y su culminación junto a Dios, participando de su felicidad eterna. Pero esto equivale a decir, una vez más, que el hombre es un ser cuyo destino es la felicidad. Y la felicidad terrenal, bien entendida y situada frente a todas las obligaciones que tenemos respecto a nosotros mismos, a los otros y a Dios, forma parte de nuestra «naturaleza», de nuestra condición. La salvación es integral. Por otro lado, resulta significativo que esa palabra de salvación, que ocupa el centro del vocabulario cristiano, esté asociada a la idea de felicidad. El hombre es un ser «para la felicidad», un ser para la vida y no «para la muerte» (*zum Tode*), como sostiene Heidegger. Por sobrenatural que sea la bienaventuranza final, para Tomás de Aquino la felicidad está ya inscrita en el fin «natural» del hombre, ser *zum Leben*. Pues lo que el hombre busca con su *appetitus* (pulsión y deseo) es, evidentemente, ser feliz.

29. M. D. Chenu, *Originalidad de la moral de Santo Tomás*, en A. M. Henry (ed.), *Iniciación teológica II*, Barcelona 1959, 9.

30. J. Tonneau, *En los umbrales de la «secunda pars»*, en A. M. Henry (ed.), *Iniciación teológica II*, 21-22.26-30.

Podría decirse que la felicidad (o su búsqueda) constituye el *existencial*, la forma inmanente de lo que, entre los trascendentes, denominamos el Bien. El hombre busca y anda tras la felicidad, según santo Tomás, incluso cuando se equivoca o peca. Él ha buscado allí (ilusoriamente, pero de hecho) lo que le parecía, de algún modo, un bien. Ciertamente, no hay nada automático ni conquistado de antemano. Y el hombre puede incluso dejarse arrastrar lejos de su fin: éste es el riesgo de toda libertad. Pero, intrínsecamente, la felicidad está hecha para él y él encuentra ahí su estrella polar. Este era ya el sentido de la famosa fórmula agustiniana: «Dilige, et quod vis fac»; si amas, si tienes la recta *agape*, tu discernimiento no te engañará y harás buenas acciones, conformes a tu naturaleza. Por lo que respecta a san Bernardo, no nos hemos contentado con alusiones: no hay ni pizca de narcisismo en su teoría del amor, sino sublimación (en el buen sentido) del amor, lo que significa que ese amor de sí, que el evangelio por su parte recuerda («Amarás a tu prójimo como a ti mismo»), cuando se refiere al mismo tiempo al Otro, escapa al egoísmo, y ahí está, evidentemente, el peligro.

De esa alquimia de la idealización, (nosotros) ignoramos laicamente los vericuetos. Si nos cuesta amar, es porque nos cuesta idealizar, es porque nos cuesta aplicar nuestro narcisismo a otro, considerado como valor inconmensurable, para garantizar así nuestra propia potencialidad... Por el contrario, cuando conseguimos amar, es porque alguien, hombre o mujer o niño o palabra o flor..., ha podido resistir a nuestro poder inquebrantable de desconfianza, de odio y de miedo, para situarnos ante una alteridad plena³¹.

No se trata de sacrificar el amor de sí en aras del altruismo, sino, al contrario, de convertir el indispensable narcisismo primario en amor al Otro y a los otros, y así en amor de sí. Cuando decimos «yo amo», advirtamos que el sujeto (iba a decir: el suministrador) sigue estando en primera persona (*yo amo*).

31. J. Kristeva, *Histoires d'amour*, 166.

4. MI FELICIDAD

Así pues, para santo Tomás el fin natural del hombre está en la felicidad, la *bienaventuranza*. Y esto porque el ser es bueno y el hombre, dueño de su ser, sólo puede querer su ser y persistir en él porque éste se le presenta como bueno y deseable. El ser es *appetibile* (deseable): he aquí por qué el hombre se mantiene en él. Y lo mismo ocurre con el fin sobrenatural, que se realiza en Dios, bien supremo: Dios es deseado, porque es experimentado como bien para mí (*bonum proprium*). Es, pues, claro que la felicidad (o su búsqueda) concierne al destino ontológico del hombre: la felicidad terrenal y la celestial constituyen mi finalidad. Estoy hecho «para contemplar el placer (la dicha) del Señor» (Sal 27, 4).

Pero podríamos cometer aquí un reduccionismo peligroso, si no comprendiésemos plenamente la dialéctica tomista. Porque entonces nos expondríamos a considerar a Dios como un anexo, como un presupuesto de nuestra felicidad. Mejor que nosotros lo saben los místicos, que, en este ámbito, hablan de dicha e incluso de «disfrute», pero también de pena y sufrimiento en esa experiencia, que no está exenta de ausencia de toda gratificación divina. En pocas palabras: Dios no es un funcionario encargado de nuestra felicidad. Igualmente —otro malentendido posible— el mandamiento divino de amor al prójimo podría transformarse en un altruismo casi suicida, si se comprendiese como una pasión que nos lleva a exterminar todo derecho a la felicidad para uno mismo. El otro, incluso amado, no debe ocupar mi propio sitio. Por lo demás, yo sería de la opinión de que, donde no hay amor de sí ni *ratio boni*, el amor al prójimo se convierte en pura cuestión moral (que puede ser destructora), de deber (Kant), y no tiene ya casi nada que ver con el amor cristiano. Hay que entender, pues, bien el pensamiento de santo Tomás, que Julia Kristeva no titubea en calificar de «potente» y «magistral»³². Por otra parte, ese pen-

32. *Ibid.*, 165.167.179.

samiento va al hilo de su teoría del ser, el cual sólo es deseable porque es reconocido como tal por mí mismo.

Hay en santo Tomás una especie de *primado del amor de sí mismo*, que es importante comprender bien: por la misma razón por la que se habla de un «racionalismo» bien entendido en la teoría del conocimiento, ¿no podría hablarse de un «egoísmo» bien entendido en la teoría del amor? Ciertamente, en su jerarquía, el amor a Dios ocupa el primer lugar y el mandamiento del amor al prójimo sigue siendo imperativo e inexcusable. Pero a estos dos amores nosotros no tenemos acceso si no es mediante el amor a nosotros mismos. Una vez más la palabra de la Escritura es aquí decisiva («Amarás al prójimo como a ti mismo»), no menos que la herencia aristotélica, donde ese «privilegio» otorgado al amor de sí mismo es bien conocido. Para santo Tomás, Dios aparece como nuestro bien (y lo es), pero precisamente porque se nos presenta (y es) nuestro bien *propio*, y el amor al prójimo no debe jamás hacernos olvidar que cada uno es, de entrada, su propio (ciertamente no exclusivo) prójimo. Es necesario ante todo establecerse «en sí». Sin esto el resto es imposible. El amor de sí, por una parte, está fundado en el hecho de que debemos amar la criatura de Dios que somos y, por otra, se ha vuelto «genéticamente»³³ prioritario, en el sentido de que justamente él nos abre al Otro y al otro. Por lo demás, ¿qué significaría un amor al otro, sea cual fuere, si no me proporcionase, como contrapartida —que no tiene nada de mercantil— la felicidad, o sea, lo que yo busco? Y esto vale para el amor a Dios (por más que en sí sea el primero), para el amor al prójimo, para el amor de caridad y para la felicidad en la vida gloriosa.

Para el amor a Dios —ya lo hemos visto—, ya que no podríamos, de hecho, amar a Dios, si no viésemos en ello nuestro propio bien. Para el amor del prójimo, porque el «como a ti mismo» del mandamiento no significa «tanto como a ti mis-

33. *Ibid.*, 169 (inspirándose en Weiss).

mo», sino «de una manera semejante a como te amas a ti mismo»³⁴. Para el amor de caridad, en el sentido de que uno debe amarse incluso con amor de caridad, porque el amor natural de sí sigue siendo la raíz y la causa formal de todo amor. Para la vida gloriosa, pues ésta —afirma santo Tomás— «no quita la vida natural, sino que la perfecciona. El orden de la caridad... procede de la naturaleza. Es por la naturaleza por lo que todo ser se ama más a sí mismo que a los demás. Este orden de caridad subsistirá, pues, en la patria celeste»³⁵. En una palabra: si es bien claro que, en términos de ontología, el amor de Dios nos precede y es la causa de nuestro amor, y que el amor del prójimo, en términos de ética cristiana, es un mandamiento semejante al primero, el amor de sí, que no deja de ser constitutivo, constituye de hecho el acceso inevitable para los otros dos amores. Existe ahí *convenientia*, como dice santo Tomás, con una expresión que le es cara y que Julia Kristeva traduce magníficamente por «complicidad». «Dado que el amor une, de alguna manera, al amante con el amado, aquél se comporta con éste como consigo mismo o como con aquel de quien depende la propia perfección del otro»³⁶. Una vez más: no estamos hablando aquí de egoísmo: primero, porque no se trata de amor desordenado de sí, sino de un amor acorde con nuestra naturaleza; además, porque, por supuesto, ese amor de sí sólo encuentra su plenitud en Dios, nuestro bien propio por excelencia, y no consiste ya en alejarse del prójimo, puesto que él es esa alteridad por la que hemos de pasar, según ese *sicut* que «incita a amar al otro como otra singularidad»³⁷.

Más allá de lo teológico y de lo metafísico, hay aquí toda una antropología eminentemente saludable. No puedo hacer nada mejor que citar de nuevo a la que ha comprendido tan bien la apuesta de esa teoría medieval:

34. *Ibid.*, 170-172; cf. 178.

35. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II-II, q.26, a.13.

36. *Id.*, *Coment. super sententias* III, 29, 2.1.

37. J. Kristeva, *Histoires d'amour*, 178.

Se apreciará aquí la importancia epistemológica y psicológica de esa valoración del amor en santo Tomás... La hipótesis del «propio»... fue para él el punto nodal de la construcción teológica. Psicológicamente, tal fundamentación de lo propio en lo universal, *vía* el amor, pasaba por una normalización del narcisismo: por su desculpabilización, gracias a su corrección idealizadora. A condición de reconocerse como participante, unido o conveniente al bien supremo, a ese tercero Absoluto, el amor de sí mismo, lejos de ser un fin mortal o una trampa desastrosa, puede imponerse como nuestra vía de salvación. De disfrute³⁸.

Y esa purificación, esa transformación del narcisismo en buen amor a sí mismo desculpabilizado, me permite amar al otro como se debe, en todo el amplio sentido del término. Como se ve, en la concepción teológica del hombre, el sano y natural *amor de sí mismo* conserva totalmente su puesto. Esto equivale a decir que en esa concepción, la felicidad está justificada, que no debe causarnos miedo y que debe ser considerada no como peligrosa, sino, por el contrario, como una fuerza constitutiva. Por lo demás, que los escrupulosos... se tranquilicen: ¡ese amor a sí mismo no es tan fácil! «Odiarse es más fácil de lo que se cree... La gracia de las gracias sería amarse humildemente a sí mismo como cualquiera de los miembros dolientes de Jesucristo»³⁹. Creo que, como hijo de Dios, puede uno amarse con gozo y orgullo: «Enaltece mi alma al Señor, pues ha hecho en mí maravillas». Podemos robarle ese verso a María. Su Hijo nos asegura que haremos cosas grandes (Jn 14, 12).

5. EL FELIZ ÉXITO DE LA PRUEBA

¿Constituye todo esto una prueba de Dios? Aún suponiendo que no, estas páginas no habrán dejado de penetrar en el

38. *Ibid.*, 181; se entiende que aquí se trata de la idealización y de la sublimación que suponen, en la circunstancia presente, un Tercero trascendente, lo cual no excluye el amor al prójimo, que, por descontado, constituye también una alteridad.

39. G. Bernanos, *Diario de un cura rural*, Barcelona 1962, 252-253.

universo de la fe cristiana, que a menudo percibimos mal. Hemos señalado que, por razón de su destino, el hombre está hecho para la felicidad. El amor de sí mismo es, pues, derecho y deber del hombre. Hemos dicho también que Dios no escapa a lo que él ha querido para su criatura: Dios es feliz y, si es lícito hablar así, incluso «busca» la felicidad creando el mundo, porque lo desea y porque quiere tener un socio con quien compartir la dicha del ser y de la vida. Redescubrir y desplegar ese panorama cristiano es suficiente... para nuestra felicidad. Uno tiene todo el derecho de que no le gusten las pruebas. Según dicen, las pruebas jamás consiguen otra cosa que ver a Dios de espaldas. «Ella meneó la cabeza. Él decía verdad, pero ella meneó la cabeza y pidió al tiempo que se parase, a fin de que esa verdad no pudiese ser probada»⁴⁰.

Sin embargo, yo no abandonaría demasiado aprisa la idea de la prueba. Aunque sólo sea a manera de ensayo, uno tiene la oportunidad de insistir aún en la importancia de esa apuesta para el cristiano, tanto para él mismo como para Dios. Si él no sabe que Dios es felicidad, ¿cómo va a desear la prueba? Habría que preguntarse si esa descripción de la felicidad no es ya por sí misma signo de prueba. Si Dios y la teología cristiana están tan empeñados en la felicidad, que va de Dios al hombre y desde la creación hasta la vida eterna, ¿no hay ahí ya indicios de prueba? Indudablemente, en este tema habrá que mantener el derecho de precedencia para las dignas pruebas de la razón. Lo cual no impide que abogemos en favor de una prueba «alejada», emparentada en tercer o cuarto grado, pero que no deja de tener el derecho a ser admitida alguna que otra vez en el seno de la familia. ¿Acaso incluso es ella prueba... de no serlo?

Por lo demás, como he dicho desde el comienzo, es posible preguntarse si la búsqueda de pruebas, en vez de partir, con la razón pura, de un punto cero, no ha de tomar su salida en una religión concreta y así «dar prueba de sí» en el sentido de que

40. Ch. Morgan, *Les Sparkenbroke*, Paris 1963, 239.

su verdad interna se *verifica* en una especie de *index sui* en favor de una aprobación (*ad-probare*). Yo estaría tentado a pensar que, incluso epistemológicamente, se trata ahí de una concepción muy válida, que no estaría en inferioridad de condiciones con respecto al famoso «por la luz natural de la razón humana» del Vaticano I, sobre todo si se le añade esta otra consideración de la misma constitución: «Cuando la razón, iluminada por la fe, busca con esmero, piedad y moderación, llega, por el don de Dios, a una cierta inteligencia muy fructuosa de los misterios»⁴¹. Hay muchas mansiones en la morada de la razón. Quiero citar aquí una página de Flannery O'Connor:

Los dos (Mr. Head y Nelson) se daban cuenta de que su desacuerdo se esfumaba como bajo el efecto de una acción *miseri-cordiosa*... (Mr. Head) miró a Nelson y se dio cuenta de que le faltaba decir alguna cosa al niño para *probarle* que la sabiduría no le había abandonado del todo, y en la mirada que a su vez le dirigió el niño vio, en efecto, que él deseaba ardientemente esta *prueba*⁴².

El argumento del amor (*ratio diligendi*), lo hemos encontrado ya en Bernardo de Claraval y en Tomás de Aquino, sin duda porque su Dios es un Dios de salvación, de amor y de misericordia.

Saber que Dios es feliz ¿no es colmar ese gusto de vivir que tenemos todos y que resulta bendecido y *a-probado* por el Dios de Jesucristo? Me atrevería a decir que la dicha que experimenta Dios *mismo* en su creación es una prueba todavía mejor que el deseo creador de que nosotros también podamos ser dichosos. Lo digo para salir al encuentro de la objeción de que la felicidad no es siempre de este mundo. Es muy cierto, pero ¿no se encuentra también la prueba de la razón pura ante objeciones, pues tampoco la sabiduría es totalmente de este

41. H. Denzinger-P. Hünermann, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum*, Barcelona 2002, 3004 y 3016.

42. F. O'Connor, *Les braves gens ne courent pas les rues*, Paris 1963, 119.

mundo...? Digo que la dicha de Dios constituye mejor prueba que la nuestra porque, al estar situada tan alto, ella me da seguridad de lo que soy: en el fondo, ¿no es una prueba de mí mismo lo que se me ofrece? ¿Y no estaría ahí para nosotros el secreto de la prueba de Dios? ¡Oh maravillosa inversión de la prueba (*admirabile commercium*): es Dios quien me prueba! Yo soy porque Dios es; soy así porque Dios también lo es. El drama para el hombre ¿no es creer que él es un horror o un error? Aquí se nos afirma que no lo es, ya que es querido por un Dios que hace así gesto de sentirse feliz. «Yo me elevo bajo tu mano que crea, Dios mío, pues eres tú el que me has escrito de arriba abajo y *yo soy legible*»: ¡Heme aquí, legible por Dios! «Cantaré –dice aún Claudel– el gran poema del hombre sustraído al azar», «creado inextinguible», invitado «a no negarse a las propuestas del horizonte»⁴³.

Sí, esta es una prueba de Dios que se convierte en prueba del hombre:

Creo –escribe soberbiamente Françoise Dolto– que, por el lenguaje, de una forma misteriosa, participamos ya en lo incorruptible y lo infinito. Alcanzaremos el gozo en Dios, deseo de nuestro deseo. Y cuando consigamos finalmente el disfrute inefable y eterno de la vida de nuestra carne en su verdad, unida al Verbo y trasfigurada, conoceremos lo que sólo hemos podido entrever en nuestros más puros encuentros y en la poesía creadora de nuestras más exquisitas comunicaciones y ternuras conmovedoras entre humanos⁴⁴.

¿Por qué rehusamos vernos en nuestra grandeza? ¿Por qué esa «violencia que desatamos los hombres para repudiar las creencias que forman parte de nuestra naturaleza»? ¿Compartamos «el privilegio de los ángeles de creer en sí y de ser creídos!»⁴⁵. ¿Por qué nos complacemos en no amar, cuando somos

43. P. Claudel, *Psaumes*, Paris 1986, 211; Id., *Cinq grandes odes*, en *Œuvre poétique*; Id., *La rose et le rosaire*, Paris 1947, 197.15.

44. F. Dolto, *Solitude*, Paris 1987, 476.

45. Ch. Morgan, *Sparkenbroke*, 314.240.

todos como Goethe, del que Beethoven decía que estaba «siempre en re mayor»⁴⁶ ¡Qué bella definición del hombre! Y los cristianos sabemos que esta definición no está reservada para algunos hombres ilustres, sino que se extiende a todos, incluso a los más pequeños entre nosotros (Mt 25, 40).

¿Es indigna de Dios esa prueba por la felicidad? Pero ¿por quién le tomamos? Si, como decimos, Él es amor, a este amor, que es el campo concreto del hombre, ¿será inconfesable abrirle un nuevo campo teórico? Así lo haremos partiendo de la felicidad para descubrir a Dios, y hablando de Dios como cuando se interpreta una pieza de música. Porque a uno le gusta y cree que tal vez les gustará también a aquellos a los que se dirige. Querría que el teólogo, en convivencia con Dios y con el hombre, se pareciera aquí un poco al poeta que describe Virginia Woolf en su novela *Orlando*: «Escribir poesía ¿no es una transacción secreta, una voz que responde a otra voz?». ¿No sería ésta, para el teólogo y para el cristiano, una manera nueva de unirse a esa inmensa llamada a la felicidad y a la ternura que toca hoy a la puerta de nuestros contemporáneos? Que el hombre haya sido colocado ante el árbol del bien y del mal, «de la dicha y de la desdicha», como alguien traduce acertadamente, ¿no es decir que ahí se juega su destino tanto con el otro como con Dios?

Un pasaje del Talmud asegura que la alegría fue creada el mismo día que la luz, pero que quedó oculta con el fin de ser reservada más tarde para aquellos que son imagen de Dios. Por consiguiente, la dicha es una porción de luz. Inmemorial y luminosa dicha, todavía en ocasiones disimulada, pero como el vino en el cáliz elevado por el sacerdote, cuando uno se encuentra aún demasiado lejos para verlo, hasta la hora de la comunión, en que uno pondrá sus labios en él, y hasta el día definitivo, en el que el Dios de la dicha haga una señal al caballero del Santo Grial.

46. R. Rolland, *Vie de Beethoven*, Paris 1927, 38, nota 1.

Se oye a veces que siempre se debería buscar y encontrar a Dios en la desdicha y en el fracaso. Pero ¿quién nos sopla esa blasfemia? ¿Cómo podría tolerarlo un Dios de dicha? ¿Y cómo podría el teólogo consentir en tamaña desviación?

No pienso solamente en la muerte, Agustín, ni en todas las formas de miseria. Creo que el sentimiento religioso, cuando es auténtico, nace de un fondo más espiritual que el miedo: de una sed de amor. Y me pregunto entonces si uno no puede imaginar, en un porvenir mejor de la tierra, un lazo que vaya del hombre apaciguado, curado del escándalo y de la rebelión, hacia un Dios contra el cual no experimentará ya el deseo de blasfemar⁴⁷.

«El reino de Dios está entre nosotros» (Lc 17, 21). Estamos habitados por un Dios de alegría y felicidad. Es en esa auténtica hondura de nosotros mismos donde no debemos tener miedo, como hijos de un Dios de encarnación, de oírle y proclamarle. Confirmados por el testimonio de la Escritura, entenderemos con esto la posibilidad de una apologética del deseo, no de la necesidad. «Te damos gracias, Señor, por tu inmensa gloria». Está bien que nuestra dicha («te damos gracias») se edifique sobre esa seguridad o ese deseo del esplendor de Dios («por tu inmensa gloria»). En el descubrimiento de Dios está en juego una estética, que falta a nuestros espíritus atormentados por la sola razón racionante. «Dios es amor». Seamos consecuentes: ¿No es esto expresar que no tiene por qué darse conflicto entre teología y antropología, que ellas bien pueden deducirse la una de la otra? Se puede leer lo que es el hombre mirando a Dios; se puede descifrar lo que es Dios mirando al hombre. «Soy amado (por Dios), luego existo», repetía Mauriac.

A partir del siglo de los grandes racionalistas, hemos abandonado demasiado los caminos del amor, de la felicidad y de la alegría. Spinoza caminaba todavía por ellos: «¿En qué consiste nuestra salvación, dicho de otra forma, la Bienaventuranza y la Libertad? En el amor constante y eterno hacia Dios, dicho de

47. P.-H. Simon, *Elsinfor*, Paris 1956, 236.

otra forma, en el amor de Dios hacia los hombres... En efecto, en cuanto referido a Dios, ese amor es la alegría... que acompaña a la idea de sí mismo⁴⁸. Sin embargo, el *cogito* cartesiano ha minado ese itinerario amoroso mediante un «repliegue... hacia una subjetividad de dominio», mientras que en Spinoza se encontraba todavía «la inmersión jubilosa del entendimiento en un objeto o una causa infinita, ella misma gozosamente amorosa de sí». En Kant las cosas comienzan a embrollarse.

La inmanencia del amor de Dios que establece (san) Bernardo en nuestra naturaleza, pese a todo, carnal y ávida, falta en Kant y esto entraña la pérdida... de la dicha amorosa como definición esencial del hecho humano. Por otra parte, Kant disocia nuestra felicidad, para la que Dios nos ha creado..., de la gloria que, al hacer esto, Dios se ha proporcionado⁴⁹.

Dios no está ausente de la felicidad. Nuestro Dios es un Dios al que podemos tributar juntamente el homenaje del afecto, de la estima y de la admiración. ¿Cómo no ser arrastrado por semejante impulso? «Tu nombre es como un perfume que se esparce; por esto todas las muchachas te aman» (Cant 1, 3). Así puede hablarse de un Dios que hace signo (prueba) de sí mismo, como un perfume. La esposa del Cantar de los cantares, con quien podemos sentirnos identificados, lo sabe bien. Esa ternura de Dios y de la mujer, tal como se expresa en la Escritura, podría enseñar mucho a nuestra apologética, acaso demasiado masculina, en todo caso demasiado racional, dejando un poco sola en su gusto por la lógica. Recelemos de la falta de fe en sí mismo que puede esconderse ahí debajo. «Ahora que no crees ya en Cristo, menos creerás en ti mismo... La sutileza es una maldición humana; no se encuentra ni rastro de ella en Dios»⁵⁰.

48. «Laetitia concomitante idea sui», B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677.

49. J. Kristeva, *Histoires d'amour*, 184.165.

50. F. O'Connor, *El hábito de ser*.

¿Es demasiado pequeña esa prueba de Dios? Yo tenía la impresión de que ella abarcaba todo el universo. ¿Está demasiado lejos de los grandes? Entonces citemos a Hegel, que en este caso dice algo distinto de lo que suele decir: «El movimiento negativo, que no conviene más que al Espíritu como tal, es su conversión interior, su transformación... el fin resolviéndose en el esplendor, en la fiesta, que es la acogida del ser humano en la Idea divina»⁵¹.

¿Íbamos a hablar menos gozosamente que los otros?

ÍNDICES

51. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion* III, Paris 1964, 152 (versión cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid 1984).

ÍNDICE DE NOMBRES

- Adorno, Th. W.: 101
 Agustín de Hipona: 12s, 22, 90,
 105, 120, 125, 151, 162
 Aratos: 116
 Arendt, H.: 12s, 18, 23, 93
 Aristóteles: 20, 64-70, 81, 120
 Atlan, H.: 142
 Attali, J.: 18, 30
- Balthasar, H. U. von: 86
 Barth, K.: 111
 Basilio de Cesarea: 95
 Beaufret, J.: 143
 Beethoven, L. van: 54
 Bellay, J.-Y.: 150
 Benveniste, E.: 149
 Bernanos, G.: 104, 157
 Bernardo de Claraval: 117, 139,
 144-146, 151, 153, 159, 163
 Bérulle, P. de: 86, 117
 Bettelheim, B.: 30, 129
 Bianciotti, H.: 120, 131
 Blanc de Saint-Bonnet:
 Blanpain, J.: 91, 135
 Bloch, E.: 22, 105
 Bloy, L.: 104, 123
 Boehme, J.: 116
 Bohr, N.: 142
 Borges, J. L.: 10
 Bosco, H.: 22
- Bruaire, C.: 50
 Buytendijk, F.-J.: 130
- Camus, A.: 71, 76, 84, 92
 Celis, R.: 99
 Char, R.: 18, 29, 106-110, 115,
 118, 120, 123
 Charmet, J.-L.: 78, 102
 Chenu, M. D.: 152
 Clarke, S.: 82
 Claudel, P.: 11, 29, 31, 88, 93,
 104, 110, 112, 114, 119, 121,
 132, 140, 160
 Clemente de Alejandria: 68, 94
 Coleridge, S. T.: 33
 Comte, A.: 9, 20
 Conche, M.: 142
- Danneels, G.: 27, 111
 Dante Alighieri: 31
 Deghay, P.: 116
 Delessale, J.: 143
 Demócrito: 65
 Denzinger, H.: 159
 Derrida, J.: 11
 Descartes, R.: 9, 103s
 Diodoro de Sicilia: 74
 Dolto, F.: 160
 Dostoievski, F.: 92, 143
 Doughty, Ch.-M.: 67

- Eckermann, J.-P.: 108
 Eckhart, Maestro: 96, 114, 119, 147
 Eco, U.: 62
 Einstein, A.: 114, 128, 142
 Feuerbach, L.: 12, 82, 91, 126
 Filón de Alejandría: 123
 Fink, E.: 142
 Foucault, M.: 96, 107
 Francisco de Sales: 125
 Frenkian, A.-M.: 18
 Freud, S.: 23, 129
 Garaudy, R.: 48
 Gesché, A.: 69, 81, 87, 106, 108, 110, 115, 124, 128, 143
 Gil, F.: 64, 78
 Goethe, J. W. von: 18, 108, 161
 Gougaud, H.: 30
 Gregorio de Narek: 90
 Guillemin, H.: 27
 Guillevic, E.: 88
 Hafat, P.: 96
 Hegel, G. W. F.: 99, 164
 Heidegger, M.: 12, 24, 67, 71, 99, 101, 143, 147s, 152
 Heisenberg, W.: 23
 Henry, A. M.: 130, 152
 Heráclito: 11, 18, 25, 29, 70, 141s
 Herodoto: 69
 Hesíodo: 64
 Hildegarda de Bingen: 100
 Hirschman, A.: 150
 Hölderlin, J. Ch. F.: 83
 Homero: 11, 116
 Horacio: 93
 Huizinga, J.: 142
 Hünermann, P.: 159
 Ionesco, E.: 107
 Jaeschke, W.: 99
 Jeanson, F.: 126
 Jerónimo de Estridón: 112
 Jones, Ph.: 88
 Jung, C. G.: 57
 Jünger, E.: 32, 88, 93, 121, 151
 Kant, I.: 19, 103, 120, 143, 154, 163
 Kepler, J.: 25
 Kierkegaard, S.: 95
 Kleiber, M.: 99, 101
 Kojéve, A.: 82
 Kristeva, J.: 23, 72-74, 108, 110, 117s, 130s, 139s, 145s, 151, 153s, 156, 163
 Kundera, M.: 23, 117
 Laberthonnière, L.: 85, 89
 Lacan, J.: 48, 139s
 Leibniz, G. W.: 82, 139
 Levinas, E.: 12, 47, 71-73, 78s, 94, 103, 129, 131
 Lévy, B.: 26, 95, 123
 Lilar, S.: 84, 117
 Loew, R.-Y.: 26
 Lucilio: 29
 Maeterlinck, M.: 28
 Maimónides, M. ben: 12, 90
 Marx, K.: 22s, 140
 Maulnier, Th.: 20
 Maulpoix, J.-M.: 109
 Mauriac, F.: 104, 107, 162
 Merleau-Ponty, M.: 63, 74, 78, 81s, 85, 96, 98, 125s
 Michelstaedter, C.: 28
 Milosz, C.: 10, 81, 117
 Milosz, O. V.: 81

- Misrahi, R.: 150
 Moeller, Ch.: 104
 Monod, J.: 65, 79, 98
 Morel, G.: 115, 125
 Morgan, Ch.: 72, 109, 121, 158s
 Musil, R.: 84
 Neher, A.: 95
 Nemo, Ph.: 73
 Nerval, G. de: 29
 Newton, I.: 67, 82, 98, 113
 Nietzsche, F.: 23, 27, 72, 148
 O'Connor, F.: 107, 140, 159, 163
 Pascal, B.: 9, 48, 85, 104s, 118
 Paz, O.: 84
 Pérez de Laborda, A.: 82
 Pessoa, F.: 22, 84
 Philips, G.: 114
 Platón: 12, 30, 39, 64-66, 75s, 81s, 89, 93, 96-98, 100s, 105, 114, 121s, 150
 Plé, A.: 150
 Plotino: 71, 76, 99, 145
 Pozzi, C.: 96
 Prigent, Y.: 130
 Prigogine, I.: 23, 67, 81, 88
 Proclo: 122
 Proust, M.: 18
 Rahner, H.: 142
 Renan, E.: 129
 Renault, E.: 138
 Ribadeneira, P. de: 125
 Ricoeur, P.: 23, 28, 78, 93
 Rolland, J.: 108, 119, 161
 Rostand, J.: 79
 Ruysbroeck: 28, 86
 Sartre, J.-P.: 26, 73, 79, 82, 86, 91, 95, 102, 110, 123, 125
 Scolas, P.: 85, 89s
 Séneca: 29, 120
 Shakespeare, W.: 55
 Silesius, A.: 21
 Simon, P.-H.: 162
 Sócrates: 12, 24, 29, 39, 58, 127
 Spinoza, B.: 70, 84, 119, 128, 141, 162s
 Stengers, I.: 23, 81, 88
 Suso: 137
 Teilhard de Chardin, P.: 80, 87
 Teresa de Jesús: 138
 Thoreau, M. D.: 60
 Todorov, T.: 143
 Tomás de Aquino: 29, 31, 91, 139, 151-159
 Tonneau, J.: 152
 Trotignon, P.: 130
 Unamuno, M. de: 33
 Valéry, P.: 101
 Van Gogh, V.: 91
 Vasse, D.: 130
 Vergote, A.: 139
 Virgilio: 70
 Weiss, R. de: 139, 155
 Wiechert, E.: 119, 147
 Wiesel, E.: 18
 Winnicot, D. W.: 142
 Woolf, V.: 161
 Yourcenar, M.: 12, 117, 133

ÍNDICE GENERAL

<i>Introducción</i>	9
1. EL HOMBRE Y SU ENIGMA	17
2. LA TEOLOGÍA COMO DISCURSO SOBRE EL HOMBRE	35
1. ¿La teología habla del hombre?	36
2. ¿De qué hombre habla la teología?	38
1. El discurso del <i>mythos</i>	38
2. El discurso del <i>logos</i>	39
3. El discurso del <i>ethos</i> -fe	39
3. ¿Cómo habla del hombre la teología?	43
1. Dos cuestiones previas	43
a) El derecho de las ciencias humanas	43
b) Los límites de las ciencias humanas	45
2. El discurso de la teología sobre el hombre	47
3. Función de la teología de esta fe	50
a) Ejercicio de la función teológica <i>ad intra</i>	51
b) Ejercicio de la función teológica <i>ad extra</i>	53
3. EL HOMBRE CREADO CREADOR	63
1. Una cosmo-lógica de la creación	63
2. Una teo-lógica de la creación	66
3. Una lógica de la creación	75
1. (En el principio) creó (Dios el cielo y la tierra)	75
2. (En el principio creó Dios) el cielo y la tierra	77

4. Una antro-po-lógica de la creación	83
1. Creado creador respecto al cosmos	83
2. Creado creador respecto a sí mismo	88
3. Creado creador respecto a Dios	93
5. Conclusión	96
 4. DIOS, PRUEBA DEL HOMBRE	103
1. El hombre en busca de su identidad	104
2. La propuesta de Dios	113
3. La respuesta del hombre	124
 5. EL HOMBRE, UN SER PARA LA FELICIDAD	137
1. La felicidad de la creación	138
2. La felicidad de Dios	143
3. La felicidad del hombre	148
4. Mi felicidad	154
5. El feliz éxito de la prueba	157
 Índice de nombres	167

DIOS PARA PENSAR

Bajo el título general DIOS PARA PENSAR, Adolphe Gesché presenta una sugerente dogmática integrada por estos siete volúmenes:

- I. EL MAL: 1. Tópicos sobre la cuestión del mal; 2. Dios en el enigma del mal; 3. El pecado original y la culpabilidad en Occidente; 4. Las teologías de la liberación y el mal; 5. Odissea de la teodicea. Dios en la objeción del mal.
- II. EL HOMBRE: 1. El hombre y su enigma; 2. La teología como discurso sobre el hombre; 3. El hombre creado creador; 4. Dios, prueba del hombre; 5. El hombre, un ser para la felicidad.
- III. DIOS: 1. Tópicos sobre Dios; 2. El derecho de Dios; 3. Aprender de Dios lo que él es; 4. Por qué creo en Dios; 5. Sobre la idolatría siempre posible.
- IV. EL COSMOS: 1. Cosmología y antropología; 2. Reencantar el cosmos. ¿Dios relojero?; 3. Nuestra tierra, morada del Logos; 4. Un mundo reencantado. ¿Dios juega a los dados?; 5. Un secreto de salvación oculto en el cosmos.
- V. EL DESTINO: 1. Tópicos sobre la cuestión de la salvación; 2. La vida, la muerte y el más allá; 3. La esperanza de la eternidad; 4. La salvación en la sociedad; 5. El cristianismo y la salvación.
- VI. JESUCRISTO: 1. El lugar de Jesucristo en la fe cristiana; 2. El Jesús de la historia y el Cristo de la fe; 3. La resurrección de Jesús; 4. Jesús, Hijo de Dios; 5. Un Dios capaz del hombre.
- VII. EL SENTIDO: 1. La libertad como invención y creación; 2. La identidad como confrontación con Dios; 3. Un destino que se da; 4. La esperanza como sabiduría; 5. El imaginario como fiesta del sentido.

Joseph Ratzinger
René Latourelle
Walter Kasper
Jürgen Moltmann
Wolfhart Pannenberg
Paul Tillich
Dietrich Bonhoeffer
Bruno Forte
Juan Alfaro
Jean-Marie R. Tillard
Gustavo Gutiérrez
Manuel Gesteira
Hans Waldenfels
Adolphe Gesché
Olegario González de Cardedal
Alois Grillmeier
Karl Christian Felmy
Eberhard Jüngel
Gisbert Greshake
Ioannis Zizioulas
Henri de Lubac
Colin E. Gunton
Karl-Heinz Menke
Emerich Coreth
Joseph Moingt
Ángel Cordovilla
Werner Thiede
José Granados