

DE ESTÉTICA Y MÍSTICA

Miguel García-Baró

*Et dulce est omni spiritui ad vitae principium
quamvis inaccessible continue ascendere.
Nam hoc est continue felicius vivere: ad vitam
ascendere.*

Nicolás de Cusa

*Para Óscar Ponce y toda la Facultad filosófico-teológica del convento franciscano
de la Santa Cruz de Querétaro, donde el autor ha vivido alguno de los momentos
cruciales de su vida en pleno ambiente de amistad, caridad y filosofía*

Presentación

¡Se está carente siempre de tantas cosas! Hoy y antes, en cualquier antes. Pero ahora domina en nuestra experiencia el hecho de notar, muy dolorosamente, que los esfuerzos por ganar para el pensamiento filosófico la atención de muchos, van a tener que enfrentarse al grave peligro de que la universidad disminuya pronto su irradiación cultural hasta límites extremos. Es posible, es muy probable, que a la universidad del próximo futuro ya no le sea lícito llamarse con el mismo nombre con el que la que hemos conocido por siglos. No hemos podido amar demasiado su realidad contemporánea, pero hemos amado extraordinariamente sus ideales y trabajamos cuanto podemos, dentro de ella, por lograr que no sean olvidados y hacer que de nuestra fecunda madre sea verdad también que se encuentra en permanente reforma de sí misma.

Y sin embargo, a la vuelta de unos cuantos años, parece inevitable que esta institución que ha resistido los embates de la historia con tanto éxito, se halle convertida en una escuelita profesional dominada tiránicamente por el mercado de trabajo, que influirá en ella a través de la mediación de toda una red de organismos pedagógicos tenidos ridículamente por infalibles.

¿Se dará cuenta la sociedad de que no puede consentir la pérdida de la universidad? ¿Se acomodará a que no haya en ella ningún lugar visible en el que se practique la búsqueda libre del saber, la investigación por la investigación, la lectura y la discusión por el puro valor de ellas mismas? ¡Precisamente lo que ahora echamos de menos es que no se realice esta tarea imprescindible con todo el vigor moral y el empeño existencial que exige! Por muchos deméritos que haya acumulado en su contra la universidad (tantos funcionarios, tantas vanidades, tantas pérdidas de tiempo, tanto caciquismo), es demasiado que esté dispuesta a suicidarse sin protesta y también es demasiado que su anulación no le haga a nadie poner el grito en el cielo.

Pero aunque al pensamiento no le esté mal el gritar alguna vez, no es así como se expresa en su forma plena, y no es así como quisiera presentarse en este libro. Vuelve al intento de invitar a sus lectores a la derechura y la profundidad de la experiencia total de la vida en su centro, aunque sean escasas las fuerzas del que firma estos ensayos.

Se explora en ellos el núcleo de lo que está más cerca de lo inefable; se roza el misterio procurando respetarlo, pero bajo la convicción de que conviene atreverse a indicar dónde aparece envuelto en fenómenos. El silencio sólo es justo después de la prueba de todas las palabras.

Índice

Presentación

Capítulo I: Líneas de la Estética

- § 1 *Lo perfecto*: 3
- § 2 *Tres estéticas*: 5
- § 3 *Elogio del neoplatonismo* 10
- § 4 *Censura del romanticismo* 12
- § 5 *De profundis* 14
- § 6 *La educación de la espera* 16

Capítulo II: Ensayo en los fundamentos de la filosofía de la mística

- § 1 *Mística y experiencia* 21
- § 2 *Mística y empatía* 23
- § 3 *Experiencia y absoluto* 27
- § 4 *Experiencia y enigma* 29
- § 5 *La experiencia del dolor* 30
- § 6 *Experiencia de sí mismo y mística* 31
 - a) *Los elementos de la autoconciencia*
 - b) *El eros como esencia del hombre*
 - c) *La cima de la humildad, del desapego y del autoconocimiento*
- § 7 *Defensa de que el hombre es esencia creada* 38
 - a) *Incompatibilidad entre el primer Heidegger y cualquier filosofía positiva de la mística*
 - b) *Elementos de la crítica de Henry a Heidegger*

- § 8 *Cómo caracterizar hoy al místico* 43

Capítulo III: La significatividad del cristianismo

- § 1 *Tres presupuestos* 46
- § 2 *Un ensayo de diagnóstico* 47
- § 3 *Contra la barbarie* 51
- § 4 *Migajas de antropología* 53
- § 5 *Migajas de metafísica* 58
- § 6 *Migajas de filosofía de la historia* 61
- § 7 *El cristianismo futuro* 63

Capítulo IV: La situación fundamental de la existencia

Capítulo V: El ruido y el silencio en torno a Dios

Ni Leibniz, ni Hume; ni Kant, ni Hegel

El silencio en torno a Dios en la cultura actual

- § 1 *El estruendo sobre Dios en el mundo de hoy*
- § 2 *Secuelas de la "muerte de Dios"*
- § 3 *Cómo no tomar hoy en vano el nombre de Dios: la urgencia de que la iglesia constituya realmente una sociedad de contraste según las Bienaventuranzas*
- § 4 *Vivir eliminando la eternidad: la importancia crucial de los males inconsolables*

Capítulo VI: El misterio de la caridad de Simone Weil

Capítulo VII: San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión

§ 1 *La división contemporánea en filosofía de la religión: Schleiermacher, Kierkegaard y sus epígonos*

§ 2 *La identificación de lo sagrado con lo santo*

§ 3 *San Agustín y la separación entre lo sagrado y lo santo*

§ 4 *La cumbre de la fenomenología de la religión:*

a) *Rudolf Otto*

b) *Juan Martín Velasco*

§ 5 *El bien misteriofánico*

§ 6 *La verdad misteriofánica*

Capítulo VIII: El nombre sobre todo nombre y el silencio

Capítulo IX: ¿Ética sin religión?

§ 1 *El deber universal de buscar la verdad*

§ 2 *Superficie y profundidad existenciales*

§ 3 *El centro del alma y la esperanza absoluta*

§ 4 *Fidelidad, compromiso, arrepentimiento y sus contrarios*

Capítulo X: Algunas reflexiones filosóficas sobre la extensión y la naturaleza del fundamentalismo

§ 1 *De lo formal y lo material en la existencia del hombre*

§ 2 *Sobre las actitudes fundamentales: el logro de la existencia*

§ 3 *Sobre el malogro de la existencia*

§ 4 *Situación de superficie y situación de profundidad*

§ 5 *La caída y su remedio*

§ 6 *La seriedad del fanatismo*

Capítulo XI: Ensayo sobre lo gratuito

§ 1 *La experiencia de la muerte y la gracia*

§ 2 *Fenomenología de la gracia*

§ 3 *El acontecimiento como gracia*

§ 4 *La gracia como tarea*

Epílogo: Teoría del cielo

Capítulo I: Líneas de la estética

§ 1 *Lo perfecto*

Una de las verdades más claras y decisivas de la filosofía es la que sostiene que nada existe perfecto en el mundo que nos presentan nuestros sentidos, y que nunca se conseguirá que algo perfecto llegue a surgir en él. Sabemos, pues, qué es lo perfecto: ¡es tan evidente que no lo hallamos, por más que nuestros ojos, nuestros oídos y nuestras manos lo busquen afanosamente!

Existe, pues, lo perfecto, ya que existe todo lo que se conoce; pero entre la esfera donde habita lo perfecto y el mundo sensible, se abre un insalvable abismo. Insalvable en muchos sentidos, pero trágicamente salvado en uno: los hombres tenemos un pie de cada uno de sus lados; con el órgano superior de la visión intelectual, vislumbramos lo perfecto, mientras que con nuestra carne mortal estamos en permanente contacto con la imperfección.

A la larga, no nos es posible vivir en tensión tan extrema. Y cuando nos proponemos superarla, está claro que no se nos ocurre la loca empresa de perturbar las realidades que existen como existe lo perfecto. No intentamos introducir en su territorio los cambios y los saltos y los retorcimientos de las formas imperfectas sensibles. Hacemos lo contrario: nos proponemos perfeccionar cuanto esté al alcance de nuestra industria, de nuestra arte. Ensayamos si no será posible, ya que la naturaleza carece de forma perfecta y no ha de darle cabida si la dejamos abandonada a su mero impulso propio, que seamos los hombres quienes la elevemos más allá de su estado actual. A fin de cuentas, nada en la naturaleza, que sepamos, salvo nosotros mismos, está en contacto intelectual con lo perfecto y, al mismo tiempo, en roce incómodo, consciente, con lo que no lo es.

Si alguien conoce cosas mejores que cuantas lo rodean y no procura amoldar éstas a aquéllas, incumple un deber elemental y no satisface la tarea para la que quizá precisamente nació. En el Renacimiento era frecuente la idea de que los hombres, puentes entre lo intelectual eternamente perfecto y lo sensible perennemente imperfecto, somos aquella parte de la naturaleza a la que incumbe la paradójica misión de llevar lo natural mismo a posibilidades esencialmente más altas, como si la sobrenaturaleza no fuera de suyo inaccesible, o, al menos, sin prestar inoportuno exceso de atención a este problema. De aquí la frecuente hipérbole con la que algunos platónicos exaltados escribían que el hombre no tiene más naturaleza que la libertad de darse a sí mismo la condición que él prefiera. Porque se veía que aquel que está capacitado para tirar desde la naturaleza a la naturaleza misma hacia lo alto, también, necesariamente, corre el peligro de rebajarse y rebajar las cosas a niveles todavía inéditos en la divina creación. Ya un pensador del siglo IX, Juan el Irlandés, afirmó que el plan original de Dios no contemplaba la multiplicación de las formas en la ma-

teria y la imperfección que comporta: fue el pecado del hombre primordial quien hizo infradescender la primera creación hasta su penoso estado actual.

Platón, y seguramente antes Sócrates, enseñaron los primeros esta lección fundamental: debe vivir el hombre imitando al Dios en cuanto pueda; y así corrigieron la doctrina fatalista con la que los viejos cosmólogos trataban de consolarnos obligándonos a que nos acomodemos al ritmo siempre justo de los acontecimientos. Heráclito, que escribía que a los hombres tras la muerte los espera algo que no pueden realmente aguardar mientras están vivos, no quería decir sino que eso que nos espera a todos es la reabsorción en el ciclo impersonal del Fuego, que no es ni bueno ni malo, sino como los juegos de un niño. El hombre, según esta sabiduría que reaparece una y otra vez en todos los ámbitos geográficos y en todos los ambientes históricos, es un pobre animal de fantasía, de ilusión, que empieza por convertir los sucesos naturales en buenos y malos, según fomenten o impidan sus deseos acendrados; pero el divino Fuego, conforme a las proporciones del aún más divino Discurso que lo domina, quiere y no quiere que lo llamen Zeus y, desde luego, no sabe nada del significado de nuestras imprescindibles palabras "bueno" y "malo". Justamente por esto somos, en punto a sabiduría, como los monos respecto de nosotros, o como niños balbucientes respecto de adultos. Y los estoicos admitieron que lo real es lo único posible, es decir: lo necesario con absoluta necesidad lógica.

La doctrina socrático-platónica se enfrentaba también a la otra gran alternativa que conoce por todas partes y en todo momento, al menos desde la Grecia clásica, la cultura: aquella según la cual en el fondo no hay límite alguno para la transformación del mundo y de la sociedad, porque nada hay ni perfecto, ni imperfecto, pero tampoco existe nada que se pueda delimitar tajantemente como la legalidad natural y sea capaz de sofocar la acometida heroica del furor creativo o destructivo de la vida, de la conciencia, del hombre. Esta enseñanza, más vieja que Sócrates, es la propia de la sofística, como lo es ahora de los movimientos postmodernos de reivindicación de ésta.

§ 2 *Tres estéticas*

Es difícil que cualquier teoría del arte escape a una de las tres formas intelectuales que acabo de esbozar. Por una parte, el realismo en literatura y las corrientes figurativas más estrictas en las artes plásticas se atienen a un ideario que remite siempre en última instancia a la metafísica estoica o presocrática de la naturaleza. La función del arte, como la de los aforismos de Heráclito, es la de presentar al hombre, pura parte del conjunto global de la naturaleza (que es lo único existente, lo absoluto), un espejo que sepa devolverle su imagen sin los añadidos de mala retórica que han introducido las ilusiones, las pasiones, la ignorancia. En un mundo sin arte, la sociedad es capaz hasta de desfigurar las mismas lecciones que a diario imparte la naturaleza. La escuela del pensamiento desapasionado tiene entonces un felicísimo complemento en las tendencias

artísticas realistas, que pueden recordar con eficacia muy potente que el mundo es como es, pese a las ensoñaciones de la humana debilidad. La voluntad de fe es, para esta visión de la realidad y del arte, lo que Nietzsche creía discernir ya en el fondo de la muerte de la tragedia griega a manos de la filosofía: una debilidad vital, una fatal desconfianza de la vida en ella misma.

Manierismos y feísmos se corresponden más bien con la tendencia inaugurada por la sofística y hoy aún relativamente en boga en la estética postmoderna. Todo vale, tanto en ciencia como en religión y en arte y hasta, por qué no (no olvidemos este peligro latente), en política. El ensayo por el ensayo, el conato por el conato, justifican por sí solos su existencia. No hay propiamente modelos, y quizá el mejor modo de mostrarlo con los hechos es la deformación a la que el manierista somete el presuntamente venerado modelo. Ya Protágoras consideraba que no hay ninguna diferencia esencial entre todos los aparentemente tan diferentes tipos de hombres que se ocupan con los trabajos de la palabra y la forma: los sofistas se disfrazan unas veces de músicos y otras de adivinos; en otros lugares les conviene presentarse como matemáticos o ingenieros, y en otros más, como políticos conservadores. Lo único que siempre tienen en común es que saben renunciar a lo divino (*ars longa, vita brevis*) a favor de una radical terapéutica de la vida individual. Lo que cada uno cree necesitar es, en tanto que él así lo cree, lo que realmente le conviene, lo que auténticamente necesita. La realidad, que se diría tan dura, tan rompedora de ensueños, se hace ahora leve, y la misma levedad maravillosa, sólo al principio difícil de soportar, es también adoptada por la identidad personal (este fetiche terrible de los hombres sin inteligencia). Hasta los mitos se crean y se descrean. Y el arte sólo es una forma más entre las múltiples que requiere la acomodación sabia a las condiciones individuales de la vida. Todo, incluido, desde luego, el arte, es bueno, con tal de que sirva para combatir el tedio (o el dolor, según los casos) de lo sólido, de lo irremediable, de lo inalcanzable.

Esta concepción del arte ha quedado, además, plasmada con gran poder en la doctrina estética de Kierkegaard, porque es precisamente ella la que domina en el estadio primero, más bajo, más ambiguo, de la existencia: en aquel donde se exhibe la falsa o manca individualidad del hombre que sólo conoce el goce casual de la seducción o los placeres que, en último extremo, le están subordinados; hasta el punto de que trata al mundo entero como puro instrumento del desarrollo de su capacidad de sorprender secretos, de disfrutar de lo ajeno, de dar rienda suelta a cualquier posibilidad de uno mismo (menos a las que de suyo tienden a un compromiso infinito). El estadio estético de la vida es aquel que no conoce ni la universalidad de los deberes ni la soledad absoluta del individuo auténticamente tal ante Dios. En la dialéctica blondeliana de la acción le corresponden los primeros ensayos, que tantos hombres hacemos, de tomarnos la existencia o como carente de un sentido y alguna finalidad, o como exclusivamente nacida para la autosatisfacción, sin deuda real respecto de nada ni de nadie. Y conste que el esteta no se priva de idea alguna ni de ningún esta-

do del alma. No es reconocible el hombre que permanece en esta esfera existencial por ningún signo externo, y no, desde luego, por uno tan evidente como que no comprenda ciertos giros de la dialéctica pura de los pensamientos.

Hasta tal punto alcanza la ambigüedad del arte, no lo olvidemos. Porque si, de hecho, no hay ningún factor de la existencia que no pueda ser vivido ambiguamente, los más próximamente relacionados con la plenitud del egoísmo son los que en mayor tensión están situados: los más susceptibles de no tener nada que ver con el espíritu y, al mismo tiempo, los que mayor capacidad de expresión espiritual guardan en potencia.

El platonismo ha legado a la estética una posibilidad mejor, abierta, en realidad, a todo un abanico de realizaciones muy diversas. Ante todo, el hombre que concibe las formas perfectas y no las ve al alcance de su carne, no debe abandonar ésta ni el mundo de la imperfección, sino tener bien presente que las perspectivas ideales sólo se abren a quien siente y, precisamente, a quien siente la imperfección. La esencia del hombre es estar dividido entre los dos polos extremos de la realidad y, por ello mismo, mediando entre ellos, o sea, manteniendo abierta pero no infinita su distancia. Y esta mediación, gracias a la cual el todo de lo real se constituye, es un puente tenso, no indiferente; porque, entre otras cosas, el hombre no sólo conoce el mundo sensible sino que es él mismo carne, mientras que conoce el lugar inteligible pero no lo es (tan sólo puede reconocerse como “de su misma estirpe”, según la afirmación del *Fedón* platónico, tan fundamental para el gnosticismo y el neoplatonismo).

Este ser *carne* de hecho e *idea* sólo como sujeto de su conocimiento, convierte al hombre en amor, en anhelo, en tensión de búsqueda, porque se conoce carente, a distancia.

El arte, en la visión platónica, es el comienzo de la escala de Jacob, la puerta más externa del castillo de los cielos, el primer recinto de fortificación de la ciudad de Dios; y en la perspectiva más inmediata, es la divinización, en la escasa medida en que ella es realmente posible, de la naturaleza imperfecta subhumana. Sólo el hombre mismo no es posible obra de arte para sí; pero la restante naturaleza se ofrece, en principio, como sujeto, tema o material accesible a este inicial “parto en lo bello” que es la creación artística.

El hombre, mediante la obra de arte, se levanta en alas del amor hacia Dios, pero el fruto inmediato de su trabajo es la sobrenaturalización de la naturaleza: literalmente, su transformación o trasfiguración. Ya que la naturaleza yace, sin conocimiento y con un menor anhelo de lo divino que los hombres, ante nuestras manos, no nos es posible, valiéndonos del arte, revelar los misterios que ella no encierra, sino, más bien, divinizarla, obligarla a imitar más claramente lo divino que como nunca ella lo conseguiría abandonada a sus fuerzas solas. Claro que este empuje hacia lo alto es, en principio, una humanización de la naturaleza. Más allá no alcanza el arte.

Tal es la genuina visión platónica del estadio estético en el camino posiblemente ascendente de la existencia. La creación de belleza, profundamente

emparentada con la fecundidad paterna y materna, prepara al hombre para aventuras más intensas, más divinas, más elevadas. Se internará en ellas sin renunciar al arte, pero éste sólo servirá en adelante de base de partida, y no ya de escala: será un instrumento de auxilio elemental, pero la vida del espíritu se desarrollará propiamente en dimensiones que conciben y paren la belleza en formas esencialmente ajenas y superiores a las del arte. Estas formas son, precisamente, las morales, en primer lugar, y las científicas luego, que culminan con el esfuerzo dialéctico o filosófico y, finalmente, pueden abrirse a la posibilidad del éxtasis del silencio, del raptó místico y la repentina visión directa de lo perfecto en sí mismo, ya sin mediaciones.

El trabajo moral, o sea, sobre todo, la creación de vínculos intersubjetivos justos, culminando en la legislación, en la constitución de un Estado donde la justicia impregne y ordene en armonía todas las vidas de los ciudadanos, se encuentra, pues, por decirlo de alguna manera, en la misma línea que la creación artística, pero responde aún mejor que ella a la esencia del amor de lo perfecto en que consiste el hombre. Y esto es así, en gran medida, debido a que la justicia aún hacia la perfección de un modo mucho más poderoso que la belleza de la forma plástica o del ritmo. Estas otras reuniones de lo disperso hacia la unicidad de lo perfecto se encuentran siempre en medio de una multiplicidad extraordinariamente grande. Los bellos ajustes entre sonidos son variadísimos; en todo caso, mucho más que la limitada pluralidad de las constituciones políticas justas.

El trabajo del saber exacto, tanto en la matemática como en cualquier otra ciencia, y la investigación dialéctica de los elementos ideales últimos de cada ciencia, son, de nuevos, sucesivos partos humanos en lo bello siempre superior, siempre más próximo a la perfección y a la unidad de la forma eterna. Al fin y al cabo, no sólo ocurre que el poeta miente, sino pasa también que el hombre justo puede serlo por mantener con práctica coherencia una opinión correcta sobre lo bueno, sin que tenga atado su saber con la firme cadena de la investigación de su causa. En cambio, el hombre que realmente está en posesión de saber preciso y fundamentado, ni podrá haber llegado tan alto sin las virtudes morales, ni podrá vacilar y decaer; sobre todo, si ha pasado al estadio definitivo, que es la consideración dialéctica de las ideas, o sea, de las formas eternas de las restantes múltiples realidades.

El platonismo no condena al exilio al artista, sino al imitador impotente de las formas naturales. Muy al revés de lo que se suele pensar, el filósofo de inspiración platónica reconoce, como se dice en *Fedro*, que la belleza sensible del mundo es el primer factor que despierta espontáneamente en los hombres la memoria de su condición amorosa y tendida entre la perfección y el tiempo. Esto significa que no es sólo el alma -la vitalidad de la vida humana-, en cuanto conoce la imperfección sin remedio del mundo sensible, quien tiene realmente algo que ver con lo divino y perfecto: todas las realidades inferiores al hombre, en la medida en que de alguna manera sean bellas (y todas lo son, al menos por

el hecho de que se ajustan dentro del conjunto vivo del mundo), dan literalmente pábulo al amor que somos. La naturaleza, débil reflejo de lo divino, no está tan dejada de la mano de Dios como para que el hombre no pueda reconocer en ella a su hermana. El mundo es, en *Timeo*, como ser vivo, un dios menor, cuya alma conoce las formas ideales, por divina arte del Demiurgo, mucho más íntimamente que como las conoce esta parte de él que somos nosotros. Pero aun si tomamos una cosa cualquiera del mundo, aislada, se nos muestra, como bella, como existente, como ajustable a tantas otras y ya simplemente como visible y conocible, siendo una hermana más débil de nuestra propia vida. Por esto se halla entregada a nuestras manos capaces de sobrenaturalizarla.

Cuando la creación artística está adecuadamente sirviendo de peldaño primero de las realizaciones superiores del amor (la justicia, la ciencia, la filosofía, el éxtasis), no es entonces, en absoluto, mala imitación de la naturaleza (subnaturalización de la naturaleza), sino sublimación de ella; y el hombre que la modifica en este sentido, admirando la belleza que se encuentra en ella, pero usándola para engendrar más belleza ya no natural, se prepara así a misiones a las que no puede tener acceso sin este escalón. Inspirado primero por la belleza de las cosas sin alma, el hombre asciende al saber en el diálogo, en el mutuo reconocimiento interpersonal. En *Alcibíades I* leemos que no hay mejor modo de conocerse a sí mismo que mirándose no en un espejo cualquiera, sino en lo vivo del ojo de otro hombre, donde nuestra imagen está siendo a la vez reflejada y vista.

Un hombre al que no le gusta el mundo en su belleza hasta el punto de no intentar sublimarla jamás, una vez que se ha detenido a contemplarla y a recordar quién es él mismo, es más una bestia que un ser humano, porque carece de todo amor. Cualquier reacción salvaje se puede esperar del que no contempla la belleza de ninguna cosa y no se deja inspirar, literalmente (echar alas, como dice *Fedro*), por ella.

Todo hombre es, en este sentido, un eslabón de la cadena imantada que pende de la Memoria divina, madre de las Musas; y quien ama es absurdo que no intente conocer cada vez mejor y con más detalle al objeto de su amor. El poeta auténtico debe convertirse plenamente en el filósofo que ha empezado a ser por efecto del amor (o el escultor de oficio que posiblemente fue Sócrates debe filosofar, aunque quizá al final de la vida le espere la sorpresa de que el Dios le insista en sueños para que vuelva a componer música, como si la filosofía no agotara todas las posibilidades de la música más alta).

Ya se ve que no hay que esperar a Hegel para poder hablar de una superación de la representación en el concepto como aquello característico que separa la filosofía del arte, o sea, que explica la plena asunción del arte y de la religión en la filosofía llegada a plenitud.

El platonismo cristiano ha profundizado admirablemente en la metafísica del arte y de lo bello, al menos en las siguientes vertientes, que me demoro en enumerar debido a que, como es evidente, de ninguna interpretación clásica del arte me encuentro más próximo (aunque mis diferencias respecto de él sean, como se verá en seguida, grandes).

En primer lugar, ha podido describir la belleza como belleza creada: no se ha escapado simplemente de Dios como un desbordar el agua de la Fuente de la Vida, ni se sigue inexorablemente de su esencia; sino que ha sido pensada por un Dios que así proyectaba, debido a su amor infinito, cómo hacer que de su vida participaran muchos más seres que no sólo Él. En cada cosa, cuando se me da a conocer, se me ofrece un gesto de amor divino, una huella de la Creación, algo que procede directamente de la eternidad amante.

En segundo lugar, la realidad relacional, interpersonal de Dios causa que todas las demás realidades reflejen precisamente no cualquier belleza, sino, en efecto, la de la Trinidad. Podrán imitarla con más o menos cercanía, o sea, en el lenguaje de la metafísica franciscana (¿no era san Buenaventura, según Gilson, un san Francisco que, de vez en cuando, por descuido, filosofaba?), o bien como vestigios, o bien como imágenes o bien como semejanzas. Y, evidentemente, la imagen de la Trinidad en la Creación, la obra más bella en ésta, es el sujeto que conoce (que se conoce desde el fondo de su memoria) y que ama; o sea, el alma del hombre.

En tercer lugar, el vaciamiento de Dios, que comenzó en la Creación, pero que culminó en la Encarnación hasta la Cruz, permite la esperanza extraordinaria (la pasión infinita, decía Kierkegaard) de una recapitulación en Dios, al final, de todas las realidades. Han merecido no sólo el amor de Dios sino, en cierto modo, la identificación de Él con ellas. Únicamente la voluntad del hombre torcida al mal, únicamente la perversa autodivinización del hombre (y sus consecuencias infinitas de maldad y de dolor), está por entero fuera del alcance del vaciamiento de Dios. Su Palabra no sólo ha sido el modelo eterno de las cosas y la memoria eterna de todas ellas, sino que se ha hecho carne, o sea, debilidad y visibilidad. Dios se ocultó en la carne del hombre, en la carne del mundo; pero esto permite ahora al hombre que se ocupa con el mundo, aspirar a reflejar, sobrenaturalizando la naturaleza, los efectos de la gracia sobre las cosas creadas.

El hombre no tiene, pues, por qué renunciar a trasfigurar la belleza natural no sólo humanizándola sino, en realidad, divinizándola. No hay que prohibir el paso a la posibilidad de que una belleza de mano humana se convierta en una ventana maravillosamente apropiada hacia la eternidad, en un auténtico icono de la Trinidad divina, o de la maternidad humana de Dios, o de la carne infantil de la Sabiduría Eterna. Nunca este icono será tan alto icono como el alma inundada por la gracia, habitada por el Espíritu mismo de Dios; pero lo esencialmente nuevo es que la posibilidad está abierta, y el arte, si no se apresura a fijar sus modelos icónicos, como por desgracia llegó a suceder en Bizancio,

empieza un camino sin final a la vista, donde el descubrimiento de la belleza puede literalmente ser verdadera creación de ella por vez primera y definitiva en la historia.

Esto no significa una renuncia al esquema de los estadios de la vida tal como los diseñó Platón en *El Banquete*, según se comprueba en la traducción cristiana que de ellos presentó Kierkegaard. No significa tampoco que pueda el arte suplantar a la sabiduría y a la experiencia mística. Pero sí quiere decir que, sin ser corona de la existencia bien lograda, puede volverse ahora el arte una tarea absoluta, una tarea de sentido en verdad inagotable, como incluso un pensador relativamente poco dado a los estudios de estética, como fue Husserl, admite sin reservas.

En la tradición del neoplatonismo cristiano no ha sido ésta, desde luego, la única manera de interpretar la *kénosis* divina y de que tales interpretaciones repercutieran en la visión global del arte y la belleza. Una de las más interesantes es la radicalización del sentido del desasimiento que tuvo lugar en la mística dominicana alemana desde el siglo XIV. La imitación humana del vaciamiento de Dios consiste en la extrema pobreza predicada, sobre todo, por el genio del maestro Eckhart. Debe el hombre desprenderse, soltarse, literalmente, de cualquier posesión no ya de objetos del mundo, sino incluso de sí mismo. No ha de ser de nosotros ni aun el anhelo de Dios (como gustaba de repetir la lejana alumna de Eckhart que ha sido Simone Weil). Hemos de reducirnos a nuestra realidad de antes de haber nacido; pero es que esa situación no es precisamente nada, sino que, al contrario, consiste en la pura esencia de nosotros mismos en Dios. Allí, en el boceto divino, es donde realmente estamos siendo creados a cada instante, y allí no nos pertenecemos, ni hemos pecado, por tanto, sino que estamos identificados con el mismo Verbo de Dios, o sea, con Dios mismo. Se trata de la "chispa", del pequeñísimo rinconcito de luz divina y gracia (dirá luego Weil), que ahora mismo brilla en la eternidad de nuestra creación y, a la vez, realmente en el ahora quieto gracias al cual existimos como fuera de Dios y de nosotros mismos, en el espacio, en el tiempo, apoderados de nosotros, en la finitud y el mal.

Como se ve, ya no es siquiera un icono trinitario de Dios lo que Eckhart sabe que hace el ápice del alma (seguramente por experiencia personal que sólo ha hallado este cauce maravilloso para conseguir una expresión conceptual y plástica suficientemente hermosa y verdadera): ahora el más íntimo de los castillos de la interior morada es habitáculo del Espíritu mismo de Dios, o, mejor dicho, no ya de la Trinidad, que es Dios proyectado hacia el mundo, sino de la nuda Divinidad pre-trinitaria, del desierto en calma de la Divinidad supra-Dios (como se atrevió también a escribir el discípulo de Proclo que fue Pseudodionisio).

La desnudez del edificio cisterciense y la simplicidad armónica del canto gregoriano son aún complicación barroca, medidas con el criterio estético de la mística neoplatónica. De hecho, ni Plotino, ni Pseudodionisio, ni Agustín, ni

Eckhart han renunciado a la belleza; pero creo que se puede adelantar la tesis de que, como ilustra san Juan de la Cruz -en la descendencia espiritual de la mística alemana-, sólo cierta *música callada* puede traducir la experiencia de silencio y humildad y desposesión que es, a un tiempo, la de nosotros mismos y la de Dios en nosotros. Es sumamente probable que tan sólo las palabras que se leen en silencio respondan estéticamente a este abismo del centro del hombre, más yo que yo. Es muy verosímil que sólo las palabras más corrientes de la lengua materna, como es el caso de estos portentosos poetas que son Eckhart y san Juan, sirvan para iluminar, pasado el rapto, su huella en las zonas más externas de nuestras moradas espirituales.

§ 4 *Censura del romanticismo*

El platonismo romántico desvió este problema esencial de la estética cristiana por la vía de una nueva consideración del papel y la naturaleza del sentimiento tanto en la antropología como, en general, en la metafísica.

El ejemplo más interesante de esta tendencia, a la que hay que oponer reparos fundamentales, lo presenta Schleiermacher. Pero de ninguna manera se puede pasar por alto a este pensador, porque su influencia en la posterior fenomenología de la religión ha sido, quizá, la de más peso en toda la historia de la modernidad - muy superior, por ejemplo, al que han tenido las obras de Pascal o de Kierkegaard-.

Schleiermacher era consciente de que la experiencia es lo único que autoriza a un hombre a hablar de Dios. Sabía también que sólo el rastro en nosotros que deja el divino abrazo resulta expresable; e incluso que necesita absolutamente recibir expresión. El contacto experiencial con lo divino saca a un hombre de toda posibilidad de hacer algo que no sea adorar. Únicamente cuando se atenúa la presión irresistible de Dios sabe el hombre balbucir las palabras de Pedro en la cumbre del Tabor, que ruegan permanecer allá en perdurable acampada, presenciando la gloria de la Sabiduría de Dios.

Schleiermacher era también, por fin, perfectamente consciente de que es todo el sujeto unificado, recogido en sí, quien, como había ya escrito san Agustín, es tomado por Dios. Sin embargo, al teorizar sobre esta experiencia culminante de la vida, adjudica precisamente al solo sentimiento el papel de lugar del encuentro solitario con Dios. Lo hace así para rescatar, sin duda, a la religión de las manos de la metafísica y de la ética, o sea, de la razón, porque estaba del todo convencido de que la religión no busca ni conocer ni transformar el mundo; no busca, en realidad, nada, sino que encuentra, y a manos llenas, el Todo que la invade, que la traspasa; que la hace luego pensar en que sólo un realismo nuevo, más allá de todo necesario idealismo metafísico y moral, da cuenta de alguna manera de lo que es la experiencia del mundo que adquiere el hombre después de ser abrazado por el Todo absoluto, por el Uno y Todo.

La teoría sentimental de la religión, como no dejará un hegeliano de burlarse, impulsa al arte en la dirección de una interpretación que lo vuelve expresión libérrima del genio personal. Esta exégesis del arte había sido, por cierto, ya adelantada por Kant, aunque por motivos bien distintos, y había comenzado su realización en el drama de Schiller. El arte no debe tener otro lugar de nacimiento que el libre juego de todas las facultades del ánimo humano, que engranan maravillosamente entre sí y que se abandonan a la producción de conceptos y de imágenes que parecieran servir de fines iluminadores para la observación de la naturaleza, pero que, en definitiva, no se ligan de suyo, ni pueden ser vinculados realmente, ni a la metafísica ni a la moral. Eso sí, la mostración plástica de la realidad de la libertad es un estímulo pedagógico formidable para suscitar la conciencia de la autonomía moral en el hombre y para hacer, por tanto, que sea el arte quien acompañe a la Revolución e incluso quien introduzca en las almas los primeros goces de dedicar a ella la acción toda.

Es una interpretación del arte que no encontrará discípulos estrictos, pero terminará, tras Hegel y Schopenhauer, desembocando, a la larga, en la exigencia de una obra de arte total, tal como fue intentada por Wagner. Naturalmente, la obra de arte total expresa, mucho más que la experiencia de Dios, el optimismo del hombre que piensa estar ya puesto en la vía definitiva de la construcción de un mundo reconciliado. En ella más se exterioriza la conciencia del triunfo final de la burguesía que la conciencia de la presencia de Dios; y de ahí su fracaso completo después de la experiencia de la Gran Guerra, a partir de la cual se ha atomizado, prácticamente, la creación artística, e incluso ha intentado, en cada una de las artes ahora aisladas, un deshacimiento absoluto de límites, de estructuras, de tradiciones; porque ya sólo esto podía expresar el fracaso enorme de la estética romántica.

Si en sus orígenes schleiermacherianos hay una conexión inmediata y sumamente propia entre genio artístico y divinidad, y entre sentimiento y totalidad divina de lo real, en las secuelas se produjo pronto todo lo contrario. Es pertinente la crítica que ve en la estética romántica el inicio del nihilismo. Nadie, a su pesar, más romántico que Nietzsche, el presunto consumidor y, por lo mismo, superador del nihilismo. Y es que la estética romántica tiende precisamente a la multiplicación de lo divino fragmentado en tantas perspectivas como afirmaciones plenas de la vida haya, o sea, en tantos centros de fuerza como hombres pretendidamente postnihilistas existan. A través de Nietzsche, la estética postmoderna realiza esta sedicente segunda inocencia de los muchos dioses que dicen su sí perfecto a la vida, y el arte se convierte en la verdadera antropología y en la más poderosa negación de Dios.

Pero no se debe olvidar, en la polvareda del debate sobre la estética romántica y sus largas secuelas trasnochadas de ahora mismo, un factor hondamente verdadero en la misma doctrina de Schleiermacher. Y es que el eco de la experiencia del rapto divino exige del hombre un máximo de expresión, que inevitablemente afecta a todos los órganos de su vida, tanto los del cuerpo co-

mo los del alma. No hay religión sin fiesta, o sea, sin tiempo sagrado; no hay fiesta sin espacio sagrado. No hay tampoco fiesta sin danza, sin canto, sin música, sin templo; y el templo, por rudimentario que sea, emplea en su construcción todas las artes que se subordinan, como decía ya la palabra griega, al saber del arquitecto. Y no hay celebración comunitaria de la experiencia de lo divino sin un relato de la fundación de las cosas y las costumbres en el tiempo de los dioses, que siempre vuelve, o en las acciones de Dios señor de la historia.

Toda la belleza con la que el paso de Dios deja vestida a la naturaleza y, en especial, al centro silencioso del alma, exige la puesta en acción de cuantas posibilidades de trasfiguración de las cosas están al alcance del hombre. Las realidades más reales no son las visibles, sino sus modelos invisibles en el interior de la vida divina. Debemos, pues, los depositarios de esta verdad, de esta auténtica revelación del ser de las cosas, retrotraerlas a todas, en la medida de nuestras fuerzas, al estado de infinita belleza que les pertenece en su secreto corazón divino. Es como si hubieran salido excesivamente de ellas mismas, y el arte, lejos de ser el reflejo del genio, lejos de ser la celebración de la autonomía omnímoda o del pequeño dios que yo soy cortado de Dios, consiste en convocarlas a su pura divina realidad, aun a sabiendas de que esta tarea no es realizable. El arte muestra la aspiración a responder dignamente a la visita de Dios haciendo aún más verdadera la tesis original de Platón acerca de la escala de la belleza creada: hay mucha más belleza de la que la misma inteligencia es capaz de pensar; e incluso cuando vislumbramos la perfección de la idea divina, todavía se requiere que nos desprendamos de cuanto no sea la misma inhabitación del Espíritu en nosotros. Como lo ha expresado en su estética Michel Henry, sólo la comunicación invisible de la vida, rigurosamente pretemporal, tan inmóvil en su Ahora como la había descrito Eckhart, es realmente bella: más bella que la forma perfecta, más sabia que la sabiduría conceptual.

§ 5 *De profundis*

Éstos son, a mi modo de ver, los verdaderos principios de una estética atendida a la multiforme experiencia de lo divino; pero son tan sólo los principios.

Ante todo, hay en seguida que tomar en cuidadosa consideración un problema fundamental, del que no he hecho todavía mención. Me refiero a que la experiencia de Dios, la presencia inobjetiva del Misterio en el centro o cumbre de la vida, no sólo se ofrece como nupcias místicas en el fondo del desasimiento y cuando dejamos puramente ser a los seres; se da también, y señaladísimamente en una época como la muestra, en la forma indirecta y terrible del contraste con el exceso del mal: en contraste contra el fondo sobre el que se escriben la desesperación y el dolor por el mal sin sentido y que aniquila cuanto sentido parecía que habíamos ido sólidamente construyendo hasta entonces mediante

el conocimiento, la técnica, la redención moral-utópica de la historia y la trasfiguración artística.

Obligadamente, afortunada y trágicamente, el arte ha logrado algunas veces integrar la monstruosa ausencia de sentido que impregna realmente la existencia del hombre actual, más allá de los consuelos poco enérgicos de la postmodernidad y de las neorreligiones (y hay, por cierto, formas neorreligiosas del propio cristianismo).

La experiencia de Dios no es la de la poderosidad de lo real, ni es la de la belleza excelsa. Justamente he empezado adhiriéndome a la tesis más importante que la filosofía antigua enunció, según la cual no se llega jamás el hombre a sentir absolutamente subyugado por la perfección, o sea, por la superioridad infinita de la realidad mundanal sobre él; sino que, por el contrario, se sorprende, contra todo pronóstico, juzgándola. Como si el hombre se hallara situado en un lugar más alto que la restante realidad del mundo y a él le hubiera sido encomendada la misión de dar nombre a todas las restantes realidades al alcance de su carne y estimarlas en su orden apropiado.

El descubrimiento hondísimo de Dios suele hacerse -como ya lo indica la superioridad del estadio ético y el estadio religioso de la vida respecto del estadio estético- cuando todo sentido ofrecido por el mundo fracasa. Se oye entonces la voz de la protesta absoluta, que sale del interior más íntimo del hombre, como salía no tanto la queja cuanto el desafío del corazón de Job asaltado por el mal.

Es porque nada satisface, nada basta, por lo que escuchamos preferentemente la voz de Dios a nuestra espalda. No nos entrega al mundo y sus tareas incondicionalmente. Nos exige amar las cosas y, sobre todo, al prójimo como a nosotros mismos, hasta el olvido práctico de cualquier faena que no sea el auxilio de la caridad; pero es al mismo tiempo el reducto desde el que tiene finalmente sentido que el hombre, en ciertas circunstancias extremas, desespere del mundo.

Precisamente porque todo puede romperse, porque todo puede arruinarse, incluido el afán de buscar a Dios, es por lo que más potentemente Dios llega a hablar desde las profundidades. El hombre que clama desde ellas no hace sino el eco del clamor del Espíritu. Éste es el sentido verdadero de aquellas afirmaciones increíbles en las que Simone Weil se abraza a la desdicha como al mejor regalo de Dios, cuando la desdicha es una destrucción del mundo y hasta del sujeto.

He ahí, entonces, una extraña pero inagotable fuente de la expresión artística, de la que la modernidad ha conocido, desde la suprema belleza del *Quijote*, repetidos ejemplos, que culminan seguramente en los relatos judíos recientes, acuciados, casi ya destruidos, por el dolor abrumador, por el poder tremendo de los muertos, por el final de la utopía o su transformación absoluta.

Es la voz silenciosa y tenebrosa de Dios, que proclama la muerte del dios infantil de toda fe que ve fáciles continuidades entre la riqueza del mundo y el

Infinito. Wiesel, en el mismo momento en que siente que su dios se muere para siempre, empieza a convertirse en el narrador infatigable del dolor que arrasa la existencia; y es esta obsesiva narración desde mil perspectivas, a lo largo de décadas de sufrimiento, la que aparentemente alivia, como única medicina eficaz, la herida más grave.

En realidad no es la narración la que acaba por facilitar un nuevo acceso de terrible dificultad a Dios. Quizá la situación es la inversa: si existe un mal de proporciones descomunales, que se diría que rebasan infinitamente la capacidad humana de daño, entonces el hombre profundo realiza el descubrimiento de que a Dios se le debe rezar en gritos de queja, en lamentación desgarradora.

Es muy claro que se corre, frente al mal excesivo, el riesgo de desaparecer aniquilado por su pesadumbre. Sin embargo, el peligro de perderse uno mismo no significa de ninguna manera que en el dolor se vea morir a Dios. Es la realidad de Dios la que permite que duela tanto el mal y que quepa (antes, desde luego, de sucumbir a él) lanzar todas las fuerzas personales propias a la lucha por destrozarlo. En un mundo en el que la omnipotencia de Dios consiste sobre todo -como Weil y la Cábala y Bonhöffer han sostenido- en ceder de su poder para que quepan también libertades auténticas de alguna manera fuera de Dios, Éste se encuentra tanto en la experiencia de relativa plenitud existencial como – y sobre todo- en el fondo invisible de las energías que se sublevan contra el dolor y todas las formas de la presencia del mal.

§ 6 *La educación de la espera*

He hablado hasta aquí de los principios de la estética que reconozco como los verdaderos. A su luz, el arte aparece, una vez que deja atrás las excesivas ambigüedades del estadio llamado estético de la existencia, como, al mismo tiempo, primera grada en la escala del cielo, sublimación tendente a lo infinito de las formas no divinas del mundo y, en su presencia más pura, parte capital de la fiesta que precisa celebrar el encuentro con Dios –aunque esta fiesta sea tan paradójica como lo es su casi secreto principio: el resto inajenable de sentido desde el que grita su grito último quien corre grave peligro de verse aniquilado por la desesperación-.

Hay, sin embargo, otro papel fundamental reservado a la experiencia estética en la vida del hombre, del que, dada su conexión poderosa con la experiencia ontológica y la experiencia de lo divino, no conviene callar. Me refiero a la necesidad de arte y de belleza que llena a quien sale de la infancia por la vía traumática e inevitable de tomar contacto con la verdad de lo precario que es todo en el mundo, incluidos la vida nuestra y, sobre todo, su sentido.

Todas las grandes experiencias originales de la vida humana (la religiosa y la moral, la estética y la lógica, la interpersonal gozosa y dolorosa) se generan a partir de una como matriz común, a la que son debidas ciertas características que comparten después todas estas otras vivencias decisivas o experiencias

culminantes. Las experiencias cumbres son posibles como extremos de la individualidad de cada uno de nosotros, y el individuo radicalmente separado del mundo nace, justamente, en una vivencia durísima de estar realizándose su separación, entonces mismo, del resto de las cosas (sin que esto quiera ya decir que los fondos arcanos de la memoria del individuo no contengan siempre conexiones con otros seres). A esta vivencia no se sabe bien qué nombre darle. Cualquiera de los ya inventados es un poco pedante o suena demasiado inmediata y casi irreverentemente como haciendo eco a las palabras de Jesús de Nazaret. Sucede lo primero con el término “experiencia ontológica”; sucede lo segundo con el término “segundo nacimiento”. Además, ninguna de estas expresiones recoge la riqueza sobreabundante de sentido –y de congoja y de esperanza simultáneas e indecibles- que se encierran en la experiencia ontológica (o en la serie de experiencias que la van explicitando en un curso de tiempo que no suele ser largo, pero cuya longitud varía mucho de individuo a individuo, como cambia también mucho la edad en la que nos vemos cada cual asaltados por la experiencia en cuestión o, al menos, por sus fases decisivas).

Lo que se nos revela de improviso en esta experiencia o en esta cadena de experiencias es lo que *in nuce et in aenigmate* significan ser y nada, muerte y existencia, tiempo, verdad y apariencia, bien y mal, angustia y esperanza, sentido y aporía. Nos volvemos, más o menos rápidamente, una pura pregunta. Alcanzamos a vislumbrar las raíces incommovibles de los significados de todas estas palabras, pero -aún con claridad mucho más terrible- lo que comprendemos es que no los entendemos y que encierran dificultades tan extraordinarias que, al demorarnos en la congoja de no saber resolverlas, nos inspiran la duda sobre si no habría sido mejor no haber nacido.

En adelante, habiendo ahora salido de improviso de una edad que retrospectivamente llamaremos de inocencia, viviremos escindidos en dos situaciones, la más persistente de las cuales (la “primordial”, que algunos, quizá con cierto desprecio del ser del hombre, denominan “natural”) casi encubre por entero a aquella en que repentinamente nos ha instalado ya de alguna manera para siempre la experiencia “ontológica”. A esta otra situación de nuestra vida la podemos titular muy bien “fundamental”. Y así como no es posible trasladarse absolutamente y para siempre a la actitud de vivir nada más que la situación primordial, cabe, en cambio, llegar a realizar toda la existencia volviendo hábito nuestro la actitud por la cual permanecemos instalados en la situación “fundamental”.

Esta segunda situación es el lugar donde el enigma de la vida, del sentido de todas las cosas, está abierto como enigma sobre el que continuamente trabajamos. No en la esperanza de deshacerlo –ni imaginamos qué pueda ser vivir sin enigma ninguno-, sino sólo en la esperanza de la esperanza absoluta. Porque ni sabemos bien qué es vivir ni morir, ni sabemos tampoco lo que de verdad queremos, o sea, qué constituiría nuestra dicha. Pero sí comprendemos, desde el mismo momento en que resolvemos aguantar la mirada de la Esfinge,

que, aun sin entender nada, es preferible aceptar la vida y apurarla, aguardando que la congoja se aplaque, que la sombra se ilumine, que la esperanza dirija nuestras obras. No dispondremos jamás de la verdad y del bien como de objetos dominados y sumisos; todo lo contrario: queremos, desde luego, aspirar a ellos y responder con la acción de manos e inteligencia a la gran cuestión que por el momento somos. La verdad y el bien nos llevan, nos atraen; la belleza se descubre precisamente desde el principio de nuestro dejarnos llevar por esta atracción e ir así engendrando las expresiones que celebran (y que realizan) cada nuevo paso de la vida hacia lo realmente verdadero y lo realmente bueno.

La experiencia religiosa nace de la experiencia ontológica o matriz, porque consiste inicialmente en nombrar con un nombre tradicional, presente en la cultura en la que hemos nacido, a la causa del enigma de la vida; pero mucho más importante que esta identificación es la apropiación de cuanto ella significa, que es cosa que no se lleva a cabo simplemente escuchando la herencia de una fe, sino, paralelamente y sobre todo, atendiendo con atención perfecta al misterio (a la misteriosa palabra callada) que habita en nosotros y mueve desde su centro inmóvil toda nuestra existencia y toda la realidad en torno. La metafísica no es sino el esfuerzo por volcar en conceptos aquello que ilumina esta presencia inobjetiva, esta misteriofanía, como ha acertado a llamarla con justicia Juan Martín Velasco.

Pero el niño o el adolescente que ya ha descubierto al menos los lados más patentes del enigma de la existencia y ha ido así habitando en la situación de pregunta radical y apasionada que es la actitud "fundamental", no puede aún ser en plenitud un sujeto religioso ni un metafísico, ni tampoco está en condiciones de ejercer la autonomía existencial impulsada por la santidad de los deberes absolutos y la urgencia de la lucha contra el mal. No es, pues, tampoco en plenitud un sujeto ético. Naturalmente, esto no significa que no pueda hablarse de una metafísica, de una religión y de una moral peculiares de este momento de tránsito difícilísimo que es la infancia que emerge de sí hacia la madurez de la existencia; pero son tales en formas en todo caso incoativas, muy apegadas aún al magma de los múltiples aspectos fusionados de la experiencia que llamo ontológica.

¿Cómo, entonces, esperar a la configuración de la persona en completo sujeto religado, en hombre en la alternativa moral seria y constante y, quizá, incluso en pensador metafísico explícito? ¿Cuál es la pedagogía de la humanidad, de la situación fundamental de la humanidad? Algo, pero muy poco, contribuyen directamente a esta faena de verdadera mistagogía en los arcanos de la vida las enseñanzas de la escuela. Indudablemente, las conversaciones, los gestos, los primeros amores, las traiciones primeras, la amistad, la relación variada dentro de la familia, son mucho más mistagógicas y pedagógicas que el currículum de álgebra, geografía, inglés, lenguaje...

Pero en realidad del misterio suele ser contraproducente hablar en modos demasiado directos antes de que su experiencia madure suficientemente en

la soledad de la propia alma. Y sin embargo, deber haber un espacio y un tiempo en los que se aluda sólo y puramente al misterio. La educación del sentimiento es este lugar esencial, y la experiencia estética es su vehículo y su sostén. Pueden faltar en algunas existencias conmociones, acontecimientos de tragedia o exaltación que obliguen a afrontar a solas o en común las zonas misteriosas de la vida; pero no debería nunca faltar de ninguna educación el gozo por la belleza, alusión directa en ella misma, como Platón explicó, al misterio esencial.

El conjunto de lo real es en sí, como imagen de la sabiduría y el amor y la potencia del Misterio divino, misteriosamente bello; pero alguna educación artística es prácticamente imprescindible para que el niño empiece a caer en la cuenta de esta verdad capital. La canción, el relato, el poema, la escultura, el edificio singular, son los estímulos casi necesarios del despertar consciente a esta literalmente misteriosa belleza del mundo y de los hombres. Ya antes he intentado explicar por qué puede esto ser así: justamente en la medida en que el artista se propone la búsqueda del icono más hermoso y trasfigura la naturaleza, en vez de imitarla con torpeza y superfluamente.

La educación de la sensibilidad mediante el arte permite la espera de la renovación en la madurez de la gran experiencia del enigma. Quizá no sean psicológicamente posibles la metafísica, la moral y la religión, la ciencia y el amor interpersonal, sin el sentido para la belleza; y difícilmente puede éste despertar sin alguna, por poca que sea, influencia del arte.

Son precisamente, por otra parte, el tiempo y su pasar los principales objetos de la experiencia estética a todo lo largo de la vida y ya en la primera edad. Desde el puro punto de vista del esteta, como se subraya tanto desde al menos la poesía postromántica y simbolista, es hermoso lo caduco por ser caduco y, así, doler en su gozo mismo. Es la novedad incesante de la vida el tema primero del asombro estético, y es a ella a la que nos aferramos cuando, no habiendo subido la escala de la existencia moral, metafísica, religiosa, sentimos horror a la muerte propia simplemente por ella misma.

El niño siente, aunque no sepa articular sus pensamientos en palabras coherentes y adecuadas. El sentimiento es la forma primera de elaborar el pensamiento del misterio de la realidad. La terrible ausencia, en tantos casos, de toda seria posibilidad de educación artística en este mundo desertizado, salvaje, expoliado, es una de las tragedias más amenazadoras hoy. Otra más de estas lacras que no esperamos ver en camino de eliminación, pero que serán eliminadas.

Capítulo II: Ensayo en los fundamentos de la filosofía de la mística

§ 1 Mística y experiencia

Cuando se califica a alguien de místico, aproximadamente en la mitad de los casos se trata de una acusación, de un reproche. Que las palabras y sus sentidos anden confusos en el habla cotidiana no tiene demasiado de notable; pero es que sucede con la mística, además, un fenómeno realmente extraño, peculiar, que refleja en un nivel muy distinto la anómala división entre el elogio y el vituperio que trae consigo este nombre en la vida diaria. Me refiero a que, mientras que la mística es realmente *la culminación de la experiencia religiosa*, o sea, *la experiencia religiosa en su originalidad plena*, no son pocos los hombres religiosos y los filósofos de la religión que la consideran del modo estrictamente opuesto, es decir, como una degeneración de la religión e incluso como el peligro de que, inadvertidamente, se convierta en lo más alejado de la religión auténtica. Sin duda, algún equívoco grave está presente, para que esta anomalía se pueda producir.

Se llama *fenomenología* al análisis descriptivo, propio de la filosofía, que investiga los acontecimientos de la vida (las vivencias) y sus objetos ateniéndose por completo al modo en que se ofrecen, antes, en la medida de lo posible, de toda teoría que, dada por supuesta, nos obligue a leer estos datos primordiales de la realidad de alguna manera sesgada. Lo filosófico en la fenomenología es precisamente el esfuerzo de responsabilidad radical, de sinceridad radical, que lleva a dejar en suspenso, a la hora de vivir lúcidamente la vida, las creencias y las ideas preconcebidas, tradicionales. El paso previo que es necesario para que cualquier explicación de un hecho sea verosímil, es éste de registrarlo en todo su detalle preciso, sin inquietarse por la aparente demora y hasta pérdida de tiempo que supone este estudio. En definitiva, se trata de un ejercicio de amor a la realidad tanto como de un compromiso ético y un requisito del saber estricto.

Pues bien, en todo el campo de la fenomenología no hay seguramente otro caso comparable con el de la mística. Por muchas que sean las diferencias entre los investigadores, no se llega a discrepancias tan llamativas acerca, por ejemplo, de cuáles son los factores esenciales de la percepción de cosas, de la empatía, del recuerdo...

Quizá no es conveniente, a fin de sacar a la luz y deshacer el equívoco en torno a la descripción y la estimación de los fenómenos centrales de la mística, utilizar desde el principio de este ensayo una definición precisa de lo que ella sea. Debe bastarnos con buscar su índole dejándonos guiar sólo por esta indicación generalísima que la sitúa, como he dicho, en la cima más alta de la existencia religiosa.

Y en seguida, por ejemplo, salta a la vista que ni siquiera es adecuado el nombre mismo de esta clase de experiencias, porque "mística" no tiene que te-

ner conexión alguna esencial con el silencio (el término onomatopéyico griego *myo* parece referirse al gesto de sellar los labios y ordenar al otro hacer lo mismo). Al contrario, la expresión, los símbolos, la celebración, la explosión de las consecuencias directamente derivadas de la experiencia mística, son reales notas esenciales de ella, sobre las que, por cierto, no tendremos espacio para entrar en detalles.

La vida religiosa no consiste, desde luego, sólo en experiencias, pero es preciso que nos concentremos en las que sí contiene, que, por otra parte, son el corazón del sentido de todo lo demás que podamos llamar con derecho religión.

Sin embargo, en cuanto se inicia el trabajo de búsqueda de lo específico de la experiencia religiosa, se tiene la impresión de que es la idea misma de la experiencia la que fracasa en este terreno. El término experiencia equivale a *intuición de la realidad de algo*. La intuición, en general, es el contacto cognoscitivo, o directo o proporcionado por algún signo icónico (alguna imagen), con cualquier entidad, con cualquier objeto (incluidos, por ejemplo, los valores y los fines). La intuición se opone, por ejemplo, al mero mencionar de palabra, que se refiere a la misma cosa sin otra prenda de ella, por así decir, que su nombre y el sentido, quizá muy indeterminado, de este nombre. Si sólo hablo de algo, no tengo por qué representarme ninguna imagen suya (ni hacérsela representar al que me escucha y me comprende), ni tampoco, desde luego, necesito la presencia real de mi tema delante de mí (y de mi interlocutor).

Por eso existen tantas clases de intuiciones: en cuanto la presencia de lo nombrado comienza a surgir siquiera sea imaginativa o rememorativamente, en cuanto el tema de conversación va como acercándonos, empieza ya el campo anchísimo de las intuiciones. Edmund Husserl, el gran fenomenólogo, describía las intuiciones, en las primeras décadas del siglo XX, siempre como consistiendo en acontecimientos en los que, por decirlo de alguna manera, se llena, se realiza o actualiza, a lo mejor poco a poco, el sentido de las cosas. Como si este sentido, cuyo mínimo lo encontramos en el puro hablar sin “ver” nada, fuera algo semejante a un ámbito vacío capaz, sin embargo, de recoger la enjundia de la realidad, de los sueños, de los temores y los proyectos, del amor y la desgracia.

Desde luego, hay muchas ocasiones en las que el orden temporal es el inverso, y entonces la mejor metáfora de la intuición es el surgir repentino del ser y el bulto de las cosas, que después se difumina en recuerdos e imágenes, hasta adelgazarse y llegar a la mínima expresión que es la charla casi sin sentido.

Por otra parte, no subestimemos que es indudable, como muestra el mismo caso de los valores, que los objetos de intuición más o menos clara y próxima y original, exceden con mucho del dominio de las cosas y los seres reales o que creemos reales.

Se reserva en la filosofía fenomenológica el nombre de *experiencia* para las intuiciones de lo real, y precisamente cuando no están mediadas por una imagen de su objeto. Las experiencias son, por tanto, juicios de existencia sanciona-

dos en y por la presencia de la cosa experimentada, respaldados por esta presencia directa.

Básicamente, las experiencias son o *percepciones* o *recuerdos*, aunque hay *expectativas* cercanas y seguras que pueden aceptarse también en el círculo de las experiencias, por raro que suene al oído poco acostumbrado a la fenomenología. (Cuando recuerdo o espero, lo que vivo de estas formas es la cosa misma recordada o esperada: no recuerdo una imagen de una persona, sino a la persona misma, aunque a sabiendas de que la experiencia casi sensorial que estoy así teniendo de ella es mucho más la de su ausencia que la de su presencia; mejor dicho: es únicamente la de su presencia en el pasado.)

Pero existe otro criterio para clasificar las experiencias. Según el primero que he aplicado implícitamente, las diferenciamos en presentaciones de lo real ahora (percepciones) y presentaciones de lo real pasado (recuerdos). Según un segundo modo de ordenarlas, tomamos en consideración su objeto y distinguimos entonces entre experiencias de cosas, experiencias de otras personas (empatías), experiencias de nosotros mismos o de partes de nosotros mismos (experiencia interna o autoexperiencia y experiencia fenomenológica estrictamente dicha). Naturalmente, estas tres clases de la experiencia pueden luego ser o perceptivas o rememorativas.

¿Hallamos la experiencia religiosa en alguno de estos apartados? Aparentemente, sólo la empatía, la experiencia del otro en su alteridad irreductible, sirve para el caso.

§ 2 *Mística y empatía*

Martin Buber, el filósofo personalista judío, ha criticado esta forma de tratar la experiencia que yo he adoptado y, por otra parte, en conexión con esta crítica, sí ha considerado la experiencia religiosa primordialmente en la línea de la empatía.

La propuesta de Buber consiste en que la empatía en su sentido habitual (el encuentro interhumano) se realiza siempre como recortada sobre el fondo de la alteridad de un Tú infinito, que está de alguna manera representado en el tú finito con el que nos relacionamos; y cuando pasamos a la profundidad de este fondo ya siempre insinuado bajo la persona concreta del otro hombre, entonces esta empatía superlativa o extrema, este encuentro con el Tú infinito mediado por el tú humano, impregna e invade el resto de la experiencia, hasta volverla toda un encuentro, una peculiar derivación de la empatía. Por lo menos, así nos sucedería con las cosas sin existencia: la experiencia de ellas, impelida en esta dirección por la experiencia del divino Tú, sin necesidad de hacernos regresar de pronto, en tremendo anacronismo, a las formas de la antigua existencia dominada por el mito, se transforma, según la afirmación de Buber, en lo que solemos llamar vagamente otras tantas experiencias estéticas profundas. Al atravesar cada una de ellas, salimos cambiados, como quien ha dialogado muy efecti-

vamente con las cosas sin alma, con las que quizá antes tomábamos por simples partes del gran Ello impersonal del Mundo.

Buber rechaza que la experiencia de cosas esté bien descrita como una pura presencia que no nos interpela de manera análoga a como lo hace un hombre cuando propiamente nos encontramos con él. Tratar a las personas como nada más que objetos es, dice él, la condición para tratar también a las cosas como nada más que objetos. En cambio, el Yo que desde el principio entabla diálogo con los Otros, ya también desde siempre dialoga con las cosas. Es alguien para quien todo de algún modo también es alguien, solo que otro de sí mismo. Y hay que forzar esta esencial capacidad de encuentro interpersonal, hay que violentarla, para que de verdad se inicie este trato corriente con toda la realidad que sólo consiste en objetivarla (un momento antes de usarla, y siempre acogidos a que no la dejamos expresarse, interrogarnos y variar sorprendentemente nuestra existencia.

En cuanto a la experiencia de nosotros mismos, no ocupa ningún destacado lugar en la doctrina de Buber, fuera de este escindir en dos fenómenos bien diferentes que se sigue de la doctrina general. Por mi parte, temo, sin embargo, que hay alguna ingenuidad y no demasiado matiz en la suposición de que todas las vivencias se nos vuelcan esencialmente o a un Tú o a un Ello; de modo que decimos siempre "Yo" en un sentido ya teñido o sesgado según qué o quién sea en cada caso el otro participante en el diálogo (o la violencia del diálogo) que es cada momento de nuestra vida.

Pero ocurre que la empatía tiene problemas muy graves para poder ser aceptada como, al menos, idóneo instrumento hermenéutico para penetrar en la esencia de la experiencia religiosa y, *a fortiori*, de la experiencia mística. Los más sobresalientes entre estos problemas son los siguientes:

En primer lugar, la alteridad del otro que es objeto de empatía siempre comporta un exceso de semejanza conmigo mismo, aunque además posea, ciertamente, lados que sí son más prometedores en filosofía de la mística. Husserl llegaba al extremo de tratar al objeto de la empatía como *alter ego*, otro yo. Mi experiencia de los demás se basa en que interpreto inmediatamente, de entrada, el cuerpo de ellos que veo y toco como siendo estructural y esencialmente igual que el mío. Por eso, está habitado por una vida consciente como la mía. El otro es como si yo estuviera en aquel lugar y me mirara desde donde él se sitúa; sólo que sus recuerdos, sus expectativas, sus hábitos, son distintos de los míos...

No hay que exagerar en esta dirección, porque aunque la empatía supone una *persona* ajena a la mía pero análoga a mí, "persona" y "yo" no significan exactamente lo mismo.

Yo, por principio, sólo existo yo. Especialmente en el sentido de que tengo plena certeza de que si no todas, al menos muchas de mis posibilidades existenciales son exclusivamente mías: están individualizadas absolutamente, como lo estoy yo mismo. Martín Heidegger expresa esta verdad con fuerza difícil de rebatir: las posibilidades que en cada caso se me abren y ofrecen para seguir

existiendo, para habitar el mundo; todo aquello que realmente yo comprendo porque puedo serlo inmediatamente, son tan poderosamente mías y sólo mías debido, más que a nada, a la presencia entre ellas de la posibilidad más ciertamente tal y más inevitablemente presente: la de mi muerte, que es, desde luego, mi muerte solitaria, sólo mía. Pueda lo que pueda, además puedo a cada momento morirme; y en realidad, poder morir es lo que convierte en posibilidades a todas las otras vías de mi existencia. Si no pudiera morirme, no podría, en el fondo, nada: todo me sería indiferente; para todo habría aún infinito tiempo; la prisa y la urgencia no existirían, y tampoco, por lo mismo, la demora; y ni aun pasaría el tiempo.

La persona que soy es, en cambio, el centro subjetivo puro de todos mis actos, pero también de todos mis hábitos y poderes, de todos mis estados. Supongo (y más que supongo) una persona como la mía en cada sujeto con el que entro en la relación experiencial que llamo empatía, pero nunca me supongo en ellos a mí mismo. De aquí la seguridad con la que llevamos a cabo extrapolaciones morales y afectivas de toda clase, además de las que van inmediatamente ligadas al sentimiento del cuerpo y a las sensaciones exteriores. "Vemos" que el otro siente lo que yo y que tiene los motivos para actuar que también reconozco en mí...

Emmanuel Levinas, el discípulo judío de Heidegger progresivamente más y más crítico de su maestro, ha sabido transformar esta situación destacando hasta qué punto tan extremo, tan radical, mis deberes para con el otro que no es, precisamente, yo, son deberes que nada más tengo yo, ahora y aquí; de modo que la presencia del prójimo (del objeto de la empatía) me muestra a mí como acusado y hasta rehén de su alteridad, antes de que ni siquiera me forme idea alguna sobre su posible condición de rehén mío, de sujeto, él también, de deberes radicalmente individualizadores, suyos, para conmigo.

El segundo inconveniente grave de la empatía como modelo de la experiencia mística lo comparte con las demás experiencias: su combinación de novedad absoluta y de repetición o antigüedad.

No se puede hacer experiencia alguna de cosas, otras personas o yo mismo, que no sea a la vez un descubrimiento de algo nuevo y una confirmación o identificación (o reidentificación) de algo ya sabido. No cabe encuentro en el mundo ni con cosas ni con personas para el que no tengamos preparado en nuestro saber ningún sentido bajo el que acogerlas. Nada es absolutamente nuevo en la experiencia, y nada tampoco, desde luego, es en ella absolutamente viejo; sino que todo sólo es parcialmente nuevo y parcialmente viejo.

Las intuiciones que merecen el nombre de conocimientos son en su núcleo una síntesis de identificación: *esto mismo* amplía ahora la riqueza de su contenido que se nos manifiesta gracias a que nos presenta estas nuevas facetas que aún no le habíamos visto.

Pero se diría que el encuentro con el objeto especial de la experiencia religiosa es una novedad inaudita. Dios, si así podemos nombrar a este objeto

abreviadamente, es justo lo que de ninguna manera soy yo, ni lo que es el prójimo, ni lo que es el mundo. ¿Cómo, entonces, insistir en mantener la palabra “experiencia” para nuestra no-empatía de Dios?

Otro tercer problema es la distancia insalvable del Yo respecto del Tú que la empatía nos da a conocer. Con sólo que una vivencia de las que yo experimento empáticamente en el otro fuera a la vez mía y, por tanto, perfecta, adecuadamente conocida por mí, ya el otro no sería el otro sino yo mismo: como un lado de mí que hasta ahora hubiera permanecido oculto. La empatía, incluso la más plena, mientras permanece en el terreno del puro conocimiento del otro, supone una distancia que tiene que ser escrupulosamente respetada para que quepa hablar de que es el otro como tal otro quien viene a mi vida en esta peculiar forma de la experiencia. Y esta distancia es, en gran medida, la del desconocimiento; pero se basa en el carácter absolutamente intransferible de yo a yo que tienen todos los integrantes de un yo. Ninguna vivencia emigra de Yo a Tú ni de Tú a Yo; ninguna vivencia se comparte; y en esta verdad esencial radica la causa de que cada instante de la vida de los demás encierre un misterio. Sin este misterio, la vida erótica misma sería incomprensible. En cambio, la vivencia que experimento no ya empáticamente, en el otro, sino en mí, es de apodíctica certeza y de evidencia en gran parte adecuada: lado por lado, factor por factor, a medida en que la vivo, la experimento (ella se vive y se autoexperimenta, podrá decir, y este *vivirse* va unido inseparablemente a un yo único).

Ahora bien, Dios no puede ser concebido con ignorancias ni distancias de esta clase respecto del fondo real de las existencias que Él ha creado. Desde la antigüedad, e incluso en el lado de quienes deseaban acabar con cualquier representación religiosa legítima, como fue el caso del sofista y tirano Critias ateniense, contemporáneo de Sócrates, se ha visto que es inseparable de la idea de Dios la propiedad de conocer hasta lo secreto del pensamiento de cada hombre, sin por eso volverse este hombre ni participar de sus culpas y sus deficiencias. Sentimos que esta noción no se puede entender del todo, pero aún sentimos con mayor claridad racional que es legítima e imprescindible y que, desde luego, no es imposible. Todo lo contrario: hay la experiencia de estar siendo contemplado siempre desde el interior de sí mismo, y no se sabría decir de antemano si se trata sólo de una trasposición del hecho frecuente de la conciencia reflexiva en la que nos convertimos en el tema de nuestra propia observación.

Dios, en definitiva, no realiza conmigo una empatía que pueda parangonarse con la que me pone en contacto de conocimiento experiencial con mis prójimos: Dios me conoce, me escruta, me explora, asistió a la formación de mis huesos desde dentro de ellos mismos, y para Él nada está oculto de lo que está, sin embargo, oculto a los ojos de los hombres. Pero es que el modo de la experiencia de Dios por parte del yo tiene que ser correlato del modo en el que Dios siente y sabe al Yo. Si esto segundo no es empatía (no lo puede ser ni aunque recurramos a la imagen del conocimiento que un padre tiene de su hijo), resulta imposible que sí, en cambio, lo sea lo primero. No se necesita que la empatía sea

de hecho mutua: espiamos a los que, precisamente, no logran saber que lo estamos haciendo; pero sí está exigido por la naturaleza misma del fenómeno que pueda serlo (y de aquí las principales objeciones que debe afrontar el poético lenguaje de Buber acerca de la relación y el *entre* incluso entre cosas y personas).

§ 3 *Experiencia y absoluto*

Quizá las dificultades puedan, sin embargo, sortearse de algún modo si tiramos de otro hilo de sentido. Porque acaba de volvérsenos problema no sólo el modo empático de la experiencia, sino, en realidad, todo modo posible de ella (hemos descartado, naturalmente, considerar que la experiencia de Dios pueda consistir en la de alguna cosa inerte o algún animal, o en cualquier analogía próximamente tomada de ellas; o hasta en la experiencia de mí mismo –que sé con todo el énfasis del mundo que no soy Dios-).

La experiencia religiosa, en cualquier caso –y si nos es lícito conservar este nombre-, es experiencia de lo absoluto, en el sentido más serio y completo de esta palabra. Si se intenta una *fenomenología de lo absoluto* como objeto de nuestra existencia, como objeto de comportamientos originales y, por decirlo así, perceptivos en ella, se tendrá un auxilio muy importante para penetrar en el secreto, que no en el silencio, de la experiencia mística.

Lo absoluto se da primordialmente en la forma de la intuición de determinado género de valores, y además, en la forma de la experiencia de mí mismo como realidad dotada de ciertas propiedades; y, por fin, en la intuición del sentido necesario de muchas verdades plenamente inteligibles (experiencia esta para la que Max Scheler, sin atenerse a lo que es corriente en el movimiento fenomenológico, reservaba el adjetivo de “fenomenológica”).

Es, en primer lugar, absoluta la experiencia de mi propio estar existiendo como ser enigmático, como problema abierto y candente. Cualquier intento de volver más liviana la experiencia de mi peso sobre lo real y del peso de la real sobre mí, fracasa inmediatamente, porque supone ya este peso mismo, esta gravedad absoluta. Suceda lo que suceda, no me podrán quitar el dolorido sentir. Por más exigente que sea nuestro escepticismo, jamás nos abandonará a la duda de si estamos o no teniendo problemas y preguntas ahora mismo. Ni Dios me podría convencer de que no he existido, de que no existo en el mismo momento en que me enfrento a su absoluta fuerza de creación y aniquilación.

En segundo término, contiene un factor de absoluto la repetida experiencia de que, en la vida de la acción, algunas posibilidades no deben ser realizadas pase lo que pase, cueste lo cueste. Kant decía que éste es el segundo hecho decisivo en toda la realidad: la presencia de la ley moral en mí.

Por cierto que tener que decir no a muchas posibilidades, *no* en absoluto, tiene que ser, necesariamente, el reverso de cierto poderoso *sí*, cuyo alcance es mucho más difícil de determinar que aquello bien concreto a lo que es incondicional y santamente obligatorio negarse.

Este sí indeterminado, abierto, absoluto, raíz incluso del absoluto peculiar del deber, es el sí a la esperanza absoluta: a la esperanza de desbordante sentido infinitamente pletórico, nunca tocado como tal ni por nuestra sensibilidad, ni por nuestro entendimiento, ni por nuestra imaginación. Es nuestra razón misma, la facultad de lo incondicionado, como la describía tan profundamente Kant, quien aquí nos abre, como en los dos casos anteriores, a lo absoluto, ahora en su perfecta plenitud positiva.

En cuarto y en quinto lugar hay que situar las dos intuiciones de lo absoluto que van implícitas en lo que acabo de recordar. Por una parte, la del sentido perfectamente inteligible que tiene decir cuanto he afirmado sobre la certeza absoluta de mi existencia problemática, su deber riguroso y su esperanza infinita; por otra parte, la del valor insuperable, impostergable, que posee la presencia misma en la realidad de esta esperanza absoluta y del objeto al que va dirigida.

La esperanza absoluta es en su núcleo, efectivamente, no una forma de la imaginación, ni siquiera una forma de la tendencia, sino un anhelo guiado por el alegre amor que enciende la percepción estimativa o sentimental (en terminología scheleriana) del valor más alto; percepción esta que reobra sobre la orientación de amor del centro personal reforzando su paz y su gozo y robusteciendo su misma capacidad de penetración lúcida en el horizonte de la utopía.

Pero hay aún otra experiencia de lo absoluto decisiva. Algunos filósofos la han situado en lo que ellos denominan la poderosidad de lo real, que religa radicalmente mi existencia y mi persona a la realidad junto con la cual me hago a mí mismo. Intentaré en seguida mostrar alguna objeción que pienso que es imprescindible presentar contra esta forma de comprender la religación (la manera suprema de cuya experiencia sería, por principio, la experiencia mística). Me estoy refiriendo a la contrapartida de la esperanza absoluta, o sea, a la absoluta desgracia, o, como siempre la llamó Kierkegaard, el más lúcido explorador de esta verdadera enfermedad mortal, la desesperación.

Fue Kierkegaard también quien puso de relieve cómo el descenso a los bordes mismos de la desesperación, de la unamuniana congoja, es el lugar terrible donde la fe (así llama él a la experiencia de la esperanza absoluta en su culminación, cuando claramente abarca parte por parte su estructura y sus implicaciones) puede surgir a la manera de un poderoso salto con el que se vuelve a ver el espectáculo del cielo. Más bien, un divino salto que por vez primera nos revela la verdadera naturaleza del cielo.

Prefiero llamar a esta nueva experiencia de lo absoluto *dolor* o, también, experiencia pura y plena de la maldad del mal injustificable y destructor de todo sentido.

Parece tener dos formas, pero sólo una de ellas es realmente dolor en esta acepción de la palabra. La otra siempre queda en los bordes del dolor, y debe sólo ser llamada *enigma*. Arriba, aunque sin análisis, apareció como un factor de la experiencia de lo que es absoluto en mi propia existencia.

§ 4 *Experiencia y enigma*

La experiencia del enigma es realmente la matriz de toda otra experiencia, porque la vida que queda en el pasado de ella es un territorio al que no es posible regresar con ningún método ni con ninguna violencia.

Toda la estructura de la existencia queda marcada por la inicial experiencia del enigma, por el choque inicial y brutal, sin preparativos, como un trauma (es Levinas quien acierta calificando así el hecho), con la seriedad de la vida en marcha continua hacia la muerte; con el paso del tiempo; con la pregunta acuciante y tremenda por el sentido de estar encerrado en la disyuntiva, como una tenaza de tortura, de hallarse destinado a morir absolutamente y para siempre o, según parece, a vivir en la congoja del enigma por siempre.

Allí, en el instante en que la silenciosa infancia se pierde definitivamente, comparecen juntos el sentido del término ser y el del término parecer; el sentido del gozo y del sufrimiento; el sentido de la pregunta, del bien anhelado y del mal como abismo de sinsentido; la noción oscura de Dios, depósito de todas las angustias humanas y garante de cualquier esperanza que sea aún posible. Incluso la alteridad personal es revelada, verdaderamente, en este momento de auténtico comienzo de la existencia; porque la realidad del tiempo, la muerte y la búsqueda de sentido se experimenta como una pena de honda compasión por el abandono en que también se hallan todos los demás hombres, por el destino indescifrable de quienes ya han muerto, por la angustia de los que se debaten en ese mismo momento con la proximidad de su muerte. Y hasta cabría decir que el amor interpersonal, más bien como una ausencia, se insinúa también en la experiencia del enigma: ¿no se dulcificará encontrando, por lo menos, alguien que lo viva de la misma manera que yo mismo? ¿No se aminorará lo terrible de los enigmas, del Enigma, si se puede compartir con alguien el fondo mismo de la vida en riesgo?

Algo dije sobre la experiencia del enigma en mi teoría estética, y aún volveré en otros capítulos a tocar este problema central de la filosofía.

§ 5 *La experiencia del dolor*

La experiencia del dolor está, en cambio, en continuidad posible con la desesperación absoluta. El enigma abre al hombre a todos los vientos de todas las posibilidades; el dolor es la definitiva comprobación de la miseria de uno mismo, o sea, de la radical menesterosidad, que sólo puede descubrir en sí el hombre en su madurez, después ya de un período de búsquedas por la cara enigmática del mundo.

El dolor toca con lo absoluto como radicalizando lados que apenas están previstos o anticipados en el trauma inicial del enigma. Me refiero a que dolor

no es sólo la irremediable pérdida de posibilidades propias, sino, ante todo, el espectáculo de la desesperación (e incluso ya sólo de la disminución de la esperanza) en los demás. Ver desde fuera desesperar sin que nos sea posible relacionar de ninguna manera esta desgracia con las fallas de la fortaleza en la búsqueda y persecución del objeto de la esperanza por parte de quien ahora se hunde en la carencia de sentido, es descubrir lo inconsolable, la impotencia misma de nuestro amor, del que hasta aquí podría haberse creído que todo lo lograba: nuestra salvación no menos que la de cualquiera que entrara en contacto con la fuerza que nos habita.

Nada es quizá tan difícil como cerciorarse de que existen males insondables que nuestra esperanza llena de amor no puede consolar, cuando al mismo tiempo es un deber absoluto no abandonar ni siquiera entonces la potencia de nuestra esperanza, o sea, la rebeldía absoluta contra la desgracia ajena y la sombra de la propia desesperación futura. Lo inconsolable no demuestra la debilidad esencial del amor, sino sólo la del amor humano; pero a la vez revela también, como *a sensu contrario*, el poder redentor del amor como tal, porque la respuesta a la presencia del mal inconsolable sólo puede ser la obediencia al absoluto mandamiento de no dejarlo prevalecer; de no dejar nunca más, en la medida de nuestras fuerzas, que asome su cabeza. Lo inconsolable sólo debe reforzar la actividad, la energía política y caritativa de nuestra esperanza, o sea, sólo debe reavivar la fe en que el amor absoluto es incontrastable, es absolutamente irresistible y purificador, es consolador incluso allí donde el consuelo nos es imposible a todos los que no somos este mismo amor en su pureza.

Y es por esta vía como se nos hace patente lo absoluto de la alteridad, y de una forma múltiple.

Ante todo, nunca se sufre en primera persona con la intensidad terrorífica que brota de la certeza de haber disminuido yo para los sufrientes el sentido de las cosas, de haber colaborado en su desesperación. La palabra culpa se llena de sentido precisamente así, y no sólo, como antes de esta experiencia ocurría, con la seguridad de no estar persiguiendo con la debida ligereza el objeto del anhelo o la esperanza absoluta.

Pero en este borde de la desesperación que es estar cierto, evidentemente cierto, de que se es responsable del dolor de los demás, hay un elemento que nos preserva, sin embargo, de la caída en la nada de la falta total de sentido. Y es la repentina conciencia de que cualquier sufrimiento mío, dada mi culpa, no es del todo incomprensible. O, lo que es lo mismo, la revelación absoluta de la alteridad del otro realmente doliente como la de un inocente traicionado por la debilidad de mi esperanza y, quizá, por la debilidad de las esperanzas de otros que ahora mismo, justo por haber desempeñado este papel culpable, no están ellos inmersos en el dolor inconsolable.

La realidad absoluta del otro es fundamentalmente en su inocencia y su dolor como se hace patente. Por la parte del yo culpable e incapaz de aportar suficiente consuelo, esta experiencia se convierte en la certeza de necesitar ayu-

da para poder continuar el trabajo de la existencia sin una carga de pesimismo que sólo aumentaría en seguida exponencialmente el dolor ajeno. No estoy solo: esto es absolutamente cierto tanto porque el dolor más real y más terrible nunca es el mío, cuanto porque la problemática realización de la esperanza y la lucha contra el mal exigen suplicar la ayuda de otros, o sea, dejarse amar -y de modo que, en adelante, el propio amor ya no será más que una respuesta a esta esencial corriente de amor auxiliador y consolador que viene a mí de los inocentes que sufren y de cuantos están empeñados en proseguir la lucha de la redención-

Este aspecto profundo y último de la empatía no lo han distinguido la filosofía de la religión ni la misma fenomenología de los estados, procesos y actos cognoscitivos; ni siquiera las teorías sobre las actitudes sentimentales, a pesar de sus múltiples descubrimientos en el terreno de los valores. Ha sido, sin embargo, Levinas, continuador en conceptos de la narrativa de Dostoievsky, quien seguramente ha leído mejor el sentido de estos datos de la experiencia al elaborar su concepto de religión, aunque haya sido para condenar en general y en bloque cualquier fuga de la religión hacia la mística.

§ 6 *Experiencia de sí mismo y mística*

a) Los elementos de la autoconciencia

Para dejar realmente allanado el terreno, en la medida de mis posibilidades, a una futura filosofía de la mística, tengo que volver ahora la vista hacia la experiencia de mí mismo, en lo que concierne a su estructura global como experiencia de algo absoluto.

Esta experiencia de mí mismo ha sido tematizada por mucho tiempo en la filosofía clásica como una percepción de un accidente o un modo que depende en su ser de la sustancia que yo soy; así, pues, como una forma de conciencia contemplativa, de reflexión que a veces sigue de cerca a la acción vital y se certiora de modo perfecto de su existencia y de la esencia de su modalidad momentánea. Es desde la obra de Franz Brentano cuando ha empezado a verse con mayor claridad que ya en la doctrina de René Descartes sobre este punto se contenían factores con los que hay que enriquecer este esquema de descripción.

Por una parte, Brentano, cuando hablaba de la evidencia de la autopercepción, ya no pensaba en reflexión teórica alguna sobre la vida de la conciencia. Su tesis era que había que abandonar la vieja posición de Aristóteles acerca de que los actos conscientes se individúan, como entidades potenciales y relativas que en principio son, por el acto de su objeto. Aristóteles implicaba que hay que diferenciar tantos actos cuantos objetos se hallen realmente presentes en la sensibilidad, el entendimiento, el deseo o la voluntad. La verdad, en cambio - tenía que reprochar Brentano a su maestro a través de los milenios- es que un

acto psíquico, sea cualquiera su lugar en las clasificaciones que se establezcan sobre los géneros de los actos concientes, siempre tiene un referente intencional primario (un objeto) y otro secundario, que es él mismo. Si el acto es, por ejemplo, una emoción amorosa, se relaciona en el modo del amor con alguna entidad que además está presentada ante la conciencia y que probablemente está también juzgada como existente; pero es que además este mismo acto, sin escindirse por ello, evidentemente, en dos actos, es una presentación de sí ante sí mismo, un juicio de sí por sí mismo e incluso una emoción referida a sí (no necesariamente coincidente con la emoción de amor). En otras palabras, lo que Brentano defendía con toda razón es que no cabe amar sin saber muy bien que se ama y sin apreciar si es valioso o vergonzoso ese amor (sin amarlo u odiarlo). Y el interés especial que ofrece este análisis es el de empezar a desmoronar un prejuicio arraigadísimo en la filosofía: la preeminencia de la contemplación, el dar por entendido que nada es más básico en la vida que la mera presentación de las cosas.

La novedad aportada por la descripción de Brentano consiste en que, si bien respecto de lo que no es el acto mismo vivo y presente, sigue siendo más elemental la mera presentación de algo que cualquier toma de actitud respecto de él, no ocurre así en la evidencia interna o propiamente inmanente; porque ya de entrada, sin objetivación, sin teoría, sin reflexión, sin interpretación conceptual o apriórica ninguna, sabemos de nuestro acto y de nosotros mismos viviendo en ese modo, y estimamos con un cierto afecto eso que a un mismo tiempo somos, sabemos y es autoafección.

En la meditación más importante de Descartes sobre la metafísica se introducía un punto de una importancia que no se puede exagerar, gracias al cual, por otra parte, un sector especialmente fecundo de las especulaciones seculares del platonismo pasó a la modernidad filosófica. Me refiero a cómo Descartes descubría, en el fondo de la evidencia de la autoconciencia, una evidencia aún más poderosa, de la que la primera en realidad derivaba casi secretamente. La evidencia de que existo en este determinado modo de la vida consciente que ahora ejerzo, es perfecta en su clase, pero meramente asertórica, o sea: no se ve la necesidad de la verdad evidente que conozco así. Podría yo muy bien estar siendo ahora de otro modo o, sobre todo, podría yo no haber existido en absoluto. Me apoyo, sin embargo, en esta evidencia meramente fáctica o asertórica como en el punto pedido por Arquímedes para levantar sobre él la palanca del conocimiento cierto y, con ella, remover todo el viejo mundo de la tradición. Pero yo, este que existo sin duda, aunque contingentemente, soy, además de limitado en este sentido metafísico, una existencia precaria en muchas más acepciones de esta palabra. Soy falible; estoy lleno de pereza para la verdad y la responsabilidad; quiero cosas y las hago, mucho antes de haber visto con auténtica claridad que era justo desearlas o realizarlas; y la contingencia o no necesidad de mi existencia se extiende al hecho de que por mí mismo, aunque esté ahora existiendo, no puedo asegurar que seguiré en la existencia ni un momen-

to más. Es decir, además de falible y contingente, soy evidentemente mortal, no poseo derecho propio a la existencia y estoy, pues, siendo sostenido en ella a cada momento por alguna causa que debo concebir como una sustancia de mucho más poder, de realidad mucho más densa que la mía.

La evidencia de la autopercepción me marca indudablemente con los rasgos de toda esta finitud y toda esta dependencia óptica (en mi ser mismo). Y sin embargo, *yo sé con perfecta evidencia* que así soy; como si mi naturaleza no se agotara en esta precariedad tan honda, puesto que se lanza, al menos en lo que hace al conocimiento, *más allá de sí misma*, al descubrir con perfecta certeza sus límites, al saber perfectamente su imperfección (¿no sabemos imperfectamente nuestra imperfección!). Mi conocimiento sobre mí no puede conseguir esta hazaña que, sin embargo, siempre ya ha conseguido, a menos que él proceda de alguna manera de lo absoluto por cuyo contraste está tan cierto de la finitud de mí mismo. Todo es en mí finitud y dependencia, menos la idea por la que las comprendo a la perfección. Esta idea es la de lo infinito, la de la realidad absoluta, la de la sustancia infinita (como era natural decir en el vocabulario del tiempo, muy verosímilmente sin que esta descripción comporte las consecuencias y los supuestos que Heidegger ha querido notarle, porque la manera misma en que a ella se llega protege de toda reificación o cosificación de Dios).

La idea gracias a la cual y sobre la cual se recorta la mismísima idea del yo es la de su causa infinita: la idea de Dios, o sea, la representación o presentación natural, innata, de Dios en el centro del conocimiento finito. No está en éste Dios mismo, sino sólo su idea, su revelación innata y universal. Esta idea en mí y en cada sustancia finita que pueda conocerse a sí misma como tal, es un efecto de la acción de Dios, es el signo esencial de su creación en lo que a mí concierne. No el único, porque realmente todo lo que mi alma o espíritu es, es obra de Dios a su imagen y semejanza.

Puesto que yo no soy sólo conocimiento, sino también voluntad, necesariamente reflejaré, como un icono, a Dios también en la estructura de mi voluntad; en otras palabras, la finitud constitutiva de mi sustancialidad está igualmente horadada y tensionada a más allá de sí misma en lo que hace a las voliciones y las emociones, no sólo en la tarea de conocer. Evidentemente, no puede ahora tratarse de una segunda idea innata (o de una tercera, contando con que las dos primeras, simultáneas puesto que correlativas, son Dios y Yo), sino de algún factor estructural en el *amor* que, como decía san Agustín, es al mismo tiempo el *pondus*, el peso o centro de gravedad de toda mi existencia.

Descartes encuentra la imagen de Dios en la esfera de los afectos y la voluntad justamente en la capacidad infinita de querer que es propia de cualquier hombre. Cuando queremos, no nos detenemos en lo real; ni siquiera en lo posible. Como Kierkegaard ha dicho tantas veces, precisamente el momento en el que se revela mejor lo que el hombre realmente es, es la cumbre de la pasión infinita, del interés infinito, que nunca puede ser tal más que cuando va dirigido, con todas las fuerzas, a lo enteramente otro de nosotros mismos, o sea, a lo

eterno, a la plenitud eterna: a lo humanamente imposible, a lo escandaloso y paradójico.

Descartes y Platón están unidos por el vínculo de san Agustín, que depende a su vez de Plotino para ligarse a la tradición platónica antigua. Y aún más próximo a las escuelas neoplatónicas teológicas del Oriente del Imperio estuvo el Pseudodionisio. Como se sabe, las traducciones del Areopagita compuestas por el lector de Agustín que fue Juan el Irlandés, abrieron en principio al Occidente latino a una fuente de poderosa inspiración mística entre pagana y cristiana que alimentó la especulación del gran maestro dominico Eckhart sobre su propia experiencia.

b) El eros como esencia del hombre

Pues bien, Platón sostuvo que el ser del hombre es el amor, y que el amor es una realidad intermedia entre lo divino y lo mundano, intermedia entre la plenitud absoluta y la incapacidad absoluta de divina plenitud. El hombre se define, pues, como más que mero hombre: como vínculo o síntesis (así es la expresión de Søren Kierkegaard) entre el tiempo o el mundo y la eternidad o Dios. Por el hombre están unidos el cielo y la tierra, y su esencia es la verdadera escala de Jacob.

Esta empinada subida del monte del cielo, este Carmelo que está diseñado ya siempre en nuestra naturaleza o vitalidad o alma (el único elemento del todo móvil y variante en el cuadro rígido de las esencias de los seres), no se reconoce a sí mismo más que en su reflejo exterior, si bien un diálogo quizá de mano de discípulo aventajado, el *Primer Alcibiades*, atribuye, como ya sabemos, el papel de espejo supremo del autoconocimiento a la pupila viva del otro hombre que me mira y en la que yo me veo al mirar una mirada.

Por regla general, los reflejos exteriores del amor esencial son, sencillamente, todos los seres reales, en la medida en que son bellos, o sea, en la medida en que pueden no sólo ser amados por mi amor, sino hacerme engendrar en ellos las expresiones de mí mismo que van convirtiéndose inmediatamente en los sucesivos escalones del Carmelo de la vida. Sólo puede el amor unirse fecundamente a lo bello, pero todo es bello en alguna forma, y los modos superiores de la belleza del mundo, así como los modos superiores del amor, no pueden descubrirse más que cuando se ha producido ya la amorosa unión con los tipos básicos o sensibles de la belleza, porque sólo los sucesivos *partos en lo bello* proveen de peldaños a la escala del cielo.

Cada nuevo descubrimiento, cada nuevo amor realizado y expresado en fecundidad, aumenta la revelación o rememoración de nuestro divino origen y refuerza las alas con las que saltamos, siempre más veloces y seguros, hacia la eternidad; al mismo tiempo que a cada instante estamos más anhelantes, más llenos de amor y de impaciencia por ver si logramos subir tan alto, tan alto, que demos a la caza alcance. Nadie se siente tan lejos de su meta como el que de

verdad ha subido sobre las simas del mundo y las ve bien claras, y aún bien próximas, a sus pies. Sólo éste es plenamente consciente del esfuerzo sin desmayo que ha hecho de la primera existencia perdida entre las bellezas sensibles, una existencia ética, dedicada a llenar la sociedad humana de la espléndida belleza del bien moral y las buenas instituciones de gobierno. Sólo ése puede experimentar la tentación de desfallecer cuando se le exige que su vuelo aún remonte más alto, y sólo ése es quien puede idear que los límites supremos de la belleza y la fecundidad de la vida ya se han alcanzado. Afortunadamente, el recuerdo vivo de la capacidad continuada de trascendencia en la que ha consistido siempre hasta ahora su vida, lo estimulará a desechar la ilusión de que no queda más trecho por subir. La unidad superior, inmutable, de lo bello mismo aguarda aún, como el sol, la valentía de nuestros ojos solares, reflejo suyo llamado a regresar a su origen: al antes del mundo y la diversidad.

Pero el ascenso de formas a formas de la existencia y la creación de expresiones de bien como respuestas a la realidad de la belleza están a la vez siempre condicionados por el peso de la evidente diferencia entre la imagen y el arquetipo. Yo no soy el bien mismo ni lo bello mismo, como tampoco lo son ninguno de los objetos múltiples de mi amor. Sólo lo *prôton philon*, sólo lo primordialmente amado y amante, puede imantar de esta manera todas las realidades en la cadena de la divinidad que se manifiesta. La diferencia entre aquello uno y primordial y yo mismo y mis seres amados, está en que sólo la presencia de algo malo y no-ente en mí agujijonea este vuelo, esta esperanza capaz de afrontar mil muertes biológicas, sensibles, y que aún se representa el cielo como la prolongación del esfuerzo amoroso: como aquel purgatorio eterno donde trabajar, amar y sufrir juntos, en el que pensaba Miguel de Unamuno. Si yo no fuera aún malo, si yo no contuviera aún el germen de la diversidad y la causa de la distancia, la unión con lo Uno sería hacedera. Pero es evidente que yo no trabajo más que en la medida en que la carencia me acucia. El ímpetu hacia la altura se apagaría en el mismo instante en que la finitud y el mal estuvieran eliminados de mi realidad. Sería esta vez realmente tanto como querer emplear las alas en un lugar donde toda gravedad falta.

La consecuencia extraída por Platón, ya en el maravilloso diálogo de Sócrates con los niños que se titula *Lisis*, es que, si bien nadie es propiamente amigo y amante y amado más que de lo Uno, y de lo múltiple por ser reflejo de esto y deberse a ello y ser la escala precisa del duro avance en el bien, ocurre también que nadie por propio esfuerzo es capaz de realizar la unión con lo Uno. Ni siquiera la unión limitada que consiste en contemplarlo cara a cara, a la ya casi no distancia del conocimiento adecuado, en el que nos convertimos en la cosa misma conocida pero aún somos nosotros los así transformados, y de ello tenemos conciencia. Lo bueno mismo sólo podría ser visto realmente por algo perfectamente bueno, y lo mismo sucede con cada una de las divinas realidades que nosotros solemos distinguir, sin atender a la comunión radical que entre sí realizan los Padres o Géneros supremos de todas las cosas y todos los conoci-

mientos. Nadie puede, pues, ganarse esforzadamente la cumbre de la teoría ni la realización del amor perfecto.

Pero sería una calumnia, una blasfemia insufrible, que se dijera por esto que lo bueno mismo, lo bello mismo, el ser mismo, no es capaz de atraer misteriosamente a sí, más allá incluso de las posibilidades de la trascendencia casi infinita del eros, al hombre cuya esencia es trascendencia hacia lo divino. La trascendencia esencial de la humana naturaleza puede aún ser trascendida, pero desde fuera de ella misma, o, mejor, desde su interior absoluto, porque esto que la atrae divinamente a lo divino es su origen, su causa inmanente, al mismo tiempo que debe ser representado como su ápice o vértice y aun, en las palabras de san Agustín, como a infinita distancia de superioridad, pero luciendo por la abierta claraboya de la cima de la mente. Y por esta abertura se expande su luz hasta los rincones más oscuros y difíciles del ser del hombre y, en reflejo de esta iluminación, también alcanza hasta los pliegues más ciegos del mundo in-frahumano.

Tras el mayor de los esfuerzos, como el san Bernardo de Ribalta que llega al cielo abrazándose a Cristo que ya desciende de la Cruz, sólo la acogida del bien divino puede permitir un descanso inimaginable, impensable, absolutamente nuevo, al santo que llega rendido, exhausto y quizá sin conciencia alguna de estar ya a las puertas del paraíso.

c) La cima de la humildad, del desapego y del autoconocimiento

El Maestro Eckhart ha extraído de la rica tradición medieval monástica, impregnada de nociones neoplatónicas a la vez que de virtudes estoicas y específicamente cristianas, una poderosísima, seguramente inigualable representación de aquello en lo que consiste la meta inalcanzable del anhelo del hombre (inalcanzable si no es ella la que sale al final a nuestro encuentro; pero ¿cómo podría no hacerlo, siendo ella lo que es?).

Por una parte, ha purificado de paganismo los niveles más bajos de los estadios de la existencia en su ascenso al monte de Dios, al exigir entenderlos, como san Bernardo y san Benito, al modo de otros tantos logros de la *humilitas*, o sea, del desprendimiento de sí mismo. Y, en efecto, ¿cómo se logrará que la multiplicidad se reduzca a la unidad, que el tiempo se reconcentre en la eternidad, si el hombre múltiple y temporal no se desapega y desarraiga de sí mismo y de todo cuanto refleja, en grados inferiores del ser, su propia naturaleza temporal y múltiple? Sin este ejercicio (*ascesis*), sin este empeño por la radical *alteración* de sí, sin este profundo sacrificio de cuanto nos sobra, no se puede concebir siquiera el proyecto de asemejarse cada vez más y en todo lo posible a lo divino (según la fórmula con la que en *Teeteto* Platón recoge lo que debe ser la vida humana).

La valentísima, la fortísima humildad del desprendimiento de sí mismo y del desarraigo respecto del tiempo, los reflejos y la multiplicidad, es simultá-

neamente una obra de conversión del corazón y de esclarecimiento del conocer. Eckhart apreciaba sobremanera el modo inmaterial y a la vez perfecto en el que la inteligencia se hace con su objeto haciéndose verdaderamente *una* con él en la verdad. A sus ojos, esta unión es de carácter más evidentemente divino que la unión del gozo, asediada del ansia por no terminar nunca. Como ya se lee en el elogio aristotélico de la inteligencia, en las últimas páginas de la *Ética a Nicómaco*, ninguna actividad tan autosuficiente, tan susceptible de continuidad inmaterial y casi intemporal, tan libre, como el ejercicio de la identificación de uno mismo, por la inteligencia y en la verdad, con todas las cosas; puesto que realmente somos en cierto modo todas ellas, pero sólo podemos actualizar esta posibilidad radical de nuestra esencia unificándonos con sus esencias respectivas en el conocimiento.

¿Cuál puede, pues, ser la meta tanto del ascenso cognoscitivo cuanto del monte de la humildad? Porque han de coincidir: el desarraigo perfecto, que deja lugar, en lo que del hombre depende, a que Dios llene de todo ese vacío, tiene que ser lo mismo que la perfección del conocimiento e incluso, en especial, del conocimiento de sí, sin mezcla de factores ajenos y perturbadores.

Eckhart, sobre la base de que la creación divina es la causa de toda la restante realidad, y apoyado firmemente en la seguridad de que Dios no ha tomado más modelo para su creación que a Sí mismo, o sea, su realidad en tanto que conocida por Él como participable, propone la más profunda de las concepciones posibles acerca del auténtico ser de cada hombre: que no es sino su idea en Dios, en la Segunda Persona de la Trinidad, en el divino Verbo, *antes incluso de la Creación*.

La fórmula que resume, pues, el objetivo del empeño de humildad y conocimiento es: redúctete a lo que eras antes incluso de haber nacido sobre esta tierra; empobréctete y empequeñécete hasta desnacer; deshazte del exceso de contacto con el mundo no divino, hasta el punto de que ni siquiera seas ya tú, sino nada más que la acción inmanente de la Trinidad, en la que el abismo de la Divinidad se refleja participablemente en la Sabiduría eterna. Más tú que tú mismo es esta acción eterna de la Trinidad en el fondo increado (y, desde luego, tan permanente como la misma eternidad) de tu ser. En tu realidad primordial, absoluta, perfectamente auténtica, que es también tu perfección y, al mismo tiempo, la causa de la que procedes, tú eres más bien la acción de la Divinidad engendrando en ti eternamente a su Hijo. Más tú que tú mismo, más yo que yo mismo, según la fórmula perfecta de san Agustín: *interior intimo meo, superior summo meo*. Y así, en el centro eterno de tu castillo íntimo, sólo el desierto de la Divinidad habita real y eternamente.

§ 7 Defensa de que el hombre es esencia creada

Es difícil separar esta enseñanza de Eckhart de la aceptación masiva de las tesis principales de la metafísica neoplatónica, pero yo creo que no es imposible. El escollo principal, desde el punto de vista de la filosofía, es conseguir defender suficientemente la idea de *creación*, lo cual, desde luego, es tarea fuerte. Pero si pudiera refrendarse filosóficamente siquiera la posibilidad real de entender como criatura el ser del hombre, entonces, prescindiendo de otras zonas del pensamiento global de Eckhart, sería preciso especular sobre el divino modelo, en el Verbo, de nuestra realidad creada. No sólo deberemos afirmar, en tal caso, que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios, sino que tendremos que reconocer que no consistimos más que en esa imagen; mejor aún, que somos imagen mundanal de nuestro propio arquetipo inteligible, el cual es un modo peculiar de contracción del eterno engendrar el Padre al Hijo en la riqueza infinita de la sabiduría que Éste es sustancialmente.

Vale, pues, la pena trabajar sondeando esta posibilidad.

a) *Incompatibilidad entre el primer Heidegger y cualquier filosofía positiva de la mística*

La defensa filosófica de la idea de creación comporta inmediatamente la necesidad de sostener que, pese a lo que un sector muy relevante del pensamiento contemporáneo proclama, hay que propugnar que sí existe de alguna manera una esencia del hombre, de cada hombre (aunque quizá haya de ser concebida mucho más cerca de la manera escotista que tomista, o sea, como la integridad de una eterna idea de cada individuo en Dios).

De aquí que la crítica, en dos frentes, que ha sufrido la hermenéutica radical de Heidegger, tanto por parte de Henry como por parte de Levinas, se encuentre entre los principales recursos de cualquier filosofía fundamental de la mística que hoy se intente.

En efecto, *Ser y tiempo*, al poner del todo en manos de la finitud del mundo y de la finitud de la historia el ser del hombre, al haber interpretado la existencia o ser de cada uno de nosotros en términos de puro ir-a-ser sin estar ya siendo nada nunca (o sea, sin poseer atributo esencial alguno, sino no consistiendo más que en posibilidades apropiables y apropiación fáctica de alguna de ellas ya siempre), cierra por entero cualquier vía a la mística.

Un filósofo situado en la perspectiva de *Ser y tiempo*, aunque lea allí desperdigadas algunas sorprendentes alusiones a Dios e incluso a la eternidad, sólo puede y debe interpretar la experiencia mística como una lamentable ilusión del autoconocimiento y, en definitiva, como un espectacular fenómeno de la condición "caída" del ente existente, que en vez de volverse a la llamada formal de la conciencia y a la tarea histórica y finita que ha tocado a su generación, prefiere absorberse, calumniando el mundo y la vida, en un sueño de autocomplacencia al que se atreve a llamar gozo íntimo de Dios con el mayor desparpajo y la más grave falta de responsabilidad.

Debido, además, al hecho de que la posibilidad siempre inminente, que vuelve en verdad posibles al resto de posibilidades de nuestro ser-en-el-mundo, es la de la muerte propia y solitaria, Heidegger defiende que nuestra inanidad y la del mundo contagian también a los demás existentes con los que somos conjuntamente. En el fondo de la angustia, y una vez que ésta nos sobrecoge pese a nuestros innumerables recursos defensivos contra su llegada, se nos revela, según una expresión absolutamente terrible del §40 de *Ser y tiempo*, también la perfecta insignificancia de los otros, la perfecta nadería que hay en el impulso a pedir socorro a nadie *de profundis*.

Cuando el nihilismo se asume resueltamente y se pasa a existir en forma de veras propia, se establece también una manera de coexistencia generacional, de solidaridad de destino; pero el hecho de que se pueda cuidar uno de los demás o bien en modo impropio o bien en modo propio (respectivamente, absorbiendo su existencia o contribuyendo a abrirla a su posibilidad más propia), no puede hacer olvidar la radical soledad de mí mismo ni la condición, para nada absoluta, del prójimo. De aquí que no quepa, estrictamente hablando, sostener sobre la trama ontológica de *Ser y tiempo* una ética del deber incondicionado respecto de los demás; y de aquí la ausencia impresionante de la palabra *amor* en el presunto campo de la ontología fundamental. Ni siquiera al cuidado de mí mismo puedo llamar amor.

La filosofía contemporánea suele temer extraordinariamente cualquier re-esencialización del sujeto, y procura, por lo general, reconducir el más leve asomo de tal cosa a una forma, siempre muy anticuada ya, de regreso a la noción de sustancia, que se ha convertido en abominación para la hermenéutica. Pero si no hay esencia alguna del hombre, no habrá tampoco realmente posibilidad ni de desesperación ni de fe, quiero decir: no habrá posibilidad de sucumbir a la amenaza del mal carente de sentido; pero, en la dirección opuesta, tampoco cabrá la empresa de la resistencia radical, absoluta, al mal, que equivale a la experiencia de una esperanza absoluta, la cual, a su vez, es la sustancia de la fe y el temor de Dios por el que empieza la auténtica religión depurada por la crítica.

La esperanza absoluta es precisamente aquel combate contra el mal y el sinsentido aniquilador que desborda los límites del mundo y salta literalmente hasta la eternidad. Salta por ver si la eternidad la acogerá en sus brazos. Y un místico es aquel que experimenta ya ahora, desde el tiempo y el mundo, las primicias de este abrazo de la eternidad que recibe en su seno la tensión de la pasión absoluta, de la única pasión absoluta de la que es capaz el ser humano.

b) Elementos de la crítica de Henry a Heidegger

Justamente, Henry, en especial en su último libro, el hermoso texto póstumo *Palabras de Cristo*, se declara *antihumanista*. La actitud de lo que él llama "humanismo" consiste en suponer que cada ser humano es integralmente

un ente-en-el-mundo, de modo que sólo de éste y en éste puede esperar su plena realización. “Mundo” no quiere, naturalmente, decir el conjunto de los seres sino, como es adquisición fenomenológica ya antigua, un horizonte, un medio y, más precisamente, la *luz* por la que es posible cualquier *aparecer*, cualquier *manifestación* (de un cierto tipo, que solemos tomar por el único).

Esta luz es la de la *distancia*, la de la *exterioridad*. Pertenecen al mundo todas las cosas que tienen *fuera* de ellas mismas otras; no sólo en el sentido espacial, sino también en el temporal e incluso en el meramente intencional. Cuanto hay en el mundo sensible y cuanto hay en el mundo inteligible está en *el mundo*. La mundanidad es la *objetualidad*, o sea, la capacidad de llegar a ser un *objeto*, un puro y mero objeto (aunque por el momento se sea, quizá, el material de un trabajo o el fin de una acción). Henry utiliza, en vez de “objetualidad”, la expresión *visibilidad*.

Ha habido, continúa Henry, una originaria *puesta a distancia* del mundo como tal, que debe llamarse su *creación*. Esto significa, pues, que la visibilidad no es primordial sino secundaria.

Prácticamente son sinónimos, por otra parte, mundo y discurso enunciativo o predicativo (*logos apofántico*), puesto que este segundo es el tipo del aparecer propio de cuanto se halla en el mundo. Si nos empeñamos en encontrar distinción entre ambos, diremos que la mundanidad o visibilidad es la condición del discurso estrictamente tal, o sea, del acto de aparecer en el horizonte del mundo para alguien. Sin embargo, lo radical es que cuanto hay en el mundo, ya sencillamente por ello, está vuelto objeto posible del discurso predicativo. Nada en principio es ni invisible ni ilógico en el mundo. El mundo es el ser de los entes intramundanos, y el discurso predicativo es su verdad, su patencia, su ser, también y en definitiva.

El mundo, el ser, el logos, son absolutamente indiferentes respecto de aquello (los entes) a lo que hacen ser y aparecer: son “terroríficamente neutrales” para con las cosas, para con los hechos. Todo puede acontecer en el mundo; todo puede ser y ser dicho. Lo cual sólo es un aspecto de otro rasgo más profundo: la impotencia del mundo y del logos en relación con los entes. El mundo no puede hacer ni deshacer un ente; no puede prohibir la entrada en su luz a nada, ni tampoco hacer brotar ninguna clase de fecundidad.

Las palabras de los lenguajes humanos (tanto de los naturales como de los artificiales) comparten con el logos cuyo reflejo son esta impotencia y esta neutralidad radicales respecto de cuanto ellas dicen. Y, puesto que las mismas palabras son entes intramundanos, a diferencia del logos, les ocurre que quedan además fuera y a distancia de sus referentes, o sea, que son necesariamente referenciales (hacen referencia a otro, son *de otro*). Precisamente por esta distancia no suprimible con las cosas, por este tener que *significarlas* sin serlas, es por lo que las palabras humanas presentan una característica creativa, pero como de creación al revés y negativa. Quiere decirse que las palabras, en su uso referencial, logran *mentir*, o sea, hacer aparecer lo que no hay.

La capacidad de la mentira muestra mejor por qué se debe decir que una palabra, incluso cuando no miente, se refiere *en vacío*, según la espléndida metáfora de Husserl, a los entes. A diferencia de lo que ocurre con el hacer aparecer del logos, el peculiar hacer aparecer de las palabras de los hombres es siempre falaz; está siempre bajo la sospecha de la hipocresía, la astucia, la estupidez o la perversidad. Hacer conocer de oídas es el más deficiente de los modos de la manifestación, porque en él siempre son cosas distintas *el decir y lo dicho*.

El mundo, el logos, la verdad del mundo es, pues, como decía Levinas, el *haber* neutro e impotente de cuanto *hay*. *Il y a le monde*: hay el mundo (Levinas todavía radicaliza la extensión de este *haber* impersonal, hasta sobrepasar los límites de lo horrible). Hay la totalidad de los entes, puras exterioridades, puras disponibilidades que alguna técnica podrá siempre, un día, movilizar, capitalizar. Lo visible es también, en efecto, lo intercambiable por dinero (ese universal neutro, indiferente, universalísimo), el objeto de la economía. Nada en el mundo es invisible, nada en el mundo se sustrae a la matematización (que sólo precisa del *partes extra partes* para ponerse en funcionamiento). Todo es en el mundo lo dicho, o sea, *fatum*, ley inexorable e impotente al mismo tiempo.

Henry, pues, no separa con ninguna clara línea de demarcación el logos propio del pensar griego y el logos moderno. Pero sí separa, y de un modo vertiginosamente tajante, el logos de la ciencia, la técnica y el mundo (Grecia y la modernidad), del logos cristiano, que él, aún más vertiginosamente todavía, identifica con el logos esencial a la filosofía.

Quede marcado en un paréntesis que la actitud de Henry respecto de la filosofía es en cierto sentido ambivalente. Por una parte, la defiende, la hace suya con integral entusiasmo y sin escepticismo alguno; por otra, lamenta que haya tramos importantes de la historia del pensamiento en los que la filosofía se ha hecho *ancilla mundi*, *ancilla scientiae*, o sea, justificadora de la Totalidad, quintaesencia de la conservación del estado de las cosas, portavoz de la gloria del mundo. ¡En realidad, un pensamiento que se olvida de la verdad originaria no merece llamarse filosofía!

La verdad cristiana, la verdad filosófica, se caracterizan en duro contraste con cuanto hemos dicho acerca de la verdad del mundo.

Por el momento sólo sabemos que no estamos en camino de ninguna doctrina ingenuamente dualista; de modo que la verdad del mundo ha de suponer en su origen mismo la verdad filosófica, que coincide con la verdad de las palabras de Cristo según la intención global y evidente de los textos neotestamentarios.

Cristo ha hablado (al ilustrado Nicodemo, que le visitó a escondidas una noche) de la necesidad de nacer una segunda vez para entrar en la verdad. Pero la radicalidad inmensa de tener que nacer una segunda vez conserva un punto de apoyo, para ser realizable, en la condición del hombre que empieza a oír hablar tan paradójica o enigmáticamente: algo, ya en el horizonte del mundo,

anuncia, cuando menos, que está escapando de él y señalando en otra dirección, hacia otra actitud.

Maine de Biran, Schopenhauer, Husserl, Henry, reconocen en el cuerpo, en la *carne* del hombre, este “nudo” del mundo con *lo invisible*. Lo invisible, del que la carne de mi cuerpo es la noticia inicial y el umbral, ha de ser también lo otro del mundo, del logos, del ser: la *alteridad no totalizable*, o sea, aquello tro, muy otro, que no se deja sumir en el Todo conmigo mismo y con cuanto igualmente *hay*.

La alteridad no totalizable es, por cierto, el lugar de novedad, desde Kierkegaard, de cuanto existe de más excelente en la filosofía contemporánea, incluido el marxismo de Adorno y quizá del propio Marx original.

Lo invisible, en vez de *ser*, será aquí llamado *vida*; su verdad habrá de ser tal que no quepa en ella *distancia* entre la verdad y lo verdadero, entre la *revelación* y lo revelado, entre el decir y lo dicho. Esta verdad, este logos distinto, no es neutralidad impotente sino *automanifestación* o *autorrevelación generadora y creativa*, incluso *autogenerante*. También en la vida –y aquí surge una duda crítica respecto de la poderosa tesis de Henry– hay aún *alteridad* entre *generador* y *generado*; aunque ya no sea la exterioridad, la objetualidad, la visibilización que separa dos cosas del mundo, lo que pueda significar la relativa, mutua alteridad de *dos o más vivientes en la vida* –este antihorizonte del pre-mundo.

La carne, *mi carne*, desempeña este papel de nudo del mundo y la vida porque ella *siente* el mundo y hasta siente *mi cuerpo*; y cuando lo que aparece es algún sector del mundo inteligible, aún sigue sucediendo que es mi carne la que realiza ese *esfuerzo* de contemplación, la que se cansa, la que insiste. Yo soy en realidad mi carne invisible, el envés secreto de mi cuerpo y, verdaderamente, del mundo entero. Y mi carne es *afectividad* que siente el mundo: es un haz de pulsiones, necesidades, deseos, representaciones y acciones, y es también un haz de gozos y breves calmas satisfechas. Es ella, soy yo, *carne finita*, que comprendo que no podré nunca descansar del todo; que ni imagino qué situación podría ser ésa, tan ajena a la mía, de la paz absoluta. Soy un Deseo, un Anheló, una Voluntad que quiere (el primer término lo emplean Henry y Levinas; el segundo, evidentemente, es de Unamuno, y el tercero es de Blondel).

Ninguna de estas determinaciones es incompatible con aquella esencialmente más honda que hallamos en Eckhart. Más bien la verdad es que estas últimas son preliminares de aquélla, visiones de ella a la distancia; porque es cierto que sólo un anhelo de lo absoluto puede llegar a luchar contra el mal, el arraigo y el desconocimiento de sí con la pasión infinita de la esperanza teológica. Y, en cambio, las determinaciones del ser del hombre que hemos obtenido a través de este somero recuerdo de la crítica de Henry a Heidegger señalan todas en la dirección de una re-esencialización imprescindible del ser del hombre, de una readmisión intelectual muy firme de nuestra condición de criaturas.

§ 8 *Cómo caracterizar hoy al místico*

Sólo ahora llegamos a lo que considero el centro de nuestro problema. Y es que el reconocimiento de la esperanza absoluta comporta un cierto saber de orden que cabría llamar místico, porque no es sino la conciencia de lo que Juan Martín Velasco ha denominado, con tanto acierto, la presencia inobjetiva en nosotros mismos del Misterio divino.

La absorbente experiencia de éxtasis, de raptó fuera de las condiciones mismas carnales de nuestro ser, es seguramente una culminación extraordinaria de esta conciencia. Los maestros sufíes, al describir el *ashq*, la realización del amor místico, insisten siempre en la pérdida momentánea del yo, en la adquisición de la mirada misma del Amado para contemplarlo tal y como es; pero literalmente lo mismo leemos en la Bhâgavad-Gîta, lo mismo se reitera en la enseñanza jasídica, lo mismo proclamó Jesús de Nazaret del puro y simple renacimiento del cristiano.

La necesidad de atravesar las más oscuras noches hasta poder ser arrebatado a la región de la unión con el Amor mismo está no sólo universalmente atestiguada, sino evidentemente fundada en la misma estructura de la esperanza, el vehículo del místico. Y es que la esperanza consiste en una cierta forma radical de reconocimiento de la imperfección aun de lo más perfecto del mundo y del sujeto y de los sujetos, que de ninguna manera se confunde, como han pretendido Nietzsche y sus seguidores, con forma alguna de crítica desdeñosa de la vida en el mundo.

Hay que conceder toda la razón a Unamuno, que ha expresado la única crítica esencial al nietzscheanismo: siendo éste una filosofía de la afirmación, no ha sabido, en absoluto, elevarla hasta lo absoluto mismo; ha querido demasiado poco, se ha conformado con mucho menos de aquello que está prefigurado en el hambre mortal de inmortalidad.

La esperanza ama todas las cosas en el Amor, confía en todas las cosas más allá de lo meramente razonable cuando no se tiene el Amor; pero este amor y esta confianza son, en realidad, lo mismo que la capacidad de distinguir la imperfección, lo criticable, el mal. Hay esperanza absoluta cuando hay esencial vulnerabilidad al verdadero dolor, al dolor ajeno; no sólo vulnerabilidad, sino ya herida abierta y, como dice maravillosamente Levinas, mano que da lo que no tenemos, que se arranca de la propia boca el pan imprescindible.

Pero la comprobación dolorosísima de una esperanza tal sólo se realiza en los bordes más peligrosos de la desesperación. El exceso del mal que llena el mundo, el dolor por la desesperanza de las personas próximas y la miseria y la injusticia que son la política misma del Poder, tienen, en verdad, que no ser comprendidos, si es que alcanzan la medida de su real plenitud. Tienen que hacer surgir la protesta de Job y de alguno todavía más sufriente que Job. Y esta protesta es la única experiencia humana que conoce la tentación del ateísmo no como derivado de la absorción en la precariedad del mundo, sino precisamente

brotando de la sed de bien; y sólo éste es el ateísmo que se atreve a tentar a Dios y va hasta el pecado contra el Espíritu.

Sin embargo, en la protesta y en la rebelión, si son puras, deberá siempre poder hallarse un rescoldo del fuego de la verdadera esperanza absoluta. Claman contra Dios, pero en la presencia de Dios. A Job le basta con que Dios comparezca y diga algo, sea lo que sea, aunque pronuncie su condena. Ya esto confirma que, en efecto, el Vengador y Redentor del dolor y el mal existe. Quien entiende que está abocado a la posibilidad de un sufrimiento anonadante, a la manifestación de un sinsentido que vacía de toda presunta poderosidad religiosa a la realidad del mundo, es, al menos a esta altura de la historia, quien podrá experimentar que su grito de protesta, vuelto de inmediato pasión contra el mal, acción de esperanza infinita, afirmación de sentido más allá de cualquier sentido calculable, no procede de su propia bondad sino del centro secreto de su esencia creada. Estará comprobando que, aunque quizá todos sus esfuerzos en auxilio de los inocentes sometidos al dolor hayan sido otras tantas frustraciones y otros tantos gestos inútiles, han brotado de aquello en él que fue aliado a sí mismo por el Bien, la Paz y el Amor eternos desde toda la eternidad, en insalvable diacronía con el mundo.

Será éste el instante de la entrega perfecta del anhelo en manos de la sede eterna de nuestro ser creado, y todo nuestro cuidado quedará repentinamente olvidado al mismo tiempo que continúa generando obras empeñosas en mitad de la plaza pública de este mundo que ha expulsado de sí, aparentemente, toda esperanza.

Capítulo III: La significatividad del cristianismo

§ 1 Tres presupuestos

La paradoja vital, apasionante, que plantea el título de este capítulo consiste, evidentemente, en que aquello que sé que es lo más significativo, lo único absolutamente pleno de sentido que se ofrece a la luz del mundo, al parecer, lo ve hoy con desprecio un número muy grande de contemporáneos. Después de las exposiciones de las páginas precedentes, aún resulta más asombroso que sea así, ya que el solo peso en contra de las culpas históricas no puede explicar cómo no se es capaz de discernir bajo las adherencias el núcleo santo.

Y ante esta situación anómala (por más que se pueda retrotraer a las mismas bases de la tradición literaria cristiana, donde incluso se habla de que la luz divina, venida a los suyos, fue rechazada por éstos), sólo son posibles dos actitudes.

Una es la de la absurda nostalgia de quien empieza a reconocerse miembro de un mundo cultural que ya no existe y que no lleva trazas de resucitar jamás. Es como sobrevivir al diluvio, pero sin promesas, sin esperanzas.

La otra actitud, la única que puedo llamar cristiana, deja por completo a un lado las condenas y los reproches insultantes hacia el mundo en torno (en todo caso, sólo se atreve a volverlos contra ella misma) y se aparta como de una tentación de cualquier deseo de espuria reconquista de no sé qué terreno perdido o qué liderazgo eclipsado; y hace algo muy semejante a lo que ya hizo doscientos años atrás Schleiermacher en una situación análoga: en primer lugar, procura *no parecer, sino ser* realmente cristianismo; y en segundo lugar, de vez en cuando se atreve a dirigirse a los hombres que dicen no entender ya nada de que el cristianismo pueda aún ser un ideal, con el supuesto decidido de que sólo sobre un enorme equívoco es posible que hayamos llegado a este punto. Quizá un equívoco como la confusión de la cristiandad y el cristianismo, según los términos de la célebre y extremosa polémica de Kierkegaard.

Lo único que se puede hacer si de veras se es un cristiano (pretensión esta sumamente alta, pero que cabe afrontar en el nivel de los ideales y de la esperanza) es profundizar en la realidad del cristianismo y, a lo sumo, además de volver a éste presente sencillamente en la vida diaria, hablar, si hay ocasiones en que hacerlo no sea tomar en vano el nombre de Dios, para recordar algunas características superficiales de la existencia cristiana que puedan entrar en contacto con la superficie de las existencias que dicen no serlo; pues lo más denso queda siempre reservado para quien adelante en la vida cristiana, y no es transmisible más que de modos casi infinitamente indirectos.

Comparto, desde luego, una de las convicciones más arraigadas de Wolfhart Pannenberg e, imagino, de cualquier teólogo como tal: el cristianismo es directamente falso si es irrelevante en cualquier orden de la vida. Habrá de

ser, pues, máximamente significativo en la escala macroscópica de la naturaleza y la historia y, también, en la microscópica de cada acontecimiento en cada existencia. Se impone desgranar su relevancia para hoy, pero sólo a la luz de su relevancia para siempre.

Ya sabemos, por otra parte, que el cristianismo, según la parábola del grano de trigo, está esencialmente dispuesto a dejar de ser visible, con tal de que la verdad -infinitamente superior a su propia existencia histórica- de la que él es vehículo se expanda y dé fruto a todo lo ancho de la humanidad. Es del todo anticristiano hacer pasar institución alguna, incluida la visibilidad social de la misma cristiandad, por delante de una existencia individual.

§ 2 *Un ensayo de diagnóstico*

¿Por qué no interesa el cristianismo? Seguramente, porque se cree que ya se sabe sobradamente lo que es: la enemiga de lo finito; la hipocresía de los consuelos que paralizan la acción liberadora real; la calumnia de las fuerzas humanas como procedentes del pecado que arraiga en el centro mismo de nuestra existencia. Y todo ello acompañado de una sed de prestigio y poder que ha manchado la historia por dos mil años con su violencia y sus mentiras: primero ascendiendo sin tregua en la escala de la influencia, y luego resistiéndose a la progresiva declinación con todos los recursos imaginables y mediante todas las alianzas posibles.

Ahora que la crítica violenta y la apología no menos violenta se han apaciguado (aunque rebroten con ocasión de los conflictos Norte-Sur y el islamismo fanático), parece haberse establecido un cierto armisticio. La pluralidad irreversible de las sociedades avanzadas trae consigo que el cristianismo interese hoy a la vez, aunque sea a una minoría, como una magnitud de conservación y, en el otro extremo, como un recurso de radical protesta.

Sin duda, cualquier instancia de sentido que se adelanta a salir en medio de la plaza pública con la pretensión de que el goce directo de la vida y todos los objetivos intramundanos no son suficientes para la felicidad consumada del hombre, como implica un cierto nivel de ascetismo, necesita acreditar su verdad muy poderosamente. Tiene en contra no sólo la verosimilitud inmediata, sino, como acabo de recordar, la acumulación de las calumnias del mundo que, por desgracia, han abundado en la historia de sus instituciones, aunque tales calumnias sean incompatibles con la alabanza de los lirios del campo, con la oración por el pan cotidiano y, sobre todo, con la exigencia de amor real al prójimo, sea amigo o enemigo, hasta la donación de la misma alma, como gusta de recordar críticamente la tradición ortodoxa.

Ahora bien, en algo sí ha cambiado nuestra sociedad desde los tiempos de los elocuentes *Discursos* de Schleiermacher: no habría ahora modo de decir con alguna sinceridad que representamos todos nosotros, los contemporáneos,

el resultado más perfecto de la historia. Más bien, si somos mínimamente lúcidos, nuestro problema será uno de los que ocuparon más intensamente a Kant como filósofo de la religión: vistas la extraordinaria maldad y la insondable estupidez del género humano, perfectamente compatibles con su progreso tecnológico, lo difícil es no caer en la desesperación y no renunciar al ideal de que nuestra vida contribuya en alguna medida a que no todo esté aún peor cuando muramos de lo que estaba cuando nacimos.

La personal convicción respecto de la máxima significatividad del cristianismo no vale nada si no es puesta en contraste con los retos casi absolutos que la desafían, primeramente *a ella y a cualquier otra fuente de sentido*, en la actualidad. No es que la historia esté terminando porque hayamos arribado a la forma ya insuperable de organización social, que irá poco a poco diluyendo las injusticias y las insatisfacciones remanentes y, como consecuencia, asimilando las restantes culturas políticas y, por este medio, simplemente las restantes culturas. Más bien se inclinaría cualquier hombre sensible a pensar que el fin de la historia es la mera secuela de que ya todo se ha probado en ella y tanto esfuerzo sólo ha desembocado en un caos de maldad e ignorancia que cuesta describir y es prácticamente imposible de entender.

Nuestro contexto cultural se caracteriza por ser en su esencia misma una situación de nihilismo tan consumado que ya apenas se experimenta como tal. De aquí procede la sensatez, o sea, el acuerdo con las tendencias reales de este tiempo, de la propuesta postmoderna. Esta propuesta se basa de una u otra manera en el pensamiento nietzscheano. Su nota más saliente es la elevación de la pluralidad de lo finito a la categoría de lo divino y, por contraposición, la condena de la unidad como "tiranía del logos". Siguiendo los pasos del método genealógico de Nietzsche, de vieja prosapia epicúrea, se realiza una arqueología de la unidad que la relaciona del modo más íntimo con el miedo. El miedo es la pasión de los débiles, y se expresa regularmente bien disfrazado, como cumple al cobarde: se manifiesta en violencia, en odio activo, en una aparente sobreabundancia de energía, cuando su raíz o naturaleza es exactamente la opuesta. El miedo es retroceso ante la alteridad inasumible, ante la condición trágica de la existencia, ante el conflicto; en definitiva, ante el reconocimiento de que la finitud plural lo es todo. El miedo, por tanto, ama lo unitario, ama la unidad y es, en muchos casos, su misma fuente.

Esta oferta postmoderna de desconstrucción de cualquier oferta intelectual o espiritual que desborde siquiera un milímetro la divina pluralidad irreducible, apoya con bastante eficacia las tendencias hacia la recuperación de algún sentido que afloran en la superficie del espíritu del tiempo. Contiene, por otra parte, factores de verdad hondos y auténticos, que toca aún explorar y desarrollar. Lo que seguramente no hace es, en cambio, describir correctamente la situación real y, por lo mismo, sólo en apariencia alienta esa recuperación de sentido que, con tanta razón, Emil Fackenheim ha calificado de una mera posible venda en la llaga incurable de la historia presente: no ya una salvación, sino

sólo una leve cura del hoy. Por esto es por lo que me atrevo a insistir, pese a las esperanzas de la postmodernidad, en el diagnóstico de un nihilismo que no se reconoce y, por eso mismo, no lleva camino de consumarse para abrir paso a una verdadera segunda inocencia, según también la célebre expresión del mismo Nietzsche.

La cara promisoriosa de la cultura postmoderna tiene un envés terrible. Sólo si se es capaz de mirarlo directamente parece que quepa inventar con qué drenarlo en el futuro. Algunos de los componentes de estos abismos de mal asoman casi con toda evidencia y sería una pérdida de tiempo emplear mucho espacio en considerarlos. El más claro no es la miseria material (el hambre, las epidemias) sino la eficazísima negación del ser personal de cada individuo humano que va cumpliéndose en la realización progresiva de lo que podemos llamar el ideal antimarxiano: que por fin todas las relaciones interhumanas se vacíen en el molde de las relaciones económicas (recuérdese que el propio Althusser se refirió alguna vez a que el ideal marxiano es hacer desaparecer de todas las relaciones interhumanas la mediación esencial del dinero). Mientras la cara de nuestra cultura toma la sonrisa que se atribuye clásicamente a Demócrito, apenas se esfuerza en tapar sus vergüenzas, como si estas malísimas noticias ya no pudieran calar, ni aunque sean bien sabidas, en la conciencia cansada de la gente. Todo, literalmente todo, está ya prácticamente convertido en valor de cambio, desde la concepción a la muerte del hombre. Justamente por esto es por lo que no hay realmente derechos humanos, aunque sí una carta de ellos internacionalmente refrendada. No existen más derechos que los que el poder admita reconocer en cada situación. También ésta es una figura burlesca de la fragmentación postmoderna. Pero el poder es el poder del dinero.

Los dioses del universo concentracionario, que, por cierto, han engendrado a estos dioses nuestros, eran al menos un tanto más misteriosos o no tan cínicos. En el antimundo del campo de concentración se ensayó la puesta en práctica de la anulación del rostro humano, es decir, se constató cómo se puede organizar, igual para la vida que para la muerte, una sociedad sin otro reconocimiento del derecho que el arbitrio del poder, él mismo impersonal, oficinesco, kafkiano, que unas veces es voluble y otras es absurdamente fijo. Y lo horrendo no fue que se decidieran los poderosos a implantar este revés de la república, sino el modo en que tuvo su eco en muchas vidas que fueron entregadas a él. Primo Levi, Paul Celan, Imre Kertesz, Jean Améry, Robert Antelme, Elie Wiesel son algunos de los testigos de este experimento de nada absoluta.

Tomemos, por ejemplo, a Kertesz. El protagonista del relato *Sin destino* regresa del campo de concentración obsesionado no tanto por la realidad del aparato de poder que lo construyó y lo rigió, como por el hecho de que los hombres se amoldaron a él y pudieron sobrevivir. Lo espantoso no era únicamente el doctor Mengele al final de la cola, con la chimenea del crematorio al fondo, sino los pasos de los condenados hacia el puesto de la selección. El hombre no se rompe ni aun con la experiencia de lo absolutamente no humano.

Como dice Wiesel, *los santos son los que mueren antes del final*. Los sobrevivientes han mutado su antigua naturaleza porque han comprobado que para el hombre es posible lo inhumano.

Hoy lo sabemos y estamos decidiendo no comentarlo demasiado, no decirlo en voz alta. Vemos cómo la lección bien aprendida se lleva a la práctica sobre los pobres, los extranjeros, las mujeres, los enfermos, los diferentes; pero es que debe de tratarse de algo tan archiconocido que no vale la pena hablar más de ello. No nos damos cuenta de que en el universo del castillo kafkiano nadie tiene a salvo su puesto, su estabilidad, su identidad; ni siquiera las presuntas autoridades, que no terminan de reunirse nunca con el personaje que les da, por lo visto, su trabajo y sus instrucciones.

Así es como el mal se banaliza y corre ya por las venas con la alegría de la sangre vital. Hemos visto de una vez para siempre que nada tiene sentido, pero hemos renunciado a despertar en este mundo de locos. Hemos hecho lo contrario de aquellos personajes del cuento que contaba el sabio tzaddik Najmán de Bratzlav, cercano antecedente de Kafka. El visir y el rey sabían que la cosecha del año siguiente enloquecería a todos los miembros del reino y que no había más elección que comer de ella o, sin pruebas plausibles, pedir el universal suicidio. No se reservaron, aunque pudieron hacerlo, su parte de trigo sano de la cosecha pasada, pero tampoco se entregaron a ciegas a la locura: hicieron ambos grabar en su frente una señal, de modo que, al vérsela mutuamente, recordaran los años venideros que incluso ellos mismos se habían vuelto locos.

En medio del desierto apenas se deja oír la voz cristiana. Como si también ella estuviera íntimamente convencida de que todo es inútil, de que el Mesías murió hace mucho tiempo en paradero desconocido y justo un momento antes de empezar a revolucionar esta decadencia. Es verdad que sigue habiendo gestos de profecía: hay condenas de la legitimidad de toda guerra, de la rebaja de la vida humana a puro valor de cambio, de la hostilidad entre los hombres que buscan todavía el rostro o el silencio de Dios; y aún se atreve alguna iglesia cristiana a proponer modelos de perfección humana buscándolos en la historia reciente. Pero no es sólo el judío quien puede hablar con gran verdad del oscurecimiento e incluso del eclipse del rostro de Dios. Este nombre no designa ya casi nunca la cifra de la pasión más grande, de la tensión absoluta, del peligro y la fascinación indecibles, de la retorsión revolucionaria de la historia. Como escribía Franz Rosenzweig en la última página de su *Estrella de la Redención*, ciertamente que debe el hombre aprender otra vez a andar confiadamente de la mano de Dios, en paz, los caminos del mundo; pero ésta es una paz que sólo está del otro lado de la tempestad que inicialmente tiene que traer, salvo que lo tomemos en vano, lo que representa el nombre de Dios.

Afortunadamente, al no ser sociólogo no estoy en el trance de que las encuestas y los porcentajes y las leyes de lo social me puedan llevar a la desesperanza completa. No veo salida de nuestra situación sino la que ahora comen-

taré, y ésta me la inspira la confianza pura en que lo que no es posible para el hombre sí es, a pesar de todo, posible para Dios.

§ 3 *Contra la barbarie*

Cualquier recuperación o cura parcial del sentido del mundo compartido pasa por despertar de la idiotez ambiental, cada vez más espesa y quizá más deseada y hasta más trabajada consciente y técnicamente.

Levinas decía esto mismo con la expresión que describe lo que hay que hacer con el borracho a la mañana siguiente de la juerga: despejarlo. El mismo Levinas había visto que las peculiaridades del presente tienen una especie de poder revelatorio no sólo sobre el hombre de hoy sino, en realidad, a propósito de la esencia del ser hombre. En consecuencia, aplicaba de una manera universal este *dégrisement*, como si todos siempre lo hubieran necesitado y lo hubieran recibido, gracias a Dios, últimamente de la misma fuente que todavía a nosotros mismos podría despejarnos una pizca de la resaca.

Pero antes de entrar en las estrategias para despejar al borracho, considero que es en sí mismo ya muy interesante retener este problema: es verdad que el hombre descubre caras nuevas de su ser a medida que la historia continúa, y es verdad que estos rostros son cada vez más espantosamente contrastantes: malísimos y santos en formas originales; pero este movimiento no es, en última instancia, sino una fenomenología esencial del ser hombre, para la cual podríamos atrevernos a pensar que la historia ha dicho en el siglo XX su palabra más importante, si dejamos a un lado la que fue pronunciada en el siglo I. Como si el despliegue de la historia fuera la plena realización del método fenomenológico en lo que concierne a lo humano.

No soy directamente partidario de proponer una política atendida a la sola construcción de mínimas unidades sociales arraigadas en un tesoro común de prácticas cognoscitivas y sentidos compartidos; pero lo que en todo caso sí percibo de manera muy evidente es que el frente de lucha más cercano contra los males peculiarmente políticos del presente consiste en colaborar dialógica y filosóficamente a romper la resaca creciente de la estupidez.

Hay ocasiones, por cierto, en que determinadas críticas del pasado con muchos humos de radicales son muy perniciosas en este sentido, porque condenan a lo tabú continentes filosóficos enteros, y siempre es mejor pensar, aunque sea aprendiendo de los errores antiguos, que saltarse esta tarea en nombre de nada. Un ejemplo poderoso: se identifica el mal característico del siglo XX con el totalitarismo, ese concepto de filosofía social puesto de moda por Arendt; y después se diagnostica el origen del totalitarismo nada menos que en la filosofía dialéctica, tachada típicamente de falólogo-etnocentrismo. Claro que hay un fragmento de verdad en ello; pero lo disparatado es sugerir más que vivamente que, por poner un caso del máximo interés, nadie debería ya leer a Fichte, salvo que esté deseando aprender cómo llegar a ser un fascista. Y precisa-

mente el peligro está en caer en esta tentación de quitar bajo los propios pies el suelo nutricional de la historia del sentido.

Por más dramáticas que hayan sido sus quiebras recientes, al menos en este punto tendrá siempre razón la mirada con la que la hermenéutica se acerca al pasado. Es desde el interior de la hermenéutica, o sea, en la disciplina casi olvidada del pensar, como conviene señalar sus exageraciones y marcar los lugares en los que el intérprete tiende a ver un exceso de continuidad.

Pues bien, la primera de las misiones de cualquier política a favor de la recuperación del sentido consiste en evocar en términos adecuados lo misterioso, lo literalmente misterioso de la condición humana. Y esto se pone de relieve con más profundidad que por cualquier otro método cuando se lo trata de iluminar con la luz, enormemente matizada, de la hermenéutica verdaderamente filosófica. Y si ésta es una primera dimensión de la política más urgente, queda dicho que lo es también del cristianismo relevante en el presente.

En definitiva, son imposibles la vivencia del cristianismo y la demostración de su relevancia si no van de la mano de una búsqueda absolutamente radical de la verdad. Ésta, la verdad, es uno de los rasgos de lo real más vilipendiados en la cultura reciente; por eso mismo hay que evitar todo contagio con semejante tendencia blasfema. Sin verdad radical, sin radical sed de verdad, la existencia no se puede tomar en serio a sí misma, por más intentos que haga para lograrlo.

Es obvio que el cristianismo no debe adoptar la actitud de quien ya está en la cima de la verdad. Justamente él es quien mejor puede apreciar el disparate, la blasfemia (es bueno repetir la palabra) que supone que un hombre se considere a sí mismo ya en lo absoluto, tranquilamente identificado con él. Una cosa es contar con determinadas certezas existencialmente apropiadas, y otra, enormemente distinta, creer que la verdad de la que se es depositario no consiste, ante todo y sobre todo, en un reto radical que nos desafía a nosotros mismos. Pero apenas si se predica –y menos, con la elocuencia de las obras– un cristianismo buscador de la verdad, humilde respecto de la sobreabundancia de lo real, auténticamente asombrado por la maravilla de la subjetividad, y, lo que aún es peor, verdaderamente alerta respecto de las posibilidades del mal y la desesperación.

Mientras no se vincule con perfecta sinceridad el término cristianismo al término búsqueda apasionada, personal, de la verdad en cada ámbito posible de lo real, se cercenará gravísimamente la naturaleza auténtica de todos los factores del fenómeno cristiano: la esencia del hombre no menos que la esencia de la realidad no humana y la de Dios.

Es cierto que, *sub specie aeterni*, la sabiduría de fuente meramente racional sólo se podrá considerar, como lo hace Tomás de Aquino, un reflejo más débil de la luz del conocimiento propio de las inteligencias separadas, que a su vez sólo es una imitación creada de la verdad de Dios mismo y en Dios mismo. En este sentido, la filosofía es un preámbulo y hasta una servidora del saber cuya

luminosidad es misterio para el hombre en camino. Pero no menos verdad es que, como ha repetido Eduard Schillebeeckx, ningún concepto nos ha venido caído del cielo; o, como decía Rosenzweig, no hay más que palabras humanas para que el Cielo hable.

No nos atrevemos habitualmente, sin embargo, a conceder a la libre, a la libérrima investigación de la verdad, todo el tiempo y toda la importancia que Dios mismo exige de nosotros todos. Queremos en seguida utilizar, aplicar, hacer servir, persuadir, formar a otros, mostrar la plausibilidad del misterio. Pero Dios no se manifiesta de mejor modo en la conciencia especulativa que cuando el hombre se ve literalmente abrumado por la carga y la dificultad de la verdad. Dios no existiría, evidentemente, si la ciencia humana y, sobre todo, la filosofía fueran cosa más fácil y expedita, en vez de permanecer testarudamente como el saber siempre en trance de ser buscado, y por el que se avanza sólo en la medida en que se superan existencial, apropiadamente, muchas posibles tesis como realmente falsas, inviables.

El entusiasmo, tan clásicamente tomista, por la libertad del saber racional y la hondura sin temores ni reservas del afán de preguntar, va en retroceso o, por lo menos, no está en la primera línea de las exigencias cristianas para el presente.

Con esto, el cristianismo suele conformarse con el estado de letargo y barbarie de la cultura media actual, de la que así obtiene un tratado de no agresión mutua profundamente irreligioso. Naturalmente, no se trata de echar de menos que se imprima un sello explícitamente cristiano a la investigación filosófica y científica, sino que se vuelva (en este caso sí es una vuelta hasta los orígenes mismos) a la conciencia generalizada del máximo aprecio por la libertad en la búsqueda de la verdad y por el deber universal que hay de comprometerse en ella, sean cuales sean el estado y la profesión en que se encuentre el cristiano.

§ 4 Migajas de antropología

Después de haber logrado las migajas de estética con las que comienza este libro, es ahora el momento de profundizar en el desarrollo de algunas tesis básicas de antropología. En todo caso, aquilatarlas implica volver en giros repetidos sobre ellas, cada vez intentando que reflejen una luz diferente.

Y por cierto que es muy consolador encontrarse de este extremo del camino de la historia, por más terrible que, en otro sentido, sea nuestro mundo. Ahora tenemos con las generaciones que nos han precedido la deuda de gratitud que comporta el que ellas hayan experimentado tantas posibilidades y hayan así realizado de la única manera convincente la crítica de muchas vías que no debe recorrer otra vez el que aspira a la verdad. Sobre todo, gracias en buena parte a esta historia, nos es posible leer como signos de la presencia real de Dios en la creación los fenómenos que, leídos sin esa luz, podrían servir para encubrirla fatalmente.

Después de los acontecimientos de nuestro pasado, ¿cómo puede sorprendernos mucho que el cristianismo parezca estar siendo literalmente vomitado del cuerpo de Occidente? Cumple que haya una larga hora de crisis y depuración, que será tal siempre y cuando los hombres no caigan entretanto en la barbarie y la desesperación. No sólo hemos atravesado el nihilismo que describió Nietzsche, sino también ya en cierto modo (aunque nos quede aún mucho trecho que recorrer) su presunta superación, todavía más nihilista: la edad del ultrahombre.

El fenómeno más implacable para con una religión que cabe pensar es el de su vaciamiento de sentido religioso. No supongamos que algo de esto le ocurra al cristianismo, o sea, le ocurra al cristianismo de un gran número de cristianos; pero es un riesgo siempre amenazante, comportado por la esencia misma de lo religioso, y en especial, por la de lo cristiano. El peligro de que algo así esté, pese a todo, sucediendo con una parte del cristianismo contemporáneo asoma en un hecho sumamente preocupante: el cristianismo, más aún que otras formas de la existencia religiosa, es una forma extrema de vida en la radicalidad, y precisamente el peculiar atractivo de lo radical parece que se haya desdibujado del rostro presente de los cristianos.

No es lo más frecuente que la radicalidad cristiana sea aquello en que primero se hace presente el cristianismo hoy. No es lo más frecuente oír en la gente la queja de que es demasiado radical el cristianismo para ser una opción viable. Más bien el desprecio surge de la queja contraria.

Cabrán, sin duda, formas de existencia radicales que no sean explícitamente religiosas o que hasta se entiendan a ellas mismas legítimamente en oposición a la existencia religiosa; pero de lo que no puede haber duda ninguna, ni debería tampoco haberla en la predicación cristiana y en la resonancia pública de lo cristiano en el mundo no cristiano, es de que la vida cristiana, más incluso que ser una existencia en la radicalidad, supone la radicalidad más auténtica y exigente en todos los órdenes, y se encuentra, pues, en cierto sentido, todavía más allá: en lo absoluto.

Miremos desde la filosofía la existencia y su estructura, de modo que podamos compararlas o ajustarlas con la propuesta cristiana.

Los datos primeros que se nos ofrecen en una elemental fenomenología de la existencia son, por una parte, que la vida se vive escindida en dos situaciones, una de las cuales encubre casi perfectamente a la otra; en segundo lugar, que la aparición de esta escisión es tan antigua como nuestra salida de la infancia; en tercer término, que cabe que, o bien pasiva o bien activamente, la existencia se viva, sin embargo, invirtiendo el orden corriente en que se dan estas dos situaciones; por fin, es también un dato capital que sólo la existencia vivida en esta inversión del hábito ha pasado el umbral desde el que se puede esperar que un día se convierta también en existencia explícitamente vivida ante Dios.

Hemos empezado a explorar ya antes las dos situaciones a las que me refiero, y que merecen los nombres respectivos de *primordial* (la habitualmente

encubridora) y *fundamental* (aquella que nunca termina de ser del todo disimulada por el hábito de la vida cotidiana). La primordial o de superficie está caracterizada por la absorción completa en el sentido del mundo; es decir, para ella nada sino lo intramundano, o sea, lo finito, tiene realmente sentido, se deja vivir, se deja proyectar, experimentar y gozar, y sólo el sentido intramundano decepciona o plenifica. La situación fundamental es aquella desde donde se vuelve visible la finitud del mundo como tal y la absorción de la existencia en él, en cuanto es vivida según el hábito primordial. Abreviando las cosas al máximo, podría decirse que la situación primordial es aquella para la que todo lo que ocurre tiene sentido, mientras que la situación fundamental es, en cambio, aquella para la que inicialmente todo lo que ocurre es sobre todo un enigma.

Esta descripción deja ver que, por un lado, la situación primordial no puede evitar el riesgo de que en su mismo interior surjan estados cuyo sentido propio es revolucionarla (pero que no necesariamente exigen ser vividos así, de modo que sus efectos naturales pueden siempre ser prevenidos por el hábito); por otro, se echa también de ver cómo no en todos los sentidos es preciso que la situación fundamental permanezca anclada en lo enigmático. Para ella, éste es, ciertamente, el ambiente, por así decirlo, en el que bañan todos sus fenómenos; pero la situación fundamental es esencialmente activa, o sea, es sustancialmente no conformidad con el enigma *prima facie*, sino combate por su sentido secreto. No cuenta ni con que sea posible deshacer todos los enigmas y acabar con todo misterio, ni con que sea siempre imposible resolver, aclarar, ni siquiera uno.

Estas dos situaciones de la existencia no infantil se han escindido a partir de otra cuyo recuerdo correcto nos es esencialmente inaccesible: precisamente la infancia, que suele ser denominada inocencia, cuando lo que realmente se quiere evocar con este término es su ahora ya incomprensible carácter unitario, su paz de la que no guardamos más que un regusto que Unamuno, por ejemplo, tomaba como su cielo personal, el único por el que podía orar a Dios con sentido. Sin aviso previo, sin una génesis de su posibilidad (como no sea la que ha descrito magistralmente Kierkegaard en el primer capítulo de *El Concepto de Ansia*), ha sobrevenido un día el final terrible de la infancia: ha irrumpido en la unidad y los juegos de la vida una experiencia, a modo de brutal salto, de nuevo nacimiento, que, por un largo momento, ha hecho comprender a todo hombre lo que significan *in nuce*, o sea, como enigmas, las palabras esenciales del lenguaje: ser y verdad y apariencia y no ser; tiempo y eternidad; gozo y sufrimiento; libertad, culpa y mérito; fin, logro, muerte; envejecimiento, individualidad, desesperación y esperanza; bien y mal; gratuidad y compromiso; hombre y Dios.

Son todos estos significados aspectos de una misma experiencia de escisión. Entre ellos, algunos han tenido ya una preparación intensa a lo largo de la infancia propiamente dicha, mientras que otros sólo comparecen por vez primera en la experiencia de la escisión. Por eso es natural que sean éstos los que la

tiñen, de modo que solamos decir que hemos entrado en la conciencia de lo que realmente es la vida el día que hemos descubierto nuestra irreversible finitud, la certeza de nuestra muerte, sea con ocasión de lo que sea; pero la experiencia es mucho más compleja, aunque corrientemente empiece por ahí (o por el choque con la soledad, bien sea debido a la ruptura de la familia, bien sea debido a una traición de la amistad infantil).

Por esta misma complejidad, y dado que el sentido de la palabra básica "existencia" se revela aquí por primera vez, aunque como enigma, me atengo a llamar a esta experiencia con el nombre ampuloso pero quizá inevitable de *ontológica*.

Una de las direcciones en las que antes se despliega, más o menos advertidamente, con o menos reflejo sobre el estado afectivo nuclear de su sujeto, es la que realmente justifica el posterior continuo carácter escindido de la experiencia de existir. Me refiero a que el fondo mismo de la que llamo experiencia ontológica es el descubrimiento, más o menos incoado o desarrollado, de que la existencia misma es enigmática e incluso desesperante. Lo que esencialmente se revela en la experiencia ontológica es que no entendemos en absoluto qué sentido tiene existir, ni qué quiere de verdad decir esta palabra.

El modo doloroso en que esto se comprueba se puede describir con cierta mayor facilidad si atendemos a que el niño que acaba de dejar atrás su infancia al descubrir que el tiempo corre irreversiblemente hacia la muerte propia, naturalmente medita por primera vez sobre la muerte. Por lo común, su primer contacto con ella es de franco horror: perderse en nada, dejar absolutamente de ser, es de alguna manera no haber tenido tampoco apenas sentido mientras se existía. Es, en verdad, descubrir que posiblemente no seamos más que "el sueño de una sombra". Es natural que la primera clara noción de Dios que surja en esta experiencia sea, por tanto, la de la infinita memoria donde se depositan vivas todas las experiencias de todas las vidas. Ésta es una forma bien natural del primer consuelo. Sobre todo, porque no se tarda en descubrir un segundo pensamiento aún más horroroso que la nada que nos amenaza en la muerte.

Llevados por su horror, empezamos a reflexionar, también por vez primera de modo explícito, acerca de en qué podría consistir la dicha. Si la muerte es ese vacío que se traga el sentido compacto de todas las cosas al tragarse el sentido de nuestra vida, entonces parece que la antimuerte, o sea, la dicha, debería ser la indefinida prolongación de la vida, un sí absoluto a la vida, un no dejar de ser yo mismo jamás. Pero en cuanto esta posibilidad es realmente pensada, un horror aún mayor se apodera de la persona que ahora, recién renacida, no tiene armas ni en su sentimiento ni en su inteligencia para luchar contra estas apariciones formidables. El hombre solo e inerte se ve atenazado por las dos puntas de un dilema que se le antojan abarcar todo el campo de lo posible y que son ambas literalmente insufribles: dejar del todo de vivir, no dejar jamás de vivir. Es el momento en que la conciencia se rebela contra el hecho mismo de haber nacido, de haber sido introducido a la fuerza en esta alternativa consu-

madamente espantosa. Y como no podemos resolver el dilema, sólo nos cabe distraernos de él, volver hábito el darle la espalda sistemáticamente.

Claro que también cabría el suicidio, pero, a diferencia del adulto impaciente que descubre todo esto con plenitud muy tarde (aunque su niñez se lo enseñó *in nuce* un día del que él consiguió casi definitivamente distraerse en seguida), el niño, mucho más sabio, no se suicida, sino que, aun entregándose a las distracciones que le esperan al día siguiente en la familia y en la escuela (esos lugares donde ahora comprende que se evita tratar de lo único importante), decide secretamente esperar, vivir, recorrer el mundo, buscar. Concibe oscuramente el proyecto de entregar su vida a la solución del enigma fundamental, porque entiende que exigir al momento de la primera experiencia todas las respuestas, por necesarias que éstas sean, es muy poco inteligente.

Ya he escrito otras veces cómo todas las culturas han reconocido implícitamente este solitario cruce del umbral más grave de la existencia, en la forma de su solemnización con muy varios ritos de paso. En ellos es donde se da a conocer su verdadero nombre a una persona, y donde también se le da a conocer el nombre auténtico de los dioses principales de su comunidad, mientras se le obliga a romper con sus vínculos de sangre más estrechos, para abrirse al grupo entero como tal. Por decirlo muy rápidamente, es éste el momento en el que el hombre entra en el templo por vez primera; pero suele ocurrirle siempre que su religión le ofrece un sistema demasiado completo de respuestas: no le deja espacio para que el enigma continúe dolorosamente vivo y la existencia siga su vocación no sólo de distracción, sino también, y más radicalmente, de pregunta activa.

Por esto es por lo que me he atrevido a hablar ya en otras oportunidades del carácter ambiguo de las religiones. Por un lado, suelen ofrecerse en el camino de la existencia como el más poderoso medio no tanto del consuelo como del adormecimiento del enigma de la existencia; por otro, el mismo persistir de la religión en la vida es un eficaz recuerdo de que ésta no puede sinceramente absorberse del todo en el tiempo del mundo y en la finitud. En este segundo sentido, también para aquellos que nunca se deciden a romper libre y enérgicamente con el predominio en sus vidas de la situación primordial, cambiando su actitud hasta pasar a vivir habitual y principalmente en la situación fundamental, la religión socialmente celebrada desempeña el papel de la promesa de un sentido por venir y realmente completo.

De este modo, la religión puede muy bien, después de haber respondido excesivamente al hombre, servirle luego de instancia crítica respecto de su instalación en la situación primordial. Al prometerle una esperanza de sentido que desborda el que para él suele poseer, con demasiada abundancia, el mundo, le recuerda casi directamente la angustia del enigma con el que empezó a vivir escindido: está la religión siempre evocándole la problematicidad, la seriedad, la capacidad que el mundo tiene para desesperar a cualquiera. Lo está incitando a esa revolución de las actitudes sin la cual no hay paso, no hay salto, del esta-

dio estético de la vida al ético, al filosófico, al verdaderamente religioso e incluso, quizá, al verdaderamente artístico.

§ 5 Migajas de metafísica

Del Dios posible memoria infinita, primer consuelo de la infancia que acaba de terminar, cabe ahora pasar al reconocimiento de que lo enigmático de la existencia puede ser vivido precisamente en términos de pasión infinita, como ha escrito con maravillosa precisión Kierkegaard. Y siempre se ha de estar infinitamente agradecido por hallarse en situación de pasión infinita. Quien comprende que realmente lo está, se experimenta habitado en su centro por el misterio desbordante, generoso, fundador de la propia vida e impulsor de su movimiento y su insaciable sed de sentido.

La pasión infinita no puede consistir sino en lograr vivir a la luz de una esperanza literalmente absoluta en un medio donde ninguna esperanza parece poder mostrar, sin hipocresía, un rostro semejante. Consiste en vivir la escisión de la existencia de manera diferente a la mera partición del hombre entre la distracción del mundo y el enigma horrible de la situación a la que fundamentalmente está clavado para siempre.

La pasión infinita es el hábito de la vida no puramente estética. Si me puedo permitir alguna enmienda a Kierkegaard, es el hábito de la vida filosófica (esta magnitud casi desconocida y que tanto urge hacer revivir), el hábito de la vida ética, el hábito de la vida artística e incluso el hábito de la vida del auténtico amor interpersonal; y todo ello, porque el centro vivo de estas formas de la existencia es, de modo más o menos reconocido y más o menos claro, la inhabitación del Misterio en el ápice de la subjetividad, siendo más yo que yo mismo. La existencia religiosa es tan sólo la que clara y explícitamente vive sabiendo de esta luz *a tergo* que ilumina las restantes variantes existenciales de la actitud que ha hecho de la situación fundamental hábito.

La existencia religiosa es, pues, la suscitada por una experiencia cuya hondura, cuya centralidad, cuya capacidad de transformación del resto de la vida, no podría, ya por principio, ser limitada en ningún sentido. Es religioso el hombre que reconoce que en el núcleo más íntimo de su existencia no domina él mismo y en solitario, como soñaba hacerlo el sabio estoico, sino la presencia de un misterio insondable, de fascinación infinita, de seriedad infinita, de exigencia infinita. Este misterio plenamente yo y aún más yo que yo (tan yo que, siendo más yo que yo, pasa a ser más bien un tú o, mejor todavía, un Él que preside y en cierto modo media todas las relaciones que creeríamos directas con nosotros mismos y con cualquier alteridad a la que podamos dirigir la palabra); este misterio desbordante, por decirlo de alguna manera, de realidad, de energía, de generosidad y amor, de justicia y majestad, no puede hallarse contenido tan sólo en la estrechez del círculo de mi núcleo existencial. Como habita sin duda en éste, es que también habita, en la misma forma indescriptible -como lo Abso-

luto o Infinito, como lo no abarcable, como lo que no entrará jamás a formar parte de ninguna totalidad superior-, en el centro mismo de todas las realidades y hasta de todas las fantasías y las posibilidades; y, a la vez, trasciende respecto de todo cuanto no es Él.

Se ha intentado ya muchas veces forzar el lenguaje, como acabo yo de procurarlo, en la dirección de la paradoja máxima: la omnipotencia que lo es en grado tan desmedido como para poder hasta dejar de ser omnipotente creando libertades auténticas, yoes capaces de rechazarla para siempre y del todo; la trascendencia que, de puro ser trascendente, es capaz de infinita inmanencia; la altura suprema, única realidad susceptible de vaciarse en la humildad absoluta; el amor incondicional y, por eso mismo, siempre desdichado y siempre originador de desdicha a la vez que de felicidad inexpressable.

Ya vimos que se debe hoy describir la experiencia de Dios sobre todo como la esperanza ciertamente incierta de un sentido tan denso que permite sobradamente las quiebras más duras de todo sentido precario y no infinito y no divino. Hay tanto sentido, hay tanta esperanza posible, que todo el sentido y toda la esperanza que yo y cualquiera de nosotros podemos entender y administrar, se encuentran desbordados y, por esto mismo, aniquilados o, cuando menos, ya siempre superados infinitamente.

La dialéctica de lo infinito no es como la dialéctica de lo finito. En esta segunda, la síntesis concilia, se deja captar, se deja escindir luego, en espera de más altas conciliaciones futuras. En la dialéctica de lo infinito, justamente esto es lo que no ocurre: el sentido finito se agota, se cierra, se anula, y es solamente a través de la posibilidad de esta anulación como puede traslucirse de alguna manera el poso que en nosotros ha dejado la huella del Amor Absoluto y Eterno, que ya siempre ha pasado por nuestra existencia antes de que ésta tome plena posesión de sí. Una vez ha expresado este rastro del paso de Dios involvidablemente santa Teresa de Lisieux:

Es cierto que a veces el corazón del pájaro se ve embestido por la tormenta, y no le parece que pueda existir otra cosa que las nubes que lo rodean. Ésa es la hora de la alegría perfecta para ese pobre y débil ser. ¡Qué dicha para él seguir allí, a pesar de todo, mirando fijamente la luz invisible que se oculta a su fe! (B 5).

Así, la existencia cristiana, como seguramente cualquier existencia religiosa que realiza la experiencia de la huella de lo eterno en el centro de todas las cosas, no está tanto sostenida por los símbolos como por la interrupción de todo símbolo.

Para esta existencia es verdad que todo acontecimiento es milagro; pero esto significa que no hay otra hierofanía que el sentido mismo cotidiano de todas las realidades, *justamente por su capacidad de ser absolutamente interrumpido*. Todo es huella de Dios porque nada en absoluto lo es. Los sentidos finitos de las

cosas, dicho con más propiedad filosófica: los sentidos finitos de los proyectos en los que consiste la existencia del hombre, no apuntan dialécticamente al sentido infinito de Dios. Lo que en ellos testimonia acerca del paso inmemorial de Dios es precisamente su radical falta de consistencia eterna. Todos pueden ser suspendidos, todos pueden ser controvertidos, todos son falaces si se usan como puntos absolutos de apoyo; pero todos son lo que hay: la realidad finita, el mundo.

No es tanto la poderosidad de lo real lo que nos religa, cuanto la sed de sentido, la esperanza quebradiza y a la vez absoluta, la capacidad de ver en todo su abismo la maldad del mal.

El poder religante, más que pertenecer a la realidad que nos solicita y va cumpliendo la abertura insaciable de nuestro ser personal, es aquella luz que desde el centro de la subjetividad del sujeto, traspasándola de infinito, comprende que cabe que toda esperanza se hunda, que todo el bien sea impotente, que todo fuerte sentido construido en el mundo desaparezca. Es la luz que teme poder desesperar, de tanto como debe renunciar a calmarse con los alimentos de la vida y la tierra. Es la lucidez que infinitamente no se conforma, que infinitamente no tiene bastante, y menos que con nada, consigo misma, conmigo mismo. Porque, precisamente, no es una luz que yo proyecto, sino que entiendo de manera inmediata que me proyecta a mí del mismo modo que proyecta hacia el mundo y hacia infinitamente más allá del mundo a todos los demás sujetos. Se trata de la misma luz invisible para todos, que ilumina la soberbia belleza del mundo y, al mismo tiempo, su infinita falta de divinidad.

La existencia cristiana no ve nada sagrado sino la sed de Dios, o sea, el abismo del dolor de los demás hombres; y como por reflejo se atreve entonces a pensarse también llamada a la gracia de Dios: lee en el fondo de su propia reclamación de sentido y su propio riesgo de desesperación las líneas de un diálogo salvador entre mi temporalidad y la eternidad.

Sólo es sagrada la desesperación del otro hombre. Como señala Soloviev, el gozo de los demás es un consuelo extraordinario, pero tiene siempre un matiz de peligro, de posibilidad de olvido y renuncia, de decaimiento y egoísmo. Cuando se comparte el gozo dentro del mundo, ha de ser entendiéndolo como una anticipación del perdón absoluto: del único gozo sin sombra de amenaza, que es también el único gozo que no podemos hacer perfectamente nuestro, que no podemos manipular ni someter bajo nuestro imperio. La compasión por el dolor del otro, cuando llega a extremos tales que comprendemos que ni siquiera la entrega de la vida, la entrega del alma por él, sería bastante para aliviarlo y conducirlo a la casa de la eternidad, es la más completa experiencia de lo santo que, exceptuada la posesión mística, ha sido concedida a nuestra existencia.

Estas verdades, sobre las que habremos de volver hoy y siempre, sobre las que quiera Dios que la vida nos incline cada día, sin dejarnos perder en la seducción de la consistencia perfecta de un sentido que en realidad es pura precariedad, las ha conocido de siempre el cristianismo y las ha sospechado de

siempre el corazón, modelado por Dios, de toda la humanidad (como, por ejemplo, gustaba de resaltar minuciosamente Simone Weil en la historia religiosa y literaria y sapiencial de los pueblos ajenos al judeocristianismo). Es como si el Diablo se hubiera valido de ellas para construir sobre su base la ilusión más peligrosa que acecha a la religión: la fuga del mundo, la calumnia de la finitud, el abandono de las tareas cotidianas y de la redención de lo real.

§ 5 Migajas de filosofía de la historia

En efecto, la religión ha tendido demasiadas veces a obedecer la voz de la experiencia que la impulsa en dos direcciones que son radicalmente insuficientes, infinitamente peligrosas ambas.

Por una parte, ha construido una minuciosa teodicea; por la otra, ha depreciado mancharse con la impureza y la insuficiencia del mundo, o sea, ha elaborado una no menos minuciosa condena absoluta de la finitud. La teodicea lo salva todo y el anatema del mundo lo condena todo. En los dos casos, lo que resulta idolatrado es el yo finito del hombre: la fuente de la religión se seca, en la medida en que está en manos de los hombres conseguir hacerlo.

Por lo que concierne a la cuestión de la significatividad cristiana hoy y siempre, es fundamental rechazar con justicia lanzarse por ninguno de esos dos caminos de renuncia y de culpable olvido de la experiencia. La guía en estos asuntos no puede ser sino la integralidad misma de la experiencia, en lucha contra el recorte egoísta, interesado, perezoso, siempre desesperanzado, que está implicado tanto en la teodicea como en el anatema del mundo.

Para decirlo resumida y brevemente: el cristiano, el hombre hondamente religioso de hoy, ha de cuidarse casi infinitamente de las tareas mundanas, para preservar el lugar necesario en el que hay que realizar la existencia ante Dios. La radicalidad religiosa es a la vez un compromiso masivo, denso, con la naturaleza y la historia, y una sensibilidad que ojalá fuera infinita para con las quiebras absolutas de las tareas dedicadas a la naturaleza y la historia. Para rendir auténtico culto a la presencia inobjetiva del Misterio de Dios en toda la realidad desde mi centro personal, desde la experiencia más cierta e íntima de mi subjetividad, debo trabajar sin descanso en la construcción de sentido dentro de la historia, como si no hubiera límites para la razón teórica ni para la razón práctica del hombre en su eficacia sobre el mundo, y como si la razón estimativa pudiera realmente trasfigurar en puro valor la rudeza de la creación. Hay que trabajar en la redención de la naturaleza y de la historia como si deseáramos que pudieran los hombres olvidar que su existencia depende de la divina creación: como si Dios no existiera, como si Dios pudiera ser dejado atrás por la memoria colectiva. Pero hay que hacer este trabajo religiosamente, o sea, a la luz del amor absoluto.

No hay que permitir, en la medida en que esto esté dentro del alcance de nuestros poderes, que se utilice inapropiadamente el nombre de Dios, y así su-

cede cada vez que se lo emplea para describir cuanto los hombres no hemos sabido hacer porque no hemos conseguido apreciarlo y quererlo con suficiente energía y con bastante amor e inteligencia.

Hay que luchar denodadamente por que a nadie se le ocurra dar el nombre de Dios a lo culpable de los hombres, como tantas veces ha ocurrido y sigue ocurriendo. Sin hacernos ilusiones sobre las capacidades de la sabiduría y, sobre todo, de la bondad humana, debemos, sin embargo, ilusionarnos absolutamente por la tarea de potenciarlas, en la convicción de que la ignorancia, la maldad y el dolor pueden muy efectivamente conducir a un número horrendo de hombres a la desesperación, o sea, a la antesala de la nada, a la renuncia del ser eterno. Nosotros no somos quienes podemos salvar con nuestra actividad a otro hombre, pero comprendemos perfectamente que tenemos que ofrecerle, casi más que sentido en el mundo (que siempre será precario e insuficiente), la certeza de nuestro esfuerzo por hacer retroceder el mal en todos los terrenos.

Un hombre religioso es aquel que, sabiendo muy bien la profundidad absolutamente espantosa que puede alcanzar y que tiende a alcanzar de suyo el mal, el sinsentido, da testimonio ante sí mismo, ante Dios y, sobre todo, ante los demás hombres, de que el mal es, sencillamente, lo que debe ser combatido sin cuartel, inmediatamente, sin tomarse el tiempo de medir las fuerzas de este nuestro enemigo antes de entrar en batalla, sin reservarnos nada nosotros por nuestra parte. Sólo aquel que reconoce de veras el rostro del mal y que lucha de veras contra el mal puede decir con alguna sinceridad que existe la luz de Dios. Puede decirlo, se entiende, tanto ante otros como ante sí mismo. Y no está escrito que la última forma de este combate no sea, precisamente, la de confiarlo todo y confiarse del todo a la poderosidad de Dios, frente a la poderosidad de cuanto no es Dios.

Sería estúpido confundir esta rebeldía (a ser posible, infinita) contra el mal, con el exceso soberbio, pecaminoso, de confianza en las propias fuerzas. Estas objeciones sólo pueden proceder de una tremenda falta de experiencia en aquello de lo que hablamos. Sabemos muy bien que es únicamente el hombre alcanzado por su propia vulnerabilidad el que puede atreverse realmente a hacer el movimiento de llevar su existencia explícitamente a la presencia de Dios. Sólo es hombre de oración el hombre potentemente golpeado por la inconsistencia de sus proyectos y vuelto así consciente de la debilidad de su capacidad de auxilio efectivo a nadie. Y sólo el hombre de auténtica oración puede luchar como es debido el combate sin final por la redención de la historia.

Si los cristianos no vivimos en la simple radicalidad del cristianismo, esclarecida para nosotros por el ya largo pasado de las tentaciones y los errores de la política cristiana, nada más justo que la absoluta insignificatividad de nuestro presunto cristianismo. Sería negar directa y poderosamente a Dios pretender que un remedo ridículo de cristianismo pudiera ser significativo para nadie.

El cristianismo, como la religión en general, al atreverse a nombrar el exceso de sentido que nunca será asimilado por el sentido del mundo, se com-

promete, repitámoslo, a una radicalidad existencial temible, infinita, que sólo se puede describir en términos de pasión infinita. Al mismo tiempo, tiene que precaverse de volver un ídolo esta misma pasión suya, o sea, de volver soberbia y vanidad y mundanidad justamente la lucha radicalísima por el sentido y contra el mal y la desesperación. El que intenta trabajar por la redención de la historia tiene que saber que este esfuerzo está amenazado por desastres absolutos, pero tiene que continuarlo como si todo dependiera de su entusiasmo. Ya lo decía antes, con palabras que parafrasean otras comunes a la tradición sapiencial de judíos y cristianos: se trata de la paradójica misión de procurar divinamente sentido no divino a los hombres, como para hacerles divinamente olvidarse de Dios. Pero es porque sabemos con la mayor de las certezas que sólo este tipo de lucha denodada contra el mal es un testimonio suficiente de la presencia de Dios en el centro de todas las cosas y, por tanto, la esperanza de una efectiva rememoración de Dios en el núcleo de la existencia de nuestro prójimo.

§ 7 *El cristianismo futuro*

Las encuestas son bien elocuentes, pero aún lo son más la experiencia de la calle y la experiencia del arte popular de hoy: del cine y la literatura actuales. La alternativa cristiana casi ha desaparecido como una posibilidad, y allí donde aún subsiste, se la encuentra casi siempre muy alejada de las formas que las iglesias tradicionales auspician. Es como si el peso de la historia y las instituciones se soportara ya especialmente mal. De aquí la tentativa y la tentación de ofrecer, sobre todo a las masas juveniles, imágenes de líderes que las aproximen al mensaje de las viejas instituciones religiosas. Y probablemente será una de tantas desvergonzadas y desesperantes verdades de la sociología (ese museo de nuestros horrores no confesados) ésta de que por semejantes medios se consigue insuflar también una pizca de espíritu a muchos individuos; pero la verdad eterna y más consoladora es la que afirma que la vía por la que se trasmite ha de ser estrictamente afín a la naturaleza de la verdad transmitida. Y la verdad cristiana es una verdad en el límite, inverosímil desde la actitud natural, casi infinitamente inadapta da a cualquier sociedad autosatisfecha y, por cierto, a cualquier hombre autosuficiente; y de estos dos especímenes nunca se ha visto tan lleno el mundo como ahora.

No se puede vivir realmente el cristianismo sin que antes o al mismo tiempo la vida personal se haya orientado radicalmente a la verdad pura e integral, al bien sin resquicios de egoísmo, al afán de belleza y de expansión de las potencias de todo lo real. El cristianismo tiene, a la vez, que ser puesto en línea con todos los desarrollos más hondos de la vitalidad de lo real, y en oposición a cuantos, entre estos desarrollos, sólo aparentemente promueven la plenitud del hombre y de las cosas.

Ya lo decía antes: la salvación cristiana de la finitud está en la difícil cumbre entre el anatema y la divinización del mundo. Como propusieron las visiones platonizantes de los pensadores religiosos tantas veces en el pasado, se trata de una difícil criba de las huellas y las imágenes de Dios en una realidad que, salida solamente de Él en su acción creadora, parece contener más semillas de mal que de bien. Todo ha sido querido por Dios y todo está habitado en su secreto centro por Él, pero la exteriorización primera de esta profunda realidad apenas autoriza, sin grave hipocresía, a pensarlo así.

En definitiva, precisamos de un cristianismo, mejor dicho, no podemos vivir más que un cristianismo en cuyo ámbito resuene la perfecta seriedad de la vida bajo los imperativos categóricos de la verdad y el bien moral, bajo la recomendación también prácticamente incondicional, de la belleza. No cabe realización alguna del estadio religioso de la vida que no haya atravesado el estadio ético. Más allá de esta experiencia del deber infinitamente serio, todavía está el terreno del amor perfecto; pero no se pasa hasta esta misteriosa ternura de Dios, y hasta su humana imitación, más que cuando se ha aprendido a no hacer concesiones falsamente amorosas en los dominios de la justicia.

No se trata de negar ahora la condición culpable y pecaminosa del hombre, después de tantos siglos de haberle concedido importancia exagerada o de haberla visto a una luz deformante. Más bien lo que se pide es cumplir con la enseñanza ignaciana que tan elocuentemente se recoge en aquel conocido relato judío en el que un rabí defiende cómo hasta la negación de Dios tiene algún papel en la creación: es necesario obrar para con el prójimo tan imbuidos de la seriedad y la urgencia de nuestro deber exclusivo hacia él como si en el momento del auxilio Dios no existiera (y menos existieran nuestras propias finalidades egoístas).

Es absurdo poner en competencia la exaltación de las fuerzas humanas con el absoluto único de Dios. Muy al contrario, es sólo porque Dios existe por lo que podemos saber que extremar la tensión de las posibilidades humanas hasta más allá de lo que parecería sensatamente ser su medida finita, es precisamente lo único que nos puede convertir en hombres según el proyecto de Dios, en la medida en que depende de nuestra libertad esta humilde petición de gracia.

Y al mismo tiempo, como nos sabemos convocados a la fiesta del perdón universal, nada de todo esto significa que estemos necesitando un cristianismo de héroes y de minorías. La celebración del misterio de la gracia y de la plenitud siempre es posible junto a las personas que la desean y la precisan tanto, al menos, como nosotros. El secreto de cada existencia no es asunto que haya que escudriñar para poder estar seguro de celebrar la presencia de Dios en digna compañía.

Yo reconozco que no puedo vivir ya un cristianismo que no me sepa en todas partes a sal de la tierra, a fraternidad, a radicalidad absoluta. Es evidente que no estoy a la altura de una comunidad de hombres de Dios, pero no menos

evidente es que sólo si estos ideales están explícitamente planteados y realmente perseguidos en la práctica cotidiana, puede hoy una sociedad cualquiera llamarse a sí misma cristiana. En cualquier otro caso, es mejor que evite este nombre, por el amor de Dios.

Tales son, efectivamente, los actuales preámbulos de la fe, que a cada avance de la historia toma un rostro más puro y más intenso. Si Dios es Dios, no podemos nosotros fingirnos en su presencia mientras miramos pasivos cómo la verdad y la justicia, cómo la ternura real y la libertad se hundan a nuestro alrededor.

La iglesia, las iglesias cristianas, no precisamente siempre se parecen al recinto de paz, de libertad, de amor que imploran ser. Se extiende por ellas el miedo a pedir sinceramente en alta voz renovaciones y compromisos nuevos que necesitamos de corazón. Tenemos la impresión, que parece confirmarse con alarmante frecuencia, de que realizar en la práctica inmediata, punto a punto, muchas evidentes exigencias radicales de la caridad cristiana, nos llevaría a ser rechazados, incluso a ser marginados de la comunión eclesial. No sabemos si conviene siquiera intentar ciertas posturas claras a las que la conciencia y el amor nos inclinan cada vez más fuertemente. Y ésta es una situación horriblemente triste, que procuramos paliar luchando en otros frentes, posiblemente secundarios. Pero siempre estamos a punto de ver aflorar en nuestra vida un conflicto de escisión tan doloroso como peligroso y como absurdo. No hay que escandalizar a ninguno; pero no al precio de terminar nosotros mismos en el escándalo.

Cuando miro filosóficamente la existencia y vuelvo a comprobar en qué olvido profundo se encuentran sus estructuras básicas, sus verdades elementales, y atiendo al modo en que aún parece desearse un mayor encubrimiento de ellas que el meramente natural, a la vista de cómo se procede en la educación de los niños y en la indoctrinación masiva, no puedo por menos de sentir una verdadera pasión de revolucionario. Me indigno, en primer lugar, conmigo mismo. Me indigna también nuestra colectiva pasividad, nuestra concentración en temas de quinto orden, nuestros miedos, nuestra falta de diálogo libre, nuestros celos mutuos. Hay siempre la tentación de la pureza desencarnada; pero es mucho más frecuente sucumbir a la tentación de la carne sin ideales puros. Veo horizontes intelectuales despejados, inmensos, apasionantes, que comprendo que me está dado explorar sin arriesgar demasiado en lo que se refiere a asuntos de política eclesial menuda; pero sólo se puede sacar las fuerzas para esas exploraciones del contacto con la tierra de la acción cristiana sabia en el amor directo, arriesgada en la donación de sí al prójimo.

Y hay grandes dificultades para reunir estos proyectos extremos; hay un exceso de soledad. Esta soledad posibilita un campo de silencio muy útil, pero siempre a costa de dejar para más adelante, con indolencia, con pereza, el tratar de comprometer en la misma empresa ideal a mucha más gente de la que formamos el cuerpo de la misma iglesia.

Nadie puede creerse un hombre bueno, pero nadie puede creer que no deba serlo a cualquier precio. He tenido, por ello, muchas veces la tentación de pensar que un cristiano que se atreviera a ser tal sería inmediatamente rechazado de la mayor parte de las comunidades cristianas, según la regla tremenda, pero cierta, de aquel dicho sufi: nadie tiene una auténtica relación con la verdad antes de que un millar de justos no testimonien que es un hereje.

También tengo, por otra parte, la gran fortuna de haber hallado en las comunidades a las que pertenezco (mi familia, mi universidad, mi equipo de trabajo en la investigación filosófica, la iglesia local en la que celebro la redención) exactamente las condiciones más estimulantes para poder dejar de creer que esa exageración de místicos sea una regla segura en las relaciones sociales.

Con todo, no se puede entender la subsistencia de este miedo a que las comunidades de hombres maduros en la fe tengan una palabra decisiva que decir a la hora de que se les envíen presbíteros y obispos. No se puede entender este exceso en la promoción del liderazgo del Papa, ni los excesos en la falta de comunicación con las jerarquías de la Iglesia. No se puede entender la constante condena de la mujer a un papel esencialmente secundario en la dirección de las comunidades cristianas. Lo que en definitiva no se puede entender es que no vaya de suyo, como la cosa más natural del mundo, que el trato entre los hermanos todos es precisamente fraternidad libre, justa, amorosa.

Allí donde el cristianismo se realiza en la búsqueda apasionada y absoluta del bien del prójimo, de la justicia, de la verdad, de la libertad y la fraternidad, se vuelve infinitamente atractivo, infinitamente significativo para todos los hombres entre los que aparece: también esto lo constatamos a diario. Es entonces una auténtica epifanía del amor de Dios en medio del silencio espeso del mundo. Cuando surge repentinamente un grupo humano en el que todas las relaciones se han vuelto transparentes, para el que los ideales más altos son el objeto de la oración y la acción cotidianas de manera explícita y creíble, no hay persona en los alrededores de este huracán que no se sienta involucrada, llamada, hermana ella también de esta novedad por la que todos suspiramos más o menos en secreto.

Capítulo IV: La situación fundamental de la existencia

1

La existencia, mi existencia, es, desde luego, el *lugar ontológico*: el acontecimiento primordial y continuo de la verdad, o sea, del ser y, sobre todo, del sentido (esto es, básicamente: del tiempo orientado).

Hay dos rasgos sobresalientes –no quiero decir que sean los únicos aceptables– de la descripción heideggeriana de la existencia (como existencia mía, humana) que deben ser asumidos –ambos con cautelas y restricciones– por cualquier ensayo original de acercarse a ella. El primero es su condición fundamental de *abierta*: su estar ya siempre abierta, su “verdadear” (como alguna vez escribió Zubiri, en memoria del aristotélico *aletheuein*), su “apertura” o *Erschlossenheit*. Existir es, según este primer carácter, relacionarse a sabiendas con todo cuanto hay, con todo cuanto haya (incluido el hecho mismo de que *hay* todo eso). Es, pues, una cierta claridad; es vivir verdades; es atravesar sentidos temporalmente.

El segundo rasgo esencial que necesitamos anotar es que, aunque este fenómeno primordial, este fenómeno de fenómenos que estoy evocando, siempre se encuentra vivo, presente, cumpliéndose, y siempre se tiene a sí mismo de alguna manera en cuenta, también ocurre que casi siempre se desatiende y prácticamente se desconoce, y, por ello, es sumamente propenso a recibir infinidad de malas interpretaciones (cuando, por fin, es interpretado de algún modo, por implícito que éste sea). Todo el mundo sabe que está vivo; todo el mundo sabe que este hecho está en el centro de todos los demás hechos; nadie sabe en qué consiste la vida y, ni mucho menos, qué implica.

Pero no es que vivir exija este desconocimiento; la existencia no obliga, para poderse cumplir, a ninguna falsedad radical, a ningún olvido esencial. Muchísimo antes que Heidegger, Sócrates había entendido que cada acción del hombre es al menos una verdad presunta (un “discurso” creído, asumido, apropiado: un parecer personal sobre todas las cosas y, principalmente, sobre la decisiva: sobre el sentido de todas); y había comprobado en sí mismo y en cada uno de sus conciudadanos y en todos los visitantes ocasionales de Atenas, que esta presunta verdad central de la vida casi siempre es ignorancia que se ignora a sí misma. Pero, a diferencia del pensador alemán que se dejó deslumbrar por la barbarie, Sócrates no pensó que este carácter “caído” de la existencia fuera un rasgo suyo indeleble. Muy lejos de tal cosa, sostuvo con absoluta tenacidad que se trata de ignorancia reprensible, vergonzosa y culpable, e incluso de la más culpable y onerosa de todas las ignorancias que aquejan al hombre. Desde luego, quien la ha descrito así ha tenido que pensar que soy yo mismo, el existente, el hombre, el autor y la causa de semejante estado lamentable, y que no lo es la vida misma, la realidad misma de la existencia. De hecho, Sócrates afirmaba la imposibilidad de sondear con los recursos de la ciencia y la técnica la verdad

capital (la referente al sentido y la plenitud de la existencia); pero esta limitación del conocimiento de sí mismo no comporta la necesidad de intentar socorrerla con una muchedumbre incontable de falsas concepciones; ni tampoco, en absoluto, tiene como consecuencia que nos veamos obligados a olvidarnos de nuestra ignorancia, o sea, a olvidarnos del paisaje que presenta el fondo, el centro de la vida instante a instante.

Como Sócrates, como Husserl, como Kierkegaard, me atrevo a pensar y también que, aunque debemos diferenciar con cuidado la situación más frecuente de nuestra vida (juzgándola así no sólo ni principalmente por lo que nos ocurre a nosotros mismos, sino por lo que vemos que afirman de mil maneras los hombres con los que entramos en trato cotidiano y de los que tenemos noticias en todas las formas complejas de la empatía –a través de la historia y el arte-) y la situación de discipulado auténtico de Sócrates (en la que hemos logrado reconocer el estado de *docta ignorantia* en que vivimos); digo que, aunque podamos distinguir estas dos situaciones, no podemos pensar en calificarlas con términos del estilo de, por ejemplo, “existencia propia” y “existencia impropia”. La separación precisamente no es tan tajante, en un sentido, y sí es, en otro, más dura (está más petrificada y acarrea consecuencias peores). Prefiero, por esto, hablar de que solemos vivir nuestra existencia, como se dice desde hace mucho, o bien *superficialmente* o bien *radicalmente*. Se trata de dos actitudes en oposición que determinan dos situaciones muy alejadas; pero precisamente siempre todavía relacionadas, sobre todo porque no es posible instalarse del todo en la superficie de la vida ignorando su condición de mera superficie. En cambio, es posible instalarse *habitualmente* (el término es de Husserl, quien lo emplea en este mismo contexto) en las raíces de la existencia; es posible, sobre todo, instalarse orientado hacia ellas con firme decisión, sea cual sea la escasez de la luz que reine en aquel ámbito y nuestros ojos puedan asimilar.

La actitud del hombre radical respecto de la vida misma consiste, pues, en gran medida, en la voluntad habitual de, sin perder la perspectiva de las superficies, no dejarse vivir en ellas, desde ellas y para ellas, sino, más bien, integrarlas con los fondos reales, constantes, de la existencia. Y hasta puede ocurrir que un hombre que adopta esta actitud y vive desde las raíces de la vida, o sea, siempre en lo que de hecho constituye la *situación fundamental* de cada vida, tenga problemas para comprender que realmente quepa una actitud diferente de la suya. En cierto modo, o bien ha perdido la llave que abre la puerta de tal comprensión, o bien quizá es que nunca la ha tenido porque nunca ha vivido de otra forma que como ahora vive. No hay nada de esencial necesidad en ser superficial, de la misma manera que no es posible ser por entero superficial. Siéndolo no se consigue seguramente nunca prescindir de ciertas noticias de las profundidades. Y es que, mientras que cabe muy bien no haber interpretado la verdad de las cosas de espaldas al fenómeno de las raíces de la existencia, no es posible, en sentido inverso, no haber estado nunca en estas raíces, por mucho

que se las aborrezca, se las desee olvidar y hasta se encuentren medios para tener cierto éxito en tal empresa desesperada.

2

Nada caracteriza tan adecuadamente el paisaje de lo profundo como lo que sobre él dijo Sócrates: hay allí una *ignorancia* peculiar. Pero en esa región se da otro acontecimiento que, aunque ha sido señalado veladamente por muchos hombres en todas las épocas, sólo entre nuestros contemporáneos se ha descrito con alguna precisión. Me refiero a lo que Levinas, por primera vez, en un ensayo juvenil que data de 1935, llamó la *náusea de ser*, la náusea del ser (el ser mismo como náusea).

Tanto aquella ignorancia como esta náusea se revelan en el suceso con el que de veras se inicia nuestra existencia, el cual, asombrosamente, no fue descrito con bastante detalle, por lo que yo sé, antes de Kierkegaard.

Hay, efectivamente, una experiencia del punto inicial de la existencia, aunque no haya, ni pueda haber, una experiencia del nacer; y así como la falta de ésta da su principal fundamento a la epicúrea medicina que quisiera consolar de la muerte, la presencia de aquélla enciende y sostiene en lo secreto la medicina cristiana que ataca la raíz del dolor. Una parte de nosotros mismos a la que apenas podemos llamar así con plenitud ha estado ahí, en el limbo de los umbrales del mundo, entre el nacimiento que no notamos y el comienzo traumático de la existencia verdaderamente *ya, sí, nuestra*. Que la muerte sea acontecimiento insensible es una expectativa que se apoya en la evidencia de que no puede haber experiencia del límite absoluto en tanto que tal: su sujeto lo habría ya siempre franqueado en cuantas direcciones tenga. La divina acomodación a la vida en que ser y agrado se identifican y de la que se ha expulsado absolutamente el vacío llamado dolor, sólo se deja pensar bajo esta condición, que es, a su vez, de tan ciertamente dada, prácticamente una experiencia.

Pero hay un segundo nacimiento cuyo tránsito sí realizamos conscientes, incluso en un paroxismo de conciencia que sirve de modelo a nuestras restantes vigilias. Y por eso esperamos, con mucha más firmeza racional que la que asiste a Epicuro, que pueda haber un tercer nacimiento: aquel que al sacarnos de esta existencia nos introduzca en un día de luz insospechable. E incluso no tenemos medio de renunciar a la idea de que todavía en esa realidad tras la muerte haya pasos de nuevos umbrales, como los que recogen en sus mejores palabras hombres audaces, muy fieles a la voz difícil de la esperanza, en las más variadas tradiciones sapienciales.

El segundo nacimiento es la primera experiencia propiamente dicha y la matriz de las posteriores, ya continuas hasta la muerte (hasta la muerte primera), si bien distribuidas en la escala de los diversos estadios existenciales. Porque aunque la separación entre éstos sea el abismo de un salto, de una decisión que afecta a la base de la vida personal, un hilo al menos de algo así como la

materia primera de la existencia (en las palabras de Michel Henry) se traslada de estadio a estadio y permite precisamente no ya sólo la memoria de los pasados y la constancia de la identidad personal, sino la teoría misma de la existencia.

No hay un sentido meramente intencional de la palabra “existir” que termine cumpliéndose en el “sentido impletivo” de su correspondiente experiencia originaria, sino que el existente emerge repentino. Se dispone ya antes, desde luego, del dominio de lo esencial de una lengua, y en ella figuran todas las palabras del vocabulario, incluidas “existencia” y “muerte”, “verdad” y “apariencia”, “tiempo” y “Dios”, “dolor” y “gozo” y, sobre todo, los pronombres personales; pero la sospecha de que es posible alguna transformación hondísima (esa sospecha que Kierkegaard describe como el vértigo de una angustia que va desfalleciendo al girar sobre sí misma –y en este giro ya casi parece que se levanta, como su vórtice, el yo existente-) no equivale en absoluto a una expectativa o a una protención de la herida que es el parto de la existencia propia. Unamuno ha insistido en llamar inocencia a esta semejanza de edad humana antes de toda auténtica datación y edad; pero es más adecuado referirse a ese misterio, que aún llevamos encerrado como por debajo de nosotros mismos, con el término *juego*. En la pseudoedad del juego puro, una semejanza de hombre imita sin tiempo, sin libertad, sin ser, la seriedad de los comportamientos de quienes existen ya en el mismo espacio rígido que los niños, que los inocentes. Sólo este espacio, sólo lo espacial (también los cuerpos de los hombres vistos por de fuera) permanece indiferente: es la eternidad que han leído en las estrellas lejanas los antiguos filósofos, evocada con un grito largo de dolor (tanto más potente cuanto que lleva en sí vestigios de esperanza) en el poema que Unamuno dedicó al ojo de fuego de Aldebarán, testigo de la inocencia de todas las infancias, el anhelo de todas las vidas y la angustia de todas las agonías.

Con la sorpresa con que asalta el ladrón en la noche a alguien que no imagina antes la violencia, hay siempre un instante en que la imitación de la vida cae en la realidad seria y dura de la vida misma, y en que el deleite del juego se vuelve gozo y dolor. Se trata del instante inicial del tiempo, del descubrimiento del hecho de existir, del desdoblarse la imagen respecto de aquello que definitivamente es real. Sólo a partir de este choque de violencia perfecta los días y las noches pasan irreversiblemente. Ha llegado la noticia totalmente cierta de la muerte, y a partir de ahora hay voluntad, hay riesgo, hay lucha y, sobre todo, hay, estable, casi quieta, *pregunta*, o sea, *ignorancia*; y la quietud de esta ignorancia significa un clavo en el corazón, un fijamiento feroz a sí mismo; y el mí mismo así clavado se revuelve como un estómago que procura escapar del centro del cuerpo, poseído del *mal au coeur*.

La experiencia original y originaria del ser, del todo directa e irrefutable, sin bordes por los que resbalar y escaparse, es en realidad la del existir consciente de sí, consciente del tiempo, la muerte, la verdad, la responsabilidad, el

bien y lo bello; y también consciente de sus opuestos: los otros, el espacio, la eternidad de Dios, la apariencia, los sueños, la maldad, lo repulsivo. En su centro, esta múltiple conciencia *in nuce* se puede describir, por uno de sus aspectos más estables, como *Stimmung, temple*, sentimiento de la totalidad (y, por tanto, también de sí); y este temple, *prima facie* (porque también aquí hay fondo y superficie), parece el ritmo del corazón: *sístole* y *diástole* de la existencia, como decía Unamuno; alternancia, como una dialéctica de *tempo* imprevisible, entre gozo de sí y dolor universal, según la describía Henry. Epicuro la llamaba *lo placentero*, pero también sabía que esto que él destacaba en el primer término suponía el intervalo en el que se eleva el *grito de la carne*. Ni siquiera él supo evitar este lazo en el que la experiencia del ser se muestra “afectivamente” doble, alternante, como una respiración: ajuste invisible.

3

Del elenco de descripciones que acabo de evocar, ninguna tan profunda como la de Unamuno, porque atiende sobre todo a lo esencial, a lo oculto siempre tras la superficie, y es desde ahí desde donde interpreta lo que en la cara de la vida se nota. Aunque en el texto de Unamuno quede alejada en páginas la referencia a Kierkegaard, es pensando en la experiencia que éste ha recogido en el *Postscriptum* como recibe pleno sentido el palpitar de congoja y dilatación cordiales en los que se ve reflejada nuestra existencia en la descripción del poeta español. Porque la enseñanza del nacer a existir es la ignorancia de lo que *significa* existir, reflejada en la que de hecho aparece en la conciencia como la primera radical ignorancia: la de no saber qué responder a la cuestión primera, es decir, a la que pregunta *¿qué quiero ahora en verdad?* Ahora que sé que existo *a la muerte*, en el filo de la verdad, la libertad, el bien, *¿para qué quiero existir, hacia qué objetivo seguir en esta vida que acaba de empezar? ¿Qué significa todo, o sea, qué es la plenitud de la existencia (su areté, su dicha: virtus y beatitudo)?*

Es apresurado decir que el primer problema planteado es el del suicidio. El aprecio global de la existencia no puede decidirse a favor o en contra de su valor sin haberla antes experimentado largamente. Mucho antes que el problema del suicidio surge otro, casi infinitamente más radical, aunque quizá parezca semejante. Y es que la *sístole* tiene la primera palabra, y la pronuncia con una fuerza que ya nunca más se repite, salvo en la situación de vejez de un Fausto. El hombre que acaba de emerger del juego a la existencia siente ante todo el dolor del paso del tiempo, o sea, el peso absoluto de tener que morir. Necesita inmediatamente algún viático y, todavía más, algo que consiga que la congoja se distienda en vez de crecer. La voz de la carne es entonces mismo: que no quiero morir. El mero hecho de seguir existiendo pese a lo desgarrador de este grito es ya la medicina imprescindible para los primeros momentos. Pero lo terrible no suele tardar mucho en presentarse, porque, pese al testimonio de tantos, no es en realidad posible continuar proclamando que no queremos morir y

evitar la consideración de si de veras no lo queremos. Cuando se tiene la certeza de la primera congoja, es el amor a la vida el que protesta con todas sus fuerzas, porque se despierta a la vez que el descubrimiento del tiempo. No mucho más adelante, este impulso que combate la muerte desde nuestro propio corazón mortal ha de dar paso a la lucidez de que también nos preguntemos qué estamos eligiendo al rechazar con tanta vehemencia la muerte.

Desde luego, si la muerte es el último horizonte de la existencia, todo el contenido de ésta se reduce a una futilidad, pese a que es la seriedad misma: a una inútilísima pasión de muchos años. Todas las vidas, llenas de esta anhelante respiración por seguir vivas a cada instante, habrán durado lo que un rayo en medio de la noche sin crepúsculos. Literalmente, nada, ni siquiera la suma de todas las existencias, tendría más sentido que la caída instantánea de la chispa de oscuridad a oscuridad. Y así, si nos podemos morir en cualquier momento y nos revolvemos absolutamente contra esta posibilidad, y rechazamos por lo mismo y de la misma manera la muerte final de cualquier existencia, es que tan cierto como la muerte es el amor que la combate sin tregua y que le toma ventaja en la reiteración de las expansiones del corazón, de las diástoles de la existencia. Y en la fuerza misma de esta lucha, ganamos alguna vez suficiente distancia del adversario como para preguntarnos por el objeto de la batalla y del amor que la sostiene. ¿Qué quiero, ya que no quiero la muerte?

No es posible empezar respondiendo sino que quiero la vida, precisamente en la forma en que la conozco experiencialmente: la única vida de la que sé y por la que me esfuerzo momento a momento. Sin embargo, cuando la consideración es capaz de detenerse lo bastante en el pensamiento de la vida que tenemos aferrada, descubre que más bien es ésta la que nos aferra a nosotros y la que, al parecer, hace que luchemos por ella sin haber estimado si vale tanto la pena. Quiero vivir ahora mismo y no morir: amo esta existencia en la tierra y entre otros existentes; pero no puedo querer vivir para siempre. Y tampoco significa esta nueva conciencia que empiece a querer, por fin, morir. Se revela así el lado beneficioso de la muerte, por el que, según Franz Rosenzweig, fue precisamente sobre la existencia mortal del hombre sobre la que pronunció Dios su *muy bien* que selló la obra de la Creación. Sin muerte, no hay tiempo, y sin tiempo no hay existencia, es decir, *posibles* actos y, sencillamente, *la posibilidad como tal*. Pero sin la posibilidad no hay sentido y no hay tampoco libertad.

Este antiguo descubrimiento, que los pitagóricos enmascaran en la rueda de las generaciones y hace buscar en el Oriente el vacío y la extinción, fue formulado por Kierkegaard como desesperación, y quedó por él conceptualizado como la deuda por el pecado original de existir en las murallas de un yo finito que nace aislándose de la relación que lo sostiene, como espíritu, en la eternidad, en Dios. El segundo nacimiento es el salto a la finitud: la caída en la facticidad histórica, que siempre es la duplicidad del querer a sí mismo aunque también se esté dispuesto a alguna forma de amor que se diría auto-desinteresado. Y es que el espanto de llegar a existir sin muerte hace que la

primera congoja (*¡no quiero morir!*) dé paso a una segunda forma, indeciblemente más angustiada: *no quiero morir y tampoco quiero vivir*; quisiera no haber nacido, no estar prendido ya para siempre en esta tenaza que me parte el corazón, pero este “quisiera” es la experiencia misma de la impotencia. Pase lo que pase, no hay más que horror, y a este horror estoy clavado. Vida y muerte son sólo fases del mismo horror sin salida, que precisamente por ser tal y como es, sé de antemano que no me puede responder nada, que no variará nunca, que es lo neutro mismo, lo anónimo e impersonal mismo: lo más hondamente otro que yo mismo, porque ni sufre ni goza. Ya llamarlo Esfinge es hacerle mucho favor: no abre la boca que no tiene, ni aun para plantear esta alternativa mucho más horrible que la muerte o que la vida aisladamente tomadas. Soy yo mismo el que la plantea, y no *Eso que hay*. (Dedúzcase de aquí qué considero exacto y qué no en la descripción del *Il y a* y de la *essance* del *esse* por Emmanuel Levinas).

Es cierto que me concibió mi madre en el dolor y que no hay culpa mayor, aunque no sepa yo cómo es esto posible, que la de haber nacido. Desespero, o sea, las posibilidades que parecía abrirme en fabulosa abundancia justamente la muerte para mientras pudiera vivir en el mundo alimentándome de los alimentos que ofrece la tierra en formas infinitas, revelan de pronto que son ilusorias de un modo indeciblemente más hondo que si simplemente fuera verdad que he de morir en seguida y que conmigo, o muy pronto, ha de morir todo ser que posea conciencia y exista. No hay nada que hacer ni lugar alguno al que escapar. Ser es, efectivamente, náusea de sí, provocada por este movimiento, todavía él mismo absurdamente parte del ser, que es el anhelo de escapar a Ninguna Parte.

Pero ahora estoy escribiendo acerca de esta experiencia, con la relativa calma que se requiere para buscar el rescoldo de ella (o quizá para rehacerla y sobrevivirle), buscar luego mis palabras y hasta, tan lentamente, las letras que les corresponden en el teclado de una máquina. La impotencia de la pura desesperación aniquiladora no es mi situación actual; pero no lo es porque, en verdad, no es, pese a todo, *la situación fundamental* de la existencia, sino únicamente el inicial *descensus ad inferos* que prepara su inauguración como el penúltimo momento esencial de la *experiencia* o herida del nacer a la humanidad.

4

Hay aquí una dialéctica peculiar, en virtud de la cual, sin este preámbulo que es la lamentación por ser un hombre, no es posible saber sobre el extremo de la confianza que abre ante nosotros y para nosotros toda la anchura del mundo. Rosenzweig, en referencia indirecta a Kierkegaard, ha captado el momento siguiente:

El amor continúa, sin embargo, su batalla. Precisamente es ahora cuando revela toda su hondura, porque señala en la dirección de la esperanza contra toda esperanza. Es literalmente Revelación de una absoluta, divina, llamada a la

lucha contra el mal; y quien así está siendo convocado al mundo y al trabajo por la Redención soy, sin la menor sombra de duda, yo mismo: este hombre individual que aquí y ahora propiamente ha nacido (a una edad posterior a la de su Creación antes del Tiempo), o sea, que porta su nombre propio, al cual, con toda exactitud, toda intención y toda derechura, se dirige la vocación a la Vida.

Se vuelve necesario escribir Vida con mayúscula, en efecto, porque aquí ya no se trata del mero vivir cotidiano que ha manifestado su última inconsistencia e incluso, si no hubiera más vida que la suya, su pertenencia al *Eso* que, por cierto, no puede convocar a ningún individuo por el nombre propio a la tarea histórica que le haya tocado providencialmente. Lo que hace un instante era desesperación sin panorama de posibilidad por la que rehuirla, ahora, justamente al profundizar en el hecho de que esta misma desesperación *duele* extraordinariamente y, por tanto, se experimenta en durísimo contraste con el *deseo de sentido* y de *paz* al que contraría, se ha transformado en una esperanza confiada y, con todo, precaria. Es, sí, respuesta de amor (obra primera del amor humano), y, al mismo tiempo, confianza y esperanza: confianza sobre la ruina de la radical desconfianza y esperanza en los abismos de la desesperación.

No es exagerar si hablamos para este instante de cómo la humanidad del hombre se funda en esperanza absoluta, fe que se lanza sin guía de ciencia y, por cierto y capitalmente, amor en lucha con la muerte, con el sinsentido, con el mal. Pero debemos añadir que se trata de una *esperanza absoluta y precaria*, y que tal cosa, en vez de una paradoja o de un oxímoron, es más bien una redundancia y un pleonasma. Sólo la esperanza auténticamente precaria puede ser absoluta; sólo la confianza sin el lazarillo de la ciencia merece llamarse confianza; sólo el amor que responde con la audacia o la fortaleza de la que brotan esta confianza y aquella esperanza puede aspirar a llamarse amor (amor-respuesta, palabra que contesta a la llamada –*Ant-Eros* y *Ant-Wort*, como decía Rosenzweig; no, ciertamente, amor-origen, Amor-Dios, como subrayó, por su parte, del modo más inolvidable, Kierkegaard).

Nunca la lucidez perjudica; nunca la verdad lanza a la maldad, puesto que el sentido no desemboca, en su movimiento natural, en lo sinsentido. Pedirse a sí mismo sinceridad en los fondos de la experiencia es, lejos de constituir la introducción en la locura y el horror, el único antídoto suficiente contra ellos. Eso sí: sólo en el principio de la historia de la existencia.

5

Rosenzweig confundía la experiencia de Fausto, al que los coros angélicos de la Pascua infunden en la mitad de la noche la esperanza que ya no aguardaba, con la del hombre que inicia el día de la Revelación y la existencia atreviéndose a confiar, a esperar, a no desdecirse de su profundísimo amor a la vida, por más que haya tenido que atravesar la tentación de desesperar y prefe-

rir no haber nacido. Son, sin embargo, dos experiencias extraordinariamente alejadas; como de hecho lo demuestra el final tan distinto que tienen.

Ya sabemos lo que podemos sacar de la esperanza de Fausto; pero eso no dice aún casi nada sobre lo que podrá ser de la esperanza, por ejemplo, que yo mismo albergo. Fausto ha recaído en la desesperación pese a todas las revelaciones de la gracia de la vida; y el hombre que se inicia en ésta aún no sabe de futuras desesperaciones. No es necesario, en absoluto, convertirse en Fausto; mientras que sí es preciso haber nacido de verdad a la existencia respondiéndole que, aunque no se vea cómo será esto factible en lo cotidiano, cabe que, armado el hombre del amor que gime dentro de él ante la forma terrible de desesperación que he descrito, se atreva a pisar los umbrales del mundo que se le despliega y no maldiga nunca más su condición. Que sus pesares sean en adelante otros, quizá tanto o más graves en su dolor que los inmediatamente pasados: nunca volverán estos mismos.

De aquí que, si por un lado la experiencia matriz manifiesta la náusea de ser -la náusea del ser-, por otro, por el más profundo, instaure la auténtica situación fundamental: la *ignorancia* bien avisada sobre lo que finalmente significa existir.

Esta ignorancia es el subsuelo permanente de la existencia, y sobre él se plantan la confianza y la esperanza. La ignorancia fundamental es ella misma el amor de Dios, la *misteriofanía*, el secreto altar de lo Santo en el corazón del corazón del hombre; o también el documento de su alianza con el Bien. Me resisto a calificar de inmemorial a esta alianza, como ha hecho Levinas, porque, según creo haber mostrado, es otorgada, a la vez que revelada y realizada, en la violencia santa del nacimiento a la existencia, como un perdón inmediato que recibe el atrevimiento de haberse lanzado de alguna manera el hombre a la finitud de su individualidad histórica.

Detrás de toda desesperación se halla para siempre, en adelante, esta alianza. Como la captaba Simone Weil: no es en realidad otra cosa que el *No me hagas daño* que aun el hombre más perdido lanza indefectiblemente al rostro de los demás hombres y a la vida misma, por más abajo que haya llegado en su desesperación. Incluso el que ha sido clavado a la forma extrema de experiencia que ha descrito Weil con el nombre de *malheur* (como un lote o *moira* de pura desdicha pero oculta gracia), aunque no busque ya bien alguno en las relaciones con los otros hombres, sigue consciente, si mantiene un reducto último de humanidad (o sea, de amor) de que no debiera hacersele más daño, aunque no merezca, por otra parte y en el sentido habitual, nada en absoluto. Nunca, sin embargo, merece ser dañado; nunca debe recibir de nada ni de nadie simplemente daño. Por más que no sepa precisar en qué consista este daño; que siempre será, de hecho, una merma, impensable un instante antes, de sus reservas de esperanza, que él mismo creía tener agotadas.

Rosenzweig lleva razón en no ver, en el recurso del niño que decide apaciguar su horror y seguir con su vida *a ver qué pasa*, únicamente una estrategia

de olvido y, en definitiva, la necesidad “existencial” de la *caída* de que habla Heidegger. Los pensadores que han descrito con demasiada fuerza perversiva el pecado original (Pascal y san Agustín), señalan aquí inmediatamente a la *distracción*, o sea, a la *aversio*, a la *perversio* o torsión forzada y en contra de la dirección buena de la existencia. Según ellos, y en especial según quienes describen la existencia con la mediación de Lutero, Calvino o Jansenio, el hombre lo hace todo con tal de no atender a la nuda realidad de sí mismo. Antes que quedarse de verdad a solas consigo y tener una ocasión profunda de reconocer la propia verdad, al modo de un animal que rehuye el fuego, un hombre escapará a lo otro de sí, y no, por cierto, hacia la eternidad de Dios sino hacia los goces temporales, que alimentan tanto como el lamer sombras. La soledad consigo haría brotar un surtidor de negro *ennui*, de tedio del ser o mera náusea, de ahogo de todo tiempo de esperanza. El hombre es en sí mismo nada tras la caída, y ninguna distracción es peor (más “incierto e inútil”) que la de sostener que la experiencia del sí mismo presente es nada más y nada menos que la de una sustancia finita que en sí misma manifiesta ser *idea de Dios*, o sea, *Dios en tanto que representado* o, en otras palabras, *imago Dei creata*.

Sea lo que quiera del pascaliano desdén por los incontables discípulos de Descartes (y en las páginas anteriores se contienen bastantes elementos susceptibles de ser utilizados en una réplica contundente), el niño que se acoge con confianza y, al mismo tiempo, desconfiado, a la vida cotidiana que continúa, no es un ignorante de la peor especie o un redomado pecador que sólo desea que, en realidad, Dios no exista, para que a fin de cuentas quepa en el futuro encontrar algún arreglo de buena conveniencia con la finitud, con este mundo limitadísimo (como horizonte histórico de todo sentido posible). No es tampoco que el recién nacido a la existencia posea ya el saber perfecto, la plenitud de la *docta ignorantia*: está, desde luego, en la situación de la semilla respecto del fruto, y necesitará el arduo trabajo de la negatividad, del concepto, del espíritu, para alcanzar algo que realmente pueda llamarse sabiduría.

Y sin embargo, es sabio; es, si se quiere, sustancial e inmediatamente sabio, y espíritu *in nuce*; porque *siente* que la desesperación cuya imagen lo ha visitado es mucho más inverosímil, pese a las apariencias tan elocuentes en contrario, que aguardar a pie firme lo que la vida pueda aportar. Es verdad que la tenaza de la terrible congoja inicial no tiene nada de abstracto (Unamuno llamaba también a esta congoja el descubrimiento del carácter “contrarracional” de la felicidad, porque no hay indicio de que sepamos en qué consistiría ser felices: ¡si ni siquiera sabemos si consiste en morir o vivir!). No se trata de meros pensamientos casi vacíos, sino de la enjundia de la experiencia-matriz y, si se la quiere llamar así, *ontológica*. Pero hay una conciencia en estado de, al menos, aurora: lo que no queremos en modo alguno es morir ahora (en ningún ahora podemos quererlo: siempre ha de parecernos que llega la muerte siquiera unos instantes antes de lo debido y que quedan muchas obras del amor por realizar y muchas palabras bien cargadas de sentido que decir). Respecto de lo enigmático

y hasta repulsivo de la vida, la cuestión es diferente: sí queremos siempre seguir viviendo ahora, y es sólo en cierto futuro lejano cuando comprendemos que sería horrible convertirse de pronto en inmortales. Es evidente que alguien que se vuelva inmortal sufrirá la mutación del Homero que encontró Borges en su sueño: la elocuencia misma enmudecerá y no deseará otra cosa que oír alguna noticia de la existencia de unas aguas que devuelvan la mortalidad: los dioses nos la envidian.

Éste es sencillamente un lado del descubrimiento (o quizá tan sólo la sospecha) de que el amor a la vida lo es en realidad a algo que ignoramos: a la Vida. O, lo que es lo mismo: se trata de un costado de la revelación de que nuestro amor a ser está llamado por lo Absoluto, por Alguien que pronuncia, en una esfera de ser muy diferente que el tiempo mortal, nuestro nombre propio a cada momento. Todos los momentos son dignos de ser vividos y todos son amor en lucha con la muerte, y todos, además, son absolutamente reales. No corremos el menor riesgo de ser meros sueños de una sombra (aun cuando la muerte pueda ser el tercer nacimiento, lo cual es casi infinitamente distinto del pensamiento de Píndaro, atado como está a la estrategia vacía de la Vuelta Eterna de la misma vida con minúscula).

La sabiduría inmediata del niño consiste, repitámoslo en otros términos, en haber comprendido que la muerte siempre es la misma y lo mismo, ahora y en el cualquier tiempo futuro; mientras que es posible, incluso es más que posible, que exista diferencia entre la vida y la Vida, o sea, entre la existencia que ha de morir y otro modo del ser o, incluso, un *de otro modo que ser* (para subrayar hiperbólicamente, en la medida de las fuerzas del lenguaje, la alteridad de la Paz y lo Eterno frente al riesgo de desesperación de la existencia cuya forma acaba de empezar a ser conocida).

Sencillamente, el niño anticipa la práctica certeza de que se puede aprender aún mucho de la experiencia de la vida, por más que él ignore los rodeos y las astucias de una bien desplegada *dialéctica de la acción* (o llámesela *fenomenología del espíritu*). Se resuelve, pues, a soportar mal que bien el silencio absurdo que reina en la sociedad sobre la situación fundamental de la existencia: sobre su ignorancia y su amor, sobre su esperanza infinita y precaria y la confianza que procura. Y empieza a existir con una certeza y un ansia que, increíblemente, se pueden distraer en seguida: la certeza de que no habrá de descansar hasta no haber saciado su ansia de sentido explorando por sí mismo todos los rincones en donde quepa hallar en la vida sabiduría, belleza, bien.

6

Pero pronto surge la evidencia de que se existe escindido: en dos situaciones simultáneas. Ha empezado, como inadvertidamente, la vida, la actitud superficial.

Para la misma existencia hay, en lo secreto, quizá más allá de toda posible expresión directa -como sospechaba el joven poeta que editó los papeles de A y de Guillermo-, una situación de ignorancia y zozobra que se desoye gracias al estruendo constante del mundo de superficie. En éste, todas las realidades están reducidas a su aspecto de superficie, que se capta de modo suficientemente adecuado señalando que son meros componentes del círculo finito, temporal e histórico y fáctico, que es lo que con plena fuerza se suele llamar *mundo*. Pablo se refería a esta actitud y a este mundo como existencia no sólo en la carne, esto es, en la fragilidad, sino *según la carne*. Heidegger la ha descrito como *ser-en-el-mundo* impropriamente, bajo la férula del *Se mostrenco*, del *Todos y Nadie*.

Para la vida de superficie se diría que sólo hay sentidos históricos, finitos, dentro siempre del círculo del mundo histórico, si no fuera porque este modo de la existencia se vive de continuo *como modo escindido* y, por tanto, como acechado por los misterios y los abismos de las profundidades. La existencia impropia que se deja aprehender en la variedad de lo que llama Heidegger *cuidado de sí* (del que son factores el cultivo del mundo en torno y la coexistencia con otros hombres) tiene alguna noticia implícita del mundo como mundo, o sea, de la limitación en tanto que tal; y ello no es sino la manera de su estar inquietada cotidianamente (casi superficialmente) por la imposibilidad de olvidar el trauma original del haber nacido a la existencia. Siempre nos *queda otra*, como tantas veces ironizó Unamuno, incluso cuando nos abandonamos, a nuestro mismo modo de ver, a los proyectos que no tienen más horizonte que el mundo, y el mundo como desconocido en su pavorosa limitación. *Se* trabaja entonces con furia, hasta el agotamiento, en empresas que no tendrían sentido si se recapitara en que, en teoría, sólo *se* está viviendo en el cuidado de sí, sólo se está cultivando la finitud.

Pero todo ese cansancio, todo este empeño, reflejan el inolvidable conocimiento de que, en el fondo, en el fuero interno, a mis solas, ignoro qué es existir y no sé qué me haría dichoso, pero también amo la realidad globalmente tomada y precisamente en cuanto don de realidad y aventura llena de riesgos hacia la muerte bien cierta. Se trata de los pantanos del alma, cuyos barros desea tanto remover el socrático pensador de la existencia, el que suspira, más aún que por la luz de superficie, por el agua de los abismos, nutriente de las raíces.

No se logra jamás vivir en el olvido perfecto de sí, de la limitación fáctica del mundo, de la muerte, del amor incondicional a lo real. La filosofía clásica suponía en absoluto que la acción, cuya trama es la existencia obligada a la búsqueda consciente de su *fin natural*, va en todos los casos dirigida por la *inclinatio in bonum*, y afirmaba que puede ésta referirse, en su errar, a todas las realidades sin excepción, porque todas son realmente sensibles y pensables *sub specie boni* (o, lo que es lo mismo, como objetos de algún amor bien fundado).

En la primera edad, que tan dolorosa y profunda es siempre, parece surgir esta escisión no imprescindible pero tan *natural* (en este calificativo de Husserl se oculta una poderosa influencia luterana) más como simple incapacidad

afectiva de mantener la atención solitaria dirigida a lo fundamental que como autoencierro en alguna forma decadente de existencia. No se trata, para expresarnos en los fuertes términos igualmente luteranos de Kierkegaard, tanto de pecado como de debilidad. La terrible seriedad de la infancia pesa demasiado sobre un sujeto que todavía tiene que aprender infinidad de pautas sociales y sabe de sí mismo que aún no ha llegado a cierta imprecisa pero necesaria madurez. Se diría que el niño se cansa de vivir en la situación fundamental porque, precisamente para desarrollar en plenitud sus posibilidades, debe aún adaptarse a cómo se ha de vivir en el mundo. Es ésta la prolongación de sus juegos de la edad inocente, y casi es jugando con este serio propósito como se encuentra al fin alejado de lo esencial: lo ha arrebatado demasiado el atractivo de las intrigas sociales, el seguimiento de lo que se reconoce como cosa de adultos.

Y por otra parte, incluso en los grupos sociales en los que más se ha extendido el fenómeno que suele denominarse, bien dudosamente, *secularización*, el tiempo peligroso en el que el existente es de verdad prácticamente todo él una pura pregunta universal coincide con la ocasión del *rito de paso* más importante: el vuelco de una masiva respuesta tradicional sobre la herida abierta de la pregunta. Aunque se trate de tradiciones muy jóvenes y hasta de tradiciones que se pueden llamar a sí mismas revolucionarias, siempre son éstas repertorios de soluciones, repertorios de orteguianas *ideas*, que traen grabado el sello de lo autorizado por la experiencia y descubierto por los sabios que nos han precedido. En la selva recibe el joven su nombre auténtico y conoce el mito capital del dios tribal; en la ciudad postmoderna absorbe en todos los lugares la inutilidad y la importunidad de desear siquiera hacer por uno mismo un hondo *experimento con la verdad*: todo se ha dicho y se ha probado ya; los héroes y los santos están prohibidos en la época del final de la historia, porque sólo pueden significar en ella un rebrote horrendo de arcaísmos, cuyo reiterado logro histórico ha sido la guerra, la barbarie. Cuanto se refiere a lo radical ha de tacharse de fundamentalista y se excluye *a limine* de la comunidad ideal de comunicación sobre cuya base educadísima se edifica el consenso moral y político (bajo la condición de que no haya existencia religiosa, esto es, existencia habitual y fuertemente realizada en la actitud y la situación *fundamentales*).

Siempre ha sido así, *mutatis mutandis*: que no viva entre nosotros ningún hombre excesivo, y que si hay alguno que sea el mejor, se aleje cuanto antes de Éfeso.

Por abundantes que sean las preguntas de la existencia solitaria radical, siempre serán más y más autorizadas las respuestas que *Se* tiene ya a todo. No hay sociedad que no tenga su Hípías: su Sabio mayúsculo que, empujado sobre una tribuna en el centro de la vida colectiva, conteste infaliblemente a todo lo que se le ocurra a la gente preguntar. El viaje interminable que el niño entiende que ha de emprender a todos los rincones del orbe de la sabiduría, en realidad termina a las puertas mismas de casa: en la escuela, en la calle, en el puesto de trabajo, en la universidad, en el partido y en la iglesia. Y quizá sea cierto que, a

medida que los experimentos con la Fuerza se hacen más y más pavorosos en la historia, tanto más crece el poder del *Se* y tantos más instrumentos finos tiene en sus manos para adormecer la voz de la situación fundamental, la necesidad de preguntar, amar e ignorar y de actuar desde la libertad racional.

Es el de hoy un *Se* sonriente, benévolo, paternal, cada vez más parecido a los creadores de sociedades perfectas que describieron después de 1945 los pensadores más lúcidos.

7

Kierkegaard aún veía la edad primera con ojos que no tenían que atender a estos *placeres vacíos* que pueblan el mundo postmoderno. Todavía entendía que los modos de realización de la existencia escindida dependen en lo esencial de la actitud del individuo. El estadio *estético* de la existencia, que es precisamente aquel que rara vez parece que deje atrás el hombre adulto, no sólo ha sido indirectamente descrito por el autor A de *La Alternativa* (a fin de cuentas, él es un poeta, o sea, él, que no ha podido consumir la imitación de Don Juan, se encuentra ya paralizado, en el mismo confín de la existencia estética y sin horizonte de posibilidades -que sólo podría crearlo un salto apenas sospechable-); un ensayo de descripción directa de tal estadio, sólo que nada consciente de que ésta sea su verdadera naturaleza, es *Ser y Tiempo* (no sólo por lo que se refiere a la existencia impropia sino también, e incluso mucho más aún, por lo que concierne a la existencia "propia"); y otro, incomparablemente más rico y alerta, se contiene en los *Pensamientos* pascalianos.

Kierkegaard no ha hecho, creo, plena justicia a la infancia en su fase de iniciación, o sea, en su serio sueño de una vida que explore por completo las capacidades del amor y la pregunta. No ha podido tampoco, por eso mismo, describir cómo la confiada socialización comporta que se consolide, casi inopinadamente y sin salto ni pecado, la escisión existencial.

No sólo es la influencia potente de Lutero la que ha impedido esta descripción y aquella justicia, sino, con máxima probabilidad, la misma relación por entero "dialéctica" que el niño y el adolescente Kierkegaard, de una manera tan excepcional, trabó con la existencia. En tal condición, a un tiempo histórica e idiosincráticamente inducida, se comprende mejor la primacía y la permanencia de lo *estético* en la comprensión kierkegaardiana de los estadios existenciales posibles.

El *deseo deseante* de Don Juan significa la reducción del amor a *eros del mundo en su finitud* (ni siquiera reconocida como tal). Como si la decisión existencial que funda lo que yo llamo *escisión* hubiera sido un olvido logradísimo de cuanto no es parte y factor de la finitud. No hay aquí más horizonte que el gozo que ha de reanudarse tras su revelación inevitable de cosa efímera. Se lo sueña, se determina luego en general su objeto y se pasa después a la conquista segura de todos los representantes de ese género; y la existencia es música sin más *ri-*

tornello que los elementos, las notas de la escala (nunca se regresa sobre lo conquistado: queda por delante el ancho mundo ajeno).

Pero Don Juan no tiene más que imitadores fracasados, que se vuelven miembros de la sociedad de los que están casi muertos, si guardan alguna fidelidad a la inquietud dialéctica que produce en toda vida la escisión de situaciones. Justamente los *Synparanekrómenoi* no pueden ni siquiera morir, porque han quedado sin posibilidades, sin nada realmente nuevo bajo el sol: únicamente tienen todavía la nostalgia maravillosa que suscita en ellos la música y el gusto por experimentar sobre muchas *siluetas* la tragedia estética en cuyo marasmo ellos mismos están fijos. Sobreviven, casi mueren, tan quietos como la pieza del ajedrez que, cuando su jugador va a moverla, oye decir al contrincante que es forzoso dejarla donde está.

Kierkegaard va mucho más allá, en la verdad de su descripción, de lo que han conseguido los pensadores existenciales más profundos entre nuestros contemporáneos (Husserl, Rosenzweig, Levinas, Henry).

Hay, efectivamente, en Levinas una extraña ingenuidad, que sin duda es herencia de su lectura excesivamente entusiasta de Rosenzweig, el santo ingenuo. Me refiero a que el mismo pensador que comprende, ya antes de Auschwitz, la necesidad de reconocer una espuria base filosófica al hitlerismo y, para criticarla, superar a Nietzsche y a Heidegger, después de regresar de la Noche continúa aferrado a una asunción de Rosenzweig excesivamente fácil desde el punto de vista de cómo nos ahorra un gravísimo salto existencial desde lo estético a lo ético. Rosenzweig la denominó *el nacimiento siempre renovado del alma*, y Levinas, en su interesantísimo y objetabilísimo tratado *De la Existencia al Existente*, la considera, por una parte, como un factor de lo que ahí llama *hipóstasis*, o sea, emergencia y sustanciación del existente, y, por otra, como la realidad misma, de suyo redentora, del *tiempo* que más plenamente merece este nombre.

Ahora bien, que el alma renazca en cada presente significa que todos los instantes son el *Día del Perdón*, y éste es un precio excesivamente bajo para la riqueza y la intrínseca dificultad de la existencia ética. Como mínimo, precisa la entrada en ella de un ejercicio de la libertad, de la responsabilidad lúcida, tan violento, tan contracorriente, como el que significa la *abstención fenomenológica* (análogamente a como veo en *Ser y Tiempo* una involuntaria descripción directa del estadio estético de la existencia, interpreto el *hábito* de la fenomenología trascendental como una valiosísima contribución, directa y muy deliberada, a la teoría de la existencia ética, que completa muchos lados dejados en el silencio por Kierkegaard más o menos buscadamente).

Rosenzweig entendió que lo irrenunciable, lo absoluto del presente, no puede entenderse sino como el mandamiento que revela a Dios, y cuyas palabras son sencillamente: *¡Amame, Israel!* Y como esta orden es divina, no cabe desoír-la y ni siquiera cabe desobedecerla. A su trueno de todos los momentos contesta la Amada, el Alma: *Te amo*. Pero toda declaración de amor delata menos amor del debido. Primero, porque requiere tiempo y distancia respecto del

amor, hasta comprobar que es verdad que se está (se estaba hace un momento, antes de esta reflexión) amando; pero más aún porque implícitamente significa: *Ahora sí te correspondo, porque antes no lo hacía, o, por lo menos, no en la intensa y sincera medida en que lo hago ya.* La respuesta indefectible, obediencial, del Alma que no puede sino escuchar y contestar, es, pues, remordimiento, arrepentimiento, confesión de pecado y, sólo por todo eso, acogimiento del Amor-origen y Mandamiento. En seguida replicará la Voz Absoluta: *Eres mía*, es decir: tú también cabes de veras en el conjunto inmenso de la Creación. Y cuando el Alma tenga que expresar su dicha por esta confianza –que es su saltar, siempre tan fácil y dulce, del presente al futuro–, reconocerá que queda dispuesta a que su indudable *ser-en-el-mundo-creado* consista en amoroso cultivo de todo él, como quien pone manos a la obra general de la Redención porque la Revelación (el presente) funda su confianza y su esperanza no menos que su amor. Y Dios enviará inmediatamente al Alma entre las realidades del Mundo y para los Hombres; la sacará de su diálogo místico original, para que sea en adelante ella la que mande a las cosas, las reclame, les dé nombre y las sobreeleve. El riesgo es que quiera la bondad correr demasiado, trasladarse antes de tiempo y sazón al futuro lejano y los últimos confines del mundo, sin reparar en que está de ese modo saltando sobre lo próximo y el prójimo y los está descuidando. No hay mal sino en querer ilusoriamente guarecerse en Dios para no realizar las Obras del amor, o en realizar éstas con la Violencia que tienta a Dios mismo porque en definitiva lo acusa de estar retardando miserable, avaramente, el advenimiento de la Redención y la Eternidad.

Levinas, el atento lector de Rosenzweig, se volvió muy sensible al hecho de que el mero existir, aunque parezca estar pasando a lo largo del tiempo, es en principio, más bien, un invivible estar clavado el yo a *sí mismo*. Antes intenté obtener de su ensayo descriptivo lo que creo verdadero. Él mismo exagera en proponer que sus análisis se acogen a un terreno previo a los fenómenos, debido a que interpreta la abstención fenomenológica, estrechísimamente, como la obra perfecta de la representación u objetivación de lo real. De hecho, recurre a fenómenos muy varios (y maravillosamente bien seleccionados), insistiendo en que son *acontecimientos* (*Ereignis* en modos múltiples, como cabía esperar de un muy penetrante auditor de Heidegger). “Acontecimiento” quiere ahí decir el *entre* en la diferencia ontológica (entre la existencia o el *Hay* y el existente o ente primordialmente tal). Como tal, un acontecimiento puede dejar su huella en un fenómeno, pero no es él mismo fenoménico (y, por tanto, es muy dudosa la legitimidad del método con que se lo toma y se lo interpreta).

Sea de este problema lo que quiera, el hecho es que Levinas, próximo aquí a Kierkegaard, no reconoce en ninguna de las *emociones* la capacidad de rescatar de su cárcel perpetua al yo clavado sangrantemente a sí mismo. La náusea misma, el mismo horror, trastruecan por un momento la solidez de la Hipóstasis, conmueven sus cimientos y descomponen un tanto su rígida figura; pero es para que ésta en seguida se recupere a sí misma y, en verdad, alimente

su identificación potentísima consigo a base de asimilar esos seísmos de poca trascendencia. En lo profundo, *no pasa nada nunca* para este proceso de omnipotente auto-identificación. Todo es, a fin de cuentas, lo mismo; y así parece que el Existente que ha emergido (nadie sabe cómo) del Hay anónimo, reproduce en su forma no anónima, sino personal, un desierto de Mismidad análogo al del Hay (al *Tohu wa-bohu*, al inicial y siempre amenazante *totum revolutum*: aguas mezcladas con aguas en las tinieblas).

Para el Yo que no ha sufrido otra Revelación que la de Sí mismo en su acontecer de emergente desde la Existencia impersonal, no hay realmente tiempo, ni posibilidades, ni muerte, ni bien. El mero gozar de sí y dominar sobre la existencia (como la sustancia domina sobre el atributo: *yo existo*) deviene de suyo, a la larga, una hipérbole de la fatiga y la pereza, un auténtico casi morir como el de los trágicos estéticos del poeta A (Levinas acude a Shakespeare, mientras que Kierkegaard reinventa a Antígona). A Levinas no le basta, bien justamente, con la revelación de cada presente, con el renacer de cada ahora y su correspondiente tener que apropiárselo con fatiga uno mismo siempre. En la tensión de esta fatiga, que es como la *estancia* del *instante*, apunta la escisión entre mí mismo y el yo que casi salta fuera de sí a cada nuevo momento. Pero este acontecimiento es aquí pura impotencia y aumenta la pereza de ser y, pronto, da paso al horror de ser sin escape e irse asimilando las aparentes novedades de las cosas, hasta que se apague el interés por el mundo. Al final de este proceso, prácticamente el yo anhelante de evasión se duerme sobre sí mismo, casi reducido al pavoroso *Eso* del *Hay*.

Pero a toda Sustancia humana se le concede la inaudita gracia del Otro. A la primera revelación (la de mí a mí mismo) se añade indefectiblemente una segunda que ya es, al mismo tiempo, redentora y además constituye, en realidad y por desdicha, toda la Redención que cabe (el mismísimo Mesías). Éste no es sino el Tiempo, dinamizado por la irrupción –don de dones, pasividad de pasividades, paciencia de paciencias– del Otro que no es asumible en mí mismo.

Un insensato ensayo reciente, debido a una pluma demasiado joven de Harvard, asimila a la existencia propia de *Ser y Tiempo* el porvenir que siempre está viniendo, o sea, el futuro de la Eternidad del que habla Rosenzweig -y que ahora, en el texto de Levinas, es el adviento de la Alteridad Próxima del otro hombre, como inmediato futuro que me saca por la fuerza de mí: que me toma en rehenes y abre el paso a la evasión como *ex-cendencia*-. Nada más disparatado. La existencia llamada a sí propia, salvada del Se por la voz silenciosa de la “conciencia”, sólo es convocada a querer querer y, en definitiva, a la voluntad de poder por la que se acepta y se pone la Vuelta Eterna de todas las cosas: la insignificancia del mundo y los otros y hasta de mí; insignificancia que me hace resolverme con plenitud de decisión, puesto que nada diferente es posible, a la tarea que han de apropiarse, como su destino, la generación y el pueblo de los que formo parte. Sólo finitud, pero irrenunciable finitud mía propia y de todos nosotros, los que no decimos “yo” sólo por diferenciarnos, como esclavos, de

todos los demás con los que estamos de hecho amalgamados. (Es asombroso que se siga sosteniendo la absoluta independencia entre esta presunta evidencia ontológica y el sometimiento, por no decir otra cosa, del pensador que la concibió a la magia de las manos del Guía.)

Rosenzweig y Levinas, como su interlocutor y adversario Hegel, limitan los alcances de la esperanza absoluta en una forma que habría sido radicalmente criticada, sin ninguna piedad, por Kierkegaard, quien no habría podido ver en tal posición más que una variante del monstruo que él llamaba la Cristianidad. Pero esta cortedad en la fundamentación teórica no puede ocultarnos la infinita (literalmente infinita, en el vocabulario técnico de Levinas) distancia que separa la existencia propia, según *Ser y Tiempo*, del significado eterno del trabajo redentor en Rosenzweig y de la santidad del Rostro del Otro en Levinas (enigmática huella del paso inmemorial del *Él* divino). El tiempo que se temporaliza propiamente en la segunda sección de *Ser y Tiempo* es diametralmente opuesto al tiempo de la alteración, la evasión y la santidad que intenta captar Levinas. En la exaltada descripción de éste, el Otro, que nada podía anticipar en la fijeza terrible de la mera existencia estética, me salva de mi narcisista problema irresoluble con el Hay y el Mí mismo. No es la distracción ni la caída en lo impropio, sino la escucha obediente del *Vete* que oyó también Abraham antes de ser Abraham (antes de ser fecundo padre de pueblos). Como hay Otro y hay Santidad, hay mandamiento absoluto, sea lo que quiera de mí mismo, de mi muerte, de mi tedio, de mis errores teóricos y hasta de la limpieza de mi relación solitaria con Dios.

Pascal desconfiaba infinitamente de la alteridad del prójimo, y experimentaba *ad oculos* que la socialidad no es más que un tósigo para tolerar a los yoes odiables, todos odiables de suyo por igual. Ya que estamos tan cerca unos de otros, es preciso inventar sistemas para que los roces de nuestras feroces armaduras no estén hiriéndonos a todos continuamente; pero cuanto es hipocresía, es también retraso de la experiencia de la nada en nuestro centro y de la necesidad absoluta de acogerse a la cruz de Cristo.

Agustín desconfiaba mesuradamente de la alteridad del prójimo, porque sabía muy bien del erotismo meramente estético, del narcisismo de muchos amores y de la astucia de la utilización del otro. Confiaba más en los reveses, últimamente dulces, de la Providencia, o sea, en las rupturas de los amores mundanos y las pérdidas repentinas de los sentidos que no queríamos reconocer finitos. Prefería pensar, por ello, que la existencia es más bien un diálogo en el fondo de nosotros mismos con el Maestro interior, que nos llama siempre, pero en muy distintos tonos, a la memoria de nuestra situación fundamental.

Levinas no recae, como sí lo hizo incluso Buber, en conceder al otro, al Tú, un simple lugar en la tabla de cuanto es *a priori* respecto de la experiencia (al menos, de determinada variante de la experiencia, que Buber denominaba *relacional*). Muy al contrario, el Otro es el paradigma de lo *a posteriori*, de la gracia, del acontecimiento (esto último, con derecho de prelación incluso por enci-

ma de la Hipóstasis ontológica del Yo). De aquí que el Otro sea el motor y el corazón del tiempo, y de aquí también que el tiempo redima, cuando se temporaliza en la ob-sesión o condición de rehén en las manos del Otro. Por eso la fórmula última de Rosenzweig puede ser repetida por Levinas: no existe utopía que rebase en verdad lo que ya contiene la mera vivencia de la vida en la paz, como quien ha aprendido a pasear de nuevo de la mano de Dios por el jardín adánico, atento sólo al don de la Vida e iluminado no, desde luego, por el Cuidado de Sí (en versión Heidegger, que es terrible traslado tergiversado del socrático –y patockiano- Cuidado del Alma y la Verdad y el Ser), sino por lo Santo: la voz del mandamiento divino resonando en las palabras de Sinaí que son cada uno de los rostros de los hombres próximos.

Ya Hegel no podía concebir otro horizonte de esperanza que la redención realizada en la reconciliación intrahistórica de todas las cosas (si bien esta reconciliación transmuta la historia hasta aquí conocida en un nuevo Reino de Dios nada más que casi eterno).

8

Demasiado fácil, demasiado universal y constante es, en la perspectiva de estos pensadores, el don de la alteridad, y demasiado corta la esperanza de una paz que nada más es que existencia en el estadio ético. La crítica de estas facilidades y estas insuficiencias de lo mejor del pensamiento contemporáneo es el altísimo lugar reservado a la penetración de Kierkegaard, quizá el único explorador filosófico de la existencia religiosa, si reconocemos la extrema dificultad de decantar los conceptos puros en las descripciones místicas (con la excepción de Eckhart y sus epígonos, entre los que, sorprendente, habrá que contar, tras un gran número de reservas críticas, también a Henry).

Kierkegaard ha sabido como pocos (Kant, Pascal, Husserl) de la extrema dificultad de abrir, desde la inmovilidad del poeta, la puerta de la existencia ética, que es, por cierto, de esas que no se abren hacia dentro y, por lo mismo, resiste todos los empujones de la voluntad empeñada en lo erótico y la trágico. Pero hay el salto y hay también la gracia de poder impulsarse a él y poder hallar del otro lado el suelo del Otro y a Mí mismo recuperado como objeto real del mandamiento del amor.

Es de verdad posible la existencia sin egoísmo, como es de verdad posible la vida teórica pura en la máxima exigencia de responsabilidad por la verdad; aunque nunca dejará de haber hermeneutas, o sea, estetas, que piensen, desde otras costas, que lo santo no existe, que el deber debería fundarse desde la ontología y que la verdad es una perspectiva de lo Sagrado (o sea, de Mí).

Kant no describió el cielo, pero no porque no creyera en él (¿qué otra cosa es la fe racional práctica?), sino porque a nadie que no lo haya conquistado le es lícito emprender esa empresa. ¡Y ha sido muchas veces intentada y nadie se ha muerto de risa! Kierkegaard sabe, en la escuela de Sócrates, que únicamente

la ironía exterioriza el amor, como inseparable compañera de todas sus otras obras, para ninguna de las cuales hay ninguna manifestación unívoca en la superficie de lo real. Y en la discusión entre las voces múltiples de cuantos exploradores de la existencia llevaba dentro de sí mismo este hombre que era Legión, quizá podemos aún escuchar (quizá podremos un día) sentidos que nos otorgan algo de la indecible paz de los lirios del campo, esas activísimas flores quietas en la blancura y la luz, desde las aguas fundamentales en las que arraigan.

Capítulo V: El ruido y el silencio en torno a Dios.

Ni Leibniz, ni Hume; ni Kant, ni Hegel

No depende de nosotros creer en Dios,
pero sí hacer objeto de nuestro amor a falsos dioses (*Simone Weil*)

§ 1 Ruidos y centro de la existencia

Mucho más ruido que silencio sigue habiendo hoy en torno a Dios. Y si bien no todo silencio sobre Dios es lícito (menos aún, adecuado a su objeto), en cambio es lamentable todo ruido, todo este ruido.

Es cierto que las encuestas hablan no ya de increencia, sino de tasas relativamente muy elevadas de indiferencia respecto a Dios; pero, por una parte, hay que desconfiar de que en verdad esté refiriéndose a Dios una persona en trance de responder al cuestionario de un sociólogo (hasta para examinar si la habitual indiferencia religiosa de uno mismo persiste, se necesita otra situación existencial); y por otra, demasiadas noticias de creyentes furibundos y locuaces tenemos en estos tiempos en que se disfraza un interés bien distinto con el peligrosísimo ropaje del choque de culturas y, precisamente, del conflicto armado entre religiones.

Casi pediríamos, impresionados por este estruendo, que se dejara en paz, o sea, en silencio, y por un largo espacio de tiempo, lo más serio de la existencia, en vez de traerlo arrastrado y en lenguas de esta manera. Quizá un prolongado silencio sobre Dios permitiría que Su nombre volviera a ser pronunciado con plenitud de fuerza por la creación toda. Pero no nos está permitido interrumpir la celebración de la encarnación de Su Palabra; y ésta misma nos recuerda entonces todos los días la necesidad de combatir el ruido, además de con el silencio, con la armonía de la verdad pronunciada en público.

No puede haber un cristiano sincero que no lamente profundamente el descrédito, el mal uso, la desconfianza, que se unen tantas veces con el mero nombre de Dios. Sabemos que su evocación es salvífica cuando es real, y de aquí el desasosiego que experimentamos al ver usado el nombre de Dios ya sea en el ateísmo, ya en las defensas de Su existencia y las explicaciones de Sus atributos que, contra lo que exigía Pascal, no calientan realmente el corazón.

¿Y por qué este desasosiego? Sin duda, porque la experiencia del hombre religioso le muestra a éste certísimamente que la referencia a Dios sólo puede ser total y desde el centro personal. Aunque lo parezca por un momento, el que sólo habla de Dios, en realidad no está jamás hablando de Dios, de la misma

manera que no está queriendo a Dios el que sólo con su voluntad intenta relacionarse con Él. La palabra y el silencio tienen (como también sucede en un repertorio restringido de otras situaciones existenciales) que haber brotado de toda la persona desde su núcleo mismo, desde su inaccesible castillo interior.

En la mayoría de las situaciones en que nos vemos puestos en la vida, basta con ver o con pensar, con desear o con temer. Un color sólo puede verse y apreciarse en su valor; una teoría sólo puede pensarse; Dios, que no puede ser visto con los ojos de la cara ni pensado con el ojo de la inteligencia, sólo cabe que sea el referente del hombre cuando es el centro unificado de éste el que es puesto en actividad.

Juan Martín Velasco, lo subrayo una vez más, tiene toda la razón cuando habla de presencia inobjetiva de Dios en lo más íntimo de cada hombre (y de cada cosa, añadimos). Al ser de esta calidad la esencia de la religación, sólo desde el reconocimiento de ella cabe aceptar a Dios o cabe rechazarlo (o sea, en esta segunda alternativa, constatar que la religación sugiere una figura religante que no se es capaz de identificar).

Por cierto que el modo en que acabo de aceptar el conocido término zubiriano de “religación” por la “poderosidad de lo real” en definitiva invierte buena parte de la descripción original del propio Zubiri, como ya ha dicho el capítulo anterior y como se verá mejor al final de éste. Y es que lo real religante no es tanto la realidad cuanto el ápice del alma, por emplear los términos que han usado muchos autores místicos desde, al menos, Plotino y Agustín. Sólo por la virtud de esta religación fundamental puede luego el hombre experimentar como también poderosa la realidad de lo exterior a él mismo.

Es, pues, imprescindible (¿quién lo negará?) descender al nivel de la máxima seriedad en el ejercicio de la existencia, si se ha de atrever alguien a nombrar a Dios o, simplemente, a creerse en su presencia.

§ 2 Escisión del hombre y amor absoluto

Registremos de nuevo cómo la vida humana transcurre en dos capas o niveles constantemente: en una *situación primordial*, o sea, en la que casi siempre nos encontramos con nosotros mismos y con todas las realidades sin tener que hacer más esfuerzo que, por así decirlo, dejarnos vivir; y una *situación fundamental*, subyacente, absolutamente inamisible y desde la que, en muy contadas ocasiones, por desgracia, somos capaces de suspender el excesivo poder sobre nuestra vida que concedemos habitualmente a la situación primordial. Nada, en cambio, puede ni destruir ni suspender la situación fundamental. Nada salvo la muerte, el juicio de Dios y la resurrección.

La situación de primer orden, la inmediata, la que no tiene otro horizonte que el mundo finito, se desconoce a sí misma en esta su limitación esencial; la

situación fundamental, en cambio, es la que se hace cargo explícitamente de la condición finita del mundo y de la vida en él.

Pero ocurre que estas dos situaciones (relacionadas entre sí como el agua y el aceite juntos en el mismo vaso, sin que el aceite tenga que recubrir necesariamente toda la superficie del agua) se han disociado en el momento crucial de la infancia. Esta experiencia inicial e iniciática de la existencia (la llamada salida de la inocencia) no está preparada por nada: nos sobrecoge, literalmente, y nos deja transformados para el resto de la vida.

La conciencia de disociación de las dos situaciones en que vamos ejerciendo la vida se repite, más o menos agudamente, en todas las edades, pero amenaza muy gravemente en la vejez (en la forma de la experiencia de la desolación, del desconsuelo). Y en alguna de estas reiteraciones es cuando se enciende en un hombre la vocación intelectual, la vocación moral honda, la misma vocación artística.

Pues bien, de Dios ni se habla ni se calla realmente más que cuando la vida se ejerce en la pura situación fundamental, suspendida la ejecución superficial o meramente mundana del vivir. De aquí la reiteración, en todas las tradiciones espirituales, de la necesidad del silencio en torno, la entrada en sí, etc. En realidad, tales términos pueden ser distorsionantes, porque la paz profunda se puede vivir en la acción de la caridad, en el combate más arduo de la esperanza, no menos que en el descanso y el silencio del cuerpo. De hecho, más importante es, para la experiencia de Dios, estar enzarzado en una historia dramática de amor por el prójimo (por el que se debe dar el alma misma, pero jamás se concederá una falta contra la verdad) que ninguna soledad.

Y debe tenerse en cuenta que el grito más poderoso es aquel que no se lanza y no se oye; y no menos debe recordarse la guía que proporciona el Pseudodioniso: “Nadie se atreverá a hablar de la Deidad supraesencial y secreta en términos o ideas que no hayan sido divinamente revelados en las Sagradas Escrituras” (DN 1,1). Pero es que, como propone el Talmud, ¿no es acaso cada conversación humana –si transcurre en la situación fundamental- ya siempre un comentario sagrado del texto sagrado, o sea, una respuesta exigida por el hablar primero de Dios, sacada por éste mismo de la boca del hombre (“ábreme los labios y mi boca proclamará tu alianza”)?

Sólo Dios puede dar a conocer de Sí mismo lo que Él es, y para esto necesita contraer maravillosamente la infinidad de su bondad y su realidad hasta los límites en que pueda ser contenida de alguna manera en el centro personal de una vida como la nuestra.

Algún relato jasídico se refiere a esta contracción en términos de dolor: sólo velada por el dolor puede ofrecerse la realidad superabundante del amor de Dios invadiendo el corazón de un hombre.

Aunque parezca paradójico: cuanto más alejadas de la innovación individual estén nuestras palabras sobre Dios, cuanto más antiguas y recibidas, tanto mejor: no serán entonces más mostrencas y ajenas, sino sólo más necesarias,

más salidas del fondo y el centro de la existencia (que es el lugar en el que todas las subjetividades, no sólo las finitas, se funden).

¡Cuántos temas vamos así rozando que necesitarán una detallada justificación en una verdadera metafísica futura, y que se hallan como preludiados en la experiencia espiritual profunda desde hace muchos siglos!

Cada reacción humana desde la situación fundamental de la vida es una palabra en torno a Dios, que responde a lo que superficialmente se toma como el silencio constante, inmutable, impenetrable, de Éste. Cada decisión, cada acto existencial es un fragmento de oración, es un movimiento dentro del corazón de Dios, dentro de sus entrañas de amor.

Kierkegaard escribió, con toda razón, que no es verdad que la esencia de Dios esté oculta a su criatura, de modo que sólo podamos conocer propiamente lo que Dios no es y, en todo caso, los atributos de Su acción (como lo había fundamentado con rigor Maimónides, a quien, según se sabe, prestó gran atención la teología filosófica cristiana en su época clásica del Medievo). No, sino que sabemos de cierto –continúa Kierkegaard– que la esencia misma de Dios es el amor absoluto y, por eso mismo, necesariamente desgraciado, mal correspondido, ignorado, tergiversado hasta lo grotesco y la crueldad de la crucifixión de Cristo y la inmolación de los pobres en la historia del dolor. (Es imprescindible que vuelva a circular ese libro hermosísimo y maravillosamente verdadero que es *Las obras del amor*, del genial pensador danés; hoy lo aprecian más ciertos filósofos de la sociedad y la acción que proceden lejanamente de Marx, que no, a lo que parece, los filósofos y los teólogos cristianos.)

La gran cuestión, en los límites de la filosofía y la teología fundamental, consiste en cómo podremos mostrar, desde el pensamiento ejercido en la situación fundamental de la existencia, la esencial verosimilitud de esta tesis, de modo que su palabra y sus silencios marquen convincentemente en adelante cuál es el área del discurso humano sobre Dios, al menos en el lado (“desde esta ladera”) del éxodo humano, esperanzado con el advenimiento divino.

3.

La historia de la filosofía y de la teología enseñan cómo a las sucesivas concepciones de la esencia del hombre acompañan otras tantas perspectivas correspondientes sobre la cuestión de cómo hablar de Dios. Ambas historias no tienen la misma estructura o la misma inteligibilidad que, por ejemplo, la historia de la física, pero tampoco exactamente la misma que la historia de la literatura. Para esta segunda rige aquella trivialidad que recordaba oportunamente Heidegger: Shakespeare ni refuta a Homero ni hace prescindible la lectura de éste. En lo que hace a la física, Newton anula, en cambio, las posibles ventajas de perderse en los tratados de gran número de sus predecesores renacentistas.

En filosofía y en teología las cosas no suceden según ninguna de estas dos claras pautas: más bien todo lo que en las historias de estas disciplinas ha ocupado un lugar es por igual necesario, sólo que en múltiples ocasiones se

aprende de una doctrina (especialmente, en filosofía) justamente a apreciar sus debilidades; o sea, otra, quizá anterior en el tiempo, aunque, como es lógico, suele ser posterior, muestra en qué sentido no es alguna teoría contrincante defendible en bloque y parte por parte. Y la doctrina que señala con eficacia los puntos flacos de la primera que consideramos, sobre todo la entendemos a la luz de otra que hace con ella el mismo oficio para el que antes ésta nos servía: poner de relieve sus oscuridades y sus debilidades. Y en filosofía parece haber sucedido todo este movimiento (que repite en sí el aprendizaje de filosofía) dentro de otro que resulta ser cíclico y que posiblemente ha recorrido todo su circuito ya cinco veces. Brentano lo captó en este sentido: a una fase de inicios frescos, en lucha con la realidad que se impone, sucede otra de sistematización de resultados; a ésta, otra de exégesis escolar de lo alcanzado en el momento de las grandes síntesis clásicas; en el cuarto período, degenera la escolástica en dos fenómenos: por un lado, un número excesivo de doctrinas minuciosas en pugna; por otro, un profundo escepticismo, al que hacen frente crisis de exceso credulidad, que son instantes de fanatismo de algo semejante a una mística de filósofos. Cuando el escepticismo triunfa, precisamente en el hartazgo de las reacciones fanáticas contra él, la razón está de nuevo preparada para regresar a la cantera, a pie de obra de la realidad, y renovar la fecunda investigación de los fundamentos, teniendo en cuenta los logros del anterior ciclo completo.

Si uno de estos ciclos se cerró en el neoplatonismo y la gnosis, otro en la decadencia de la escolástica barroca, otro más en los excesos del idealismo alemán, habrá que atreverse a pensar que un quinto gran período histórico está ahora llegando a su fin, cuando la filosofía analítica del lenguaje y la fenomenología se han abierto en un abanico excesivamente abigarrado de posibilidades, todas acompañadas de un escepticismo nihilista cada vez más invasor.

En la modernidad, la razón racionalista y la razón empirista han dominado durante dos siglos de gran importancia para la crítica de la religión medieval; pero es el concepto kantiano de razón y su elaboración crítica posterior lo que realmente abre las posibilidades más interesantes (y más recientes) acerca de cómo Dios viene al lenguaje. Considero que es imposible analizar y comprender y juzgar tanto ruido como hoy hay sobre Dios –y, a la vez, tanto silencio inconveniente-, si no se tiene una visión sencilla de la esencia del más significativo de estos ciclos históricos (el cuarto), cuyas repercusiones son aún demasiado poderosas en nuestra cultura ambiente. En otro momento convendrá trazar también la historia esencial del quinto ciclo; pero lo que en él se ha generado en filosofía no ha pasado al mundo de la vida todavía en una forma tan aguda.

El espectáculo de algunos fenómenos reiterados no sólo del medio cultural general, sino incluso de nuestro pensamiento religioso, me hace creer que no será del todo inútil dedicar unas pocas páginas a ensayar un boceto de la esencia misma de la filosofía moderna en lo que concierne al tema Dios. Ruego a mi lector que no recorra esta descripción dominado por un exceso de seguridad respecto de que ya todos sabemos lo que aquí se contiene. Sucede seguramente

al revés (al menos, es mi caso): sabemos estas cosas decisivas demasiado bien. Como no entremos en auténtica posesión de nuestra historia, seremos, evidentemente, sus esclavos de por vida.

4.

La razón del racionalismo se atuvo (y se atiene, puesto que subsiste bien vivo mucho racionalismo de rancia estirpe) a una evidencia que resulta casi imposible negar. Una vez aceptado este punto de partida, no es posible zafarse de la serie amplísima de sus consecuencias. La evidencia a la que me refiero es aquella que Leibniz denominaba el *principio de la razón suficiente*: no existe nada que rechace por principio la pregunta por qué, en el doble sentido de por qué tal cosa existe y de por qué ese existente es tal y como es. Si prohibiéramos seguir preguntando por qué al alcanzar cierto límite, sería legítimo que se nos demandara el porqué de nuestro vano ensayo de veto: ¿por qué ya no se puede seguir preguntando por qué? De aquí que el racionalismo haya clasificado como una verdad *a priori* o “innata” el principio de razón suficiente.

Reforzada su evidencia con la del principio de identidad y con la de la existencia del yo pensante y sintiente, enseguida nos vemos abocados a reiterar el complejo sistema de la *Teodicea*, del que seguramente hay que decir que ha sido dejado a un lado por muchos a causa de la desatención a sus sólidos fundamentos, aún más que por disgusto respecto de su conclusión más famosa: que el mundo real es necesariamente el mejor de los posibles, puesto que ha de haber habido ante la divina inteligencia una evidente superioridad moral de él sobre todos los demás, ya que, de lo contrario, no habría sido creado éste, sino cualquier otro tan lógicamente posible como él.

La consecuencia puede no gustar a algunos o a muchos (aunque, de hecho, sigue gustando a la mayoría y es posible que, si nos examinamos a fondo a nosotros mismos, hasta los más proclives, como es mi caso, a no disminuir las proporciones del mal en el mundo, tengamos que reconocer que aceptamos, por indirecta y modificadamente que sea, esta osada tesis); sea de ello como quiera, ya se ve que se funda en pretendidas verdades que apenas es posible poner en cuestión. El ruido que ha hecho el racionalismo en torno a Dios es, desde luego, poderoso y profundo, y en su imagen de Dios como ingeniero de infinita habilidad o como relojero de precisión absoluta a la hora de fabricar y ajustar sus máquinas, no hay tanta blasfemia antropomórfica como se suele pensar.

Julián Marías ha afirmado reiteradamente que él, como tantos otros, sentía un impulso muy fuerte a ponerse desde un principio del lado de este pensador sincero, maravillosamente erudito e inteligente, lleno de piedad y de celo por la unidad de los cultos puros a Dios. Se entiende muy bien esta predilección de entrada. Es Leibniz quien ha escrito que así como no se puede amar al prójimo sin las obras reales de la caridad para con Él, tampoco se puede amar a Dios sin conocerlo o, a lo menos, procurar conocerlo. Al prójimo no puedo aspirar a conocerlo muy profundamente; a Dios, con el que no me está dado ejercer los

servicios de la caridad, debemos la sublimada forma del amor que es la contemplación atenta. ¿O es que el amor prefiere ser ciego? No, evidentemente. ¿Qué sentido tiene amar y no estar deseando ver? Dada la espiritualidad de Dios, verlo es, en primer término, comprender su creación lo más extensa e intensamente que sea posible; y luego, ascender a la contemplación de la causa perfecta e infinita de toda esta unificada maravilla de variedad que es la naturaleza.

¿Y quién no ha pensado muchas veces que este mundo sería mejor si determinados criminales monstruosos, de los que ya sabemos que han terminado su vida en plena realización de sus delitos, no hubieran nacido; o si determinados accidentes que traen una secuela de dolor inconsolable no hubieran tenido lugar? En el momento en que dejamos vagar la imaginación, estimulada por la voluntad de bien, a pensamientos de esta clase, concebimos, apenas conscientemente, la idea de otros mundos posibles, quizá dotados de otras leyes naturales, por la virtud de las cuales las manos de los asesinos fueran detenidas antes de consumir su crimen, al modo en que Dios detuvo el brazo de Abraham sobre el monte Moriá. Muchos otros mundos posibles, quizá infinitos mundos posibles, que no podemos creer ni por un instante que no hayan sido tenidos en cuenta por la divina sabiduría, cuando la nuestra, bien limitada, es evidentemente capaz de proyectarlos.

Nada puede convenir más a Leibniz que esta representación de las cosas a la que induce siempre la humana protesta contra el mal. Justamente es así como el monismo panteísta de Espinosa y su efectiva eliminación de la libertad pueden empezar a ser refutados. No hay, en efecto, un único mundo posible; no es la mera lógica lo que ha hecho a Dios crear este mundo nuestro tan malo, tan deficiente según tantas apariencias. Y si no es la lógica, o bien Dios ha obrado según su puro capricho, o bien Dios ha tomado en consideración, antes de la creación, el valor de todos los mundos posibles y, una vez examinado cada detalle de cada uno de ellos, ha resuelto, naturalmente, ya que sólo un mundo podía lógicamente ser creado, dejar a los demás en el limbo de Su inteligencia y poner en la realidad aquel en el que menos mal moral y menos dolor hay, junto con la más bella simplicidad de las leyes y la más rica y gozosa variedad de sus consecuencias desplegadas en acontecimientos.

Nosotros pensamos muchos males que, gracias a Dios, no ocurren. Dios mismo piensa eternamente todos los mundos peores que éste, e incluso ha de pensar el peor de los mundos posibles: un infierno de caos y perversidad que, gracias a Dios, queda relegado a no tener para siempre más realidad que ésta de subsistir, como posibilidad ideal, continuamente a título de objeto de la inteligencia infinita. Es, por cierto, una idea tremenda, esta de que Dios tenga que sufrir, por ser quien es, el espectáculo eterno de la máxima maldad posible, que, además, debe su existencia fundamentalmente a la inteligencia de Dios, porque lo que sólo es posible, *es* como inteligible...

¡Qué abundancia, en cambio, en el sentido de cada mínima cosa que existe! En la gota de rocío, analizada por una inteligencia que pudiera atender hasta a la última brizna de sentido allí contenida, está resonando presente la historia toda del mundo. Lástima, tan sólo, que seamos capaces de una cantidad exigua de penetración, seguramente compensada en el conjunto del universo por la que otras inteligencias poseerán. No creamos que es el hombre el fin y la cima de la creación. Lo más verosímil, mirando el cielo estrellado sobre nuestras cabezas, es que la vida de Dios pueda ser participada en muchas formas muy superiores a la humana. La idea del mal nos abrumba tanto más cuanto más tontamente estamos convencidos de ser las únicas criaturas racionales y capaces de Dios en todo el orbe.

5.

Pero es que también hay probabilidad y magníficas pruebas en el ruido producido por el empirismo clásico en torno a Dios. Si, como esta filosofía está convencida, ni siquiera la razón humana puede elevarse a rendir realmente culto a Dios, entonces tampoco ninguna otra de nuestras facultades, aunque la pasión pueda apuntar a Él. En cierto modo, el silencio podrá ser más apropiado que todo discurso para acercarse a lo que Wittgenstein denominó lo místico.

En esta aproximación de la filosofía moderna (y contemporánea) al misterio de Dios, el bisturí de la lógica se corta a sí mismo, y el principio de la razón suficiente se deshace en manos del principio de identidad. Unamuno decía que el espectáculo era parecido al de ver que un estómago crecía en su poder de digerir tan fabulosamente que era, al final, capaz de digerirse a sí mismo. Hume demostró la irracionalidad, el carácter pasional y vital, de la mismísima noción de causa, que es tanto como reducir también a mera necesidad de la vida la fe en que existan sustancias, porque una sustancia no es sino un sujeto causal, un sujeto enredado en la trama de las causas. Y si, suponiendo que la razón es el instrumento de que disponemos para analizar qué existe y que no, no existen causas ni sustancias, entonces no existe el yo, sujeto posible de la salvación, ni existe escalera alguna que una el cielo con la tierra; además de que en el cielo tampoco puede hallarse esa cosa últimamente ininteligible que es una sustancia.

La razón sólo necesita hechos, átomos lógicos o de sentido; es decir, hechos sueltos o absolutos: no queda otro resto del mundo entrelazado de la vida cotidiana y del racionalismo que ellos. Una vez que dispone de éstos (y a la razón no le toca dilucidar qué hechos existen y cómo sabemos cuáles son: no otro era el rechazo literalmente visceral que el joven Wittgenstein sentía por los supuestamente seguidores suyos del Círculo neopositivista de Viena), el resto es la obra de la razón, que se limita a exponer las formas generales dentro de las cuales la efectiva realidad de un hecho es compatible o incompatible con la de otro u otros igual de lógicamente posibles si se toman aislados o atómicos.

Hume expuso con sinceridad pocas veces las consecuencias que su discurso tenía respecto de la filosofía de la religión. A mi parecer, esta radical sin-

ceridad se buscará en vano en los célebres *Diálogos sobre la religión natural*, donde se disimula en breves fragmentos de réplicas que se ponen sucesivamente en la boca de todos los protagonistas. Es en la *Historia natural de la religión* donde todo se dice abiertamente; y allí se ve cómo, naturalmente, no ha de haber naturalidad alguna en la religión, como no sea la espontaneidad del miedo ante el descontrol de los acontecimientos azarosos. El miedo va poblando paulatinamente el panteón, pero, cuando de verdad sube de punto, porque, evidentemente, la multiplicación de cultos sirve de poco a la hora de precaverse contra los golpes de la fortuna, este miedo creador de dioses se vuelve servilismo abyectísimo y aterrorizado, que se expresa en la creación del dios único y omnipotente. Sólo una mente retorcida por un corazón de esclavo puede de verdad lograr un producto tan refinado de crueldad: un amo absoluto, frente al cual no se es más que un objeto.

Todo el proceso teogónico viene a consistir en algo así como que el miedo se alimentara a sí mismo dándose un tema que paulatinamente infunde más y más pavor en el ánimo cobarde, porque a cada momento es más terrorífico. Como si el miedo prefiriera ser cada vez más plenamente miedo por algo cada vez más de veras temible.

Las alabanzas al dios único no son más que otros tantos actos de adulación de estos monos siniestros que son los hombres llegados a tal punto de corrupción. Se cantan salmos, pero en realidad se está declarando la renuncia completa a tomar en las propias manos la conducción razonable de la vida. Y la teología no es más que un grotesco intento de sistematizar el pánico, aunque hay que conceder que el impulso para ella procede de hombres más dignos, que aspiran a un culto un poco mejor del ídolo que han heredado de sus padres.

Queda así rotundamente claro que los caminos de la razón y los de la religión van perfectamente separados. Las ridículas pretensiones de que coinciden la "religión de la razón" y el anglicanismo contemporáneo al autor de estos escritos, tienen una fuente demasiado evidente como para entretenerse en analizarla; y está, por cierto, en perfecta coherencia con el resto de este sistema antisistemático. Que se hayan terminado combinando monoteísmo y razón no es nada que esté predelineado ni en el uno ni en la otra, y, en todo caso, supone una transformación radical de aquél, mucho mayor que cualquiera otra que le haya podido sobrevenir a lo largo de toda la historia.

La razón, por su parte, bastante hace con acercarse al foco de infección que es lo supersticioso, o sea, lo religioso. Está por el momento obligada a ocuparse con él, precisamente para ver de tapanlo y enterrarlo de una vez por todas, como se hace con una letrina cuando el campamento se levanta. No hay duda de que el mundo necesita la paz de las religiones (la paz del cementerio de las religiones), si es que alguna vez ha de entrar por la ruta de la filosófica tranquilidad. Pero no hay que descartar que llegará un momento, si los hombres de razón trabajan con suficiente entusiasmo y bastante buena fortuna, en que toda la filosofía de la religión se podrá limitar a ser una cura preventiva,

una vacuna, contra los fenómenos del mundo que ponen difícil al hombre la ataraxia de los buenos epicúreos. Por cierto que Savater suele referirse, cuando algún compromiso lo pone en el brete de tener que hablar de religión, a que cuanto hay que decir en la materia quedó escrito por Hume en inmejorable prosa.

No es de extrañar que un hombre hondamente preocupado por las cuestiones de la moral y la religión, como parece indudable que lo fue Wittgenstein, se empeñara con tanto afán en cerrar a la palabra racional el ámbito de esos asuntos. Para quien sostenga la idea de la razón que impera en el empirismo, tanto en el clásico como en el apellidado lógico, no queda otro recurso, si es que, por otra parte, se ve hondamente preocupado por lo "místico". La dirección hacia este tipo de respuesta viene, además, facilitada por la separación radical que el voluntarismo irracionalista de Schopenhauer practica entre los ámbitos que recorre el entendimiento (todos ellos, fenoménicos, aparentes) y el arcano de la "cosa en sí" allende todo entendimiento, toda lógica, todo saber.

Es ya ahora muy clara la primera tesis a la que van a parar estas evocaciones de los principales momentos modernos del ruido en torno a Dios y las recomendaciones de silencio con las que siempre se responde espontáneamente a la presencia del ruido excesivo. Se trata de defender la idea, que debería ser muy obvia, pero dista de hecho de serlo estadísticamente hablando, de que la noción de razón es importantísimo aclararla en forma radical antes de dar cuatro pasos en teología y unos cuantos más en religión. Y este esclarecimiento sólo puede proceder de la historia de los avatares extraordinarios que ya lleva recorridos este concepto o, mejor dicho, este órgano del habla humana sobre lo absoluto y sobre lo relativo.

Todavía hoy estamos prendidos, por regla general, en la alternativa, como si fuera exclusiva, que sólo nos da a elegir entre la visión leibniziana y la visión humeana de la razón; y claro que no es fácil salir del conflicto. Como que ni siquiera es fácil caer en la cuenta de él y, ya un paso más allá, tomar en consideración que hace bastantes más de doscientos años que estaba ya en este punto la filosofía, y que avanzó de hecho cuando Kant fundó el idealismo crítico.

6.

Consiste éste, justamente, en la relativamente simple concepción de que la antítesis entre racionalismo y empirismo es de tal índole que, en realidad, los dos sistemas se prueban por entero con la misma fuerza racional; de modo que cabe disponer a ojos vista esta "antinomía de la razón" con gran eficacia: en una misma página, a dos columnas tales que la de la izquierda demuestra la misma tesis que refuta rigurosamente la de la derecha. Dejémonos de vacilaciones: no se puede elegir ninguna de las alternativas porque su opositora posee las mismas acreditaciones racionales que ella. Una de dos, pues: o la razón es de veras

antinómica en sí misma, o la razón ha sido esencialmente mal descrita tanto por Leibniz como por Hume.

Kant, desde luego, optó por escoger esta segunda salida posible; en cierto sentido, Fichte y Hegel optaron por la primera. Enseguida veremos que la filosofía que de verdad es nuestra contemporánea ya no está en la tesitura de tener que decidir o por Kant o por Hegel. Como en un reciente congreso sobre este último pensador proclamó un profesor alemán ilustre, de lo que se trata es de que ni Hegel, ni Kant. El horizonte del porvenir de los discursos sobre Dios no vanos no consiste en llegar, por fin, a comprender y a adaptar a Hegel a las necesidades de la teología fundamental. La urgencia es cómo estudiar el modo de que la razón fenomenológico-existencial se vea libre de las paradojas excesivas que han ido sacando a la luz los parciales aprovechamientos que de ella ya han conseguido los teólogos. Es de una profundización en las posibilidades de la razón así concebida (inyectando sangre kierkegaardiana, pascaliana y blondeiana en las venas del pensamiento de Husserl, por decirlo de alguna manera rápida y para quienes saben su historia del pensamiento) como podemos esperar que las voces que rodeen a Dios en nuestro próximo futuro no sean meros ruidos estorbosos. Y eso es lo que ha sido intentado, con una amplia gama de matices y contradicciones, por pensadores tan distintos como, por ejemplo, Zubiri, Nabert, Henry, Levinas, Patocka y Buber. Hoy surgen voces nuevas de la herencia más interesante del marxismo de Frankfurt, que se suman a los sonidos esperanzadores que van anunciando la superación del escollo que han supuesto en este sentido Heidegger y Nietzsche.

Kant significa (aunque se olvide esto elemental tanto, entre tan numerosas menciones de su nombre) la reducción de la razón racionalista y la razón empirista al secundario papel de no ser sino dos interpretaciones incompletas de lo que realmente debe llamarse el "entendimiento". La razón es otra cosa superior; tanto, que, en cierto sentido peculiar, es realmente *capax dei*, mientras que el mero entendimiento en absoluto lo es.

El entendimiento únicamente tiene el papel de forjador de los conceptos con los que la razón finita sometida a sentir las cosas en el tiempo debe pensar el sistema legal de la naturaleza. El entendimiento aporta de suyo tan sólo las formas puras de captar sintéticamente el tiempo, el cual es la forma de toda la experiencia, tanto de la externa como de la interna. Gracias a esta forma de la sensibilidad, gracias al tiempo, la materia de la experiencia queda suficientemente unificada y homogeneizada como para que, mediante los esquemas de la imaginación, quepa ordenarla bajo un número no infinito de conceptos empíricos. Las llamadas categorías del entendimiento, que han sido el auténtico campo de la batalla entre empiristas y racionalistas, no son más que las formas generales para la consecución de tales conceptos, o sea, en los términos propios de Kant, los "conceptos puros". Entre ellos se encuentran, señaladamente, sustancia y accidente y causa y efecto. Los racionalistas llevaban las de ganar sosteniendo que no hay experiencia alguna de la naturaleza que no esté basada en

estas “formas puras” preparadas para recibir en modo finito la materia sentida; los empiristas triunfaban en su afán por mostrar que, justamente, estas formas no están empíricamente dadas en absoluto y, por lo mismo, nada garantiza de antemano que sean otra cosa que unas alquitaradas producciones de la imaginación.

La antinomia se resuelve quitando la hipótesis sobre la cual, como fundamento tácito, se ha desarrollado, puesto que una contradicción siempre refuta la premisa desde la que se ha obtenido. Será preciso luego reemplazar por su opuesto lógico la pieza quitada.

La hipótesis común a todas las filosofías prekantianas es lo que Kant denominó “dogmatismo”: la fe no justificada en que el aparato sensible y conceptual del hombre realmente alcanza para sentir y pensar las cosas tal y como ellas son en ellas mismas (aunque haya que limitarse, como le pasa a Hume, a no admitir más cosas en sí que haces de percepciones). La nueva base del idealismo crítico es, pues, que la ciencia del hombre carece de todo alcance metafísico: que *Dios no está en continuidad con la ciencia de la naturaleza, ni en el sentido de poder resultar demostrado desde sus supuestos, ni en el de poder ser eliminado.*

Y hoy seguimos casi todos pensando en moldes prekantianos, sobre todo cuando sabemos algo de ciencias. Es rarísimo encontrar a alguien que no presuponga que los avances en física y en biología no tienen mucho que ver con la verosimilitud o inverosimilitud de la existencia de Dios. Sigue habiendo ateos científicos, materialistas que demuestran de pe a pa la inexistencia de Dios, como sigue habiendo quienes creen que sacarán de la Síndone turinesa pruebas empíricas de la resurrección de Cristo. Y por si estos ejemplos suenan como exageraciones y hacen un efecto chusco y contraproducente (aunque son bien reales), recordemos otros que enseguida tendemos a tomarnos más en serio: la visión del *big bang* sostenida por Hawking dice éste mismo que excluye la verosimilitud de Dios, un mucho al viejo modo como los darwinistas de las primeras generaciones creían que ya tenían en las manos la demostración de la no espiritualidad del hombre porque podían aportar testimonios de la continuidad biológica en toda la naturaleza. Pero del lado contrario hay muchos que siguen pensando que la física, en la perspectiva de sus leyes más generales, o bien nos induce a pensar en un Dios que no juega a los dados (así bromeaba Einstein sobre un célebre aforismo de Heráclito en sentido contrario), o hasta nos llena de esperanza en el Cristo cósmico, como si la entropía formara cuerpo con la Encarnación y fuera una manera no muy sutil de hacer obligada la recapitulación final de todas las cosas en Cristo. Y quien dice estos ejemplos puede continuar con los problemas que a muchos supondría el hallazgo de vida racional en mundos ajenos a éste donde se encuentra Jerusalén con el Calvario; o cualquier otra crisis de fe (y de teología) que se base en los progresos de la ciencia. A muchos les parece interesante plantearse lo que ocurriría si, por ejemplo, un día se encontrara una tumba no vacía, de la que no se pudiera dudar que allí se enterró a Jesús de Nazaret.

La curiosidad por la filosofía no suele ser tal, sino curiosidad por ver cómo los filósofos y los teólogos apagan los incendios que las gentes creen que andan atizando una y otra vez, a cada ocasión con más temible pericia, los científicos.

Es un absurdo llenarse la boca con Kant y, al mismo tiempo, no admitir lo esencial de su pensamiento, que es, como se sabe, la renuncia a que el uso teórico de la razón alcance, ni para bien ni para mal, la realidad tal como ella en sí misma. Y es a la “cosa en sí”, desde luego, a la que pertenecen los objetos de la metafísica: Dios, el ser auténtico del hombre y el ser auténtico del mundo.

Pero las *Críticas* de Kant contienen, sobre todo, una visión de la razón profundamente clásica (de estirpe platónica, según el mismo Kant) y, a un tiempo, profundamente distinta de las versiones del “entendimiento” entre las que disputan los científicos ateos y los científicos que son teístas por su ciencia. La razón es el órgano humano para hacer metafísica, pero esto es debido a que, en realidad, ella es la *facultad de lo incondicionado*. El cometido de la razón es, por cierto, razonar, pero esta faena de suyo no termina, sino que, tanto en el sentido de las premisas (como retrocediendo) cuanto en el sentido de la conclusión (progresando), la razón marcha hacia lo infinito. En especial, desde el punto de vista de lo que acabo de llamar su retroceso, se encamina, justamente, hacia lo incondicionado, pero sin poder jamás dar con ello, apresararlo. Lo que Kant afirma es que la razón, entonces, para poder razonar infinitamente, necesita *pensar ideas*, o sea, representaciones puras de lo incondicionado o absoluto, que son tantas como modos generales haya de razonar.

Dejemos el detalle de la técnica con la que Kant parece sacar de una chistera más que mágica las tres ideas de la razón a partir de los tres tipos que él creía únicos posibles de hacer silogismos (para perenne escándalo superficial de los lógicos posteriores). La cuestión es que el *sujeto incondicionado*, sujeto que no es más que sujeto, que no es objeto para sí mismo más que por transformación de sí, es el *yo*, la idea del *yo*; la idea de la *libertad* es la de una causa incausada, sin porqué determinante, primer miembro incondicionado de cualquier argumento del estilo *modus ponens*; y, por fin, la idea de *Dios* (más bien se trata de la idea de la sabiduría divina, del Logos de Dios) es la de la inteligencia que está pensando todos los predicados positivos o reales posibles y es, de hecho, la totalidad de ellos, la *omnitudo realitatis*.

El sujeto puramente sujeto, la libertad y Dios no son ni objetos de ninguna experiencia posible ni conceptos, sino, precisamente, ideas de la razón, formas de lo absoluto.

La metafísica contemplativa, la metafísica teórica, vive, en definitiva, no sólo de la tergiversación y mezcla entre entendimiento y razón (cuando no entre sensibilidad, entendimiento y razón, como de hecho ocurre en el empirismo); vive de la *ilusión transcendental*, que consiste en dar por supuesto que aquello que piensan las ideas de la razón existe, desde luego, tal y como lo piensa la razón. Ésta es la fuente secreta de los demás problemas y, por cierto,

de la manía inveterada de prestar significación metafísica y hasta religiosa a la ciencia, que venimos arrastrando desde la matemática pitagórica y aún desde la mismísima cosmología rudimentaria pero altamente especulativa de Anaximandro. Hawking y Teilhard son los actuales herederos de Pitágoras. Es la ilusión transcendental la hipótesis más profunda y más secreta de todo dogmatismo en todo tiempo, y es ella, precisamente, la que Kant revela, por vez primera en el discurso teológico.

La libertad, por ejemplo, no es ahora ya cosa que pueda sentirse ni de la que quepa prueba científica, por más que tantos hombres se empeñen en lo contrario: en saberse libres porque dicen que palpan en la experiencia interna su libertad, o porque (aunque esto ya sea mucho menos habitual) poseen alguna demostración de ella. Ni siquiera es la libertad un concepto puro y sin correspondencias empíricas posibles, sino una de las tres perspectivas ineludibles que toda razón finita tiene sobre lo absoluto, sobre lo incondicionado. Aunque jamás se suministre ni prueba física ni experiencia psicológica de la libertad, no habrá hombre que no entienda el significado de esta palabra.

El idealismo crítico ha dado un decisivo paso más allá: no hay que aceptar que se es libre porque pensamos de hecho la idea de la libertad; pero sí hay que creer con *fe racional práctica* en la realidad de nuestra libertad, porque sin ella no podemos sabernos constreñidos *incondicionalmente* por los imperativos morales. Sólo la libertad, sólo la autonomía del yo libre, puede sustentar racionalmente el respeto, la veneración, ante la *santidad* del deber, ante lo incondicional de los mandamientos. No sabemos que Dios exista, pero sí hemos de creer racionalmente en la existencia de Dios, aceptándola en sentido práctico (o sea, cuando hacemos uso práctico de la razón), si somos coherentes con el hecho inconcuso de que se nos ofrece la santidad de los deberes, esto es, la necesidad moral de su cumplimiento *pase lo que pase*, aunque haya que morir mil veces (como dijo Sócrates ante su tribunal en el momento en el que a él mismo se le ocurrió la posibilidad de ofrecer seguir viviendo pero sin pensar, amputándose la razón: la facultad con la que el hombre, en este sentido práctico, se relaciona con Dios santo).

La pureza de la religión moral es, sin la menor duda, uno de los frutos más altos del espíritu del hombre, y también uno de los puntos en los que nuestra naturaleza ha sabido realmente pensar los abismos de su condición trágica y la dificultad extrema de creer fervientemente en Dios a la vez que de verdad se es sensible, muy profundamente, al mal y la precariedad de todas las cosas que no son ni somos Dios.

El Dios de la religión moral pura es un Dios sumamente difícil, pero, al mismo tiempo, es un Dios que está de veras en el corazón de los hombres lúcidos, como hecho carne de su carne, y no en ninguna tabla de piedra que quiera dominar a la razón humana desde fuera de ella misma, heterónomamente. Un hombre sin demasiado desarrollo de su entendimiento, poco entendido en asuntos de estrellas y de células, puede indiscutiblemente tener mucho más sen-

tido moral *y, ya sólo por eso mismo, religioso*, que otro que se haya atiborrado, como diría Unamuno, de números y fórmulas y libros. Kant ha dado muchos pasos valiosos para que este fenómeno se deje introducir en la filosofía como algo que no es anómalo. Para los griegos, el conocimiento profundo de las revelaciones de Dios por los pobres y los marginados tenía aún que ser una especie de necesidad escandalosa. Kant es mucho más cristiano que todos nuestros detractores de ateos científicos, y hasta es más cristiano que muchos de estos ateos científicos. Perdóneseme que identifique más cristiano con más profundo en su modo de saber ver qué es la razón y cómo es Dios ante ella.

7.

Fichte y Hegel tomaron la otra alternativa de la bifurcación de caminos que se presentó a la crítica radical del “dogmatismo”, o sea, la hipótesis del carácter dialéctico de la razón, que obliga a pensar a Dios como *coincidentia oppositorum*, pero que, sobre todo, obliga a considerar la razón en su reconciliación constante y cada vez más alta y compleja de opuestos, como espíritu absoluto.

La finitud y la infinitud no son más que dos términos opuestos: tarea, por lo mismo, para el tenaz trabajo de superación de contradicciones aparentes en que consiste la razón como marcha hacia lo incondicionado.

Para traducir muy rápidamente lo que más de cerca nos toca: en el idealismo absoluto o dialéctico (da lo mismo que tome la forma del primer sistema de Fichte, del tercero de Schelling, o del hegeliano), la locuacidad de todas las cosas a propósito de Dios es francamente excesiva. Todo tiene a la vez plenitud y finitud de sentido, sentido divino incoado y caducidad, porque todo es realmente un momento del avance de lo absoluto hacia lo que Hegel llama el concepto: que lo absoluto devenga absoluto para sí; que el círculo de la autorreflexión divina se cierre por encima de todos los pequeños factores necesarios de la naturaleza, la humanidad y la historia, una vez que el colosal trabajo de lo negativo haya funcionado en todos los niveles, sabiendo siempre oponer su antítesis a cualquier posición o tesis, y sabiendo luego reconciliar en una síntesis superior lo que el espíritu mismo se ha objetado. Todo de alguna manera expresa el camino de Dios a Dios: de Dios sustancia absoluta, a Dios sujeto absoluto.

No sólo ocurre que nada es superfluo, sino que todo posee una divina garantía de sentido en el futuro de Dios a través de su muerte. Nada es plenamente individual, nada está fuera del movimiento dialéctico absoluto. Nada tiene sentido más que a la luz de su interior negatividad, de su muerte y del más lejano futuro. Todo lo que existe, existe para morir en aras de un sentido siempre más alto. En cierto modo, es teofanía absolutamente todo, incluso la Catástrofe hitleriana.

La idea de que el mal diabólico y el dolor que aniquila por desesperación sean, en última instancia, instrumentos que usa Dios para sus fines amorosos es una blasfemia, es el pecado contra el Espíritu. De la presencia indudable, evi-

dentísima, de estos fenómenos en el mundo no se debe, sin embargo, extraer la consecuencia de que, como quedan al margen de Dios, prueban inmediatamente que Dios no existe. La negación de Dios ante el espectáculo del mal terrorífico e incomprensible es infinitamente peor teología que su afirmación, sobre todo, que su afirmación precisamente porque estamos confrontados con esta clase de mal. No es que los pensadores y los poetas no puedan sobrevivir a Auschwitz, como decía Wiesel que no pueden sobrevivirle los santos; quienes mueren al contacto con lo diabólico son los pensadores y los poetas que se han atrevido a razonar y a cantar como si el mal no existiera, y con ello, en vez de poner ante los ojos de los demás hombres la realidad al desnudo y la belleza y lo terrible de las cosas más claras que antes de su transfiguración por el arte, se han dedicado a rebajar la magnitud de la creación: han blasfemado y han usado en vacío y a mala hora y a mala parte el nombre de Dios.

El futuro de las palabras adecuadas y los silencios justos sobre Dios está más bien, precisamente, en las manos de los que se dejan afectar con pasión infinita por el dolor de todos y no olvidan en la acción acompañarla de pensamiento y de diálogo con el Dios difícil que están descubriendo en las experiencias donde parece que se termina el sentido posible de todas las cosas.

La filosofía no es contraria a la vida de la oración, no es contraria a la vida del espíritu. Hoy no creo que sea superfluo recordar esta inmensa perogrullada. Pero las antiguallas de la filosofía prekantiana, prehegeliana (lo que no quiere decir simplemente anterior a estos pensadores en el tiempo, sino por debajo de su nivel problemático y especulativo); las irresponsabilidades de los falsos filósofos a los que la acción apasionada de la caridad, según dicen, no les concierne, han provocado un natural rechazo de la que muchas veces se tiene por sobrante mediación filosófica entre la oración, la teología y la praxis. No es ningún capricho afirmar que la concepción de la razón que la fenomenología y la filosofía de la existencia trabajan por hacer plenamente visible y clara, es un hito importantísimo en la lucha por mantener viva la humanidad del hombre y por que no se apaguen los rescoldos de las buenas palabras sobre Dios en nuestro mundo expoliado de todo sentido.

8.

El fenomenólogo identifica la razón con la *experiencia original* de cada fenómeno en su estilo, en su tipo peculiar, según las exigencias que plantea su propia esencia. Ha renunciado a someter todas las cosas a la criba de la razón matemática, como exigen al unísono el racionalista y el empirista, y esto lo ha situado en un suelo nuevo, desde el que no sigue siendo imprescindible seguir la tesis kantiana sobre la razón. Con mayor motivo, no tiene obligación de optar entre Kant o Hegel: entre el mero Dios de la santidad moral y la teodicea superdesarrollada, hasta seguramente traspasar los límites de la blasfemia, que siempre es la secuela espiritual del panteísmo y el monismo.

Es admirable la concepción de la razón como facultad de lo incondicionado, y es imprescindible la mediación moral de la religión, o sea, la plena vivencia del estadio ético de la existencia, para que se abra en sus cumbres y luego el estadio religioso. Pero es un exceso el desgarramiento entre la teoría y la práctica que comporta la denuncia de la llamada ilusión trascendental. Hay auténticas evidencias en la razón teórica o especulativa (entendida como experiencia original y directa de los fenómenos mismos en su positivo estar dados).

Naturalmente, un radical preámbulo de responsabilidad de máximo rigor es el paso obligado (el "purgatorio", lo llama en una ocasión Husserl) hacia la auténtica filosofía. Hay requisitos morales y hasta estéticos para poder entrar en el ámbito del pensamiento que alcanza la lucidez y la verdad sobre las esencias de los fenómenos según sus múltiples especies. Sólo si la actitud natural, sólo si la situación primordial y de superficie en que se vive la vida, es erradicada habitualmente de nuestra existencia, de nuestro modo de interpretarlo todo, se abre la posibilidad de la auténtica experiencia original de los fenómenos.

Y entre ellos está la presencia inobjetiva, elusiva, siempre como viniendo de la espalda del sujeto (en realidad, de su más profundo centro), que es la peculiarísima experiencia de Dios: la misteriofanía por la cual pueden expresarse las zonas todas de la vida humana creando otras tantas mediaciones hierofánicas que celebran y concretan, más o menos felizmente, el secreto encuentro con el misterio en el fondo de uno mismo.

El maravilloso detalle, la santa paciencia con la que la fenomenología va analizando cada tipo irreducible a los demás de la experiencia original, es algo así como un franciscano cuidado por las cosas mismas y por su verdad, o sea, amor por la creación de Dios y veneración por la esencia del hombre (que consiste en ser la luz o verdad de las cosas). Puede que no todos los implicados en esta tarea de deletrear la divina realidad de los fenómenos sean conscientes de las exigencias y las concomitancias de su labor; pero ello no es ningún obstáculo para que exponamos la naturaleza de la fenomenología y su concepción de la razón en una continuidad muy profunda con las exigencias del evangelio y en una congruencia objetiva extraordinaria con la necesidad de interpretar ante todo la verdad como apropiación existencial que el individuo hace, siempre en el fondo ante Dios, de los límites y las desbordantes esperanzas de la existencia.

Hay, por otra parte, la tarea abierta de mostrar cómo engarzan perfectamente este cuidado de las cosas y la verdad, de los límites y la pasión de la esperanza absoluta, con las enseñanzas que imparte el mal más tremendo y más doloroso. Ha habido ilustres pensadores en la escuela de la fenomenología que apenas han tenido ojos para las interrupciones definitivas de sentido que trae consigo el mal, y lo mismo ha ocurrido con gran frecuencia (y por razones más claras) en lo que hace a los filósofos que se llaman a sí mismos hermeneutas, y no ya existencialistas ni fenomenólogos. Pero éstas son casualidades y cegueras que no obstan para que la experiencia original del mal en su dolor más acendrado y en su más devoradora aniquilación de todo sentido pertenezca, sin la

menor duda, al género de las auténticas experiencias originales irreducibles. La extraña dialéctica de la misteriofanía hace que debamos considerar a esta experiencia como profundamente cercana al núcleo de su aparente extremo opuesto: la experiencia original del Misterio de Dios.

Simone Weil ha ilustrado, aunque de una forma no carente de desviaciones, esta situación, cuando se ha atrevido a afirmar que no hace Dios regalo mayor al hombre que la desdicha. La radical desdicha, sin embargo, se presenta con el ropaje del nihilismo y de la destrucción del sujeto o, al menos, de su rotura: de la que parece ya en adelante, irremisiblemente, su incapacidad de experiencia del Bien Perfecto. Pero hay una verdad esencial en estas desconcertantes palabras de la radical pensadora, que fue sujeto de una experiencia mística asombrosa, en los límites del cristianismo identificable como tal; y esta verdad es la misma que había sido manifestada en la mística dominicana de la Baja Edad Media por el Maestro Eckhart. Es que sólo el hombre despojado hasta de su sí mismo en el mundo (en la situación natural o primordial) es propiamente capaz de Dios.

Eckhart aludía a la pobreza evangélica, al desasimiento de quien sigue inmediatamente a Jesús sin hacer más caso de las labores paternas; a la humildad en sus múltiples grados, que se educaba tan cuidadosamente en la vida monástica desde san Benito. No hay que guardar para sí ni aun el anhelo de ver a Dios. No hay ni siquiera que buscar a Dios, decía luego Simone Weil, porque basta con atender absolutamente a la realidad de las cosas. Se Le espera sin apego a esta espera; sin apego a nada, a nada, sobre todo, que sea propio y exija algún resto de egoísmo. Hay que reducirse a tanta pobreza y tanto desasimiento que retornemos, pedía Eckhart, a lo que éramos antes de nacer. No éramos entonces precisamente nada, sino Dios mismo, porque formábamos parte de su inteligencia, que nos pensaba ya, porque su amor nos había querido.

Y como la divina inteligencia y el divino amor son eternos, ahora mismo estamos siendo creados en el interior de Dios, eternamente, y somos más ese núcleo, esa *chispa* eterna, que todo lo otro, más exterior, que añadimos y que nos añade el mundo, en la medida en que vivimos fuera de Dios o, más bien, interpretando la existencia como si de verdad pudiéramos cortar toda conexión con la eternidad divina y perdernos *in regione dissimilitudinis*.

La experiencia original de Dios Misterio no lo toma a Él por tema, no lo afronta directamente, porque cualquier figura afrontable así es ya siempre la de un ídolo y, desde luego, no la que ha de corresponder a Dios *interior intimo meo*. Es más bien la experiencia de las huellas del paso de Dios y del vacío de Dios en todo lo que Él no es. Por esto, la más profunda verdad de la filosofía, enunciada ya por Platón, es que no conocemos con la carne nada de carne (o de piedra o cielo) que sea perfecto; pero sabemos a ciencia cierta esto mismo: que nada es perfecto; lo cual es imposible a menos que el ojo superior o íntimo de nuestra vitalidad o alma no esté vislumbrando, aunque sea a distancia grandísima, la perfección. El idólatra, el supersticioso, cree en perfecciones de carne (o de pie-

dra o cielo); el hombre que sabe hablar sobre Dios ha aprendido de veras este lenguaje cuando se ha cerciorado de que Dios existe precisamente porque todo otro sentido y toda otra consistencia son precarios.

Aunque todo se hunda, como realmente puede hundirse y de hecho se hunde en no pocas oportunidades, la infinita protesta del que sufre por este espectáculo es el testimonio secreto y primero de la presencia inobjetiva del Misterio como experiencia original en los fundamentos de nuestra vida.

Las palabras sobre Dios deben ante todo utilizarse para dirigirse a Dios mismo pidiéndole que su divino silencio no sea nunca confundido con nosotros, en su maravillosa expresividad, en su Logos, con la muerte de la esperanza absoluta y el ficticio abrazo a la caducidad de la vida. No hay que llamar vida plenamente sino a la comunicación, en lo más defendido del castillo interior, con el Misterio por el que todas las cosas pueden ser creadas y pueden ser rotas.

El silencio en torno a Dios en la cultura actual

§ 1 El estruendo sobre Dios en el mundo de hoy

No podemos decir que haya demasiado silencio, aparentemente al menos, en torno a Dios hoy. Más bien ocurre todo lo contrario.

Si echamos una mirada a la situación de la sociedad española, los conflictos en materia de educación religiosa están a la orden del día, pero aún son más enconados los que afectan a asuntos en los que de modo constante se apela en uno u otro sentido a lo religioso: el matrimonio entre homosexuales y la posibilidad de conceder algo así como un perdón a los crímenes por terrorismo causados por ETA, sin duda están en el primer término. Perdón, amor, educación que se refiera o no a Dios, nos ocupan a diario como ciudadanos españoles.

Pero es incuestionable que mucho de lo más arduo en estos debates lo está introduciendo el acontecimiento global de mayor importancia desde la caída del Muro: la guerra declarada por un sector del islam a Occidente, contestada en términos bélicos correspondientes. Se ha querido presentar esta guerra como un conflicto entre Sur y Norte, entre explotadores y explotados, entre gente sin alma y gente sin esperanza; pero paulatinamente se extiende la convicción de que el colonialismo y sus secuelas están, claro que sí, en el fondo lejano de los sucesos, pero ni mucho menos nos entrega este recuerdo histórico la condición suficiente del ataque a las Torres Gemelas, a la estación de Atocha o al transporte público de Londres. No están haciéndose la guerra dos civilizaciones enfrentadas e incompatibles, pero las hostilidades formales han procedido de un bando para el que la justificación religiosa es esencial, y en múltiples ocasiones quienes dirigen el bando opuesto se refieren también a la religión, aunque sólo sea para intentar recordar que el suicidio asesinando no puede ampararse en ningún código moral que se diga religiosamente inspirado. Incluso cuando

se trata sólo o primordialmente de hacer descender el nivel de la presión llamada religiosa en la nueva guerra, la apelación a Dios es continua y se ha hecho necesaria.

La muerte de un papa popular, conocido en todos los rincones del orbe, ha suscitado uno de los fenómenos de multitudes más tremendo de que se guarda memoria, y no es posible dejar de pensar que ha tenido en ello que ver el modo como lo religioso se ha adelantado a la primera página de la prensa en todos los países.

De manera que no se puede hablar, en algún sentido trivial, de silencio en torno a Dios hoy, sino, al contrario, de estruendo que crece y que amenaza con rompernos a todos los tímpanos.

Naturalmente, la cuestión está en saber si estas explosiones no constituyen quizá el aspecto más vistoso y confundente del eclipse de Dios al que se refería ya hace décadas Buber, en la situación del mundo que recibía la plena revelación del Holocausto judío cuando estaba recién sacudido por las bombas atómicas que rindieron al Japón.

§ 2 *Secuelas de la "muerte de Dios"*

Una vez que fue posible vincular los gritos sobre la muerte de Dios de hace ahora un siglo con las manifestaciones de barbarie más monstruosas que se habían conocido (el nazismo, el GULAG, la colosal represión en el interior secreto de China, el jmer rojo), según la pauta de Henri de Lubac en su célebre estudio –seguida por la mayoría de los comentaristas cristianos de la situación cultural contemporánea–, la reclamación de un siglo místico, de una nueva época en la que la autenticidad de la experiencia sería la entrada obligada en el ámbito real de lo religioso, parece haber sido apenas un deseo intenso y santo.

Los desastres que ha comportado esta muerte de Dios casi oficial han llegado a ser, como en bastantes casos predijo Nietzsche, los signos apocalípticos de un tiempo de nihilismo radicalmente novedoso y para el que nadie, ni individuos ni pueblos, podía estar suficientemente preparado. La inmensa estatua que se desmorona aplasta paisajes innumerables y llena de polvo y tinieblas todo el territorio que se libra de su golpe directo.

Una de las formas más esperables que adopta este nihilismo es la exasperación de la pertenencia a una iglesia cualquiera y la transformación de la fe religiosa en una ideología que sustituye incluso a la ciencia, de la misma forma que a Lactancio, aun siendo el heredero de la cátedra de san Justino en Roma, o sea, de aquel que murió como un Sócrates cristiano, le parecía abominación confiar en que algo como la técnica médica pueda curar zonas importantes de la vida del hombre. Por lo menos, hemos de entender que el convencimiento no formulado pero muy real de que Dios está muerto, conduce, como una de sus consecuencias inevitables, inmediatas, a que muchos se apoderen de su cadáver y defiendan, con una especie de materialismo o de empirismo a ultranza, que

sólo Dios está vivo todavía, que él ocupa todo el espacio de la realidad, y que escépticos o ateos o, lo que aún es peor, hombres cultos que se dicen todavía religiosos y andan en la tarea de reformar profundamente sus iglesias, son gentes que de mala fe se resisten a la evidencia masiva de que el Único, el Todopoderoso, es el sujeto exclusivo de todos los derechos y, por ello mismo, el dueño absoluto de la vida y los destinos de sus esclavos.

Una nueva forma, realmente postmoderna, de guerra de religión se podría prever como secuela de la desaparición de Dios. No es descabellado opinar que justamente porque Dios ha muerto es por lo que se explica lo que está sucediendo, de modo que si las cosas no hubieran tomado este giro, sería señal potente de que era falso que Dios hubiera muerto. Está ocurriendo lo que tenía que ocurrir como confirmación de la inexistencia real de Dios. Nada es más lógico, si todos están impregnados de la conciencia de semejante verdad, que el hecho de que nos comportemos globalmente como lo estamos haciendo: apelando a textos intocables, que han descendido directamente del cielo ya interpretados; restando cualquier valor a la vida de los familiares más próximos, de las personas más queridas, para no hablar de la consideración en que se tiene al extraño; saqueando los recursos del mundo natural como si hubieran ya sonado las trompetas del Juicio Final y supiéramos que nos espera la nada a todos a la vuelta de la esquina; revitalizando instituciones muertas o moribundas, en vez de confiando en que deben ser radicalmente renovadas; y por supuesto, olvidando o prostituyendo la vida del espíritu: el pensamiento por el puro pensamiento, la oración, el arte lejos de todo interés publicitario. Un viejo midrás veía naturalísimo el diluvio de los tiempos de Noé simplemente porque el mundo estuviera lleno de ladrones, ya que el que roba, y así viola un mandamiento fundamental, de ninguna otra manera podría negar con más decisión y efectividad a Dios: ¡está proclamando que lo que conviene no es obedecerlo sino transgredir su ley!

Y así debiéramos siempre entenderlo: el verdadero negador de Dios es el que actúa sacando las consecuencias inevitables de su convicción respecto de que Dios no existe; mientras que en absoluto lo es el que, por ejemplo, después de dedicar su vida a la verdad, llega, según las fuerzas de su discurso, a sostener que, en efecto, Dios no existe. Cuando Espinosa proclamó, bien avanzado el siglo XVII, esta verdad elemental, aunque lo hizo en un tratado erudito que se cuidó de publicar anónimo y fingiendo que salía de una imprenta muy lejana, los piadosos censores inmediatamente notaron que aquello no podía haberlo escrito sino el judío renegado, con la ayuda del Diablo en persona; porque en aquel libro se llegaba a decir que toda la fe en Dios consiste en el amor y la justicia que se viven realmente para con todos los hombres próximos e incluso para consigo mismo; y que una parte esencial de este amor y esta justicia es la libertad de pensamiento acerca de Dios, porque toda profundización en lo que es verdadero ya significa avanzar en el conocimiento de Dios.

La historia del mundo en el último siglo, tomada en cada uno de sus hitos más sobresalientes, más bien confirma clamorosamente que no refuta la muerte de Dios. Apenas podríamos haber previsto *a priori* un desarrollo de los acontecimientos que hablara más rotundamente en favor de que Dios no existe que el curso que realmente han seguido éstos.

Y aún no he mencionado lo que da un testimonio más patético y claro sobre la cuestión. Me refiero al hecho, difícilmente discutible –pero yo no soy un sociólogo-, de que por todas partes a nuestro alrededor la desaparición de Dios de la cultura vivida, del mundo de la vida cotidiana de las gentes, está produciendo no sólo la liberación de las neurosis a las que tanto se refirieron – con notoria razón- la crítica ilustrada y la novelística burguesa, sino un nuevo género de enfermedad que es nuevo en la humanidad. Si vivir bajo la presión de autoridades eclesiásticas como aquel magistral de la catedral de Vetusta hace enfermar mentalmente a cualquiera que no esté ya de antemano loco, el ensayo contemporáneo de vivir sin el referente de Dios enferma también, sólo que de otro modo, a un porcentaje altísimo de la población. Los ulemas desvían y pudren la raíz de la eternidad en el espíritu; la nueva convicción de que lo eterno es una ilusión enfermiza, trata, sin poder lograrlo del todo, de quitar cualquier riego vital al germen de eternidad que hay en el centro esencial de cada hombre. Es como preparar por todos los medios un campo de sembradura absolutamente seco, para que la simiente que indefectiblemente ha de caer se agoste nada más nacida. Pero si el procedimiento tiránico y monstruoso de los ulemas de cualquier tendencia o iglesia ayudaba a dirigir a mala parte el anhelo de Dios, este régimen de negación de aguas necesarias no puede impedir que al menos nos quede a todos ese anhelo como un muñón inútil, como un órgano ya sin función, que nos perturba.

Los que todavía nos atrevemos a pensar, con certeza y con toda paz, que somos personas religiosas e incluso que potencial y algo más que potencialmente todo hombre lo es, no tenemos otro remedio que interpretar los signos de esta época en una doble dirección: Dios recurre con frecuencia, en ritmos de sentido insondable, a lo que los sabios de Israel llaman *héster panim*, el Oscurecimiento del Rostro de bendición; pero este eclipse de la luz que ha de iluminar los caminos de todo hombre que viene a este mundo no tiene sino un significado providencial: es a su vez la manera en que conviene a la historia ahora que Dios la visite, y lo esencial es no desatender la visitación divina en el momento casi secreto, sutilísimo, como la brisa, en el que se produce.

La reacción religiosa sólo puede ser de máxima atención a lo que sucede, de máxima sinceridad respecto de las señales históricas, porque esto es sólo una parte irrenunciable de la fidelidad a Dios mismo. Y, si se pone a los hombres religiosos en la difícil posición de obligarlos a decir alguna palabra, la primera que sale de nuestros labios es, indefectiblemente, el recuerdo de cómo está prohibido con toda seriedad tomar en vano el nombre de Dios. Todo este ruido espantoso alrededor de Su nombre es casi por entero una blasfemia colosal. Pe-

ro no es que Dios se calle o sea simplemente silencio vacío. El silencio es sólo la primera condición para poder distanciar de nosotros el estrépito, para poder reconocerlo como tal y en sus rasgos característicos, y para, sobre todo, atender, desde esta distancia, a la voz infatigable de Dios, que precisamente es quien abre la separación entre nosotros y los estampidos de las bombas de cada día.

§ 3 *Cómo no tomar hoy en vano el nombre de Dios: la urgencia de que la iglesia constituya realmente una sociedad de contraste según las Bienaventuranzas*

No tomar en vano ahora mismo el nombre de Dios significa, me atrevo a afirmar, explorar lo que quiere decir *esperanza absoluta*.

A fin de cuentas, un mundo como el que he descrito es, sobre todo, un lugar de donde la esperanza en sus sentidos más tensos y gloriosos ha huido; y el hombre religioso, por lo mismo, se experimenta en la duplicidad de esta falta de esperanza que se ha hecho también carne de su carne de alguna manera, y, por otro lado, su mantenerse como sujeto de la esperanza en plenitud: la esperanza de la eternidad. Porque sería empezar dando el peor de los pasos en falso suponer que el nihilismo o la negación de Dios se han instalado limpiamente fuera de nosotros, de modo que nuestra posición es la de críticos desde la barrera de los males ajenos. Ya sé –y pocas cosas me duelen y me molestan más– que así suele comportarse la voz que autoriza la jerarquía de las iglesias todas, pero ahora ya hemos pasado de cumplir con el tedioso deber de describir los síntomas patentes de la situación a la tarea de permanecer en el campo de las parábolas evangélicas, y no se dirá que no es clara la que se refiere a cierta mota y a cierta viga...

No hay, pues, hoy otra receta que la que ha habido y habrá siempre: reconocer profundamente en qué grado se es hijo del propio tiempo y establecer, como en el otro extremo del arco de la existencia, la autenticidad de lo que significa una vida ante Dios, para permanecer en adelante en el trabajo de esa tensión.

Por cierto, no hay modo de evitar un problema peculiar: la expresión social de la religión que son las iglesias, a las cuales se pertenece en una tensión complementaria, que también es inevitable y esencial.

Por un lado, el individuo no tiene derecho a desdeñar compartir la celebración de su fe con nadie que se lo proponga, sin que deba antes entrar en ningún examen de las respectivas calidades de la experiencia religiosa; por otro lado, nada tan peligroso para la extensión de la esperanza cristiana como la presencia de una sociedad de jerarquías inspiradas en el neoplatonismo de hace unos mil quinientos años, cargada con una historia ambigua y que se hace notar como instancia crítica directamente en nombre de su ser cuerpo de Cristo.

No estamos aquí para hablar con eso que suele llamarse malísimamente prudencia. La verdad, y una verdad esencial, es que el cristiano forma parte integral de esta sociedad que es imagen de la Encarnación de la Divina Palabra,

pero, contra lo que se practica todavía hoy en alguna de las iglesias cristianas, en especial la ortodoxa y la católica, este su ser parte está bajo el compromiso infinitamente serio de ejercer su propia sinceridad crítica. Se existe ante Dios mismo, es decir, en la culminación de lo que significa el término seriedad, y este modo de estar en el mundo obliga de una manera absoluta a una fidelidad a la sociedad de la iglesia que compromete, con rigor máximo, a ejercer plena y sincerísima libertad crítica. Desde luego, en aquellas situaciones en que las jerarquías –no hay cauces reales para otra cosa en el catolicismo- intervienen como tales en debates públicos ciudadanos; pero también en la misma vida organizativa de la iglesia y hasta en su vida litúrgica y sacramental.

La estructura de la Encarnación introduce de lleno la existencia cristiana en la ambigüedad de la historia. Así es y así debe ser, y es un gozo, aunque muy difícil, no hallarse en una comunidad de cátaros sino de católicos. Pero a esta parte de la verdad la complementa esta otra: es casi imposible sentirse plenamente identificado con ninguna opción colectiva en absoluto, sobre todo cuando estamos hablando de la existencia religiosa, o sea, de la existencia que intenta absolutamente ser llevada adelante en la presencia de lo Absolutamente Santo.

Si para proteger desde un punto de vista digamos meramente humano la solidez de la cara de la iglesia calla alguno de sus miembros acerca de cualquier cuestión de alcance, se instala en una hipocresía insufrible y, desde luego, incompatible con el espíritu de las Bienaventuranzas cristianas. No hay nada más escandaloso para los miembros de la comunidad y para los espectadores que permanecen oficialmente fuera de ella, que la aquiescencia de los hombres religiosos con las decisiones históricas del conjunto de su iglesia, porque esta aquiescencia no puede en muchos casos, por su propia naturaleza, ser nada más que aparente. Pero guardar silencio es ya de hecho asentir realmente; es un asentir más real que cualquier presunta disidencia libre mantenida tácitamente.

Es evidente que contra nadie se debe ser más crítico que contra sí mismo y respecto del propio círculo más íntimo; pero también es evidente que este deber se extiende en seguida a nada menos que aquella sociedad donde se pretende de modo público que se pone en práctica real la existencia cristiana integral.

Yo no sé si sabemos medir de verdad hasta qué punto es falso que, por ejemplo, la voz de la iglesia sea la del portavoz de una Conferencia Episcopal nacional. Pero así se dice y se repite, en medio del silencio de quienes nos llamamos cristianos y sabemos perfectamente que por el hecho de serlo estamos integrados en la misteriosa sociedad que refleja en su esfera la Encarnación del Cristo.

Quiero decir, resumidamente, en este segundo punto central de mi exposición, que no sólo no es extraño sino que es, por el contrario, esencial el peligro que tiene la forma de pertenencia a una iglesia en la extensión del fenómeno contemporáneo –y, en gran medida, contemporáneo de todos los hombres en

todas partes- del eclipse de Dios. Me habéis dado esta tarde la oportunidad de hablar y, como esto significa un compromiso añadido, no puedo dejar de decir que siento muchos fenómenos de la vida en el interior de mi iglesia como manifestaciones de este mismo nihilismo dentro del cual estamos todos en alguna medida presos. Muchas veces parece que lo importante es la subsistencia de las instituciones heredadas de los siglos y la tradición, cuando la elemental verdad cristiana es que el sábado se ha hecho para el hombre, para cada uno de los individuos. No hace falta la perspicacia de un gran sociólogo para advertir cuántos gestos de la iglesia constituida en cuerpo social de férrea jerarquía se entienden demasiado bien desde la desesperación de la autoafirmación vacía. No se quiere dejar caer nada de lo que se encuentra ya desprovisto de todo sentido, pero en ocasiones se advierte en esa actitud la desconfianza nihilista en que la enmienda de los detalles acarree el desmoronamiento de lo que se considera nuclear. Y así continúa la iglesia muda en momentos en los que no hay derecho al silencio, mientras que sus llamados portavoces, en nada respaldados por ningún tipo de comprobable *consensus fidelium*, se dejan oír en oportunidades y en sentidos que a muchos nos llenan de una vergüenza que en seguida se dobla con la vergüenza de permanecer callados.

Las iglesias están condenadas a contribuir al estruendo donde la voz de Dios se puede perder, de la misma manera que cualquier individuo religioso está condenado a la posibilidad de suscitar más escándalo que fe a su alrededor. Pero mentiría en materia que me obliga gravemente si no dijera que creo que esa contribución de las iglesias está lastrada innecesariamente hoy por un conjunto fácilmente identificable de instituciones o de carencias de instituciones que prácticamente todos sabemos que necesitan una reforma muy urgente. Ni siquiera es preciso entrar en detalles sobre asuntos tales como la participación de la mujer en la vida sacramental de la iglesia: globalmente me estoy refiriendo, como todos veis, a la insuficiencia escandalosa de las vías para la expresión histórica de la voz de quienes no están ordenados. Órdenes mayores, órdenes menores y desorden final, en lo más bajo de la pirámide... La Jerarquía de Dionisio, recordaréis, para quien un ascenso en el orden era la señal exterior de un ascenso en el carisma y la gracia.

Las iglesias cristianas están gozosa y dolorosamente introducidas en el problema capital de la esperanza dentro de la historia, e incluso –permitidme la intromisión en los campos de la teología- este problema es una zona central de su vida sacramental misma, y no un adorno o un complemento. El sujeto de la redención es la naturaleza, la historia y, por lo mismo, el hombre entero en cada uno de los aspectos de su ser. Mirad con sinceridad y con paz y fe a vuestro alrededor y decidme si no veis, como yo, que la presencia histórica del cristianismo se está volviendo no ya evanescente sino ridícula y hasta profundamente escandalosa. Y este escándalo no está sólo siempre en los ojos perversos de quienes odian el Bien, porque su número no puede ser grande, dado que seme-

jante odio es una monstruosidad, un mal diabólico, que la propia dogmática reserva sabiamente a muy pocos.

Existe la necesidad, como supo bien el primer cristianismo, de que la iglesia constituya, con toda modestia, una sociedad que, por su propia naturaleza, tienda a ser un grupo contrastante dentro del conjunto de los demás grupos sociales.

Una sociedad contrastante, llena del espíritu de la humildad propiamente religiosa, pero cierta de tener una misión histórica gravísima que acometer a favor de la obra divina de la redención, empieza por constituirse sobre la evidencia de que las relaciones inmediatas entre sus miembros sólo pueden basarse en el amor fraternal y la justicia estricta: un recinto de verdad y de paz, de amor solidario y de libertad. Sobre todo, un ámbito de verdad ansiosamente buscada y celebrada, porque la vida hacia la verdad es la condición primera de las demás notas características de una auténtica sociedad contrastante según el espíritu de las Bienaventuranzas de Cristo.

Y no se diga que las posibilidades de algún éxito histórico palpable son remotísimas. Por supuesto, ha habido mártires incontables de un trocito de semejante vida del cielo dentro, ya mismo, de la historia; pero la extensión antigua de la esperanza cristiana, en la medida en que podamos conocer a esta distancia alguna verdad sobre el pasado lejano, ya sabemos que se debió en alguna importante medida a que fue patente, durante siglos, que los cristianos se amaban y sacaban las consecuencias históricas inevitables, o sea, sabían emprender las obras del amor.

§ 4 Vivir eliminando la eternidad: la importancia crucial de los males inconsolables

Este ensayo nuevo que nuestro mundo cultural realiza hoy –el de vivir positivamente sin eternidad- ha sido ya descrito de varias maneras, entre las que me parece que destacan dos principales.

Por una parte, se ha hablado de un instalarse cómodo en la inmanencia, al modo de quien sólo tiene que aprender determinados movimientos y la renuncia a otros, hasta quedar ajustado casi físicamente dentro de los límites de un espacio que se ha reducido de pronto. Por otra parte, y con profundidad inigualablemente mayor, se ha utilizado una metáfora opuesta: por primera vez se libera enteramente el horizonte de lo puramente humano, hasta el punto de que el nuevo Dios que nace de la muerte del antiguo es justamente el hombre mismo que soporta la purificación del nihilismo: el hombre crecido fuera de cuanto se ha sabido hasta ahora de él, el ultrahombre. Para este Dios recién nacido, la vida finita es su misma divinidad, desde el momento en que la acoge con la plenitud del que acepta que ella es todo, en su condición trágica.

Un hombre más allá del hombre, más allá del cristianismo y del nihilismo negativo, además de convertirse en un segundo Dióniso inocente, experimenta lo que un novelista pedante pero eficaz ha denominado la levedad del

ser, cuya versión más filosófica -y no menos pedante- es la debilidad del pensamiento. Esta levedad y debilidad significan la conversión de las catástrofes inconsolables de antaño en simples episodios pasajeros hogaño. Una vez que se recupera acrecentada la vieja conciencia de Anaximandro y Heráclito sobre el ritmo de los tiempos, los lotes inexorables del destino y los giros en la rueda de la fortuna, y se vuelve a entender, tras la pesadilla judeocristiana, que la finitud es para un hombre todo, porque él mismo sencillamente consiste en uno de los fugaces avatares del Fuego o Guerra o Juego que es el ciclo del ser, la vida cambia y las valoraciones se transmutan de arriba abajo.

Los polos de la orientación se invierten de pronto. El temple del ánimo de los estoicos, mezclado, como de hecho lo estaba en Séneca, con el de los epicúreos estrictamente fieles al maestro, regresa al primer plano de la historia y derrota definitivamente las ensoñaciones platónicas. Las ilusiones místicas son sustituidas por la celebración de la vida en su impenetrable consistencia, en su movimiento absoluto e inexplicable, del que ahora reconocemos por completo que sobran las teorías que intenten reducir la maravilla, el misterio, el milagro: el único milagro que de veras se da, y que es, precisamente, la vitalidad de la vida universal.

Sólo que, más que entregarse el hombre a la naturaleza como la parte en los brazos del todo, gana, respecto de los viejos filósofos griegos, la perspectiva de que él mismo y su circunstancia vital entera son la única divinidad que subsiste. Ni siquiera la historia, sino tan sólo el centro de conciencia de mí mismo, que se atreve a querer con la constancia y la entereza de un sí absoluto, sin sombra ninguna de negación, lo que de verdad es, o sea, mi vida.

La clave de esta situación ultrahumana está en la desaparición de *lo inconsolable*, o sea, en la disminución de los males a pasajeras incomodidades, como ya decían los sabios estoicos. Si realmente es posible erradicar lo inconsolable de la vida humana, entonces esta ideología postcristiana no será tal sino la verdad misma; porque la disminución de lo inconsolable, su domesticación, su comprensión, en último término, desintegran la idea de redención o salvación, desarman y desconstruyen algo así como una esperanza absoluta, y en ese mismo instante destrozan el corazón de la religión o, mejor dicho, muestran que su *sancta sanctorum* estaba vacío.

Puede parecer una paradoja afirmar que el fracaso de eso mismo que estuvo por siglos en el centro del pensamiento cristiano, a saber, la teodicea, es la condición indispensable para refutar en el pensamiento y, lo que es mucho más importante, en la existencia, la ontología nietzscheana, fondo común de Heidegger y Ortega, de Kundera y Vattimo. Sin embargo, no se trata sino de recordar con la fuerza necesaria que la cruz y la resurrección, el escándalo y la superrealización de las esperanzas más locas, están en el centro del monoteísmo bíblico y siguen siendo la clave más honda de la lectura de la historia.

Sin esperanza propiamente absoluta, la religión está muerta y no posee más realidad que la de la política. Sin este factor de revolución desmedida, de

crítica tan infinitamente radical como amorosa, sin el varón de dolores y de deseos, las iglesias no son más que grupos de presión conservadores, dedicados a poner parches de vejez a la irrupción volcánica de la verdad postmoderna, o sea, postcristiana y postnihilista. Es en torno a la existencia o a la imposibilidad de la esperanza absoluta donde se juega todo en la religión, y este asunto es una incumbencia absolutamente individual, en primer término, de cada persona. Sólo en un segundo momento pasa a ser también cosa de comunidades. Pero primordialmente rompe las casas y las familias y separa la uña de la carne.

La antigua forma cristiana de la teodicea pudo ser muchas veces demasiado ingenua, en su tendencia a disolver en el saber la esperanza absoluta y sus secuelas: la confianza absoluta y el amor incondicional. Pero siempre mantuvo una reserva que, en el caso de Leibniz, su más profundo representante, se expresa en la idea de la presencia inexorable en todas partes del llamado *mal metafísico*. Leibniz apuntaba con esto a que, incluso reconocida la inmensa altura ontológica del alma racional humana, la mera finitud es ya en sí un desgarramiento inconsolable que está a la espera de ser curado en la reasunción o recapitulación de todas las cosas en Dios. La distancia entre la eternidad y el tiempo, entre Dios y su criatura, es ya bastante como para mantener a la creación entera en los dolores de un largo parto, hasta el nacimiento de la redención definitiva, o sea, hasta la plenitud de la participación en la vida misma de Dios.

Hoy ya no se parte de la evidencia de la diferencia entre eternidad y tiempo, sino que se niega la eternidad. Aun suponiendo que no haya manera de demostrar que existe la eternidad –Rosenzweig hubiera dicho que no porque las pruebas sean deficientes, sino meramente porque una prueba no es más que una prueba, y eso es infinitamente poco respecto de la eternidad–, es esencial, en el debate en torno a Dios, el testimonio existencial e intelectual a favor de la esperanza absoluta, puesta precisamente en la eternidad. No de otra cosa trató, aunque con claridad y éxito variables, Miguel de Unamuno toda su vida, desde al menos la crisis de 1897; tal fue, sobre todo, el tema único de la indagación de Sören Kierkegaard, por quien todavía hoy, en mi opinión, es preciso que empiece orientándose cualquier filosofía cristiana.

El testimonio –que primero, indefectiblemente, repito, se reduce a la propia conciencia individual y su fuero interno– a favor de la esperanza absoluta, de aquello mismo que Kierkegaard se atrevía a llamar *pasión infinita*, es ya en adelante la única forma de filosofía de la religión no negativa que cabe y, si se quiere decir así, por aproximar lo más nuevo a lo clásico, también la única forma que le queda a la teodicea: una teodicea casi infinitamente indirecta y, desde luego, infinitamente discreta o humilde.

Contra la tesis de que el bien es esencialmente fragilidad, se opone la postura que sigue sosteniendo que el bien es esencialmente eternidad. Eso sí, desde esta segunda tesis, los bienes frágiles, en su condición de indispensables alimentos terrenales, son plenamente reconocidos, dentro de aquello mismo, en última instancia, que ya Agustín llamaba el orden de toda la creación. No se da

más la perniciosísima tendencia a eso que Nietzsche o Feuerbach, con exceso de razón, tacharon de calumnia de la finitud y del mundo: *contemptus mundi, fuga mundi*. Al hacer manierismo y barroco de san Agustín, se ha terminado por olvidar que la *libido* de la que él hablaba es amor, sólo que desordenado; de modo que sigue siendo amor, pero ya perfectamente justificado, una vez que se lo ajusta, en el orden del corazón, dentro de la escala de la esperanza, donde el primer puesto es para aquella que vengo llamando absoluta –y que coincide con la virtud teologal de la esperanza, desde luego–.

La tesis clásica es y sigue siendo que no hay una sola realidad creada que no merezca amor en alguna forma, porque lo único no amable es la negatividad del mal en sus variantes moral y física. Mientras no se haga real o existencialmente compatibles en armonía perfecta al amor del mundo y el amor de Dios, mientras no se vea que de hecho se exigen el uno al otro como el haz y el envés de la misma realidad, se está en las formas ideológicas, políticas y muertas de la religión.

Existe, de hecho, un argumento ontológico: el que empleaba Simone Weil, que difiere bien poco del anselmiano, aunque sólo hoy, en la escuela de los mejores pensadores judíos contemporáneos, percibimos suficientemente los peligros de acercarse demasiado al ser y al bien. Y es que la inexistencia del bien perfecto en el mundo, evidencia de todas las evidencias, exige absolutamente que exista el bien perfecto fuera del mundo. No se puede saber con certeza insuperable, como de hecho lo sabemos, que nada en el mundo es lo bastante bueno, más que sí, además de que poseamos nosotros algún conocimiento sobre esto absolutamente bueno, ello existe en realidad; porque el anhelo del bien absoluto es imposible si no está, justamente, dirigido al mismísimo bien absoluto. Eso sí: no es el mismo el modo de la realidad del bien que el modo de la realidad de los entes o seres. Lo que el anhelo no prueba respecto de un ente, lo prueba respecto del bien. Luego lo divino, lo eterno, lo perfecto, se presenta primordialmente bajo las especies del bien infinitamente atractivo, infinitamente hermoso, si se quiere neoplatonizar profundamente este dato básico. No existe la atracción sin su polo, aunque pueda existir el viaje sin tierra donde termine. El ideal existe; puede no existir –y de hecho no debe existir– un ente intermedio en quien se realice con tanta fuerza que tape la luz original del prototipo y nos calme definitivamente la sed de la eternidad. Ha de haber, eso sí, desde luego, símbolos, hitos en la ruta de la esperanza absoluta; pero no han de sobrepasar el nivel de las señales que empujan siempre, enérgicamente, a más allá de ellas mismas.

Estos símbolos, estas marcas de la belleza y la bondad perfectas, pueblan la realidad creada, aunque estén inmersos todos en su peculiar gravedad. Obedecen las leyes más hondas de la gracia, pero no dejan de crecer en medio de este mundo, como árboles, dice una vez Simone Weil, cuyas raíces se pierden en la densidad del cielo, pero cuyas copas dan sombra fresca al desierto de la grave necesidad que es todo este mundo de suertes mecánicas, de enfermedades y

males que se pueden explicar todos, en definitiva, con las solas leyes de la química y la física.

La misma Simone Weil era capaz de ver en el espectáculo de esta necesidad universal la belleza impersonal y casi perfecta que simboliza la realidad, tras todo él, de la gracia. Yo tiendo a pensar que el lugar donde mejor se enciende la conciencia de la esperanza absoluta tiene menos que ver con la belleza y mucho más, en cambio, con la lucha moral, con el heroísmo del combate contra el mal, cuya condición es la máxima lucidez posible respecto de la maldad insondable del mal. Sólo una sensibilidad extremadamente abierta a las heridas del mal, al dolor en todas sus formas, puede de verdad alcanzar hoy la experiencia de algo a lo que se atreva a llamar esperanza absoluta sin estar por ello tomando en vano el nombre de Dios, objeto de la esperanza auténticamente absoluta.

No hay que temer, en asunto de religión, algo así como la acusación de que quien aún dice vivirla es un mero soñador de imposibles. Justamente sucede lo contrario: es imposible la existencia religiosa si no está llena de sueños sobre imposibles, o sea, si no está sustentada en una esperanza más allá de toda esperanza, es decir, más allá de toda probabilidad; de la cual derivan un amor más allá de toda correspondencia y una confianza en el futuro de Dios que sólo puede parecer locura o infantilismo a quien no percibe existencialmente en dónde arraiga. Lo que debemos temer es lo contrario: una vida que se dice religiosa porque defiende instituciones que se dicen religiosas, y que está llena del buen sentido del que colabora calculando con unos y otros partidos que aspiran a tímidas reformas para que todo siga igual; una vida que se diga religiosa pero para la que la eternidad, el bien absoluto, el amor absoluto, no sean realidades que modifiquen su propia estructura. El peor de los silencios culturales alrededor de Dios es aquel en el que, como dijo Kierkegaard, se encuentra mucha cristiandad pero ningún cristianismo.

Y hay cristianismo real sólo cuando existen hombres que en el secreto de su intimidad se atreven a esperar de verdad lo imposible. De la misma manera que no era posible que un ajusticiado con el suplicio del esclavo fuera resucitado por Dios mismo, en contra de la expectativa de los peritos en religión, de esa misma manera es imposible hoy que la tendencia destructiva de la historia se detenga y se invierta. Es imposible que los derrotados en tantos siglos de violencia sean rescatados y que su dolor no sólo se olvide sino que se borre. Es imposible que lo ya sucedido sea aniquilado. Es imposible que los traicionados recuperen la confianza en la humanidad. Es, sobre todo, imposible y escandaloso que los pecadores vayan a ser convidados al banquete eterno del perdón y se sienten al lado de los justos sacrificados, aunque se les haya convocado a toda prisa, pasada la hora undécima. Es imposible que las oportunidades perdidas en todas las vidas se repitan, regresen, sean recuperadas. En definitiva, es imposible el reino de los cielos y no distinguimos con qué prudente política podríamos atraerlo a nuestra historia, tan real ella y tan macizamente posible. Jus-

tamente porque todo esto es imposible, lo esperamos en la actividad de una esperanza plena que tiene que ser también actividad incesante. Si creyéramos que lo imposible es posible, no sólo no miraríamos a los ojos al mal sino que nos recostaríamos a esperar del combate entre los dioses del maniqueísmo una solución final para nuestra historia. Sólo una libertad asumida hasta las últimas consecuencias habla aún elocuentemente de Dios en medio de las ruinas.

Capítulo VI: El misterio de la caridad de Simone Weil

Le besoin de vérité est plus sacré qu'aucun autre. Il n'en est pourtant jamais fait mention.
S.W.

No hay posibilidad alguna de situarse verdaderamente a la altura alcanzada ya por el pensamiento (y por la santidad) en el problema del dolor y la solidaridad interhumana si no se asimila la obra extraordinaria, señera, de Simone Weil. Y a fin de poder ponerla radicalmente a la prueba –cualquier aproximación que no sea radical resulta de inmediato rechazada lejísimos del texto y la praxis weilianos-, es antes preciso trazar un plano esencial de su contenido, ir señalando los puntos que exigen redoblar la atención sobre ellos en el próximo futuro. Tal es el objeto muy limitado de este ensayo, a lo largo del cual va, sin embargo, compareciendo la casi totalidad de las cuestiones capitales de la existencia.

1

El principio del pensamiento de Simone Weil es el mismo que el de Platón, que el de Sócrates: la certeza de que el bien puro y perfecto no se halla en el mundo, no es uno más de los entes que comparecen en él, si queremos usar la terminología pedantesca de los filósofos contemporáneos. Pero sólo se puede vivir dirigido al bien absoluto; jamás la vida llega a ser propiamente vivible para el hombre cuando en lo que consiste es en adhesión a algo que queda infinitamente por debajo del bien perfecto. No hay nada, pues, en este mundo por lo que se pueda vivir. Y, en cambio, es cierto, más cierto que cualquier otra realidad, que existe el bien puro, precisamente porque falta por completo del mundo. Justo porque no es ente ninguno, no cabe dudar de él. Y, si se quiere, olvidándonos por un momento de algunas sutilezas contemporáneas que en verdad son mucho menos hondas y menos sutiles que aquello, mucho más antiguo, que critican, diremos, como lo hace con frecuencia Weil, que la mal llamada prueba ontológica es válida; sólo que no desemboca en un ente supremo sino en el Bien, más allá de lo ente y más allá del ser (aunque tendremos, sin remedio, que volver sobre este punto último).

La vida sumida en el mundo, que parece haber olvidado el bien o que quizá lo ha olvidado efectivamente, sólo puede entonces resultar soportable por la mentira, como lo han afirmado unánimemente todos los discípulos auténticos de Sócrates a lo largo de los siglos, y muy señaladamente Pascal.

Pero la adhesión al bien perfecto no es cosa de poca monta para un hombre, que, en principio, es una realidad más del mundo, y que, en contacto continuo con el mundo, tiende cada vez más, mientras avanza su vida, a entender

que el mundo es todo. Hay que conseguir rechazar la mentira por la que la vida se conforma con el mundo, y se corre, desde luego, el riesgo de que esta operación lleve de inmediato a la rebeldía y a la desesperación, no sólo a la angustia, a quien se atreve a afrontarla. Es preciso tener una poderosa paciencia, y más aún que paciencia, para resistir inmóvil el despertar a la verdad, sin aventurar conclusiones precipitadas, que serán en realidad otras tantas nuevas mentiras con las que aliviar el dolor por el bien y por estar vivo tan lejos de él. Hay que perseverar con extraordinaria valentía, no sólo hay que tener paciencia. Se trata de la verdad neotestamentaria: sólo se da fruto en la fuerte perseverancia, *en hypomoné*.

Weil es, sin embargo, hondamente optimista respecto del valor de esta quietud difícil. La palabra optimismo es pálida en este lugar, salvo si se la entiende en su sentido literal; porque Weil, por experiencia propia, sabe con toda la seguridad que cabe que se dé en alguien falible y aún a medias malo, que la perseverancia real desencadena con perfecta necesidad un proceso que rompe la estructura del mundo, cerrada como la totalidad. Si el mundo entero es, en cierto modo, peso, gravedad, como se ve en la maravillosa analogía que sobre su ser se obtiene mirándolo al través de la ciencia física moderna, existe aún otra fuerza, realísima, de sentido opuesto, levedad pura, ascenso, *gracia*. La resistencia impávida en la verdad dolorosa sobre el peso muerto del mundo, en donde nada hay por lo que se pueda vivir, atrae sobre sí la llegada de esta segunda fuerza y de una segunda lógica. Además de la lógica natural de la gravedad, existe la lógica sobrenatural de la gracia.

La naturaleza es el espacio, el tiempo, la materia que llena ambos: el territorio de la necesidad mecánica y de la ausencia del bien perfecto. Éste, trascendente respecto de la infinitud de espacio, tiempo y materia, se abre paso de alguna manera por ella hasta el hombre, plantado en mitad del mundo. La trayectoria de la gracia abre las aguas del mar Rojo del mundo y encuentra en el otro extremo del punto de su partida al hombre que ha sido capaz de contemplar tal y como es toda esta abrumadora, infinita necesidad natural, aparentemente ajena al espíritu y al bien, siempre cayendo a peso sobre sí misma según una legalidad que no se detiene cuando, por ejemplo, su consecuencia es ahogar al hombre que se ha lanzado en medio de las olas.

El amante valerosísimo de la verdad recibe de pronto, de improviso, desde fuera del espacio, del tiempo y de la materia, algo por lo que puede ya ahora aceptar la vida tal y como es. Se ha mantenido, casi milagrosa, casi imposible, en la vida aun sin razones para continuarla. Sin duda, debe de haber sospechado que su mismo rechazo del pobre bien del mundo encerraba una esperanza inaudita, insensata, pero encarnada en todo él y arraigada en alguna verdad aún no patente. A partir de un cierto instante, su postura insostenible recibe un apoyo que ella no podía conocer de antemano ni, en el fondo, querer. Es como volver a nacer. Todo era para este hombre, un momento antes, agua, según la palabra del filósofo antiquísimo; ahora hay también para él y,

sobre todo, en él, espíritu, según la otra palabra del evangelio de Juan, en el relato de la conversación clandestina entre Jesús y Nicodemo, el fariseo. Una semilla se ha depositado en este hombre, venida de lo alto, de más alto que lo alto, a través de un camino que ha roto la necesidad, la materia, el espacio, el tiempo, porque tenía su principio fuera de este infinito acuoso: en lo otro que él, o sea, en aquello que es lo único que no se hará jamás agua: el Bien perfecto y puro.

2

Pero no podemos reconocer la insuficiencia absoluta de los bienes del mundo más que sobre el fondo de algún contraste. Aunque haya que expresar esta situación al principio muy paradójicamente, sólo gracias a que conocemos realidades extraordinariamente puras y ya casi divinas, encerradas, sin embargo, en el mundo, puede encenderse en nosotros realmente, física y carnalmente, el deseo del bien perfecto.

Tales realidades que median desde dentro del mundo y la imperfección la primera orientación correcta de nuestra mirada han de ser difíciles de amar por ellas solas. Únicamente si son de esta índole nos inspirarán una atención que sea de veras próxima a la que el bien puro solicita de nosotros. Y una vez que hayamos girado en el sentido debido la vista, llegará, por cierto, el momento apropiado para el ejercicio de la perseverancia, y en este instante es esencial que haya alguien cerca que pueda decirnos las mismas palabras que acabamos de oír a Weil: no tiene por qué prolongarse demasiado tiempo esta paciencia valiente que parece mantenerse sobre el vacío, sino que se desencadenará por ella un movimiento que dará suelo y raíz a la perseverancia. La cual, por otra parte, podrá subsistir aferrada a estas realidades que hacen a su modo presente lo divino en el mundo, siempre y cuando no las confunda con aquello sólo de lo cual y hacia lo cual puede vivirse la vida sin mentiras.

Pero si todo en el mundo es gravedad y necesidad, no cabrá sino que, por decirlo de alguna manera, sea la esencia misma del mundo, la verdad del mundo, el ser del mundo, aquello que simbolice al bien dentro de lo que no es el bien. Será preciso reconocer, dicho en otras palabras, que en la necesidad de lo necesario, pero no en nada necesario particular, es donde se hace más presente el bien que está más allá de la necesidad. Precisamente lo que sucede a los hombres que se consuelan con mentiras es que se sustraen al contacto puro con la necesidad del mundo. Inventan toda clase de fantasmas para rehuir la verdad del mundo, por más signos que ella dé constantemente de sí.

El primero de estos signos es la belleza sensible, inmediata, del mundo en su conjunto y en cada una de sus partes. Pero para reconocerla tal y como es, justamente el requisito más imprescindible (pero más duro de cumplir) es que el contemplador no la disfrace. La disfrazada siempre que la confunde románticamente con un estado de su alma, y también siempre que arroja sobre ella sus sentimientos o su afán pragmático. Mirar el mundo para saquearlo es ya no en-

contrarlo bello; pero lo mismo sucede, aunque sea mucho menos frecuente comprenderlo así, cuando nos inmiscuimos de cualquier otra manera nosotros mismos en la realidad pura de lo contemplado, siempre que no nos veamos a nosotros como meras partes del conjunto armonioso contemplado.

El sujeto de la visión de la naturaleza se distrae ante ella o se aburre; la busca para expansionarse, recorrerla en un viaje turístico, establecer alguna marca deportiva. Debería, en cierto modo, o bien desaparecer, lo que es imposible, o bien sumirse por entero en el objeto contemplado, en su verdad y su realidad, lo que es difícilísimo, pero no del todo imposible, si de alguna manera la inmensa mayor parte de nosotros mismos no es sino naturaleza y gravedad. Sólo el ojo, sólo un infinitésimo de mí queda aún levísimamente separado de la mera naturaleza y su necesidad. Y sólo entonces se vive en plenitud la experiencia de lo bello, de lo divinamente bello. Lo bello no es el bien mismo, pero es su encarnación mundanal. No se puede vivir del mero alimento de la belleza, pero ella, cuando es contemplada con la frenética objetividad de la perseverancia auténtica, llena de deseo del bien absoluto a su contemplador, a esa parte infinitesimal de él mismo que está mirando su propia disolución en la necesidad con toda la atención del cuidado por lo verdadero.

¿Qué es hermoso en la naturaleza? Precisamente su plena independencia de mi humor y de mis voluntades: el hecho de que es como es, pletórica de necesidad y de consistencia, de esencialidad propia; el hecho de ser tan distinta de mí y saber a lo que no soy yo (pero a algo en lo que podría convertirme también, si quisiera renunciar a las mentiras y los consuelos inútiles). Nos cura lo necesario, porque nos saca con la máxima violencia de nuestro capricho, de nuestro jugar aburrido. Se nos deshace la estúpida ilusión de que las cosas son como nos da la gana a nosotros en cada instante. Hay realidad inoportuna, poderosa, que rompe y supera, que limpia cortando y lavando con agua perfectamente pura.

Si la naturaleza no fuera tan soberbiamente independiente de nuestra inestabilidad, no sería bella y, en el fondo, carecería de toda esencia, no podría ser distinguida de un monstruoso fantasma de nuestra locura. Por todas partes sólo habría nuestro rostro, y no tal como es en sí mismo, sino tal y como queremos verlo en el espejo transformado cada día. Es radicalmente hermoso lo que no conseguiré manipular más que en una capa superficialísima, y siempre, además, sólo si antes obedezco el mecanismo de su funcionamiento.

Pero aún más divina es la verdad que se encuentra en el mundo no ya encarnada en las rocas, las olas y los astros y la vida, sino hecha sentido humanizado en las palabras. Un texto que, tras el esfuerzo de interpretación que sea preciso, entrega una verdad perfecta, o las palabras de un diálogo que, al ser recordado, adquieran este mismo relieve a nuestros ojos, son realidades más bien divinas que mundanas, aunque están integradas en el mundo. No son el bien puro, pero sí son bienes extraordinarios y hermosura de otro estilo que la

de la naturaleza, pero aún más bella, aunque esté aparentemente más cerca de nosotros.

La verdad es, en primer término, la expresión en sentido lingüístico de las leyes necesarias de la naturaleza. El rigor de la demostración y la fuerza perfecta de la intuición en lo que es de suyo plenamente inteligible, son una maravillosa experiencia de necesidad, de objetividad, esta vez directamente referida al alma, análogamente a como la necesidad encarnada en la naturaleza abarca todo el cuerpo y casi toda el alma (menos aquel punto mínimo desde el que se la contempla, y que es, desde luego, el mismo que ahora se eleva a la visión y la prueba de la necesidad inteligible).

Pero aún es una verdad más divina, si se puede decir así, la que consigue captar la doble lógica de la naturaleza y la sobrenaturaleza, de la gravedad y la gracia. Normalmente no es un hombre quien la dice sino un texto ofrecido a la lectura. Es el resultado de la concentración más alta de la atención humana sobre la verdad, y es comprensible que se halle escrita, con más o menos integridad, en el núcleo de todas las tradiciones sapienciales de la humanidad desde los tiempos más remotos. Los que la dicen, sobre todo la proclaman leyéndola al ejemplificarla en su vida; pero básicamente siempre ya la han recibido. Menos aquellos en los que encarnó por vez primera en cada una de las tradiciones de la sabiduría. La inteligencia de estos hombres muestra que toda su vida, tomada en unidad, hubo de estar impregnada, primero, de la verdad natural, y luego, del descubrimiento de la superior lógica de lo sobrenatural. Han sido en todos los casos hombres que podrían ser llamados legítimamente encarnaciones del Bien divino, hijos de Dios.

En tercer lugar, ocurre que la verdad no pasa a difundirse por el hombre entero, no se hace real ni siquiera en su alma, si no mueve su carne. Sólo es actuante, y no mera fantasía, aquel sentido que conmueve también nuestro cuerpo, aunque nada más sea que en la forma de la incoación de un acto, o inspirándonos un estado sentimental de inquietud o de reposo. Por esto las verdades fundamentales tienen no sólo que escribirse o decirse sino incluso que representarse dramáticamente. Tienen que ser simbolizadas en lo que se viene llamando ritos, pero pueden también traducirse a muchas otras formas de lo sacramental: una costumbre que ahora se instaure, un gesto único que antes nunca se vio, un espacio que se consagra por algo que ocurre en él en la soledad de un alma o en un encuentro... Son perfectamente bellas estas corporalizaciones de las verdades capitales de la vida y, en especial, de las sobrenaturales.

Una parte de este dominio de realidades simbólicas es el constituido por las obras de arte que realizan en plenitud la esencia de tales: aquellas en las que la inspiración divina, puramente objetiva, predomina de manera absoluta, aunque su autor apenas haya tenido conciencia de haber sido así tomado por lo real.

Por fin, en cuarto lugar, en la cima de esta jerarquía, lo más divino que hay en el mundo, como implícitamente ha quedado ya dicho, es aquella parte

del hombre que se adhiere por completo al bien puro y que hace que podamos vivir dedicados a la verdad, la belleza. Con todo, el símbolo divino que es el alma santa y sabia, el alma que supo perseverar y luego ha sido tomada por la verdad trascendente y se eleva en las alas de la gracia, no suprime otro hecho esencial, otra forma de la necesidad en cuyo cuidadoso respeto se hace realidad la espera de la gracia. Es ésta la obligación moral hacia cualquier otro hombre, sea cual sea el estado en el que se encuentre respecto del bien y la verdad. La obligación moral es absoluta, es tan perfecta necesidad como la necesidad natural y la necesidad de la geometría. No podría estar tan poderosamente en el mundo si no hubiera alguna presencia de lo divino en cada hombre ya sólo por el hecho de existir como tal hombre. No hay obligaciones de esta índole para con ninguna otra de las partes de la naturaleza, incluidos los animales que parecen más cerca del hombre. Provisionalmente, debemos pensar que esto que obliga radical y objetivamente en la humanidad de todo hombre, incluso en mí para conmigo mismo, es sobre todo o es únicamente la posibilidad esencial de acoger la gracia por la que todo hombre se define, a diferencia de cualquier otro ser natural.

3

Simone Weil ha tenido respecto de Dios la misma concepción –en ambos casos, sin duda, debemos mejor decir la misma experiencia- que de Él tuvo Kierkegaard (a quien, por cierto, no parece haber conocido). Kierkegaard no admitía que se debiera entrar en la discusión de los atributos divinos, o sea, de la esencia propia de Dios, con las cautelas que hace imprescindible la filosofía de origen griego, y que con tanta intensidad se reflejan en la tradición medieval de exégesis de la Biblia (igualmente en Maimónides, en Averroes, en Tomás). De Dios se sabe con certeza algo, justamente porque así lo describe el texto neotestamentario, además de porque así lo apoye el platonismo, que se ha elevado a entenderlo como Bien sumo, más allá del ser. Esto que se sabe de Dios con certeza es que es amor, que toda su esencia consiste en amor: en amor subsistente; y que todas sus obras son las obras del amor absoluto, el único que, al estar destinado a quienes nunca amaremos absolutamente, siempre y por necesidad es amor desgraciado, mal correspondido o nada entendido. Nosotros no somos el amor, sino que, a lo sumo, portamos el amor precariamente.

Nuestra materia, nuestra carne, nuestra alma, como ocurre con toda la materia del mundo, con el espacio y con el tiempo, sólo puede ser, por lo mismo, el efecto del amor, el amor recibido en la vasija estrecha de cada ser singular.

Esta experiencia y este concepto decisivos respaldan además, en Weil, otra certidumbre, que muy significativamente comparte con la tradición cabalística y que anticipa las visiones teológicas que la segunda guerra mundial hizo encarnar en Dietrich Bonhöffer, por una parte, y en Hans Jonas y Etty Hillesum, por otra. Y es que la creación no solamente es la sobreabundancia de la genero-

sidad amante de Dios, sino, y por ello mismo, renuncia y sacrificio divinos, que culminan, en la plenitud de los tiempos, con la encarnación y la pasión. Weil prefiere mencionar entre sus fuentes, a este propósito, desde luego el neotestamentario *vaciamiento* de Dios, que se despojó de su condición para convertirse, primero, en uno de tantos, y, en la línea de la misma lógica, pasar en seguida a ser un siervo y al final el esclavo que realiza en sí la culminación de la desgracia del esclavo. Si en tiempos de Jesús de Nazaret hubiera existido alguna otra figura más terrible de la desdicha, hasta ella habría él llegado. Análogamente, en nuestra época, es decir, en los años inmediatos a la guerra y la Shoá, son las manifestaciones puras de la desdicha, por ejemplo, la situación del proletario en la cadena de producción de la fábrica, la del labriego atado a un ciclo brutal que no le reporta una pizca siquiera de espíritu, la del prisionero sometido a la vengativa justicia penal que por todas partes se practica (y que abandonó ya hace mucho tiempo hasta la apariencia de un castigo redentor para aquellos a los que condena por sus delitos públicos). Cristo se habría encarnado ahora, pues, en estas figuras de la desdicha abismática, o en las que la situación de los sesenta años transcurridos desde la muerte de Weil nos indique. De hecho, Weil sabe generalizar la pasión de Cristo cuando llama repetidamente la atención sobre el hecho de él fue, en grado mucho más eminente todavía que Sócrates, el condenado por delito común por excelencia: un bandido entre ladrones, ejecutado en la forma más vil y degradante que se pueda concebir, pero con todas las bendiciones de la justicia común.

El vaciamiento de Dios, sin embargo, ha podido también perfectamente tener lugar, entre la creación y los tiempos de Jesús de Nazaret, en otros múltiples avatares de la divinidad, quizá, por cierto, menos plenamente encarnaciones de Dios que la realizada en Jesús. Como pasaremos en seguida a ver, esta idea singular impregna absolutamente la lectura extraordinaria que Weil ha hecho de todas las tradiciones religiosas y sapienciales de la humanidad, y es el factor por el que más entra en tensión con el judaísmo y con la iglesia cristiana. Porque en ninguna parte vio Weil menos proximidad a Dios el amor absoluto que en los libros históricos del Primer Testamento (señaladamente, en el libro de Josué, pero también en Jueces y Reyes) y en la existencia del imperio romano, y ambos factores históricos determinan hondamente las configuraciones respectivas del judaísmo y de la iglesia cristiana.

El sacrificio divino en la creación no es solamente una idea a la que se han elevado innumerables pueblos a todo lo ancho de la Tierra y desde al menos el neolítico (Prajapâti, Osiris, Prometeo, Kingu son otras tantas representaciones míticas de esta realidad básica). Es que sólo así se puede empezar a pensar el amor mantenga en la existencia a seres distintos de él mismo, o sea, por un lado, separados realmente del bien absoluto, y, por el otro, autónomos (libres, en el caso del hombre; simplemente independientes, según sus esencias, en los restantes casos de criaturas). Weil prefiere adoptar en este asunto una perspectiva radicalmente existencial: es mi existencia, instante por instante, lo

que debe entenderse literalmente como un desgarramiento amoroso en el ser de Dios. Es esta misma enorme distancia que me separa del bien absoluto la que mejor testimonia que él es realísimo y que es amor perfecto. Esta lejanía que se diría insalvable desde todos los puntos de vista en que se la considere, es el amor que Dios me tiene a mí singularmente ahora, aquí. Incluso habrá que llegar hasta el final en esta representación de la realidad de las cosas: habrá que sostener y que comprobar existencialmente que el amor de Dios es directamente proporcional a la distancia en que permite que habite un ser. Ahora bien, nosotros estamos, como seres racionales, según Weil, en el límite más remoto: un trecho mínimo más allá, y resultaría del todo imposible que entendiéramos el significado de la palabra "Dios" y que fuéramos capaces de un instante de atención desiderativa dirigida al bien perfecto.

4

Queda en pie, sin embargo, el enigma de los enigmas, que no es la simple presencia del mal o la sobreabundancia de bienes mediocres y que pueden ocluir del todo, en la práctica, la atención al bien puro, sino que es la evidente realidad de que la desdicha alcanza de manera muy fácil y hasta predominantemente a los inocentes. Ya no podrán nunca restablecerse del todo. Los que de ningún modo merecían esta merma dolorosísima, los que quizá estaban menos preparados para evitar las consecuencias más atroces de la desdicha, son con frecuencia sus víctimas; y se pierden aniquilados. El inocente, como los casos de Job y, sobre todo, de Jesús lo enseñan, no puede dejar de sentirse maldito cuando es así alcanzado por la desdicha. Y justamente sólo el alma de Cristo fue entera hecha desdicha, hasta el punto de que se haya podido decir del Siervo de Dios que, efectivamente, se volvió por completo maldición. Los desdichados que no llegan al nivel de Job, y mucho menos de Cristo, experimentan clara y espantosamente cómo la desdicha los va volviendo sus cómplices, los va acostumbrando a ella, de modo que les sea en adelante difícilísimo vivir sin su compañía constante, y la añoren y recaigan sin más motivo en ella. Cristo simplemente conserva en su cuerpo glorioso las huellas de las heridas, porque ni aun en su caso son de otra manera la curación de la desdicha y la resurrección; pero las cicatrices son mucho más que eso, seguramente, en los demás desdichados, hasta constituir un fondo de inclinación a regresar al pasado horrendo.

La clave para poder reconciliarse con la presencia de este enigma extraordinario y propiamente repulsivo está tan sólo en pensar la desdicha, según íbamos ya anticipando, como distancia (mientras que, por ejemplo, no es así, entonces, como se deberá entender el pecado).

Hay, pues, que amar esta atroz distancia, esta mediocridad. Pero sobre todo habrá que amar la necesidad de la materia en el espacio y el tiempo infinitos, que es la condición que realmente hace posible la distancia estableciéndola. Yo mismo estoy abandonado al riesgo del pecado, el mal, el dolor en todas sus formas, la desatención, el giro de la mirada hacia donde no se halle el bien abso-

luto; estoy incluso abandonado esencialmente a la posibilidad increíblemente terrible de la desdicha en la plenitud peculiar de significado que Weil presta al término. Pues bien, si yo mismo soy amable a mis propios ojos, con mayor razón la impersonal necesidad inexorable que rige las cosas; al fin y al cabo yo soy libre siempre, y mi pecado es cosa bastante peor que la gravedad inconsciente con la que los acontecimientos suceden por todos los sitios y todos los tiempos.

El orden de la necesidad inhumana no tiene que ser entendido ni siquiera como un claro símbolo constante de la presencia del bien dominador de todas las cosas, creador de todas ellas. Más bien su misma existencia exige, por el contrario, que en él se contengan factores, procesos, acontecimientos que el hombre fiel a la experiencia de la verdad deba calificar en conciencia como perfectamente opacos en lo que hace a su capacidad de significar el bien. En efecto, si todas las realidades, aparte de necesarias, fueran también transparentes, se suprimiría la misma posibilidad de aquello por cuya razón la creación se ha realizado: no cabría amar a Dios realmente, porque estaríamos absortos en la sensación misma de la luminosidad del mundo. Amaríamos nuestro propio maravilloso deleite en lo real y su luz, pero no podríamos pasar a través de esta espesísima cortina, hasta Dios mismo. Mientras amamos a Dios tan sólo a través del bien, no es en verdad a Él a quien amamos, sino a un ser creado al que estamos tomando por Dios, o sea, a un ídolo; e incluso no es exagerado decir que este ídolo siempre termina por ser el propio yo, puesto que lo tan amado no es, a fin de cuentas, sino el gozo que experimento amando lo que tan fácil me es amar. Tiene el amor que ser difícil para ser auténtico, probado y no idolátrico; y sólo cuando posee estas características fundamentales puede atreverse a amar también aquello que sea mediocrementemente bueno. Hay, pues (insistamos en ello, ya que es tan difícil), que amar la misma distancia que nos mantiene alejados de Dios: hay que amar a Dios a través del velo del mal. Y esto no sólo quiere decir que hay que perseverar amándolo aunque se sea pecador y aunque se esté en el dolor y la oscuridad, sino que el amor puede y debe mantenerse intacto también si la necesidad inhumana precipita a un hombre en el fondo de la desdicha.

Justamente una de las carencias más horribles del mundo cotidiano de hoy es el hecho de que de él se han ausentado todos los símbolos que, por derecho propio, podrían y deberían iluminar, como en otros tiempos ha ocurrido, el horizonte de la labor diaria. El obrero contemporáneo no consigue interpretar, desde el fondo de la cadena de producción, que su carne misma se esté convirtiendo de muchas formas distintas y simultáneas en pan de la vida de otros. Lo que domina su ambiente es tan sólo su sacrificio por el dinero que le permita comer para volver con fuerza renovada a su odiado puesto. Si es consciente de algo, lo será, sin duda, del poder inmenso del dinero, en cuyo altar está quemándose sin ninguna perspectiva que no sea jubilarse cuanto antes. Hay en la técnica moderna un factor de ciega inconveniencia respecto de sus propios objetivos, puesto que esta reducción bárbara del sentido de la vida a la que

prácticamente obliga a sus servidores, reobra negativamente en la calidad de los productos y en el mismo progreso de la ingeniería y sus aplicaciones. Weil soñaba con una sociedad en la que se pudiera volver a rendir culto a Dios directamente en el puesto de trabajo, sin ninguna necesidad de retirarse a lo que solemos llamar vida religiosa por antonomasia. Estaba profundamente imbuida del elemento sacrificial y hasta sacramental de cualquier labor, si bien de ningún modo pensaba que en cualquier circunstancia fuera ni posible ni lícito entender así el trabajo. Por ejemplo, en condiciones en las que para la inmensa mayoría de los obreros su labor es experimentada como degradante, como pura venta de la propia vida a cambio de un dinero que sólo sirve para vivir biológicamente un poco más, la desdicha que esta situación propaga no consiente sino que la persona que podría quizá individualmente ponerse a salvo, por compasión honda y pura, sufra en sí una desdicha por lo menos tan dura como la que afecta a sus compañeros. En mitad de la desgracia no se tiene derecho, ni siquiera se tiene la posibilidad, de permanecer al margen y sentir como sacramento y sacrificio lo que sólo destruye a los demás que nos acompañan. Su desdicha se vuelve inexorablemente nuestra desdicha, o, si no, caemos en una situación de traición al bien mil veces peor, sin duda, que la misma desdicha.

5

Pero ¿qué es ésta, en definitiva? ¿Se trata simplemente del dolor extremo? Weil pretende que no, sino que existe entre la desdicha y cualquier otro sufrimiento una barrera, un salto de una a otra especie, definido por el hecho de que cualquier otra experiencia dolorosa puede dejar a su sujeto íntegro, dado que ella misma puede, a su vez, integrarse al fin en la historia global del sentido de una existencia. La desdicha, en cambio, mutila irreversiblemente a quien afecta; realiza una auténtica disminución irrecuperable de sentido. Un sufrimiento de otro orden puede ser entendido, asumido, incluso utilizado en alguna medida, como castigo justo, por ejemplo. No así la desdicha. Y, por otra parte, un dolor que no traspasa la frontera de la desdicha puede ser anticipado, previsto; cabe encontrar antídotos que se preparan de antemano, de modo que va el hombre a su probable encuentro bien armado, confiado, hasta cierto punto, en que sus fuerzas le permitirán resistir lo que, bien mirado, no es más que una prueba que hará luego crecer en sabiduría, en fortaleza, en compasión. Tampoco comparte nada de todo esto la auténtica desdicha.

En su análisis importa ir paso a paso, pero tomando una precaución metodológica que todo lo pone bajo sospecha. En efecto, Weil afirma con la máxima certidumbre y la máxima contundencia que la desdicha no puede ser examinada más que por aquel a quien sobreviene, y tampoco del todo por éste. No es bastante recuperarse hasta cierto punto y recordararla para lograr que los demás la entiendan. Habría que saber contarla en el mismo instante en que nos destroza, pero justamente de eso no es capaz en absoluto el desdichado. Además, la desdicha es antes real que posible, por expresarnos con las conoci-

das fórmulas de Kierkegaard a propósito de los resultados de lo que él describía como saltos existenciales. Quiere decirse que la desdicha llega de improviso, avasalladora, como un rayo de negrura y de furia. Es algo terriblemente nuevo, de lo que no podía en realidad saber todavía nada el hombre que se ve asaltado y ya derrotado siempre por ella. Y, en tercer lugar, su cualidad específica es tan semejante a la de la muerte, a la de la nada desgarrando el ser, que, aunque pueda creerse que tenemos ansia de su conocimiento en muchas ocasiones (llevados por la ingenua idea de que así nos precaveremos eficazmente contra los males más graves que nos pueden alcanzar), la realidad es que el pensamiento la rehuye por algo comparable al más básico instinto de conservación: “el pensamiento huye de la desdicha como un animal de la muerte” (PD 62). Igual que no hay modo de convencer a un perro para que se meta en medio del fuego y allí se quede hasta abrasarse vivo, sucede con el fondo de nuestro ser cuando intentamos radicalmente dirigirlo hacia la desdicha. Para poder pensarla, hay antes que “llevarla en la carne, hundida muy dentro, como un clavo” (PD 54) y largo tiempo. Sólo así llega de hecho un momento en que la reflexión consigue bastante fortaleza como para mirarla.

El caso es paralelo al de Job. Es preciso, al menos, no sentarse junto a Job para ocupar el lugar de sus antiguos y superficiales amigos. Si uno se atreve a acercarse allí a donde sufre el justo la desdicha, entonces, además del silencio y la atención, apenas si es lícito también anotar algo de lo que oigamos murmurar, más o menos inteligiblemente, a Job. Y hay después que guardarlo como un raro tesoro y meditarlo, sin la menor pretensión de haber sabido, con todo esto, escuchar ni siquiera las primeras palabras que se pronunciaron desde el interior de la desdicha.

Sólo hay, pues, una perspectiva, una perspectiva en principio imposible salvo para el desdichado que persevera en la *hypomoné*, de considerar, de pensar realmente la desdicha, y es algo que sólo se deja medio describir como un abandonar la propia alma, que permanece todavía clavada por la desdicha a la carne del dolor. Como si se produjera repentinamente, en ciertos desdichados que perseveran y atienden, un ascenso literal y perfectamente sobrenatural, por el que se rompe el alma misma y se sube y se sale por encima de sí.

En primer término, lo que sabemos sobre la desdicha es, precisamente, que se debe a nuestro estar entregados, por el designio de amor desgarradoramente generoso de Dios, a la necesidad y la gravedad de la naturaleza. No podemos defendernos nunca hasta ponernos a buen recaudo de sus golpes, porque pertenecemos a ella con nuestro cuerpo y con casi la totalidad de nuestra alma. En concreto, lo que esto significa es que en cualquier instante puede sobrevenir lo que los antiguos conocían tan bien: un revés de la fortuna, un caer bajo la rueda de apisonadora de lo natural, pero en tal grado que todo lo que éramos un poco antes se pierda y se modifique. Hayamos conquistado lo que hayamos conquistado (o sea, por más que creamos haber progresado en determinado camino, como quien va ya subiendo a alguna cima por las propias fuer-

zas y los méritos propios), en un momento todo se puede perder, todo puede sernos arrebatado por la desdicha. De arriba abajo se transforma nuestra vida por la enfermedad (la locura, la infección que no tiene remedio, el cáncer que no se opera), por la ruina, por la desdicha de las personas amadas, por la calumnia, por el fracaso, por la pérdida de toda buena reputación y aun por la de la consideración ante nuestros propios ojos. Lo imposible se realiza con facilidad y en poco tiempo. Un pecado inaudito, una desgracia natural: siempre lo imprevisto, siempre exactamente lo que no podía ocurrirnos justo a nosotros porque habíamos tomado con tiempo nuestras medidas para estar resguardados de este mal.

Hay dos factores que Weil sabía que eran inseparables de la desdicha, aunque ésta no se redujera a ellos (ni a nada medible y abarcable). No existe desdicha sin dolor físico, o sea, sin participación de la afectividad carnal; tampoco existe sin degradación social, sin algo así como un derrumbe del prestigio, de la imagen de uno mismo en otros. Pero éstas son condiciones para poder decir que es toda la existencia la concernida, la destrozada y revolucionada por la desdicha. Por ejemplo, una catástrofe que mata a las personas que más queremos o las deja desesperadas, desconsoladas, se traduce siempre, si de veras se constituye en nuestra desdicha, en alguna clase de dolor en la carne: en un ahogo permanente, en un insomnio terrible, en vértigos o pérdida de defensas.

Más difícil es apreciar la necesidad de que nuestro personaje también haya de verse afectado. La vía para entenderlo es, sin duda, la de considerar cómo este personaje pertenece inseparablemente a nuestra identidad, tanto o más (más, desde luego) que muchas partes de nuestro cuerpo o que muchas de nuestra alma. La desdicha debe marcarnos como con una cierta infamia, con el carácter de gentes que se han vuelto de alguna manera impresentables, ridículas, excesivas, mentalmente débiles. No hay desdicha cuando el sufrimiento es, a todas luces, el de un noble mártir (Weil se niega en redondo a considerar que los mártires que entran en la arena o se suben a la pira cantando o seguros de sí mismos hayan padecido algo semejante a la muerte del Crucificado en la cumbre de la desdicha y el abandono de Dios). La desdicha no da timbres de gloria de ninguna clase ni tiene ningún atractivo en absoluto, como dice el Déutero Isaías del Siervo del Señor, o como ven claramente la mujer y los viejos amigos del lamentable despojo en que se ha convertido de pronto el elegante y próspero Job. No hay en la desdicha ni siquiera el prestigio de la sabiduría que se está adquiriendo en el crisol del dolor; no hay en ella ningún mérito que vaya a poder apreciar el ojo de los hombres, sino sólo un estado repugnante, al que nadie deseará aproximarse en cuanto perciba su olor a muerte.

Como el desdichado se vuelve unapestado o un ser invisible, no cabe en realidad compasión de nadie para con él, porque no hay ningún movimiento natural de atracción hacia un hombre así.

Quedemos, pues, en todo caso, en que el desdichado ha de hacer, como tal, una mala figura, cuando menos extravagante, en su medio social y, en reali-

dad, también en aquellos hacia los que parece decaer. Se ha convertido, por lo pronto, en alguien raro, sobre todo afín al loco; y seguramente se querrá decir sobre él que se ha merecido secreta o abiertamente el vuelco extraño de la fortuna que ahora lo golpea y del que ya no cabe imaginar que se recupere, dado que ha perdido definitivamente la mayor parte de la consideración en la que antes se le tenía.

Weil concede que el miedo al dolor físico y la caída social tiene en algunas ocasiones tanta fuerza para clavar a alguien a la desdicha como el dolor mismo y la caída misma. Miedos de esta naturaleza son ya, pues, sufrimientos intolerables y vergonzosos, que nos arrebatan a nuestros propios ojos (y enseguida a los de todos) la antigua respetabilidad, la confianza en que somos personas consistentes y con futuro.

La mutilación anímica que es la desdicha impide hasta algunas mociones que se diría que son inseparables del ser del hombre y, sobre todo, de cualquier sufrimiento agudo; tanto mejor se ve así que la desdicha es una cosa separada, peculiar. Por ejemplo, el desdichado no sólo no puede ayudar a nadie sino que, en principio, ni siquiera lo desea. No quiere ni ayudarse a sí mismo. Se experimenta como un esclavo, aunque quizá sin amo alguno (quizá a expensas de todos como posibles amos caprichosos); se ha perdido el respeto a sí mismo, carece ya de dignidad a sus propios ojos y hasta es normal que se sienta culpable de lo que le está ocurriendo. Por lo menos es seguro que se nota manchado para siempre y defectuoso para siempre. No recuerda su crimen pero tampoco guarda ya conciencia de haber permanecido inocente en el fondo. Job gritaba con tanto afán que en él no había culpa que explicara su desdicha precisamente porque estaba perdiendo toda conciencia de sí y le asaltaban el desprecio y el odio y la repulsión por él mismo.

De aquí que sea tan frecuente que el desdichado odie todas las demás cosas, aunque sea con una inquina inofensiva, con un rencor disminuido e ineficaz. Y de aquí también que se extienda a los demás el mismo sentimiento de modo muy fácil, hasta que la compañía del desdichado se vuelva insufrible incluso al mejor dispuesto. Ni el mundo ni la gente presentan rostro alguno amable a la desdicha. Tampoco, desde luego, Dios, cuya ausencia es, a lo sumo, cuanto queda palpable de Él en mitad de la situación de un Job. El desdichado quiere que Dios lo condene; lo convoca a juicio, pero sabe de antemano que está perdido si Dios acude; y es que para él lo esencial es recuperar la presencia de cualquier huella cierta de Dios, pase lo que pase con él después. No está seguro ni de su inocencia ni de que exista un Redentor, pero no soporta tampoco, ni mucho menos, los consuelos imposibles de los amigos, basados siempre en que nadie puede caer tan bajo como finge estarlo el desdichado. Todo este insufrible consuelo consiste en no reconocer la realidad, y la desdicha por lo menos tiene la ventaja de no ser compatible, en principio, con los fingimientos. Aunque cabe que pase a un estadio de depresión y ferocidad indecibles, donde una pereza hipócrita asalte al desgraciado y lo narcotice, como el consuelo más torpe, como

una droga. Cuando se ha sido desarraigado tan violentamente, la reacción es demasiado imprevisible.

Ahora bien, hay una parte infinitesimalmente pequeña del alma que se puede, pese a lo que hemos dicho, haber preparado en cierto modo a llegada de la desdicha, aunque, por otra parte, no supiera ni pudiera saber en qué consiste ésta. No es, por tanto, que esté pertrechada explícitamente contra este mal, sino que ha afrontado como se debe muchas otras situaciones anteriores y ha adoptado, casi sin conciencia de hacerlo, la única postura en la que resulta luego visible que hay un rincón del hombre inmune a la desdicha (como no sea porque se le rinda libremente). Intentemos comprenderlo.

No hay desdicha si persiste el sabor consciente de la presencia de Dios. Se está aferrado a Él como a la roca, al escudo protector. Pero el asalto del mal comporta que desaparezca toda sensibilidad de la presencia de Dios: que se ausente por completo durante un tiempo, de modo que se realiza entonces la máxima distancia posible entre el Creador y los límites de su Criatura racional y libre. Es como si Dios repitiera su Pasión en este espacio durísimo de tiempo, lo que quiere decir que el hombre en tal desdicha encarna ahora al Crucificado y sube con él al Gólgota o, cuando menos, ocupa su lugar en la noche de Getsemaní. Todo es entonces horror, porque se diría que no queda objeto alguno que amar. En este instante supremo, la *imitatio Christi* debe consumarse: hay que no dejar de amar o, siquiera, que desear en alguna medida seguir amando. Es posible continuar amando en el fondo de la desdicha, sin experimentar por ello consuelo y sin hacer una horrenda mezcla de desdicha y alegría. De hecho, como luego intentaremos ver, al igual que la desdicha es capaz de sajar en el alma todo menos el amor, también la alegría, a condición de que sea pura, opera el mismo ascenso sobrenatural por su esencia creada misma. Nada, pues, de espurios intentos de combinación, que no pueden ser más que estados turbios de conciencia, sufrimientos egoístas o narcisistas.

El amor y la libertad no son, pues, sentimientos ni gozos dudosos, ni están al alcance de la desdicha. El amor sólo puede ser comparado (en esto coinciden, por ejemplo, Weil y Teresa de Lisieux) con una cierta orientación de la mirada, y la libertad, con la capacidad de ajustar esta orientación. La mirada en cuestión ha de estar inmóvil en el bien perfecto, lo que implica, desde luego y principalmente, que puede y debe permanecer así también cuando nada a su alrededor, salvo la misma necesidad arrasadora de la naturaleza, causa inmediata de la desdicha, es hermoso ni es sombra o copia del bien. Por esto mismo, la libertad (y su inocencia) se preserva en el hecho de “guardar intacta la facultad de decir que sí al bien” (PD 56). La proximidad con la razón es patente: nadie más que la imaginación nos puede persuadir malamente de que el bien perfecto no es uno y trascendente al mundo; sólo imaginaria o fantásticamente somos capaces de confundirlo con el objeto de cualquier otro amor, que por esencia, si es amor, derivará sin duda del que conservamos por el bien puro y único. El atenuamiento a la razón desechando las ilusiones es, ya lo sabíamos, este radi-

cal abrazarse con la verdad cueste lo que cueste, lleve a donde lleve, haga sufrir o gozar lo que Dios quiera. La libertad es exactamente esta capacidad maravillosa de vivir de lo real. Así, en definitiva, se vive también sólo del amor y en el amor, pese a cualquier nivel horrendo de desdicha que nos sobrecoja, si así está inscrito en las leyes graves de la necesidad natural. En realidad, como sabía Weil con una lucidez perfecta, “la fantasía excluye el amor” (ibid.) ya solamente por el hecho de que el amor es real o, mejor, es sencillamente la sustancia de la realidad, lo único que es auténticamente real.

El hombre que vive de la verdad y para la verdad ya antes del encuentro con la desdicha es el único que será en medio de ella capaz de no odiar lo real. Se limitará a volver contra sí mismo el inevitable desprecio que su nueva situación comporta, pero sólo en la medida en que no consigue ver claro que, en efecto, pese a todo, su mirada no se ha apartado del lugar por el que ha desaparecido la antigua presencia de la alegría de Dios. El mundo no se le vuelve veneno sobre su veneno. La ausencia es sólo entonces ausencia, pero no muerte de Dios y corrupción espantosa de un mundo que, como decía Nietzsche, está por todas partes invadido de la infección de este monstruoso cadáver.

6

Amar la verdad en su necesidad objetiva y su durísima corrección de la fantasía es, pues, la escuela del posible futuro amor de Dios, que nunca será más propiamente tal que cuando continúa brotando desde el límite extremo de la desdicha: en la cruz o en sus renovaciones peculiares de cada tiempo histórico diferente. Otra vez la filosofía, en su sentido más noble, socrático, es la más segura escala del cielo, porque lo es, en realidad, del Calvario, si es que la desdicha nos toma.

De aquí las interesantísimas enmiendas que propone Weil a la comprensión más habitual de lo que significa la fe. En realidad, ni siquiera tenemos que creer activamente en la existencia de Dios, sino que la clave de todo está tan sólo en uno de los movimientos que sí puede llevar a cabo plenamente nuestra libertad: negar el amor completamente tal a todo aquello que no es Dios. Quizá sea éste, hablando con rigor, el único movimiento que le está permitido a la libertad: otorgar o no el amor a este mundo; y si no se lo otorgamos, que sea no por incapacidad de todo amor sino porque sólo lo dirigimos en la dirección del bien perfecto, prácticamente sin que importe tanto saber si está o no vacío en la realidad el lugar que le corresponde. Claro está que siempre puedo rehusar amor por reservarlo a aquello que absolutamente deseo que exista y hacia donde se tiende entera, tensísima, mi atención. Sé muy bien qué objeto espera este deseo casi infinitamente atento, y alimentarlo, perseverar en él, no confundirlo con cualquier otro que sólo se le parezca pero que busque el mundo, está constantemente en el alcance de mi libertad y es, al mismo tiempo, la garantía de lo que pueda en mí llamarse con verdad saber. Y eso que ni siquiera me está bien el exceso de curiosidad acerca de los atributos del bien perfecto. Con una espe-

ranza poderosa y negativa (o sea, que no espera en este mundo) me basta. La imaginación del cielo puede resultar letal para la verdad de Dios. Es muy semejante a lo que ocurre con el hambriento: pierde tiempo y saliva, tan necesarios ambos para su necesidad, mientras sueña palpablemente con el pan. Y hasta es posible que si se dedica a correr en todas direcciones buscándolo, agote las pocas energías restantes en él. Lo que tiene que hacer es, además de esperarlo con toda el alma, gritar que tiene hambre y dejar que el que abunda en recursos lo oiga y, convencido de su hambre, lo socorra. Al necesitado no le es, por esto, ni siquiera útil creer que cerca habrá en algún sitio pan, pero le es vital mantenerse sabiendo que tiene hambre. Y como Weil acepta, en la forma de dato de la experiencia, una lógica de lo sobrenatural, no precisamente menos real que la lógica de la gravedad y la naturaleza, dado que indefectiblemente la perseverancia atrae el descenso de la gracia, puede terminar definiendo la fe de un modo sorprendente próximo al unamuniano: como aquella creencia que es productora de realidad.

De aquí que Weil insista muchas veces en lo que hay de inapropiado cuando se habla de la búsqueda activa de Dios. En alguna ocasión ha comparado estos esfuerzos, tan caros a la pluma de Pascal, pero no ajenos tampoco a san Agustín, con el esfuerzo por saltar hasta los cielos: ha de ser tan concentrado, que seguramente el atleta no consigue, mientras lo realiza, más que estar absorto en su propio movimiento muscular y, entonces, olvidarse del auténtico objetivo. Este trabajo de brazos y puños y piernas debe más bien consistir en desbrozar lo que sobra a nuestro alrededor, es decir: en demoler cuantos impedimentos se alzan tapando el horizonte por el que la mirada debe dirigirse a Dios.

La capacidad de no amar el mundo supone en el alma creada un rincón, un infinitésimo de realidad no mundana. Con casi toda el alma se está en el mundo, se ve el mundo y se desea el mundo; pero es preciso, si el bien perfecto puede también ser anhelado y ser atendido, que un sector de nosotros mismos no pertenezca al mundo. Y aferrarse a existir tan sólo desde este reducto de sí no es sencillamente poner entre paréntesis la restante realidad que también y sobre todo soy, sino que es negarla y matarla o anularla: es desarraigarse uno a sí mismo de lo que habitualmente se llama (y yo llamo cuando me refiero a mí) justamente el *sí mismo*. Y de manera análoga (pero sólo análoga) a lo que sucede en el caso de la desdicha, también aquí el condenado a muerte se rebela con tremenda furia y usa de todos los recursos posibles, fundamentalmente debido a que, como acabamos de ver, el que aparta este obstáculo formidable del camino de su mirada hacia el bien perfecto, no sabe, en realidad, por el momento, que la verdad (y esta muerte de sí a manos de sí) lleva a un segundo nacimiento, a una resurrección. Su falta de claridad respecto de esta cuestión equivale, por cierto, a que esta espera de la verdad esté recorrida de arriba abajo por la duda. El amor se mantiene por entero firme en su repudio de adorar lo que no es aún el bien perfecto; pero toda la verdad que lo acompaña es que lo mundano está por esto mismo muriendo, incluso en la intimidad del yo. Lo que hace

resistencia no es el deleite que hallamos en el mundo, sino simplemente la evidencia de que se ha pronunciado un juicio de muerte contra lo que sólo a él pertenece. El debatirse del yo para salvarse de esta radicalidad de la verdad y el bien es quien usa los subterfugios del placer y el dolor. No hay que calumniar al hombre hasta el punto de decir de él que renuncia al bien por un poco de placer. Lo que hace es no querer morir, sentir la presencia del bien en la oscuridad como una quemadura que está a punto de extenderse e incendiar todo aquello que uno cree ser, todo lo que hasta el momento hemos constatado que existía. Weil llega a hablar, en este sentido, de una presencia asesina de Dios como la única forma positiva que recubre el sentimiento de su ausencia, precisamente cuando en el nombre del Ausente se procede a abrasar la casi totalidad del yo.

Es claro que esta operación quirúrgica es una acción, una robusta acción, sólo que sobre uno mismo y el mundo, no directamente referida a Dios como el esfuerzo atlético por buscarlo saltando hasta los cielos. Es acción fortísima a la vez que inmovilidad: es la fortaleza de quien todo lo sufre pero no desvía la vista y no deja atender a lo único necesario. Es una imagen o una encarnación finita de la crucifixión, donde el puro sufrir pasivo alcanza su cumbre.

Para subrayar con toda la energía precisa que esta obra potente no es del yo en el sentido corriente y natural de la palabra (sólo lo es de una partecita minúscula de él, que todavía nos había pasado inadvertida, recuérdese), Weil la concibe aún como un abstenerse, sólo que un abstenerse de actuar por voluntad propia (y no, sin más, de actuar). No hago lo que planeo y quiero, porque precisamente se trata de mi muerte. Hago sólo aquello a que estoy estrictamente obligado y, a lo sumo, si queda algún espacio de pura indeterminación, también todavía aquello no ilegítimo a lo que me empuja una auténtica inclinación natural (como la que representa, por ejemplo, el afán de conocimiento objetivo, admítase el pleonasma). Pero lo que sucede, como nos describe quien lo ha vivido en carne propia de su alma, es que la semilla de eternidad a la que nos hemos limitado para desarraigarnos apoyados en ella, crece luego como árbol nuevo y poderoso y tiende a ocupar todo el espacio que, sin saberlo, precisamente para él habíamos dejado primero limpio.

Weil sospecha en algunas imágenes muy antiguas una trasposición de esta verdad esencial. Por ejemplo, en el huevo del mundo, tan presente, además de en otros muchos lugares y tiempos, en los cosmogonías órficas (pero también, recordemos, en las liturgias populares judías que tienen su lugar en la familia cuando se está en medio del duelo por un fallecimiento). La parte viva y que crecerá, en el núcleo del huevo, hasta romperlo, es el amor mismo, Dios mismo, al principio germen invisible pero realmente habitante del alma de todo hombre. Cuando el polluelo haya consumido por fin toda la sustancia alimenticia del interior del huevo y rompa el cascarón, aunque siga fijo entre sus restos, ya no está prendido en ellos: la ruptura ha dejado libre la perspectiva absoluta sobre el mundo o huevo. Sólo ahora se lo ve tal y como es, y no tal y como queríamos verlo para poder seguir haciendo de él el horizonte de toda nuestra vida

–y así no morir a manos del bien vivo demasiado pronto, según nuestros torpes cálculos antiguos–.

La única razón concebible por la que hemos podido ser creados es exactamente la de dotarnos de la capacidad libre de consentir a esta operación de renuncia a casi todo nuestro yo, dejándonos comer, como el huevo, desde el interior de nosotros mismos, por el amor puro.

De aquí, por fin, que la desdicha no debe considerarse una pedagogía de Dios sino, más bien, una técnica sobrenatural para clavar a un hombre, en el centro mismo del mundo, a la verdad, de modo que por la vía de este clavo penetre en él, hasta el núcleo amoroso, toda la furia, la belleza y la obediencia pasiva que es la necesidad natural. No es un diálogo entre Dios y el alma, ni un dolor del que se pueda extraer una conveniente enseñanza directa o indirecta: es un privilegio que no se puede buscar y tampoco amar por él mismo, ya que consiste inmediatamente en una parcial muerte del alma, en un ser abrazado al árbol de la verdad a viva fuerza. A lo sumo, es lícito amar su posibilidad: la posibilidad de compartir el suplicio infame del Cristo.

La compasión radical, aquella sin contar con la cual de ninguna otra se da cuenta suficiente, es, pues, lo que merecería designarse como la *solidaridad en la desdicha* o con *la desdicha*.

Hemos descrito quizá suficientemente cómo la desdicha es en todos los casos un despedazamiento de la existencia, de la que se desgaja, en algún sentido, una parte que ya no cabe reintegrar. Por esto es por lo que constituye la mejor imagen del amor, o sea, de Dios mismo, cuyo autodistanciamiento es la posibilidad de la creación (Weil se complace en comprender la necesidad de la naturaleza infinita como la vibración misma de la tensión extrema entre el silencio de Cristo muerto en la cruz y el Padre del que ha partido la iniciativa de este vaciamiento gracias al cual existe todo lo que no es Dios mismo).

Siendo así la desdicha, el don que corresponde al que ha sido mordido por ella es la entrega de una porción de la propia existencia. La limosna, ese pilar de la espiritualidad ortodoxa, no es en última instancia sino traslado de una existencia a la otra, a la cercenada por la desdicha. Para que esta operación sobrenatural sea posible, desde luego se requiere la identidad básica de naturaleza entre todos los hombres, desdichados o no; pero luego lo decisivo es que, se esté en la situación en que se esté, pueda alguien tomar voluntariamente sobre sí lo que de suyo sólo puede ser impuesto por el azar, o sea, por la necesidad de la naturaleza. Unos se han vaciado de su humanidad, de parte de su humanidad, por lo que parece que primeramente se deberá llamar, sin más teologías, su mala fortuna; pero otros son sobrenaturalmente capaces de vaciarse de parte de la suya, para concederla a otros, porque sencillamente proyectan a estos otros todo su ser al no sentir distancia alguna entre la víctima y su casual prójimo. Dan como por mera y pura necesidad, sin que su mano izquierda sepa nada de lo que hace simultáneamente la derecha; dan como comen cuando están muertos de hambre; y por esto no se enteran ni de que están dándose ni,

menos todavía, de que están socorriendo en el otro al amor mismo, a Cristo mismo. Se limitan a identificarse con absoluta naturalidad, con infinita normalidad, con aquello que repugna toda identificación. De aquí que, en su ignorancia, estén realmente ya llenos del amor que los ha abrasado: tienen que haberse colmado de amor divino para no ser ya más unos yoes completos, resistentes al amor como las sustancias del huevo aún no consumidas resisten la presión del germen vivo. Más que dar su yo, mucho más que eso, dan el amor que los ha ocupado (tanto da que haya sido a través del clavo de la desdicha o a través de la perseverancia atenta de la mirada en el bien perfecto, rehusando amar con todo el corazón lo que en verdad no merece esta idolatría absurda).

Cualquier compasión aparentemente solidaria con la desdicha que sólo dé una parte de algún sí mismo no crístico, es insufrible humillación para el desdichado. Tiene que experimentar de algún modo que se intenta introducir en él una parte del egoísmo que acaba de triturarle su propia desdicha.

No hay compasión en estos niveles hondísimos de la intersubjetividad más que en la forma de una entrada de amor en las venas del que necesariamente está embargado del desprecio de sí mismo y a pique de empezar a odiar la realidad que parece maltratarlo. La misma inocencia desdichada se desconoce a sí misma y tiende a repudiarse; aunque no por haber oído el consejo de la mujer de Job, que pidió a su marido que maldijera de Dios y se echara a morir en medio de su lepra y su porquería, sino porque no percibe en el silencio del mundo ningún eco de amor, por más que grita su hambre de bien que ya cree malograda.

Cuando realmente alguien da a otro hombre en esta forma purísima, por el hecho mismo de su donación está Cristo en ese instante en el desdichado, y quizá el velo del desconocimiento de sí caiga ahora de sus ojos, como a Job se le reveló repentinamente la belleza del mundo por haber perseverado en su grito a Dios. Es posible que el desdichado al que la compasión le entra por las venas en esta forma de donación de existencia que sólo es amor se vuelva repentinamente de mal en buen ladrón. El mal ladrón es el que busca consuelo a su desdicha únicamente en el desprecio y el odio de los otros desdichados: en el mismo mal se quiere proteger del exceso de dolor que lo oprime; y el amor divino suele, en efecto, dejar que el criminal sufra menos, en cierto modo, dado que ha escogido determinadamente que este dolor de su desdicha sea para él perfectamente inútil. El buen ladrón entiende de pronto que la misma desdicha es merecida siempre, incluso por el hombre al que jamás afecta de lleno; a fin de cuentas, ninguno de nosotros deja de ser cómplice, activo, pasivo o silente, de los continuos crímenes que jalonan nuestra vida social, y que, ni denunciados ni impedidos por nosotros, hacen que se multiplique de alguna manera la posibilidad de que a otros hombres los abrume la desgracia. (¡Qué menos que haber hablado valientemente desenmascarándolos, aunque no hayamos podido ni aun paliarlos!; pero guardamos siempre prudente silencio.) Y el buen ladrón experimenta inmediatamente compasión por los demás desdichados, y esta

compasión le hace olvidarse del desprecio de sí mismo y, mucho más aún, de la amargura con la que se iba antes tiñendo para él toda la realidad. No es cierto que en el mundo sólo existan los mecanismos de la barbarie, el egoísmo y la venganza (en la forma de justicia penal). Hay también amor incomprensible, desgarrado, sufriente al mismo tiempo que alegre y divino. Y uno quiere ser llevado definitivamente a la región donde sólo ese amor habita. En el fondo de este hombre se ha despertado, se ha acrecido rápida y poderosamente, la misma vida de Dios, el germen de eternidad por el que y para el que ha sido creado.

Capítulo VII: San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión

§ 1 La división contemporánea en filosofía de la religión: Schleiermacher, Kierkegaard y sus epígonos

El primer punto esencial de la relectura fecunda de Agustín en la perspectiva de la filosofía contemporánea es, en mi opinión, el que proporciona lo más interesante del debate en filosofía de la religión.

Simplificando, como no puede ser menos, hallaremos que las posiciones en filosofía de la religión están en lo básico divididas en dos campos de muy desigual tamaño, si se atiende al número de quienes pertenecen a cada uno. Por una parte están los discípulos directos o indirectos de Schleiermacher; por la otra, el reducido grupo de quienes preferimos con mucho seguir a Kierkegaard. Naturalmente, unos aprendemos de otros, pero temo que no es injusto sostener que este beneficioso traslado de influencias se da en medida muchísimo mayor desde el campo de los primeros hacia el de los segundos que no a la inversa. A ojos vista, la controversia podría cifrarse en Emmanuel Levinas puesto frente a frente de Mircea Eliade. Levinas rechaza radicalmente la identificación entre lo sagrado y lo santo, mientras que Eliade es el prototipo de su confusión; lo que quiere decir que Levinas está alerta respecto de cuanto significa una obra como la de Eliade, y sabe aprender tanto de ella como para solicitar que se deje a la filosofía primera del todo al margen; mientras que Eliade implica la presunción de que no hay más filosofía primera que, justamente, su peculiar forma de investigar lo sagrado (lo que comporta, por cierto, la idea de que toda filosofía primera crítica de lo sagrado pertenece irrevocablemente al pasado; o sea, no se puede aprender de ella más que lo que debe evitarse). De hecho, Levinas puede estar hondamente agradecido a las clarificaciones sobre la índole de lo religioso que indirectamente piensa deber a la escuela contraria, y no es raro encontrar en sus textos alabanzas a las nuevas lecturas de, por ejemplo, Sófocles, hasta el punto de que el *mitnaged* estricto que en él hay llegue a exclamar que también en Sófocles se encuentra muchísimo de lo que es esencial a la enseñanza del Talmud (y, por extensión, a la ética como filosofía primera; pero ya saben ustedes que entre ética y religión apenas sabría un levinasiano hallar la fisura).

Si he mencionado esta posición de Levinas es, fundamentalmente, para apoyar con más evidencia cómo se basa en los caracteres más restrictivos, más rechazables, de la llamada *fenomenología de la religión*. Pero en seguida veremos cómo de la misma tradición de estos particulares fenomenólogos han surgido expresiones mucho más poderosas que las de Schleiermacher, Otto o Eliade, de algo que sus cultores llaman modestamente (en este caso es de verdad modestia, por raro que resulte) ciencia por no osar llamarlo aún filosofía, y menos, filosofía primera, cuando la verdad es que un giro adecuado en el sentido correspondiente vuelve con facilidad y con evidencia en verdaderamente filosóficas y primeras esas tesis.

Concretaré a qué me estoy refiriendo.

§ 2 *La identificación de lo sagrado con lo santo*

El modo generalizado de tratar de la filosofía de la religión consiste en suponer que ésta es una filosofía segunda, una filosofía aplicada, por una parte, y, por otra, admite que su preámbulo imprescindible es la fenomenología de la religión. La cual, creo que no hará falta decirlo, no se toma como fenomenología con los requisitos metódicos durísimos exigidos por Husserl (ni aun con los que piden Scheler o Heidegger o Merleau-Ponty); sino tan sólo como una peculiar ciencia dentro del conjunto más bien impreciso de las ciencias llamadas humanas y sociales. La tesis es que no se puede saber lo que significa "religión" más que acudiendo a la historia casi infinitamente multiforme de todos aquellos sectores de la cultura de los pueblos que se dejen entender bajo este término. Una vez que se ha procedido a la comparación y se ha buscado el tipo empírico (la *esencia* scheleriana sería demasiado pedir, dado el procedimiento empírico utilizado) común o, a lo menos, el *aire de familia* general de todos esos fenómenos o datos empírico-históricos (por más que muchos sólo puedan ser obtenidos con el auxilio de una sofisticada hermenéutica tanto de textos como de monumentos materiales e instituciones variadísimas), repito, una vez que se logra describir el aire de familia general de cuanto es religioso, se cree lograr lo más próximo a la definición de religión que una investigación sincera pueda jamás proporcionar. La función que ahora resta a la filosofía de la religión es la de criticar el valor de eso así hallado; pero es evidente, también ya sólo por la misión que de entrada se le adjudica, que semejante filosofía depende, como auténtica filosofía *segunda* que es, de otra, de veras *primera*, elaborada al margen de la fenomenología de la religión.

La misma concepción global de estas tareas y de su jerarquización científica ya significa tanto como desligar a la religión de la razón: separarse de Kant, pero también de Leibniz y de Hume, y también de Tomás y Duns Escoto, de Agustín, de Justino, de Platón, de Aristóteles y, en fin, de Sócrates. La filosofía es la obra de la razón. La religión no puede ser, ya por principio, la obra también de la razón. Ha de serle reconocida otra provincia del alma, otra región de la subjetividad, otro estrato de la existencia o de la conciencia (citando expresiones diversas, desde Schleiermacher, el primer pensador de esta línea ya tradicional, a Eliade, el casi indiscutido maestro postheideggeriano y postnietzscheano de la misma escuela). Escuela en la cual, por cierto, es excepcional Rudolf Otto, por más que este lado de su obra apenas haya sido aprovechado por la numerosa posteridad. Ha habido que esperar a los últimos años de la producción científica del español Juan Martín Velasco para ver surgir a un auténtico discípulo de lo mejor que hay en Otto y, por lo mismo, a un superador radical, desde la propia fenomenología de la religión, de Eliade. Por lo mismo, Martín Velasco sitúa la misma ciencia cuasi positiva de las religiones al res-

guardo, si me puedo expresar así, de las hermenéuticas de Heidegger y Nietzsche y, por tanto, esencialmente después de la postmodernidad. Justamente sucede que Martín Velasco aún no ha girado hacia una nueva fundamentación filosófica de su tesis científica, quizá porque reserva este trabajo a nosotros, sus alumnos. Pero es obvio que, como ahora se verá con cierto detalle, la crítica de Martín Velasco a la tradición de la que procede es la recuperación por principio de la posibilidad de una filosofía de la religión que pueda ser entendida como auténtica parte integral o hasta centro de la *filosofía primera*, incluso sin las debilidades de la postura de Levinas, pero, sobre todo, abriéndose a la posibilidad de que de nuevo todos esos nombres realmente clásicos de la historia milenaria del pensar de Occidente que he relacionado hace un momento, puedan ser recuperados en el debate filosófico de verdad actual sobre la misma existencia de la filosofía primera. No habrán olvidado, desde luego, que san Agustín figuraba en esa relación y que desde el principio he señalado el doble hecho de que nadie como él (junto con Sócrates) se encuentra más cercano de las preocupaciones filosóficas de este presente (por lo que concierne a ciertos lados, pero estos esencialísimos, de su obra); y, por otra parte, es sólo subrayar lo obvio que, desde el punto de vista de la llamada *historia de los efectos*, quizá no haya pensador que merezca ni más que Agustín ni tanto como él un puesto de primer orden.

La plena confusión de lo sagrado y lo santo tiene precisamente lugar en el mismo instante en el que, quizá por terror a las expresiones histórico-reales de lo que se entiende estrechamente por “razón” en el pensamiento moderno, empieza a pedirse que, de alguna manera, todo en el hombre, salvo, desde luego, esa razón, sea capaz de entrar en relación con lo divino. Y es que la razón moderna tiene, a diferencia de todo lo demás en el hombre, fecha de nacimiento, y esta fecha coincide con la escisión confesional de la cristiandad, con el surgimiento de la técnica como verdad de la ciencia, con el principio de la colonización eurocéntrica del mundo; y, por lo mismo, y a modo de secuela conjunta y evidente de todas estas cosas, con la secularización impía de la realidad, con el desarraigo de toda religión, con la célebre *muerte de Dios*. Schleiermacher salvaba, pero para fines fundamentalmente ancilares, serviles, los respectivos valores de la razón teórica y la razón práctica, pero estaba perfectamente seguro de que ninguna de las dos tenía esencialmente nada que ver con la religión. Ambas son esfuerzos activos del hombre, la una dirigida a la determinación cognoscitiva del ser del mundo y la otra destinada a su transformación paulatina en el sentido de su humanización. El órgano religioso del hombre –de todo hombre, incluso antes de que llegara la razón, en su doble forma, a la mayoría de edad moderna- es, en cambio, el sentimiento, o sea, la radical pasividad, gracias a la cual los senos de la subjetividad humana pueden siempre, con ocasión de cada acontecimiento, ser visitados y fecundados por la totalidad misma del universo: por la unidad absoluta, eterna, única e infinita, de la realidad. Y una vez que estas nupcias místicas tienen lugar, les sucede, sin duda, la explosión

de la humanidad del hombre en cuantas formas expresivas son pensables. Toda especie de creatividad finita es poca, pero toda termina por valer para ser de alguna manera puesta al servicio del eco que naturalmente tiene que suscitar en el centro receptivo del ser finito la presencia fecundadora de la Totalidad. La partecita, la porciúncula de realidad que es el sujeto, se siente repentinamente sobrecogida por su infinita dependencia respecto del Todo Inmortal, y, como la chispa de los antiguos textos místicos, desde luego que aspira a inflamar con su fuego (este fuego recibido y concebido en su entraña) todos los entes intramundanos. A partir de esta experiencia sentimental-estética de la Divina Totalidad, del Uno y Todo, no le queda más remedio al hombre que vivir, como decía formulariamente Schleiermacher, no haciendo nada por religión, pero haciéndolo todo *con ella*.

Eliade significa respecto de esta concepción sobre todo una, digámoslo así, exteriorización. Pienso, desde luego, en su concepto capital de *hierofanía*, esto es, de realidad simbólica, o sea, de ente intramundano que significa sin duda, para todo un grupo social, la presencia paradójica de lo trascendente. Y no hay nada que no pueda por principio ser hierofánico, así pensemos en la más humilde realidad de la vida o del mundo; la única condición es que no todo sea simultáneamente hierofánico en ningún sistema religioso. Se colige inmediatamente que la experiencia de lo hierofánico, o sea, el encuentro con lo sagrado mediado por la presencia de alguna realidad aparentemente no sagrada, es connatural al hombre, porque sólo una existencia en la que realmente se hallan símbolos puede conocer puntos absolutos de referencia y, por lo mismo, alguna orientación no del todo y vertiginosamente relativa. Hay mundo, o sea, hay espacio y tiempo ordenados, hay cercanía y lejanía, altura y precipicio, hay, en definitiva, *sentido*, no por arbitraria convención del grupo o del individuo sino por fundación divina, es decir, gracias a los símbolos, gracias a las hierofanías. En este sentido, la religión, el contacto con lo sagrado, es casi infinitamente anterior al despertar de la razón; pero, al mismo tiempo que podemos decir que se encuentra como en los estratos más escondidos y primitivos de la estructura de la conciencia o la existencia, es asimismo la función de *realidad*. Hay realidad, o sea, sentido inmodificable, en última instancia gracias a los dioses, gracias a lo divino, gracias a lo sagrado. Y cuanto más se aleja de la vivencia fresca de cualquier orden simbólico, más se desrealiza, aunque vanamente, la vida del hombre. Como Ortega decía, el conocimiento, que es correlato del ser y del discurso lógico, sólo es un ensayo ya casi moderno del pensamiento, o sea, del ansia satisfecha de sentido; porque lo primero que hizo el hombre cuando se vio en la necesidad vital de pensar, ciertamente fue embriagarse...

Levinas es, frente a esta tendencia, un moderno empedernido, porque ha dedicado una parte grande de su esfuerzo filosófico a reivindicar cómo, en manera infinitamente benéfica, la filosofía y su logos han contribuido a la desacralización del mundo, condición indispensable para que propiamente llegara esa plenitud del tiempo en la que puede establecerse el contacto con lo santo, que es

llamada en la tradición bíblica la *donación de la Torá*. Es perversión de ciertos usos restrictivos del logos, mas no responsabilidad o incluso culpa de la razón, que también, después de lo sagrado, parezca eclipsarse lo santo en el interior de la historia: *hester panim*, ocultación del Rostro, como supieron expresar algunas víctimas la experiencia de la *Shoá*, de la Catástrofe. Ahora bien, ¿cómo no reconocer que esta perspectiva sobre lo sagrado intenta artificial y hasta injustamente cercenar de lo santo inmensos sectores de la historia cultural de la humanidad, religiones enteras, que sólo impropriamente catalogamos junto a la religión única: la bíblica, y mejor si está iluminada por el logos griego que si intenta absurdamente acorazarse místicamente contra él?

La religión del sentimiento y de los sistemas hierofánicos esencialmente históricos y esencialmente vinculados con los aspectos del mundo de la vida que va revelando el desarrollo de la humanidad, hace, por así decir, tanta justicia a las religiones que sólo excluye en realidad y en el fondo de su ancho campo precisamente al elemento bíblico; pero no a la manera de Barth, sino a la de Nietzsche. Lo único realmente periclitado en la historia religiosa de la humanidad sería así el judeocristianismo y, con toda probabilidad (hoy conviene además esta deriva, esta equiparación a la hora de ser identificado el mal de la historia), también el islam. Y el mejor testimonio de esta posibilidad lo ha dado un pensador judío, Arthur A. Rubenstein, cuando, reflexionando sobre la Catástrofe, al llegar a la conclusión de que ella destruye de raíz la noción de la providencia de Dios, o sea, de la revelación intrahistórica de Dios como, justamente, Señor de la historia, retrocede a la noción naturalista, cíclica, esencialmente no mesiánica, que Eliade tiene de la esencia de la religión. Si el judaísmo logra convertirse a Nietzsche, en este peculiar sentido, aunque ciertamente sufrirá una transformación terrible, que dejará al Talmud reducido a un montón de ruinas, tendrá derecho a sobrevivir como uno más entre los múltiples pobres hogares cálidos de sentido, fragmentarios, precarios, no totalizadores, que se fabrica inconscientemente el hombre, gracias a su carácter esencialmente tradicional, para lograr sobrevivir en el océano del sinsentido y en la posibilidad del mal incomprensible e inconciliable, o sea, infinitamente incapaz de redención.

§ 3 *San Agustín y la separación entre lo sagrado y lo santo*

Volvamos otra vez al lado opuesto en la alternativa. Aquí habría que repetir constantemente la convicción que reitera san Agustín libro a libro de la *Ciudad de Dios*, o sea, que las divinidades de los paganos y, por extensión, las de todos los pueblos que aún no han conocido la revelación bíblica y su plenitud en Cristo, o bien son hombres de gran repercusión social, o bien son demonios; pero en el primer caso también es debido a la seducción demoníaca que se haya llegado al extremo de ignorancia de dar culto a meros antepasados. Agustín, como Tertuliano y Taciano, como Pascal, pero también –y esto suele olvidarse– como Justino, sabiamente es incapaz de desdeñar el poder de los dioses de las

gentes. Habría tenido, sin duda, profundo desprecio a las teorías de la religión de estirpe humeana, sólo capaces de ver en su historia el museo de los monstruos nacidos de la imaginación del hombre. A la ignorancia abismal, ya ella misma fruto de la caída adánica, y, por tanto, al desorden tremendo de la sensibilidad y el apetito, a su principio de insubordinación respecto de la *mens* que tan claramente se lee en la *libido* que despierta en el mismo Paraíso inmediatamente después del primer incomprensible, infinito, pecado, hay, según Agustín, que sumar otros factores aún más poderosos, si uno quiere explicar que haya sido la vida entera de los hombres y los pueblos, en la ciudad del Mundo o del Diablo, la que se haya dejado dirigir radicalmente por las divinidades. Sólo la envidia de los ángeles no predestinados a permanecer sin ella puede explicar su caída, añadida a la soberbia: el ángel que conoce que Dios se propone la creación del hombre, esta mezcla casi inconcebible de mente y cuerpo, se rebela, se engríe, se llena de envidia. Y sólo se consuela torpemente de los efectos infernales de tal caída intentando estropear la creación gracias a conseguir que los hombres le rindan culto sin notar lo que de veras están haciendo. Se olvidan los hombres así de Dios y dejan gustar a los ángeles caídos de una sombra de la divinidad que no han podido lograr. Primeramente, el hombre sólo se deifica a sí mismo, sólo vive según él mismo, recurvado en sí; pero en seguida expande y tranquiliza esta posición tan forzada honrando como a dioses a los poderes que realmente lo rebajan por debajo de sí mismo y van así restándole posibilidades de lucidez, de sensibilidad para la infinita tragedia que ya se incoa en la vida mortal y que pasará a exponerse en todo su horror, después de la muerte primera, en la segunda muerte: en la muerte inmortal después del juicio definitivo de Dios.

Ahora bien, en Agustín resuena también por todas partes otro tema al que pone casi siempre sordina el ardor de las polémicas antimaniquea, antipelagiana, antidonatista y contra los propugnadores del regreso al paganismo en la escuela de Porfirio –al que Agustín considera una y otra vez la cumbre de la filosofía-. Es, sin embargo, no menos esencial que el que acabo de recordar. Se trata de la *ecclesia ab Abel*, o sea, del hecho de que la Ciudad de Dios, la sociedad donde se vive no según el sí mismo angélico o humano, sino según Dios, se fundó antes mismo de Abel, en realidad, puesto que la creación de los ángeles es su remoto origen; pero, sobre todo, como *ecclesia peregrinans*, subsiste desde el principio de la historia humana, en la división fraterna de Caín, el fundador de ciudades humanas, y Abel; y subsiste de tal modo que, además de prefigurada en su plenitud en la historia de la profecía veterotestamentaria y ahora mezclada, como la cizaña con el trigo, en la historia postjesuánica, también ha de tener sentido decir que ha vivido sin conciencia de sí en los pueblos. Del mismo modo que en el antiguo Israel no todos pertenecían a la Ciudad de Dios aunque todos estuvieran circuncidados, y ahora no todos los bautizados están predestinados a la gloria de la deificación o vitalización eterna, también se debe decir que entre los gentiles hay, en forma ignorada hasta para ellos mismos, la

presencia continua de hombres que viven según Dios. No creo que aquí haya sido del todo consistente Agustín, probablemente debido a la complicada historia redaccional de la *Ciudad de Dios*. Hay textos en los que sólo la casa de Noé y sólo la línea de los patriarcas explícitamente mencionados en la historia sagrada se dice que pertenezcan a la *Superna Ierusalem*; hay otros textos en los que Melquisedec y, sobre todo, Job, permiten abrir por principio esa pertenencia mucho más allá de lo que directamente aparece en el texto bíblico. En ocasiones como ésta, hay que reconocer que rinde un inmenso servicio a las necesidades intelectuales contemporáneas la tantas otras veces perturbadora lectura histórico-literaria de los textos que propugna metódicamente y por principio y, desde luego, practica Agustín (por cierto, en tan tremenda distancia de la exégesis contemporánea, a pesar de los escasos siglos que lo separaban de la época y la mentalidad de los redactores del Nuevo Testamento; pero aún nos perturbaría más –saludablemente, imagino- el ejemplo de Justino en el mismo sentido).

No se nos dice nada –nada que yo haya podido notar- acerca de cómo, por qué vías y con qué sobrehumano esfuerzo personal haya sido posible un Job extraisraelita. Agustín sólo puede echar mano aquí de lo insondable de los caminos de la gracia providencial. Pero hay al menos, por cierto, un principio que se va a revelar muy valioso cuando pasemos ahora a valorar cómo ni Eliade ni Levinas resultan satisfactorios: cómo, pues, según ya dije, la filosofía de la religión, entendida precisamente como un sector capital de la *filosofía primera*, puede pasar, también en la compañía de Agustín, más allá de las cercas del postmodernismo y de la muerte de Dios.

§ 4 La cumbre de la fenomenología de la religión:

a) Rudolf Otto

Progresems, pues, hasta los cultivadores más profundos, más verdaderos, más fieles a los fenómenos, de la tradición de la fenomenología de la religión: Rudolf Otto y Juan Martín Velasco. El péndulo va alcanzando con ellos el punto cimero de la *mesotes* en este territorio de pasiones impías y pasiones fanáticas que casi siempre es, por desdicha, la religión y la reflexión filosófica sobre ella.

La virtud esencial del planteamiento de Otto, y aquella por la que de ninguna manera puedo reconocer en Widengren, van der Leuw o Eliade más que mayor riqueza de erudición, pero nunca mayor finura crítica, está en lo que hereda principalmente de Fries y su noción de *Ahndung* (“vislumbre, palpito”). Y es la certeza de que el a priori religioso en la subjetividad, si bien puede o resonar y activarse en lo empírico de un hombre o permanecer sólo potencial y latente en otro individuo, incluso aunque se encuentre en la proximidad del primero y bajo sus esfuerzos suasorios, en todo caso es el *acies animi*, el *apex mentis*. No, pues, algo coordinado con la razón (es decir, independiente y del mismo rango) o inferior en la jerarquía antropológica a ella, sino la cumbre de la

teoría, para usar la bella expresión del extraordinario filósofo de lejana estirpe agustiniana que fue el Cusano. En Otto, pero casi nunca en sus continuadores, como en Scheler, si bien en el interior de una estructura global muy diferente, la razón, precisamente tal y como la entiende Kant, o sea, la facultad teórica y práctica de lo incondicionado, es, respecto del sentimiento religioso (si podemos hablar aún así sin riesgo inminente de confusión gravísima), sólo una facultad para proporcionarle *esquemas*, en analogía con el modo de comportarse la imaginación respecto del entendimiento (en el interior de la misma filosofía crítica). El sentimiento inefable de lo numinoso no es ni infrarracional ni extrarracional ni, mucho menos, contrarracional (según la desafortunada fórmula unamuniana); es en verdad *suprarracional*, incluso cuando es vivido sin posibilidad empírica todavía de esquematización racional alguna, que quizá haya sido el caso de ciertas sociedades sin literatura.

Por lo demás, es bien conocido cómo el numen, de suyo indescriptible, se refleja en la subjetividad en formas cuya descripción apenas por aproximación, por simpatía, por armonía, podrá semientender aquel que aún no ha vivido, en súbito sobrecogimiento, una auténtica vivencia original religiosa: se trata de lo tremendo mismo en su majestad absoluta y en su fascinación infinita. El objeto de inagotable riqueza es en esta experiencia el *valde aliud* agustiniano (que está milagrosamente, en efecto, en neutro en la célebre descripción capital de las *Confesiones*). No el totalmente otro, ni la totalmente otra, sino Lo Muy Otro, *mysterium*. Los predicados primordiales que advienen sobre el *mysterium* como sujeto, y que previos a la misma esquematización por parte de la razón (aunque ésta comienza justamente por la estructuración en sujeto y predicados de la que ahora me estoy haciendo cargo), son *tremendum* y *fascinans*. Y aquí no cabe propiamente ni identificar ni separar tajantemente lo sagrado de lo santo. Tanto un adjetivo como el otro se encuentran en el nivel subordinado de las interpretaciones. Por cierto que Otto prefiere radicalmente, en perfecta consonancia con la posición suprema que corresponde a la conciencia religiosa en el orden antropológico, la esquematización *lo santo* a la esquematización *lo sagrado*. En definitiva, la santidad del numen, que es su justicia infinita, tan sólo consiste en la racionalización suprema (o sea, la proyección hacia lo incondicionado que da que pensar y que hacer al entendimiento, la imaginación y la sensibilidad) de uno de los aspectos que discierne el sentimiento religioso en lo fascinante de su objeto. Hay, sencillamente, junto a ésta y, sobre todo, antes que ella, otros esquemas racionales menos logrados, menos perfectos, que precisamente sirven de alimento a la evidente capacidad crítica de la razón. La cultura humana progresa, muy fundamentalmente, en la misma medida en que logra racionalizaciones, esquemas racionales, más y más críticos, hasta lo incondicional, hasta la idea propiamente dicha, de aquello que posee en indiscriminada riqueza sobreabundante ya en la experiencia de lo numinoso; y hasta esta misma experiencia primeramente se ensancha (y muchas veces lo hace ya gracias a que sobre su núcleo primitivo, que es la experiencia de lo *tremendum*, trabaja la razón); inclu-

so lo mayestático, lo misterioso y lo fascinante van viviéndose progresivamente en anchura y en intensidad y profundidad, y repito que este enriquecimiento no del numen, cosa imposible, pero sí de la actualización de la facultad apriórica humana de sentirlo, se debe muchas veces a la depuración constante de los correspondientes esquemas racionales.

Otto no explica satisfactoriamente de qué vive la razón en el hombre que carece de actualización de su órgano religioso; no sabe decir qué material tiene entonces la razón a su disposición para esquematizarlo y dar de qué vivir en sentido heurístico al entendimiento. Sólo aquí la teoría de Eliade es más fuerte. Pero Otto nos permite, en cambio, superar las insuficiencias de Schleiermacher a la vez que cualquier apresurada demonización de la totalidad de una religión prefilosófica y preliteraria. Las religiones, así, incluso como instituciones sociales, comprendido el mismo politeísmo en polémica con el cristianismo, no pertenecen de principio a la *massa damnata*. Y por cierto que lo estricta y laboriosamente racional de la polémica antipagana de san Agustín parece una corroboración por así decir performativa de este hecho, a pesar de las tesis explícitas integradas en ella que ya he evocado. Y también a pesar de que sin la intervención de la gracia ni siquiera un ímpetu racional como el de Agustín sea reemplazo bastante.

b) *Juan Martín Velasco*

Juan Martín Velasco ha tomado, en sus más recientes trabajos, el concepto de hierofanía como objeto capital de su crítica, repito que entendida como mera crítica científica e interna a la ciencia de las religiones. (Por cierto que la mejor parte de los trabajos últimos de este investigador espera aún una publicación adecuadamente sistemática, que sustituya el viejo empeño del mismo autor compendiando los logros de la fenomenología de la religión.). Dicho rápidamente, lo que Eliade denomina hierofanía, Martín Velasco lo confina bajo la categoría de *mediación* religiosa, y pretende, al mismo tiempo, que Eliade en realidad ha desconocido la condición de posibilidad primera de toda hierofanía. A ésta la denomina el autor español *misteriofanía*.

Se puede dar una idea rapidísima de la primera parte de esta compleja y espléndida tesis sobre el ejemplo de un hallazgo realizado por uno de los discípulos de Martín Velasco, el orientalista Jesús García Recio (que es hoy, sin duda, el principal asiriólogo español). En una excavación dirigida por él, García Recio encontró una estatuilla de divinidad femenina, procedente de los principios del segundo milenio antes de Cristo, en la que se lee algo que, con cierta imprescindible libertad, propone interpretar así este sabio: "Hecha por Fulano de Tal; creada por la Diosa".

Las mediaciones, es decir, el conjunto de los sistemas simbólicos que integramos naturalmente en el cuerpo de una religión, y que abarcan desde los libros sagrados a la dogmática, desde las instituciones de orden social al ordenamiento litúrgico, desde el arte sacro hasta las disposiciones sentimentales del

orante, componen la totalidad de lo que bien se puede llamar el cuerpo de una religión, y son por entero productos humanos. Ahora bien, no cualesquiera productos culturales caprichosos. Son precisamente la respuesta humana, de todo el hombre, de todas sus facultades, sus miembros y sus recursos, a la presencia indudable, viva, del Misterio. Sólo que esta presencia no es en modo alguno objetiva, o sea, de naturaleza no subjetiva y capaz de confrontarse con el hombre como se confronta con él cualquier símbolo, cualquier manifestación de un numen y cualquier eco humano de la realidad presente del numen mismo. Se trata de la presencia inobjetiva del Misterio en el centro y el ápice de la misma subjetividad del sujeto: una presencia constitutiva y *a tergo* (como gustaba de decir Zubiri, aunque en su concepción de la poderosidad de lo real me parezca haber aún un exceso del objetivismo criticado por Martín Velasco, que parcialmente es su discípulo); una presencia sin la cual la existencia perdería, de modo infinitamente incomprensible, su motor, su estímulo, la dirección en cualquier sentido y, en definitiva, tanto la libertad como el mundo.

Martín Velasco no encuentra mejor manera de representarse lo irrepresentable (lo que es condición de posibilidad de cualquier representación, de cualquier sentimiento y de cualquier volición), que en los esquemas (vuelvo a la terminología tan interesante de Otto) de la perfecta o infinita transcendencia, la cual, justamente por serlo, es capaz, es lo único sin duda capaz, de la infinita simultánea inmanencia. El Misterio está inobjetivamente presente en el centro y el ápice de la subjetividad sólo en virtud de que es del todo transcendente respecto de todos los entes, incluido el sujeto religioso. Por ello no puede ser objeto de una *intentio*, ni teórica, ni estimativa, ni práctica. Pero al mismo tiempo se encuentra en la enjundia misma de cualquier realidad, no sólo de la humana; sólo que no como su existencia y no tampoco como su esencia.

Martín Velasco no ha dado este paso explícito, pero quienes trabajamos iluminados por su tarea sí comprendemos que esta pretensión de haber hallado la misteriofanía en el ámbito de las condiciones transcendentales de todas las religiones supone tanto como una recuperación de principio de algunos de los temas básicos del neoplatonismo y, sobre todo, del neoplatonismo cristiano, o sea, de san Agustín, de san Buenaventura, del Maestro Eckhart. Habría algunas tesis de este neoplatonismo que, sobre todo tamizadas con los hondísimos hallazgos del pensamiento de Kierkegaard, constituirían la firme base de partida de la más necesaria operación de desbroce pendiente para la filosofía contemporánea: la crítica esencial de Heidegger y de Nietzsche. Pero además tal crítica iría en la compañía de una filosofía primera prácticamente confundida con lo que habitualmente se ha llamado filosofía de la religión. La plausibilidad de esta posibilidad apasionante (y no en última instancia para el mero historiador del pensamiento) pasa, ciertamente, por la defensa de que, en principio, la verdad y el bien poseen una consistencia acorde con los requisitos que acaba de imponernos la misteriofanía. En expresión propiamente agustiniana, la fenomenología de la religión, llegada a la maravillosa madurez que ha conseguido

en la última obra de Martín Velasco, sólo es realmente viable desde el punto de vista filosófico si se puede mostrar fenomenológicamente (tomando ahora este término en sentido estricto) que al menos las nociones de bien y de verdad primordialmente significan no algún ello, ni siquiera algún tú o algún él, sino, precisamente, *un yo más yo que yo mismo* (y al que, justamente por esto, no me atrevo a designar como simplemente yo). Quizá también lo signifique la noción de ser, y entonces todavía más sectores de la filosofía clásica entrarán en plena consideración en la hora de la superación de los actuales *impasses* de la filosofía primera.

§ 5 *El bien misteriofánico*

Respecto de la noción de bien es como más hacedero resulta mostrar que, en efecto, primordialmente remite a la realidad misteriofánica, al yo más yo que yo mismo, al *interior intimo meo y superior summo meo*.

Agustín es aquí el maestro de todos los modernos, pero a su vez él es deudor en este tema de Sócrates. Y la discípula quizá más audaz y más clara, en lo que concierne a este punto, que ambos han tenido en el siglo XX es Simone Weil. Otros discípulos eminentes son Maurice Blondel y (a regañadientes, por su parte) Emmanuel Levinas. El maestro inmediato de Blondel, Ollé-Laprune, expresó este punto de una manera sumamente aguda (y que tiene, además, la ventaja de ponerlo en relación intrínseca con la cuestión del ser, o sea, con la posibilidad de que también la *summa essentia*, al modo en que lo han defendido todos los agustinianos, sea asimismo yo más yo que yo mismo). Ollé-Laprune afirmaba, efectivamente, que la última alternativa del pensamiento no era otra que la de dilucidar si la fuente de la realidad es a su vez alguna realidad de estructura objetiva o cósmica o bien el amor.

Simone Weil ha comenzado toda su filosofía por el mismo punto en el que cualquier socrático y cualquier neoplatónico lo hará siempre, pero de un modo que es imposible, creo, agudizar, afilar: el bien puro y perfecto no se halla en el mundo, no es uno más de los entes que comparecen en él. Ahora bien, un hombre sólo puede vivir dirigido al bien absoluto: jamás la vida llega a ser propiamente vivible cuando consiste en adhesión a cualquier otro bien, a cualquier pequeño bien. No hay que temerle a la conclusión (todos la hemos inferido en realidad alguna vez, pero es rarísimo que alguien se atreva a formularla redondamente, y aún es mucho más raro que existan hombres que vivan de acuerdo con ella). Se sigue, en efecto, que no hay nada en este mundo por lo que se pueda vivir. En consecuencia, una vida absolutamente sumida en proyectos cuyo máximo horizonte es el mundo, es una vida que hace el mayor de los esfuerzos por olvidar el bien, y sólo resulta soportable por la mentira (dado que esos esfuerzos denodados no pueden terminar de tener éxito).

Pero también se sigue algo extraordinario, que viene a ser una salvación inopinada de lo que hay de más verdadero (y de más esencial) en el argumento

anselmiano sobre la existencia de Dios, a saber: que con mayor certeza de la que cabe a ningún otro juicio existencial, sabemos que es cierto que existe el bien puro (precisamente porque falta por completo del mundo, o sea, porque es él, y ya en tanto que anhelado y de alguna manera conocido, quien nos muestra la verdad del mundo, la imperfección de cuanto en él tiene asiento).

Evidentemente, adherirse al bien perfecto y desapegarse de las realidades del mundo manteniendo con todas ellas una relación de honda crítica, significa una revolución capital para el hombre; el cual, en principio, parece ser una realidad más del mundo, aparte de que, al prolongar su contacto con éste a lo largo de los años y no ver jamás al Bien con los ojos de la cara, propende cada vez más, mientras avanza su vida, a entender que el mundo es todo. Hay, pues, que operar sobre la “naturalidad” de esta tendencia una casi heroica “reducción” o abstención (parafraseando a Husserl), que logre que efectivamente rechacemos el embrujo de la mentira por la que quizá seamos capaces de llegar a tener bastante con el mundo. La violencia, la heroicidad, la fortaleza (¿para qué mejor momento reservar la mención del nombre de esta virtud, la cardinal entre todas las virtudes cardinales?) de este giro de la mirada, por el que se adquiere la convicción, en la bella frase weiliana, de que somos más bien un árbol con las raíces en el cielo, debe evitar el peligro de llenarnos de rebeldía y hasta de desesperación. Es preciso, recordaba constantemente Weil, tener una poderosa paciencia, y más aún que paciencia (*hypomoné*, la llama el Nuevo Testamento) para resistir el despertar a la verdad sin producir ninguna nueva y más sutil mentira con la que creamos estúpidamente que aliviaremos el dolor por el Bien ausente y por estar vivos tan lejos de él. Sólo se da fruto en la fuerte perseverancia.

Pero este fruto había experimentado Weil que madura infaliblemente. De ninguna manera hubiera ella querido entrar en las cuestiones clásicas *de praedestinatione*, que tan sombría emoción nos producen en nuestro siglo. La perseverancia desencadena con perfecta necesidad un proceso que rompe, por decirlo de alguna manera, la estructura del mundo, que sentimos y pensamos habitualmente que está cerrada porque ella es la Totalidad. El mundo entero es, en cierto modo, peso, gravedad. No sólo ni fundamentalmente de la manera en que lo entendía Agustín cuando insistía tanto en el *ordo* según *pondus, numerus, mensura*, sino como mera mecánica necesidad, por virtud de la cual, por ejemplo, el hombre bueno no dejará de contagiarse de las terribles plagas que se dedica a curar, o no dejará de desarrollar la enfermedad para la que lo destinan sus genes. Pero existe aún otra fuerza, realísima, desde luego, que es de sentido opuesto: levedad pura, ascenso, *gracia*. La resistencia impávida en la verdad dolorosa sobre el peso muerto del mundo, en donde nada hay por lo que se pueda vivir, atrae sobre sí la llegada de esta segunda fuerza y de una segunda lógica. Además de la lógica natural de la gravedad, existe la lógica sobrenatural de la gracia.

La naturaleza es el espacio, el tiempo, la materia que llena ambos: el territorio, repitámoslo, de la necesidad mecánica y de la ausencia del bien perfecto. Éste, sin embargo, trascendente respecto de la infinitud del espacio, el tiempo y la materia, se abre paso de alguna manera por ella hasta el hombre plantado en mitad del mundo *en hypomonei*. La trayectoria de la gracia abre las aguas del mar Rojo del mundo y encuentra en el otro extremo del punto de su partida al hombre que ha sido capaz de contemplar tal y como es toda esta abrumadora, infinita necesidad natural, aparentemente ajena al espíritu y al bien, siempre cayendo a peso sobre sí misma según una legalidad que no se detiene ni ante Job ni ante Jesús.

El amante fortísimo de la verdad recibe de pronto, de improviso, desde fuera del mundo, algo por lo que puede ya en adelante no sólo aceptar estoicamente (el adverbio está muy en su lugar; demasiado, incluso, pienso yo) la vida tal y como es, sino mucho más que eso. Se ha mantenido, casi milagrosa, casi imposiblemente, en la vida, aun sin razones para continuarla. Sin duda, debe de haber sospechado que su mismo rechazo del paupérrimo bien del mundo encerraba una esperanza inaudita, insensata, pero encarnada en todo él y arraigada en alguna verdad aún no patente. El secreto de la fortaleza es la esperanza (y a la inversa). A partir de un cierto instante, la postura apenas sostenible del hombre lúcido y sincero recibe un apoyo que ella no podía conocer realmente de antemano ni, en el fondo, por eso mismo, querer. Es como volver a nacer: eso que incitaba a Nicodemo a inoportuna ironía. Todo era para este hombre, un momento antes, agua, según la palabra más antigua de la filosofía y del mito; ahora hay también para él y, sobre todo, en él, espíritu, el mismo espíritu que sabe el autor inspirado cómo se cernía sobre las aguas mezcladas primordiales y sobre la tiniebla. Una semilla se ha depositado en este hombre, venida de lo alto, de más alto que lo alto, a través de un camino que ha roto la necesidad, la materia, el espacio, el tiempo, porque tenía su principio fuera de este infinito acuoso: en lo otro que él, o sea, en aquello que es lo único que no se hará jamás agua: el Bien perfecto y puro. Y aún sería más exacto (y más agustiniano, y más levinasiano) decir que esta semilla desciende por segunda vez en el hombre, como la sustancia que fecunda la primera semilla: aquella por cuya fuerza secreta hemos esperado contra toda esperanza sensata y hemos sido fuertes más allá de toda otra fortaleza.

Sería ocioso enumerar los evidentes paralelos entre esta posición y las descripciones carísimas a Agustín, en las que la mera vida temporal aparece siempre más a la luz de su ser *mors vitalis* que a la luz ignorante en la que la contempla quien ha realizado, como todo hijo de Adán, la *perversio*, la *aversio* respecto del *bonum incommutabile*.

Los términos weilianos en que viene concebida la operación de resistir las seducciones de los bienes temporales para aferrarse al único bien absoluto no dejan nada que desear en radicalidad al lector de Agustín. En gran parte, la depuración del deseo la realizará la desgracia, que tiene aquí un papel notoria-

mente paralelo al de las tempestades del mar de la vida en Agustín y al de la dulce amargura de las decepciones y aun de la angustia ante la muerte y la vanidad de todas las realidades intramundanas. Pero el éxito de esa depuración por la gracia va también siempre de la mano de que el sujeto ponga de su parte un trabajo rudísimo, aunque en realidad sólo puede ser descrito como un mantener fija la mirada en el bien absoluto y ausente (paralelos impresionantes en Teresa de Lisieux) y atender y aguardar. Y esta obra no la hago yo, yo que debo sucumbir a una depuración indeciblemente honda y dolorosa; no es obra de mi persona; es el acto, sin embargo, de una partecita minúscula del yo, que justamente por esto ya no se puede llamar con propiedad yo. Es la semilla primera de la eternidad a la que nos hemos limitado para desarraigarnos apoyados en ella; es el amor mismo, Dios mismo, al principio germen invisible pero realmente habitante del alma de todo hombre. La única razón concebible por la que hemos podido ser creados es exactamente la de dotarnos de la capacidad libre de consentir a esta operación de renuncia a casi todo nuestro yo, dejándonos literalmente comer, desde el interior de nosotros mismos, por el amor puro.

Se trata aquí no tanto del yo en nominativo, desde luego, cuanto del *me* en acusativo y aun más, en dativo, del que habla Levinas cuando intenta captar esta que él denomina maravillosamente la an-árquica alianza, más vieja que el tiempo, entre la subjetividad y el divino *shalom*. Términos modernos, pasados al través de la crítica radical de la ontoteología, que reflejan la *voluntas* agustiniana como imagen creada del Espíritu de Dios: la *volonté voulante* en nosotros, como la llama Blondel, frente al desgarrar de nuestras voliciones orientadas siempre torpemente, en principio, como si sólo fuéramos *amor mundi et amor sui*.

§ 6 La verdad misteriofánica

¿Y qué es, en segundo lugar, la verdad, este tema central de la filosofía, con más razones para ser considerado tal que, por ejemplo, el ser?

La verdad es, al mismo tiempo, la luz que deja ver la vida, los seres, y esta vida y estos seres en la misma medida en que se dan a ver. Y es Agustín quien ha expuesto con mayor claridad que cualquier otro pensador clásico cómo las verdades son, a la vez, el objeto, de suyo inmutable, de la inteligencia, y los jueces, el juez, de nuestra inteligencia. Juzga ésta del sentido interior, de la autonconciencia sensible de nuestra vida; la cual, a su vez, juzga sobre los sentidos externos; que, por su parte, juzgan los cuerpos sensibles. Ser objeto de una facultad de la vida es muchas veces, pues, estar siendo juzgado por ella. El oído no puede oír más que si los sonidos exteriores a él suenan; pero es el oído quien, aunque así dependa de ellos, los juzga, pues él los estima demasiado agudos, demasiado lejanos o, quizá, magníficamente acordes; y en el agrado o desagrado con que oímos, siempre se trasluce este juicio continuo. Pero el oído no sabe con qué medida juzga los sonidos.

El sentido interior recibe en sí tanto las informaciones de los sentidos externos cuanto el dato de cómo se encuentran cada uno de ellos; y se siente, además, a sí mismo. Pero no sólo está de tal modo dispuesto que objetiva todas estas informaciones: también las juzga. Él es la vida que se siente a sí misma cansada, hambrienta o, posiblemente, eufórica y colmada. Él es la vida que encuentra deficientes no sólo los sonidos o los colores o las temperaturas, sino también la vista, la capacidad auditiva, la agudeza de la sensibilidad. Pero no sabe con qué criterios juzga.

Y así, siempre más adentro de nosotros mismos y más arriba, ascendemos a la vida racional, a la vida mental estrictamente dicha. “Más adentro” significa la relación de objetivación: es interior la facultad que objetiva, y es relativamente exterior la realidad o facultad que es objetivada; “más arriba” significa la relación de supervisión y juicio. Hasta aquí, siempre que marchamos hacia dentro, marchamos también, a la vez, hacia arriba.

Pues bien, la vida racional es, por así decirlo, más vital que la vida sensible, puesto que es objetivadora de toda ella (y de sí propia); es juez de los apetitos y del sentido interior, si bien no dominador demasiado fácil del cuerpo y la vida inferior. Pero la *ratio* sí reconoce, al fin, los criterios con que ella juzga y con los que juzgan los estratos más exteriores y más bajos de la vitalidad humana. Y sin embargo, encuentra repentinamente que estos criterios, sus objetos intencionales inmutables, aunque, justamente, objetivados por ella, no le están sometidos sino que, por el contrario, la presiden. Cada una de las verdades es un fragmento de eternidad siempre, incluso cuando se trata de una verdad tan aparentemente frágil como que yo ahora mismo estoy precariamente vivo y escribiendo.

Nuestra inteligencia no es aún más que vida mutable, olvido en acecho, lucidez limitada, que no es capaz de dominar el panorama integral de las verdades inmediatas y sus infinitas consecuencias. No es, pues, la inteligencia más que vida y realidad abierta e iluminada por las verdades, pero en modo alguno su creadora y ni siquiera su luz. La luz que viene de lo alto, de más allá del tiempo, es irresistible y, en efecto, se franquea su paso sin dudas ni posibles resistencias, como horadando una claraboya en lo más alto y más íntimo de mí, por la cual el cielo me entra y se expande hacia cada rincón de la vida y, a su través, hacia cada rincón de los meros cuerpos inertes, no vivos, juzgados como puros objetos por la misma subjetividad animal. En el caso de la inteligencia de las verdades, el paralelo entre interioridad y altura, que era perfecto hasta aquí, se ha quebrado: no hay nada más interior en mí que mi inteligencia, objetivadora de verdades; pero las verdades mismas, en el propio acto de ser representadas y creídas, se revelan más altas que mi inteligencia.

Y entre las verdades radicales y certísimas son primordiales las que se refieren a mi existencia racional y a mi libertad. Nada puedo saber si antes y más no sé que sé, no sé que existo y no sé que amo, busco, necesito. Parece, pues, a primera vista, que las verdades han de ser infinitamente ajenas a mí mismo en

su eternidad, tan diferente de mi tiempo; pero en la reflexión sobre su infinita superioridad respecto de mí comparecen ahora como constitutivas de mi propio ser, de mi propia inteligencia, de mi propia voluntad. No puedo separarme de mi existencia precisamente como conocida con certeza y como digno objeto (aunque no supremo) de mi amor. He aquí cómo yo, que no soy la verdad, no puedo tampoco ser más que en y desde la fuente de la verdad: de nuevo, yo más yo que yo mismo.

Y finalmente, si mi ser, mi verdad y mi bien se encuentran antes en su fuente eterna que en mí mismo, yo soy, sobre todo, más arriba que en mí mismo: en esa fuente que ya Agustín denomina mi *exemplar*, mi causa ejemplar (verdad esta que se convirtió luego en el motivo central del pensamiento de Buenaventura y de Eckhart). Esencialmente, el esfuerzo de mi vida no consistirá, pues, sino en reducirme a mi causa, a mi idea en Dios: a Dios en el ápice y el núcleo del resto, derivado, de mi ser.

Tanto desde el punto de vista del ser (*memoria Dei*), como desde los puntos de vista de la verdad (*intelligentia Dei*) y el bien (*amor Dei*), la misteriofanía es, pues, el secreto del yo, el yo secreto y más yo que yo.

Capítulo VIII: El nombre sobre todo nombre y el silencio

1

En la historia de la teología cristiana, el capítulo II del tratado sobre la *Jerarquía Celeste*, del Pseudodionisio Areopagita, ha marcado un hito decisivo, del que dependen no ya sólo fórmulas especulativas apropiadas para el explorador de los misterios, sino –y esto es todavía más importante– también figuras de la relación espiritual, cauces y expresiones originales que muchos hombres han hecho propios de su modo personal de existir religiosamente.

Dionisio parte de la base, sólo aparentemente fideísta, de que conviene hablar de Dios exclusivamente utilizando los medios que la Revelación pone en nuestras manos, y no cualesquiera otros que podamos nosotros por nosotros mismos fabricar. Sólo sobre el fundamento de la autorrevelación de Dios es posible nombrarlo, invocarlo y, por enigmáticamente que esto también nos ocurra, conocerlo. Digo que este modo de acercarse a la naturaleza del discurso teológico no es más que en apariencia fideísta porque debe entenderse desde, por ejemplo, la bellísima explicación de él que, en general, ofreció el traductor de Dionisio, Juan el Irlandés, a mitad del siglo IX; quien sabía que *Natura* y *Scriptura* son sólo los *duo vestimenta Christi*, los dos vestidos de Cristo, o también los dos vestigios de su presencia en el mundo. Los dos vestidos, puesto que con ellos se envuelve y, al mismo tiempo, se manifiesta la Sabiduría de Dios entre los hombres; y, en realidad, tan equivalentes, tan correspondientes, como lo son las dos huellas de los pies del Señor en el mundo. La Naturaleza es la Escritura en otra lengua; la Escritura, la Naturaleza en otra forma de vitalidad. Cuanto se lee en la Escritura, según la plena multiplicidad inagotable de sus sentidos, puede verse y pensarse también en la Naturaleza. No hay más variedad ni más sentido ni más profundidad en una que en otra, y las dos sólo son participaciones creadas del Logos Eterno.

Tomada así la riqueza de la Revelación, ya se ve que nada ajeno a ella podría ser arbitraria pero adecuadamente construido por el hombre para alcanzar a Dios. Usar sólo los nombres de Éste que trae la Escritura es ya también usar Sus nombres según podemos vislumbrarlos en la inteligibilidad de la Naturaleza.

2

Pues bien, al leer con extrema atención la Escritura, Dionisio descubre cómo la revelación de lo conocible de Dios se presenta de dos maneras, que tienen en común el no ser sino signos de la realidad en y por ellos significada. Una serie de tales signos está constituida por imágenes *semejantes* a su ejemplar; pero

la otra serie lo está por *figuras desemejantes*, que llegan hasta *lo totalmente diferente e incluso lo absurdo*.

Hay dos variedades de tales figuras desemejantes. La primera son los nombres negativos de Dios; la segunda, los nombres inverosímiles. Es claro que la más paradójica revelación de Dios es la que se hace y se recibe a través de estos segundos: el leopardo, el oso, la pantera y, en el extremo, el gusano que se menciona en Sal 21, 7.

Las denominaciones negativas suelen detenerse en recordarnos que Dios no es como las criaturas; pero también admiten una forma hiperbólicamente extraña: la de la negación de lo mejor que se puede llegar a decir positiva o afirmativamente de Dios precisamente cuando se toma como guía lo que la misma Escritura permite que se use como sus nombres. Sucede, sin embargo, que los autores sagrados no emplean aún este método, por el que se han introducido los teólogos posteriores. Éstos han seguido la potente indicación que hace en este sentido la rica variedad de nombres absurdos, inverosímiles, que sí se hallan en la misma Escritura.

Y es que ha sido mucho, demasiado, conceder que los títulos y las imágenes “semejantes” verdaderamente se parecen más a Dios mismo que los y las que tomamos al pronto por signos inapropiadísimos de Dios. A fin de cuentas, la misma perfección de las criaturas está a distancia infinita de la perfección divina; y el infinito (ya en sí noción negativa) requiere más la negación, la ruptura de toda presunta continuidad, que la posición y el ilusionarse con que una gradación paulatina pueda llevar de veras de la criatura a Dios y de Dios a la criatura.

La advertencia esencial a este respecto se encuentra ya en la literatura intertestamentaria y en los textos griegos más tardíos del canon de Septuaginta; fundamental y respectivamente, en Filón de Alejandría y en la Sabiduría de Salomón.

Conviene repasar el texto impresionante con el que comienza el capítulo 13 de este último libro (respecto del cual Rm 1, 19-21 es tan sólo un comentario en la misma línea farisea abierta).

En ese capítulo 13 se sientan las siguientes afirmaciones capitales, orientadoras de la teología posterior (sobre todo, la cristiana, pero también, aunque de manera más implícita, la talmúdica):

1. La religión auténtica incorpora necesariamente el buen uso de la razón. No hay religión depurada sino a condición de ejercitar dentro mismo de ella la razón, porque tal depuración consiste principalmente en perfilar la noción de Dios de forma adecuada a Él.
2. Para esa tarea imprescindible disponemos, como de nuestro punto de partida, de *los bienes visibles*. Hay que tener el vigor de lograr conocer por ellos, desde ellos, a través de ellos, a Dios.
3. Muchos hombres han buscado a Dios y lo han querido conocer, pero no han utilizado su razón con ese necesario vigor: se han detenido an-

tes de llegar a saber cómo es Dios; o sea, se han parado en alguna criatura y no han logrado subir hasta el Creador de todas ellas.

4. El fundamento de este tremendo error (no cabe otro mayor que el de confundir a Dios con lo que no es Dios) es la maravillosa cantidad de bien que se contiene en la Creación y, sobre todo, en alguno de sus factores o de sus elementos. De aquí que el error sea, pese a su gravedad y pese a su descomunal tamaño, sólo merecedor de una “pequeña reprensión” en algunos casos en los que se fue muy lejos.
5. La más elevada criatura que los hombres han divinizado no es, por cierto, ni el fuego, ni el agua, ni el aire espeso, ni el círculo de los astros, ni el viento, sino la belleza, o sea, lo bello mismo, como la denomina Platón: la idea de lo bello.
6. Al usar así de su discurso, el hombre ha permanecido en un nivel de esencial horizontalidad: ha pasado de alguna criatura a alguna otra. No ha subido, no ha empleado la *analogía*. Y justamente debe hacerlo sin remedio, o su noción de Dios, aunque crea estarla tomando de la Biblia, permanecerá necesitada de depuración (y su religión será, pues, idolatría, pese a todo).
7. El uso analógico de la razón es el de una magna proporción: así como subimos desde la visión de un cacharro de loza al conocimiento de su alfarero (subida esta todavía no plenamente tal), de lo que se trata ahora es de tomar el mundo entero como obra y remontarse a su *technites*, o sea, a su Hacedor Sabio, a su artista o ingeniero.
8. Por ejemplo, la analogía, en este sentido capital, obliga a un nuevo concepto metafísico de Dios, que trasciende de manera radical la más alta determinación del pensamiento griego: Dios no es lo bello mismo, sino El que Es y creó lo bello mismo.

En el paralelo o comentario paulino que cité arriba, se afirma que lo conocible de Dios, siendo de suyo invisible, se volvió *phanerón*, o sea, revelado, visible, desde la Creación; pero, eso sí, en la forma de objeto de pensamiento (*noúmena*) y no de objeto de simple directa sensación. Naturalmente que se piensa en una analogía también aquí, con la que subir al Diferente, a *lo Muy Otro, valde aliud*, como dirá, precisamente en un neutro paradójico, san Agustín. Los que no logran este vigoroso ascenso de su inteligencia, son *por naturaleza* vanos, estúpidos, y no tienen defensa en última instancia. Por naturaleza, no por fe.

Transcender lo más logrado de la ontología griega procediendo según la misma naturaleza, según la misma razón: según la única razón que hay en la naturaleza de las cosas desde la creación del mundo. Nada más y nada menos que éste es el programa, en la perspectiva estrictamente filosófica, que incorporan estos textos helenísticos esenciales. Su límite está en YHWH, El que Es, *Ho*

On. Su noción central es la absoluta independencia de este Existente respecto de todo cuanto no es Él.

Dios no tenía necesidad alguna esencial de crear; la creación no es su obligada expresión *ad extra*. Dios no es la *natura naturans* del mundo como *natura naturata*. El Existente sólo ha podido actuar por gracia, en beneficio infinito de su criatura, deseoso de compartir su vida misma, su misma dicha. Es por la creación, no por Él mismo, por lo que Dios ha actuado y actúa.

3

Pero transcender la cumbre misma de la especulación griega es plantear la diferencia absoluta entre el Existente y la Idea: es llegar hasta lo Inefable e Impensable, aunque pensándolo analógicamente (a sabiendas, pues, de que sólo, como dice Pablo, hallamos de Dios así su misma divinidad eterna y su potencia omnímota –Él puede, precisamente, todo el mundo, todo esto que no es Él, y solamente no puede ni aniquilarse a Sí mismo ni crear un segundo Dios-.)

La especulación neoplatónica pagana debe entenderse como el ensayo de sobrepasar incluso este concepto de Dios. Lo que el metafísico neoplatónico no cree poder hacer es detenerse en el Existente o Ente como mejor nombre del Innominable. Y piensa que su hazaña, más allá de la ontología judía y cristiana, lo devuelve de pronto a la auténtica cima del platonismo original, donde, *más allá del ser*, habita el Bien, lo Uno.

Por otra parte, el cristianismo presenta el problema especulativo de tener también él que pasar más allá de la relativa sencillez del texto de Sabiduría, porque el Logos de Dios, el mismo Mundo Inteligible que es el Unigénito del Padre (en las expresiones de Filón), en vez de hallarse subordinado a Dios como Idea, es Dios mismo y, además, según la fe, se ha hecho carne de hombre en un momento de la historia perfectamente localizado. Sólo *pistis*, no ya *logos* ni *noûs*, puede ver que en una carne crucificada cierto día de la preparación de la Pascua en Jerusalén, se hallaba realmente y moría realmente quien a la vez era la Vida divina, que estaba eternamente en el Logos de Dios y desde el principio de los tiempos ha iluminado a todo hombre –aunque ha solido ser rechazada por la tiniebla que generalmente es el hombre-.

En resumen: al mismo tiempo que la Escritura exige la *analogía* que halla a Dios tal como sí es ya en Sí mismo (El que Es y creó incluso la Belleza), al mismo tiempo, pues, que la Escritura asume la *teología física o natural* de los griegos exigiendo su autosuperación, e incluso plantea con bastante detalle en qué tiene que consistir ésta en el interior de la existencia pensante de cada hombre, sostiene también la *diferencia infinita* entre Dios y todo lo real que no es Él mismo; pero, en su lectura cristiana, subraya esta diferencia hasta el límite de su anulación, de su vaciamiento (paradoja de paradojas, pero precisamente manifestación de la infinita transcendencia de Dios, que no ve en esta operación una imposibilidad o una indignidad, sino la única plenitud de su Amor esencial in-

finito y eterno). Una anulación que es la encarnación del Logos y la Vida divinos, pero que sigue siendo todo lo contrario de una anulación cualquiera, como se ve por el hecho de que no es la sangre ni el deseo del hombre quien puede penetrar esta locura, sino sólo la misma gracia de Dios en la forma concreta de la *pistis*. Y esta fe habrá después de volver a la tarea de buscar inteligencia. Si en el principio ha podido estar la confianza en la predicación evangélica o en la tradición sinagoga, en seguida ha tenido que intervenir el pensamiento purificador; pero ahora de nuevo la barrera que sólo un salto extraordinario puede superar, se levanta para la fe; y, en la cuarta fase del proceso, será luego ésta buscadora de inteligencia (como el lactante debe pasar al alimento sólido llegado el momento: de *pistis* a *gnosis*, sin que este peligroso camino lleve a apartarse de la fe de la Gran Iglesia y a creerla superada metafísicamente en las formas propuestas por los extraordinarios pensadores paganos que hoy reunimos bajo el título general de neoplatónicos).

4

De hecho, es frecuente interpretar a Dionisio, para complicar aún más esta difícil situación de los primeros siglos cristianos, como un intento heroico de conciliación del neoplatonismo pagano con la especulación teológica cristiana, quizá inducido históricamente por el comienzo de la persecución de los filósofos paganos en la Bizancio de fines del siglo V.

Pues bien, si se trata de lograr, como proponía la Sabiduría de Salomón, no dejarse atrapar por la esplendente belleza del mundo sino seguir buscando hasta la belleza infinitamente superior (superior incluso a la Belleza misma) que es el Creador de toda ella, nada mejor que los nombres negativos o, sobre todo, que las figuras que entendemos inmediatamente como inapropiadísimas o inverosímiles en el mayor grado, para representarnos a Dios.

Escribe Dionisio: "Tal vez yo no habría llegado a investigar las cosas sagradas (...) si no me hubiera conmovido lo deforme de las imágenes reveladas de los ángeles. Mi mente no ha sido capaz de aguantar esas imágenes inadecuadas. Ellas me han incitado a ir más allá de las inclinaciones materiales y me han acostumbrado a elevarme santamente a través de las apariencias a las realidades que no son de este mundo" (*De cael. hier.* 2, 5 *in fin.*).

En efecto, el gozo de la vía afirmativa hacia Dios se complace demasiado en la posesión de lo que ya tomamos por iconos muy perfectos, puros, transparentes casi, de la Divinidad y la Eternidad; pero se trata en este placer de la delicia más exquisita que pueden proporcionar, en realidad, las criaturas. Así es difícilísimo no terminar confundiendo a Dios con alguna de ellas. Como propone el viejo cuento jasídico atribuido normalmente al mismo Baal Shem Tov: el que entra en el palacio de Dios encuentra tales riquezas hasta en el aposento más lejano y exterior, que sentirá que es descortesía no detenerse en el contenido de ese cuarto, a la entrada misma, con el que ya se le invita; pero corre el

riesgo de dejar de lado, por los presentes que hay en ese salón, al Dueño y Donador de todos ellos, que sólo desea ser encontrado directamente por el hombre vagabundo, y que habrá de sufrir casi siempre que se lo tome por todo eso, infinitamente inferior a Él, que ha dispuesto como gradas y apoyos para que su criatura libre consiga más fácilmente abrirse paso hasta la estancia central, hasta Su Presencia misma, fuente del Bien.

La teología apofática o negativa empieza, pues, por la misma Escritura: *gusano, oso, pantera...* Y también *siervo doliente, varón de dolores, obediente que ya carece de toda belleza* porque carga con todos los pecados y todos los castigos. El esfuerzo del teólogo interpretando este divino procedimiento de revelación desarrolla después la teología de las negaciones atreviéndose a negar de Dios los nombres más logrados que ofrece la teología catafática o afirmativa. Ésta predomina, por lo menos numéricamente, en los nombres divinos que hallamos de hecho en la Escritura; y la Naturaleza presenta sus bienes, sus bellezas, sus seres y sus verdades, y no precisamente todo lo contrario, para que nuestro vigor intelectual y cordial nos pueda conducir del mundo al Creador y nos prepare fuertemente para el paso extraordinario de la confianza en el Crucificado, que es capaz de reconocerlo en la mañana de Pascua.

Pero no hay que menospreciar el hecho de que la Escritura y la Naturaleza tienen que tener también la misión de vallas que protegen los misterios divinos de hecho revelados de la mirada indiscreta, o sea, de los indignos. La afirmación aparentemente conforme, semejante, apropiada y hasta adecuada, es así con frecuencia la trampa que oculta a Dios y lo preserva sólo para aquellos que se lanzan con auténtica fortaleza a su búsqueda. Éstos deberán negar poderosamente, e incluso deberán negar lo mejor de lo afirmado por los teólogos que los han precedido y hasta por la superficie de la letra de la Escritura y la Naturaleza.

Claro que cualquier resultado que se obtenga en el camino del ascenso hacia Dios tendrá, por principio, que ser tratado de la misma manera que un signo que nos pone en el peligro de detenernos en él y no volvernos a la realidad que señala (o de buscarla en la dirección equivocada, porque nos hayamos fijado demasiado en las características propias del signo). El Maestro Eckhart plasma esta regla importantísima en la célebre fórmula oracional: *¡Dios mío, líbrame de mi Dios!* Y hoy, sobre todo después de la diatriba de Levinas contra el grupo más nutrido de los fenomenólogos y los filósofos de la religión, diríamos que la reiteración del procedimiento negativo, la repetición de la misma elemental cautela a cada paso, no es sino el combate contra el ídolo sagrado y a favor del Santo.

Pero sucede que la negación no se deja duplicar sin más, porque conduce así, sólo duplicada, a la primera afirmación, y todo, entonces, se restaura, sólo que con un riesgo todavía mayor de equívoco.

Los grandes teólogos neoplatónicos de la Edad Media y la Antigüedad no descubrieron enteramente la lógica dialéctica, pero comprendieron muy bien que la mera negación es un momento que debe cuanto antes superarse, no menos que la afirmación sobre la que se levanta. Su fórmula predilecta señala que Dios no es ni esto ni aquello; y si se la apoya además en lo que es más significativo de los nombres inadecuados y estafalarios de Dios contenidos en la Revelación, entonces se echa de ver que Dios, que no es ni esto ni aquello, naturalmente que ha de sorprender y ha de escaparse a la captación siempre en el sentido de ser lo radicalmente diferente. De aquí que la propuesta final de esta teología que se mueve hacia la Diferencia en pasos sucesivos de negación, sea reunir, casi en el mismo aliento orante, la *hipérbole* con el *silencio*; los cuales, lejos de hallarse en una relación parecida a la que tienen entre ellos el fuego y el agua, más bien ilustran la coordinación y hasta la coincidencia de los opuestos en lo infinito.

La exageración se expresa, desde luego, anteponiendo constantemente *hyper*, *super*. Pero ¿a qué? El papel de los nombres desemejantes ya se ha cumplido del todo a esta altura del proceso complejo de la teología. El *super* se debe unir a los nombres semejantes; pero también a la serie de significados que sobre todo es la naturaleza quien nos sugiere a la hora de hablar de su Creador. Me refiero a las unidades ideales de sentido y ser a las que Platón llamó *ideas*, *formas*, y que ya Filón de Alejandría había pensado reunidas en el Logos Unigénito de Dios constituyendo el *mundo inteligible*. Estas ideas son otras tantas partes del, por así decir (la metáfora es del mismo Filón), plano divino para la construcción del mundo sensible. De lo que ahora se trata es de trascender de las ideas mismas a su Creador: del ser a la fuente del ser; de la belleza, a la fuente de la belleza; de la bondad, a la fuente eterna de la bondad.

Reconocemos tanta más altura a una idea cuanto más universalmente es imitada por las realidades sensibles. Y precisamente todo lo que existe, *es*, es *bello*, es *bueno*, es *uno*. Trascender del mismo ser a su causa es pugnar por encontrar el *super-ser*, la *hyperousía*; la cual, por cierto, tendrá una *unidad* absoluta, perfecta, no trascendible, pero a la que también llamaremos, para evitar toda tentación de mundanizar a Dios, *super-unidad*.

Y al mismo tiempo, la hipóbole es nada más que la preparación simbólica inmediata para el único signo que, supuesto este camino (sin él, su sentido es absolutamente diferente, como también ya su experiencia directa), propiamente es más que un signo: es el ámbito mismo donde habita la divinidad.

El hombre que no sólo habla hiperbólicamente de este ámbito y de Dios, sino que los ha vivido, ha traspasado las fronteras de su condición porque Dios lo ha imantado y lo ha arrebatado hasta el tercer cielo (¿no es Dionisio el discípulo de Pablo como místico?). Allí ya no subsiste, pues, nada de lo mundano ni,

por tanto, tampoco nada de lo humano, como no sea la misma contemplación absorta y sobreelevada. Sólo hay silencio e identificación: un fuego en la oscuridad; la herida, a la vez repentina y con sabor de eternidad, que causa el *rayo de tiniebla* de la *deidad supraesencial*.

Contra lo que suele decirse, ¡qué natural es que el místico hable y hable! Celebra el regreso desde el éxtasis y el raptó con todas las fuerzas de su expresividad. Esas palabras que brotan de él cumplen la función de animar y de confundir: animan a los que aman y confunden a los curiosos y entrometidos. Significan por negación e hipérbole el silencio, el desierto de la Divinidad, como escribía Eckhart.

6

No es frecuente que un místico del Silencio construya toda una ontología de poderosa originalidad como soporte de su experiencia de Dios. Por fortuna, disponemos de una extraordinaria excepción en el caso de este maestro dominico alemán de las primeras décadas del siglo XIV. Leamos, sobre todo, además de la colección de sus sermones alemanes, las escolásticas *Cuestiones de París*, en las que se concentra mucho de lo más notable de esta filosofía.

Uno de sus principales apoyos lo obtiene Eckhart simultáneamente de Juan (*Yo soy la Verdad*) y del *Libro sobre las Causas*, que pasaba por texto del Filósofo, o sea, de Aristóteles, cuando era en realidad puro neoplatonismo. Esta base de sustentación consiste en que *el entender de Dios es el fundamento de su ser*, y no al revés, como parece obligado decir en buena filosofía y en buena teología bíblica.

De hecho, Aristóteles había descrito la divinidad de Dios en términos de *inteligencia de la inteligencia*, o sea, de autorreflexión pura, de la que ninguna otra sustancia es capaz. Y es así debido, principalmente, a que el vehículo del conocimiento siempre es la inmaterialidad (al conocer no nos asimilamos físicamente a la cosa conocida: nuestra materia no toma su misma forma); de modo que el autoconocimiento absoluto es inmaterialidad absoluta, o sea, acto puro sin mezcla de potencia: energía infinita, *entelequia*, y no una realidad a la que falte alguna posibilidad por poner en acto.

El hábil componedor del *Libro sobre las Causas*, que tenía la mira de mostrar la profunda armonía de todo lo mejor en los viejos sistemas griegos de filosofía, además de lograr la prueba de que la culminación plena o lo óptimo en la misma línea era la ontología derivada de Plotino, escribía (convenientemente traducido a un latín compatible con la Biblia) que *la primera de las cosas creadas es el ser*.

Eckhart, combinando estos factores y su experiencia mística, se sostiene firmemente en la simplicidad y la primordialidad absolutas de Dios para deducir que, mientras que el ser (y, *a fortiori*, el ente) puede perfectamente comprenderse como creado y segundo (una cosa puede ser sin parecerse apenas a Dios;

pero no así una inteligencia que se entiende de alguna manera a sí misma), la sabiduría misma no es, ya por su mero concepto, realidad creable sino creadora y primera: *el entender es más alto que el ser y de otra condición*.

No hay en este pensamiento extraordinario sólo un prejuicio respecto de la inercia del ser y su carga de potencia por realizar o materia por formar. Más bien se trata de añadir, a las anteriores convicciones que he repasado, la potente y plausible de que, en verdad, la causa nunca es ya ella misma lo causado más que de modo eminente. El ser no es causa del ser, como el fuego no es causa del fuego. Lo que causa más bien *no es* que *es lo mismo* que su efecto. Es como su efecto, pero nada más que en el sentido eminente de que la causa, evidentemente, ha de aportar su realidad propia al proceso de hacer surgir el efecto. Pero no es como éste, porque la condición o principio nunca se iguala a la condicionado o principiado (sería superfluo absolutamente que una causa auténticamente tal sólo se repitiera a sí misma o se causara a sí misma).

Por esto es por lo que Dios, que es verdad e inteligencia (mejor dicho: que es puro acto de entenderse a sí mismo), sólo hiperbólicamente puede llamarse ser. Y Eckhart prefiere, en vez de *superessentia*, hablar de *puritas essendi*, pureza del ser, y también de Dios como pureza de las restantes criaturas. En las magníficas fórmulas de la Primera Cuestión de París, en el entender mismo perfecto, absoluto, de Dios se contienen todas las cosas *in virtute sicut in causa suprema omnium* (virtualmente, como en la causa suprema de todas ellas); o lo que es lo mismo: Dios pre-tiene todas las cosas en sí, sólo que en *su pureza, en su plenitud, en su perfección, más amplia y más anchamente, como raíz existente y causa de todas*. ¡Más amplia y anchamente, más puramente que en ellas mismas, las cosas están en Dios antes del ser, antes de ser, cuando nada más son factores, por decirlo de alguna manera, del entender absoluto en que Dios consiste!

7

La clave de estas afirmaciones se encuentra en cómo el conocimiento es identificación formal, inmaterial, con la realidad conocida. Cuando queremos algo, también nos asimilamos al objeto, pero no precisamente sólo según su forma sino según toda su entidad. El entendimiento, en cambio, va, como recuerda Eckhart, depurando siempre cada vez más: simplificando y abstrayendo, hasta hacerse lo mismo que *la desnuda entidad de la cosa*.

Ahora bien, esta entidad, en nuestro caso, por ejemplo, es plenamente tan sólo el factor del divino conocimiento por el que, en última instancia, hemos sido creados también en la región de la sensibilidad y la *desemejanza*. El retorno por la inteligencia a la esfera de la pura semejanza es, pues, la parte central y más vigorosa del ascenso espiritual hacia Dios; aunque tiene que estar precedida y acompañada, desde luego, por todos los hábitos virtuosos que hacen realmente posible la radical humildad sólo gracias a la cual puede un hombre lanzarse a la aventura del conocimiento.

Es entonces el centro de la inteligencia una verdadera *chispa* de Dios, puesto que la realidad de la inteligencia (como la de cualquier otra cosa creada) siempre es aquella que alcanzamos al dar cumbre a la larga obra del conocimiento: la idea divina misma en la que somos en perfecta autoidentidad desde antes de la creación del mundo sensible y hasta la eternidad (y en donde cada cosa también subsiste de modo análogo, según su verdad radical y creante).

Es preciso desapegarse o desasirse de todo lo múltiple, lo diferente, lo cambiante: incluso de nuestra propia variedad interior, que solemos confundir con nuestra riqueza. La única auténtica riqueza que poseo es la realidad pura y divina de mí mismo, que jamás ha salido de Dios; que es un momento de Dios mismo; y en donde, consecuentemente, las operaciones inmanentes de la misma divinidad están también ocurriendo eternamente. El hombre interior, la divina chispa, el castillo secreto dentro de toda nuestra diversidad, es ya también aquel lugar donde el Padre engendra eternamente al Hijo, o sea, al Logos de todas las realidades (y, por lo tanto, a éstas mismas en su idea pura, en su desnuda realidad sin semejanza).

Nadie ha mostrado con la fuerza con que Eckhart lo hizo en qué forma extraordinaria el vaciamiento de sí mismo, el desnacer, el renunciar a todo lo que no es nuestra realidad en Dios, lejos de abandonarnos en un desierto inhabitable, nos conduce a la sobreplenitud, a la sobreesencia, al mismo centro de la divinidad misma. Sólo el amor y la lucidez, sólo la humildad y la generosidad (una generosidad por la que debemos en todos los momentos imitar a Marta mejor que a María, sin preocuparnos de si así nos quedará o no tiempo para escuchar también nosotros las palabras del Señor que resuenan en lo externo); sólo el esfuerzo que no sabe ya dónde se apoya, pero que se despersonaliza por entero y deja de ser un acontecimiento de nosotros mismos y hasta deja de ser una búsqueda, conducen, como reabsorbiéndonos, a la realidad de donde nunca hemos partido de veras, pero que somos lamentablemente capaces de no reconocer y de rechazar hasta el final de la propia aniquilación.

A base de anhelo puro, el varón de deseos se convierte por fin en alguien, casi en algo, que ya nada quiere. *La esencia de Dios es mi vida*, afirma Eckhart en el sermón sexto.

Capítulo IX: ¿Ética sin religión?

Trataré de responder a la pregunta decisiva que se me plantea por la vía de ofrecer las bases de mi posición en antropología filosófica, de donde se deduce la inseparabilidad de las raíces de la existencia ética y la existencia religiosa.

§ 1 *El deber universal de buscar la verdad*

La primera afirmación filosófica esencial dice sencillamente que es preciso para todos los hombres edificar la vida sobre la verdad, de modo que a nadie, sean cuales sean las circunstancias históricas y culturales que le toquen, le está permitido pasar su existencia sin intentar retroceder hasta las fuentes de donde brota, en la experiencia original y en primera persona del singular, el sentido de las verdades que de hecho acepta en su praxis cotidiana. Ya Sócrates decía que el hombre no puede vivir una vida sin examen: no que no le sea digna una vida así, sino que no le es posible.

Nos estamos acostumbrando de mil maneras a desoír este imperativo universal y categórico, pero urge que despertemos de nuevo plenamente a su verdad. Y es que la existencia humana está tejida de acciones, que siempre vienen a ser consecuencias de opciones generales, las cuales, a su vez, derivan de actitudes globales ante sectores de la vida y, finalmente, de un modo básico de hallarse el hombre instalado en ésta. Una opción o el adoptar una actitud, una acción o la postura general que tomamos ante la vida, son, además de acontecimientos y procesos, afirmaciones o tesis. Porque creemos determinada presunta verdad es por lo que decidimos hacer lo que hacemos. En el fondo de las actitudes hay creencias, y los contenidos de las creencias son siempre susceptibles de verdad o falsedad.

En otras palabras: sin verdad no hay existencia humana, pero, en principio, tomar algo como verdad no se hace porque se haya analizado cuidadosa y personalmente una tesis y se haya encontrado que, en efecto, es verdadera o, al menos, muy probable. La lastimosa condición del hombre como sujeto teórico, que expresa algo tan parecido a la consecuencia del pecado original como para que Heidegger, por ejemplo, la denomine *caída en lo impropio*, es que no somos personal y responsablemente nosotros, de manera activa, reflexiva y libre, quienes pasamos a creer lo que merece la pena de ser creído, sino que la mayor parte de este trabajo teórico fundamental se nos da hecho y nos lo tragamos, por decirlo con una metáfora socrática, todo él ya preparado y hasta masticado. Más que creer yo mismo aquello que se ha convertido palpablemente en el suelo de verdad de mi existencia acto por acto, actitud por actitud, hábito por hábito, me lo han dado ya creído. Creo como creo porque *se* cree así en la comunidad en la que me muevo. Y de hecho los conflictos y crisis no proceden muchas veces de que alguien empiece, como el individuo que es y que debería comenzar de una vez a ser, a realizar la criba de las verdades recibidas, sino que tienen más bien su origen en que, como es propio de sociedades desestructuradas, nos movemos al mismo tiempo entre más de un círculo de creencias, y lo que aceptamos

en un sitio no nos da el pase para otro que también nos interesa. Y así, o tenemos mil caras, según dónde nos encontremos en cada hora, o caemos en depresiones y enfermedades del alma, porque nuestra guarida de creencias se descompone en cuanto le da un soplo de aire extranjero.

Pero sigue siendo incommovible verdad acerca del hombre que hace éste lo que hace porque cree lo que cree; y como sólo las acciones, las opciones, los hábitos y las actitudes nos acercan o nos alejan de la plenitud posible de nuestra existencia, depende ésta de la solidez de las verdades sobre las que está toda construida. Con un matiz elemental: que nadie puede hacer por cada uno de nosotros el trabajo doble e ímprobo de, primero, sacar a luz, en un esfuerzo de ironía, cuáles son las auténticas creencias que forman el suelo de la existencia personal; y segundo, en un esfuerzo de partera de sí mismo, hacer lo que san Ignacio llama la *probación* de sí, o sea, de nuestras personales reales creencias. No tenemos un Sócrates a nuestro lado todo el tiempo, ni lo necesitamos; pero entre las cosas que creemos a pies juntillas está también la de que por nosotros solos somos incapaces de estos esfuerzos.

La impresionante situación de nuestro mundo se ilumina mejor que de otros modos cuando recapacitamos en que estoy hablando de un evidente deber universal, que no podemos negar con sólo que reflexionemos dos minutos acerca de él, pero que se trata hoy de un secreto guardado bajo siete veces siete llaves. Una sociedad de la información, dominada hasta la tiranía por las técnicas de esa dudosa ciencia que es la pedagogía, es hoy al mismo tiempo la sociedad que más profundamente ha decidido ignorar el universal deber de socratismo, si me permitís decirlo así, que afecta a la vida humana. Es imprescindible la filosofía para poder vivir vida humana –o, si remontamos el concepto, vida espiritual de alguna clase y calidad-, pero nadie lo dice y, por consiguiente, a casi nadie se le ocurre que sea cierto. La búsqueda personal, responsable, radical, de la verdad, como requisito primero de la vida, no tiene ningún propagandista, pero es un deber evidente, una condición necesaria de la dicha, un prerequisite de la misma salvación, entendida en términos propiamente religiosos; y así figura en todos los grandes clásicos no fideístas, o sea, no heterodoxos, de nuestra tradición espiritual.

Por doloroso que sea decirlo así, repito ahora que la búsqueda radical de la verdad no tiene ningún propagandista. Lo que significa inmediatamente: aquellas sociedades que viven explícitamente sobre la confianza de la relación con Dios no ponen tampoco en el primer término de su acción esta verdad esencial de la vida espiritual; lo cual, en su caso, es sencillamente inconcebible y no se puede tratar sino bajo la categoría de pecado. Ya en toda formación humana, aunque esté destinada a lograr buenos técnicos en las materias aparentemente más ajenas a lo directa y centralmente humano, el problema de la verdad existencial debería estar afrontado, so pena de que un economista, un ingeniero, un médico corran el riesgo de ignorar por completo qué hacer con la vida suya y con las vidas de los demás y con la naturaleza que manejan a cada paso;

pero esta evidencia crece hasta lo que no se puede exagerar cuando nos referimos a la formación de hombres espirituales, de gentes destinadas a vivir siempre en la cercanía de lo sacramental y a inducir la relación con lo sagrado en su grupo social. Exactamente en los antípodas de cualquier veleidad que conduzca a formar a estas personas como en un invernadero social, el primer deber pedagógico para con ellos es exponerlos en la mayor medida posible al fuerte viento de la verdad, a la realidad histórica en todas sus facetas y toda su crudeza, y, desde luego, procurar que se abran a todas las posibilidades existenciales que corresponden al mundo en que han nacido. Los que se vean llamados de una manera especial a vivir en la intimidad del misterio divino deben ser los hombres más abiertos, más probados, más expuestos a la realidad y que más hayan analizado las raíces de su propia existencia.

Pero ¿por qué es tan urgente, tan inevitable, tan fecundo espiritualmente, el viaje personal, radical, infinitamente libre, hacia las fuentes de la verdad? Consideremos que no se ha pretendido que hallarlas y exprimir las sea un deber, sino que lo es vivir de camino, de aventura apasionada hacia ellas, en la esperanza de que se puede encontrar su rastro, su rumor e incluso su agua, aunque quizá no logremos beberla directamente del manantial. ¿No hay una sabia tradición que suple a nuestra debilidad personal? ¿No hay un primario deber de confianza en la tradición, que además es muy característico de la Iglesia Católica? ¿No empieza la vida espiritual por la recepción confiada y humilde de muchas verdades?

§ 2 Superficie y profundidad existenciales

La vida humana se vive normalmente en un estado de profunda división, y sobre este estar escindida nuestra vida en su intimidad tenemos todos alguna medida de conciencia, que solemos no exacerbar, como si temiéramos las consecuencias de hacerlo.

Esta duplicidad de planos entre los que transcurre nuestra vida cotidiana podemos analizarla llamando a uno de ellos superficial y a otro, profundo.

Hay pensadores pesimistas que achacan al hombre vivir tan sólo en la superficie de la existencia, y califican una actitud así como la *natural*. Otros, sólo un punto menos pesimistas que éstos, tienen conciencia de haber vivido muchos años en la mera superficialidad, hasta que los despertó con una tremenda sacudida la providencia amorosa de Dios proporcionándoles una tempestad existencial o, dicho menos metafóricamente, una situación límite, que ellos, por la gracia de Dios, supieron reconocer como tal y lograron aprovechar para cambiar por entero de actitud.

Yo aún soy menos pesimista que los Pascal y Agustín, para no hablar del casi nihilismo de un Heidegger; y creo que las situaciones límites no son tanto como necesarias para la conversión de la actitud, debido a dos buenas razones. La primera es que siempre, por superficialmente que vivamos, *nos queda otra*,

como le gustaba decir con socarronería popular a Unamuno; la segunda es que aquello que más merecería el nombre de situación límite nos ha sucedido a todos ya, de alguna manera, en los territorios medio olvidados de la infancia, y sus secuelas han resultado imborrables (de aquí que siempre nos quede otra). En la vida de adultos, cabe que un esfuerzo de lucidez como el socrático, o un empeño por ser fieles a las evidencias de orden moral, como el que sacude a tantas personas de nuestro tiempo que se atreven a ponerse en contacto directo con la inmensa miseria que hoy existe en casi todos los lugares; digo que cabe que, en la madurez de la vida, uno cualquiera de estos intentos por ser lúcido, auténtico y fiel al bien, lleven a una persona a los niveles, ya siempre presentes, de la existencia profunda, y de tal modo que, en adelante, aunque comprenda lo que sigue ocurriendo en la superficie de la vida, ya no quepa decir del todo que esta persona vive escindida, sino que es más justo considerar que se ha trasladado esencialmente al nivel de lo profundo y ha destruido, quizá enteramente, los puentes con lo superficial y las estructuras que la vieja superficialidad había levantado.

El testimonio de muchos grandes pensadores y sentidores ha ido en la dirección de reconocer una conversión completa, una auténtica revolución en sus vidas, que antes eran, como dice insuperablemente Agustín, más muerte que vida, y ahora ya son de verdad vida abierta a la vida totalmente viva de la eternidad. Han viajado de la *regio dissimilitudinis* al lugar donde brillan los símbolos de lo divino. Pero me pregunto si no exageran, con estupendos fines pedagógicos, por otra parte, la novedad de lo que han descubierto después de convertirse y, por ello mismo, lo trágico y lo duro del giro que ha dado su vida, en esta colaboración entre la providencia y ellos mismos, entre la gracia y la libertad. Porque no es sólo mi memoria personal, o sea, un suceso de mi propia vida que podría entenderse como una contingencia, sino la memoria colectiva de todas las culturas la que testimonia a favor de que el niño es quien descubre como tales, un buen día (un *dies irae* que termina por ser la bendita herida inolvidable, tal como la cojera de Jacob después de luchar con el representante del Dios invisible), la presencia de la muerte, la posibilidad de lo divino, la diferencia entre las apariencias y la verdad, la seriedad del tiempo, lo irreversible de las decisiones y los acontecimientos; en definitiva: la hondura misteriosa de la existencia. Entonces mismo, la sociedad se apresura a cubrir lo que parece que ella siempre siente como un vacío peligroso: las preguntas innumerables, la gran pregunta total en la que se ha convertido la infancia, son sobreabundantemente respondidas por los sabios de la comunidad, y llegan al mismo tiempo las informaciones sobre los mitos fundacionales, las noticias acerca del nombre verdadero de los dioses, el cambio definitivo del propio nombre, las tareas de la madurez. Al personalísimo y solitario rito de paso lo acompaña la algarabía del rito de paso oficial, y el niño que acaba de dejar de serlo se ve excesivamente rico de respuestas, portador de tradiciones de secular sabiduría, que tratan de apagar su sed de verdad buscada a solas, y que pueden contribuir, por desdi-

cha, a insertarlo de por vida y excesivamente en el impersonal *se* que, como decía malévolamente Heidegger, siendo todos y nadie, es quien de verdad vive la vida de cada uno, reducido el pobre cada uno a no ser más que eso: uno, un número en la colectividad, uno en la masa de la gente.

Se pasa de la infancia a la adolescencia en esa noche del espíritu (para muchos niños, como se ha atrevido, por ejemplo, a testimoniar en primera persona Levinas, es realmente una o una serie terrible de noches recurrentes) en la que, sin que se estuviera preparado para tal acontecimiento –lo más, se vivía en la angustia, según Kierkegaard, de que un día nos pasara empezar a vivir la incomprensible vida de los adultos, dejar de jugar...-, de pronto y de improviso, exactamente como una herida, entramos en el tiempo irreversible, comprendemos que todo pasa para no volver, empezamos a existir en la certeza de la muerte propia y de las muertes de todos los que nos rodean y queremos o tememos, y, por ello mismo, caemos en la cuenta de la verdad, del dolor, de la pregunta, del interés, de la pasión.

Es ésta la experiencia madre de todas las demás experiencias que haremos en adelante; es el segundo y más verdadero nacimiento, porque nos deja marcados a fuego y nos introduce en las primeras opciones, los primeros verdaderos amores, la posibilidad de las primeras profundas traiciones y maldades, de los primeros experimentos con la crueldad, el horror y el placer.

El niño no tiene conceptos para asimilar todo lo que se le viene encima, aparte de que se descubre enormemente solo con su pregunta terrible, en medio de gentes, en la familia, en la escuela, en la calle, que hablan de cualquier cosa menos de lo único importante; que se siguen empeñando en hacerle aprender infinidad de asuntos que no ni le van ni le vienen; que viven como si fueran ahora todos los demás los que juegan, mientras que él, si sigue jugando, lo hace con un sentido nuevo, lleno de melancolía y de interés. El niño sólo tiene a su disposición los sentimientos y el silencio, y para los primeros es muy importante que pueda no faltarle música, poesía, arte de cualquier forma que sea. Es decisivo que comprenda que su estado lo han vivido, con la misma hondura que él lo tiene ahora que vivir, muchos otros hombres antes, de modo que se anime a ser fiel a las duras enseñanzas que está recibiendo a solas (quizá, en la compañía de los paisajes y los animales, o sea, de todo aquello que no corre, con el tiempo, a la muerte, o que no habla pero mira y siente).

Dice Franz Rosenzweig con muchísima razón que el niño que así es enseñado por la vida en la lección fundamental resulta más sabio que el adulto que, al volver a un estado semejante, piensa en el suicidio y hasta lo comete; porque un niño, lejos de suicidarse, aunque vive la apretura más terrible, la congoja más fuerte que quizá experimente en todos los días de su existencia, resuelve que esperará a vivir, como si conociera esta verdad esencial: que la acción puede añadir comprensión, mientras que ciertas paradas que intentan ser paréntesis de reflexión filosófica para que ahora o nunca, esta misma noche, se descubra la verdad esperanzadora, porque no se puede seguir viviendo con

tanta carga, son ineficaces, engañosas, mucho menos sabias, aparte de mucho más peligrosas.

Hay que tener la fortuna de encontrar medios alrededor que ayuden a descubrir que si, desde luego, uno no tiene idea de qué es vivir y de qué es morir, vale la pena, absoluta, incondicionalmente, vivir para ver si el enigma se va desentrañando; que es infinitamente interesante vivir para buscar la verdad, y que esto implica no dejar sabiduría posible sin consultar, lengua sin conocer, país sin visitar, piedra que no vayamos a remover por ver si debajo no hay una gota de claridad.

Quiero subrayar muy expresamente un aspecto de la situación crucial de esta edad en la que se acaba de entrar en la existencia propiamente dicha: el descubrimiento de que la ignorancia en que se está acerca de la misma existencia y acerca de la dicha, es más profunda y tensa de lo que suele creerse luego. Porque descubrir la realidad cierta de la muerte supone en seguida enfrentarse al dilema tremendo de comprender que no deseamos ni podemos desear quedar muertos para siempre, pero que tampoco nos cabe desear lo que, en principio, se aparece como única alternativa: seguir vivos para siempre. No sabemos qué anhelamos; no sabemos en realidad y con plenitud cuál podría ser la figura de una existencia que colmara las medidas de nuestra dicha. No sabemos, pues, qué es exactamente ser, vivir, existir.

La situación de las profundidades siempre es enigmática, apasionante, aventurera, como una apuesta, según el célebre texto pascaliano. Es, por todo esto mismo, una invitación inolvidable a la lucidez, a la reflexión, a la acción. Deseamos morir y resucitar a una vida cuya índole desconocemos por completo: resucitar dentro de la resurrección, por decirlo de alguna manera, para que no nos canse la vida cuya condición temporal ha de ser absolutamente diferente de la que tan bien conocemos ahora. Pero no poseemos ninguna representación, ni imaginativa ni conceptual, de un tiempo que no sea como es este tiempo de ahora en el mundo.

§ 3 *El centro del alma y la esperanza absoluta*

La lección principal que este lado de la experiencia matriz nos enseña es que el objeto de nuestra esperanza se encuentra más allá de cualquier expectativa que caiga dentro del horizonte del mundo, dentro del horizonte de esta vida. Esperamos lo imposible, si es que el concepto de posibilidad se mide por los parámetros de lo mundano. Esperamos, necesitamos, no menos que el ciervo que va muerto de sed por un desierto, lo que los ojos no han visto aún en parte alguna, ni han tocado manos humanas, ni han escuchado nuestros oídos: lo que supera, incluso, aquello que se dibuja como objeto cierto del anhelo más puro e intenso que haya albergado jamás un corazón de hombre. Estamos hechos con una temible y magnífica *capacitas Dei*, que nos llena de inquieta tensión, mientras no se nos conceda la sobreabundancia del don imposible. Pero en tanto vi-

vamos en las condiciones del mundo, permaneceremos en la inestabilidad de la apuesta, de la búsqueda apasionada, del deseo insensato, de la generosidad extrema respecto de todo lo que hayamos ido reuniendo, que siempre será tan ridículamente insuficiente para el viaje en el que se nos ha introducido sin pedirnos antes opinión.

La perspectiva de esta profundidad tan necesitada de razón, de acción y de pasión es lo que confiere a la vida de un hombre no sólo esperanza que se atreve a llamarse absoluta, sino también confianza y amor, o sea, fortaleza, justicia y misericordia en tales cantidades y de tal calidad que no sea disparate denominarlas virtudes teologales.

Lo mejor de la fenomenología contemporánea de la religión se refiere a la centralidad de una así llamada experiencia inobjetiva del Misterio divino; y esto mismo dice la lectura de lo que se descubre en el que Unamuno describía como el *hondón del alma*. No es el poder de la realidad en torno quien me enseña el significado del término *Dios* –significado que trae consigo la existencia de su objeto, como sostenía san Anselmo, aunque sea por un camino que quizá no coincida con la principal vía que este gran pensador propuso-. Aprendo esta palabra capital de todo vocabulario humano al tomar conciencia de la tensión irreductible que anima desde su centro mismo mi existencia: que es mi maestro interior constante, yo más yo que yo mismo, vitalidad absoluta de mi vida, verdad completa demasiado densa para mi inteligencia y fin de mis fines.

Como decía maravillosamente Simone Weil, es tal la certeza de que no existe en ningún lugar del mundo el bien perfecto, que significa que existe fuera del mundo y que tiene en un rincón de mínima extensión de nosotros mismos su cómplice, su hechura dentro del propio mundo que tanto lo desconoce.

Los horizontes existenciales que se abren ante quien reconoce estas situaciones y estas verdades esenciales de ninguna manera, como podría quizá parecer a una mirada apresurada y superficial, son solitarios y ajenos a toda comunidad. Para señalarlo, me he permitido hace un momento elevar a la jerarquía de virtud teologal la forma máxima de la misericordia, por si alguien pasa por alto que la caridad teologal posee indudablemente esta dimensión. Y quizá fuera más claro hablar en el mismo sentido de compasión o de solidaridad, elevando así, por cierto, a la dignidad que merece este último concepto de hasta ahora tan vagos perfiles en la filosofía y la teología. Lo que la noción de solidaridad contiene fue también descrito de manera magistral por Unamuno, cuando se atrevió a afirmar que sólo ha aprendido el concepto de Dios un hombre que se haya compadecido hasta de la más lejana partecita de realidad que haya en el mundo: la estrella más remota, por ejemplo, o el menor de los pobres de Dios. El doloroso gozo de existir en riesgo, pendientes constantemente del compromiso para con la verdad, a cuya fe nos debemos so pena de malograr por completo la vida y contribuir en lo posible a malograr las vidas de los que nos rodean amorosamente, no nos abre tan sólo a la alteridad transcendente e hiperbólica de Dios, sino a las alteridades, a las individualidades precarias, de todos los

demás hombres y, en última instancia, como han querido los mejores románticos, de todas las demás criaturas. Este mismo anhelo quebradizo que soy yo lo es también cualquiera cerca de mí que posea conciencia, y sin el fruto del amor entre los hombres careceríamos de las gradas que permiten la subida al monte de Dios. Ya Platón había entendido que Belleza es el nombre apropiado para la fascinación absoluta del Misterio divino, del Bien perfecto y trascendente; y que la belleza es la generosidad de que el bien aparezca representado en bienes imperfectos, donde se reflejan también nuestras carencias, pero que prometen – y entregan-, como consecuencia de la unión entre ellos y nosotros, no una suma sino una multiplicación de las respectivas riquezas.

Sin compasión profunda, sin amor real a los bienes precarios con los que compartimos vida y destino, no hay auténtica experiencia de la profundidad de la existencia, es decir, no hay amor a Dios ni hay esperanza absoluta ni se confía por entero en la realidad creada, sino que las virtudes teologales son suplantadas por unos remedos suyos con los que podemos quedar mortalmente conformes.

§ 4 *Fidelidad, compromiso, arrepentimiento y sus contrarios*

Todas las personas traen escrito en la frente, como decía la misma Simone Weil, el mandamiento básico: *No me dañes*, que mejor sería traducir en positivo: *Ámame; dame testimonio creíble de que vives de la esperanza absoluta, de que no te has olvidado de Dios.*

Por las más hondas razones antropológicas, es cierto que, empezando por ser la búsqueda de la verdad un compromiso individual de por vida, la búsqueda de la salvación, en la plenitud de su sentido, es de por vida un compromiso social, comunitario. El mismo Sócrates, que podría haber reservado para sí su saber, dio un paso mucho más allá de lo que le exigía el oráculo délfico y trató de demostrar a sus prójimos, en la mayor medida posible, que cuando la existencia se vive superficialmente, sin preguntas radicales, sin anhelo insaciable, es porque se funda en convicciones de tan malas raíces como la casa con los cimientos enterrados en la arena a orillas de una rambla. Y esta compasión suya lo llevó a la muerte, como al bodhisattva lo retiene entre los sufrimientos del mundo la necesidad de consolarlos todos antes de poder dejarse llevar a consumir la dicha por medio de la extinción del tiempo que conoce la muerte.

Kierkegaard reconoció que, sin embargo de nacer la existencia del modo que he tratado de evocar describiendo la que he llamado experiencia matriz, puede disolverse el significado profundo de los descubrimientos incipientes de la infancia en modos de vida que olviden precisamente la irreversible seriedad del paso del tiempo. Como en una recuperación de la edad de los juegos, el hombre joven puede dejarse llevar por la belleza creada hasta el límite de desatender por entero el sentido ascensional, en la dirección del bien trascendente, que de por sí debe tener el amor. En vez de subir hacia la unidad, persiste

Don Juan en la simple variedad infinita de todas las realidades placenteras, marginando toda memoria de la muerte y, por ello, todo pensamiento propiamente moral. Sólo disfrutar de la efímera flor de las cosas posee para este modo de vida plena significación, y tanto más se goza del mundo cuanto más se recorren sus enigmas y más culto se es. La existencia estética, conforme al nombre que Kierkegaard le da, amplía sus horizontes dedicándose a pensar todas las ideas, imitando, pues, la sabiduría auténtica: convirtiéndolo todo en pura aventura, pura cacería.

No se debe creer ni por un momento que se es un hombre moral o un hombre religioso porque se tiene en la cabeza pensamientos profundos, porque se ha leído mucho, porque nos hemos sentado a los pies de grandes maestros. Estéticamente se puede alguien casar, como se puede dedicar a vivir entre los pobres con voto religioso. Nada externo revela en qué estadio existencial se vive. El síntoma es sólo íntimo, y consiste en que para el estadio del juego, no hay nada que deje de ser posible por el hecho de que se haya optado antes por algo. En otras palabras, el estadio en el que sólo se juega y se goza de la belleza imperfecta de las cosas, es aquel en el que, aunque el propio sujeto crea a veces lo contrario, no existen decisiones auténticas, o sea, pasos, saltos existenciales, de los que no es posible volverse atrás. Por esto se puede decir que el que no ha salido de este modo de la vida nunca se ha resuelto definitivamente por nada. No ha vivido sino que sólo ha hecho experiencias, tanteos. Ha sobrevolado posibilidades, pero nunca nada ha sido para él de veras posible y luego real e irrevocable por haberse decidido en su favor.

Está en este estadio aquel hombre para el que todo paso que piensa haber dado puede en seguida, a voluntad, cuando el placer así se lo pida, ser también retirado. Don Juan ni siquiera posee el sentido duro y trágico de la traición, por más que sus víctimas lloren ante él. Piensa a lo sumo que echan de menos estúpidamente la cima del placer, que ya se sabe que es única y pasajera, que sólo se repite de alguna manera cuando cambiamos el objeto del gozo. Don Juan asume que sus amantes abandonadas simplemente no aman tanto, tan intensamente, como él, y que aún les queda mucho que aprender en la escuela de la vida estética.

Lo tremendo de esta descripción es la verdad de que se puede, en efecto, vivir como si no se hubiera vivido: sin haberse introducido de verdad en ninguno de los caminos de la existencia. Cabe ser superficial hasta el extremo de borrar todos los efectos de la experiencia con la que se abrió un día nuestra vida real.

Sólo existe aquel para quien hay dadas ciertas posibilidades y la necesidad de optar entre ellas, o sea, de realizar irreversiblemente alguna convirtiéndose él mismo en lo que ella es. Una vez que esta transformación real de la existencia se ha producido, nuevas posibilidades, antes impensadas, se abren ahora, mientras que las antiguas se cierran para siempre, dejan de ser posibles.

No hace falta siquiera subrayar que existe algo así como un compromiso serio consigo mismo –después corregiré este modo de hablar muy imperfecto–: simplemente ocurre que el que existe está introducido en un viaje auténtico, semejante a la ruta marina sin hitos previos, donde la detención es ya también un modo de avance, aunque pueda serlo hacia el fracaso y la desesperación.

No existir es, en cambio, mirar como un espectador el primer círculo de posibilidades, que realmente no se tienen porque se ha optado por la actitud de no optar por nada. Y uno cree ilusamente que podrá conocer mejor el mundo sin comprometerse con nada, sólo ampliando las vistas desde su atalaya por cualquier medio, entre los que destaca, desde luego, el refinamiento cultural. San Agustín se refería con una frase terrible a estos hombres –todos lo somos o lo hemos sido alguna vez, seguramente– que, por nada más que mirar y lamer imágenes, creen que están saciando con seres de bulto, de carne, su hambre. No hincan a nada el diente; para ellos no existe el tiempo todavía; no tienen sentido propiamente dicho del bien y del mal; ni siquiera pecan, de tan poco como viven; lo más que les sucede es que lamentan su incapacidad de imitar de veras a Don Juan, porque este prototipo sólo existe en el teatro, pero en la realidad no hay vigor como el suyo, no hay alegría despreocupada como la suya, y las mismas conquistas estéticas y donjuanescas dan mucho trabajo, terminan con penas y dejan un gusto de amargura sobre cuyas virtudes curativas y providenciales el mismo Agustín es elocuente hasta la exageración.

Kierkegaard ha visto los abismos de una vida para la que ningún fracaso erótico –en el amplísimo sentido que podemos dar a esta palabra, traducción de la agustiniana *libido*– trae de suyo un punto final. Cabe no despertarse jamás. Y los caminos del despertar son secretos, más aún que difíciles; están a nuestro alcance en todo momento, pero precisan de un ímpetu que tiene que venir, al parecer, como un socorro para el que no bastan nuestras fuerzas ni tampoco el golpe que nos dé ningún amigo bienintencionado. Sócrates creyó demasiado en los beneficios del diálogo. Hablar de temas profundos o trágicos, aunque sea hablar de esto mismo que ahora nos ocupa, no mueve, en principio, a nadie más que estéticamente. El secreto de la intimidad se lleva consigo la clave por la que cada hombre puede o no puede saltar más adelante. Y sin embargo, el que ha saltado y es consciente de que ha logrado transformar su existencia, desde luego que estará siempre lleno de palabras y recursos con los que procurar el socorro de las personas queridas a las que ve quedarse del otro lado del abismo. El hombre que vive ética o religiosamente aspira a que Sócrates tenga razón, en el fondo, y sea posible convencer con las palabras, con el ejemplo, con el testimonio de las obras, con los beneficios del amor y, en definitiva, haciéndose todo para todos con tal de ganarlos a todos.

Existen formas innumerables del amor, de entre las que el pensamiento occidental parece apenas haber entresacado unas pocas. Sigue pendiente una fenomenología más arriesgada y completa de este género sobreabundante de la forma central de la vida. Sólo explorando la auténtica variedad de tales fenó-

menos se podrá en el futuro alcanzar, al mismo tiempo que las bases de una doctrina espiritual renovada sobre la mística vivida comunitariamente –y en especial, dentro de la existencia familiar-, también una mirada más honda y completa sobre las maneras de enlazar la vida personal a la vida de los grupos humanos a los que se sirve.

En esta misma dirección, Rosenzweig y Levinas, los más interesantes pensadores judíos del siglo recién pasado, han propuesto una teoría de la praxis religiosa que entiende como gracia fundamental en la existencia de cada hombre la simple presencia del prójimo junto a nosotros. Según sus descripciones, la vida humana, más todavía que ser-en-el-mundo, es ser-con-el-otro-y-los-otros. Levinas ha llegado a escribir que el tiempo mismo propiamente no transcurre – lo que equivale a afirmar que para el hombre no se abren posibilidades que de veras lo sean y ya no regresen una segunda vez- más que a partir del momento en que a una vida se le presenta la alteridad profunda de otra vida. No ha puesto Levinas el acento tanto en los esfuerzos, los méritos y los trabajos que supone la conquista de esta alteridad, al revés que como hizo Kierkegaard, pero le otorga un papel del todo fundamental en cualquier toma de conciencia verdaderamente humana de la vida.

Sea como quiera, y sobre todo es gracia primordial de Dios y hasta revelación suya primordial, una mismidad que tiene noticia inolvidable de una alteridad queda, ya sólo por esto, introducida para siempre en la historia, en el pasar del tiempo, en el compromiso gravísimo de la responsabilidad moral.

El mandamiento sencillo y solemne de respetar como cosa santa la alteridad del otro hombre liga, en este sentido, a una radical fidelidad cuyo abandono no sólo será una traición moral sino el retroceso a un estado de barbarie prehumano. Da lo mismo que haya, tristemente, que comprender la historia y la política del mundo en términos en los que esta barbarie prehumana es el rasgo sobresaliente. A nuestra vida sólo le da sentido, sólo la orienta, no su soledad sino, al contrario, su definitiva perturbación por el hecho de que hay ante ella otro, otros, a los que se debe servir incondicionalmente, como un rehén, sin calcular antes la manera en que se nos devolverán los intereses y productos de nuestra entrega.

De acuerdo con estos pensadores del judaísmo, el quebrantamiento básico de la ley de Dios consiste en la negación práctica de la real alteridad de los otros; en tomarlos, en última instancia, como si fueran partes de nosotros mismos, o como si ellos y yo, al mismo tiempo, nos integráramos en una totalidad donde las diferencias respectivas se anularan. En todos estos casos, el deber incondicional de servicio al otro se somete a determinadas mediaciones, aparentemente muy sensatas, que, en realidad, sólo conducen a ponerlo en duda, lo que ya de suyo equivale a suspenderlo y a destruir, por lo mismo, su esencia de orden incondicional, o sea, absoluta, o sea, divina.

Y es que pensar demasiado en sí mismo es exactamente lo opuesto a pensar; ya de entrada, porque es una actividad de alejamiento de los deberes que

tiende a crear en el espacio estrechísimo de la propia subjetividad un gran hueco irreal. Pensar profunda y largamente en el sentido de la existencia, las cosas y las otras personas, es un movimiento contrario al ilusorio pensar en y sobre sí mismo; y además, es cosa que sólo se realiza al calor y a la luz de la fidelidad para con los deberes ya siempre contraídos con los demás por el mero hecho de su presencia junto a nosotros como auténticas alteridades: como tú y él y ella, no como otro yo. Lejos de ser el pensamiento y la acción magnitudes que se contrarrestan, según solemos imaginarlas, colaboran a la misma tarea porque efectivamente son las dos caras de la misma realidad.

La fidelidad no es para consigo mismo, sino para con el sentido profundo, la verdad de la situación existencial de las profundidades, al mismo tiempo que para con los otros. El famoso fuero interno no es más que el escenario donde las voces de la existencia en comunidad se dejan oír. El destino personal es la prolongada confianza en que no se debe ni se puede hacer otra cosa que afrontar la verdad y cumplir con el mandamiento, o sea, tratar de seguir recibiendo la gracia de una esperanza absoluta. Y la esperanza jamás tiene esta calidad perfecta cuando sólo contempla a un sujeto aislado dentro de su horizonte de futuro. Este futuro de la esperanza absoluta no es el mío, sino el futuro de Dios, donde toda la realidad cabrá, y el presunto justo solitario habrá de pasar por el trance de hallarse sentado a la misma mesa de banquete que el pordiosero que le parecía indigno un rato antes, cuando se tropezó con él en el camino.

Naturalmente que el arrepentimiento y la enmienda del rumbo de la vida son fenómenos de radical legitimidad tanto moral como religiosa. Compromiso y fidelidad, precisamente, sólo se pueden tener y guardar respecto de los factores que aparecen en la situación de profundidad existencial: la verdad y los otros; no cabe fidelidad a las cosas o a las instituciones en tanto que tales, como tampoco existe en realidad la fidelidad a sí mismo, de la que tanta propaganda se hace todavía. Estas expresiones, que creo muy peligrosas – y que culminan en aquella otra, según la cual lo más difícil es perdonarse uno a sí mismo, cuando semejante fenómeno ni siquiera es posible-, confunden el carácter individual de la existencia, siempre movida hacia lo otro divino a través de los otros finitos, con una concepción de ella de índole material, donde sujeto quiere decir una cosa bien repleta de necesidades que hay que atender antes de mirar en la dirección de alteridad ninguna. Como sostenía la espléndida imagen conceptual de los metafísicos medievales, la verdad es que el pensamiento eterno que nos ha concebido a cada uno antes de querernos existentes en el mundo, constituye de suyo originalmente no una pluralidad incontable de ideas, una para cada individuo real, sino, al contrario, una única inteligencia que se conoce a sí misma con plenitud, de modo que las ideas sólo son la expresión *ad extra* de la riqueza insondable del Verbo de Dios. Ser radicalmente un individuo es lo contrario de ser una totalidad solitaria y autosuficiente. No tener especie propiamente dicha se opone, pese a las apariencias, a bastarse a sí mismo.

Pero esta condición moral y religiosa de la humanidad sólo se abre al pensamiento y a la acción cuando se logra dejar definitivamente atrás el predominio del juego y el gozo que caracterizan la existencia en su modo estético. No que la pasión se abandone como cosa abominable, sino que se la sobreeleva hasta que llega al rango de pasión infinita. Y yo mismo, por cierto, no puedo ser para mí el objeto de mi pasión infinita.

Capítulo X: Algunas reflexiones filosóficas sobre la extensión y la naturaleza del fundamentalismo

§ 1 *De lo formal y lo material en la existencia del hombre*

En este asunto, como en cualquier otro problema que se aborda en la perspectiva del interés filosófico, el primer paso necesariamente corresponde a la fenomenología, o sea, al esfuerzo por describir la esencia de cierto aspecto de la vida tal y como se presenta en medio de ésta. Por cierto que, aunque dejemos a un lado, por superfluas en este momento, las consideraciones de orden metodológico, una al menos no puede pasar sin mención. Y es que la fenomenología supone en el sujeto que la practica la posibilidad, también ella esencial, de hallar en su propia vida la fuente empírica de los datos que estudia, aunque sea en la forma peculiar y no plenamente originaria que es la imaginación combinada con la empatía. Si fuera falso que *nada humano me es ajeno*, la fenomenología carecería de legitimidad para ser el capítulo inicial de las investigaciones filosóficas.

La alusión a este tema sugiere también la necesidad de una digresión en la que, sin embargo, tampoco entraré. Y es que no se debe despreciar en absoluto el papel científico que toca a la imaginación, entendida como la representación vívida de posibilidades en tanto que puras posibilidades. Muy al contrario, el filósofo que no apela a este género de representaciones no puede nunca adquirir la distancia y el horizonte que son precisos para la tarea de determinar la esencia de un dato. No siempre, precisamente, quien está sumergido en un tipo de existencia es el más apto para descubrir su naturaleza peculiar. E incluso no siempre quien ha estado personalmente implicado en algo y luego lo recuerda es el mejor testigo. Únicamente podrá serlo si pone además a trabajar su imaginación.

Pues bien, el fundamentalismo debe ser buscado entre las formas de ejercicio malogrado de la existencia, para todas las cuales hay una contrapartida, como del otro lado del espejo, en el repertorio de las formas logradas de existir. Observo entre paréntesis que es muy distinto clasificar certeramente las esencias de unas y otras formas y lograr saber a ciencia cierta cómo, en cuál de ellas, existimos personal y actualmente.

Llamo forma malograda de la vida a una cualquiera de las que falsea por simplificación la riqueza real del contenido de la vida. Separo, pues, *forma* y *contenido* de la existencia, de una manera parecida a como se separan el sujeto y el objeto en un acto preciso de conciencia. Entiendo que la diferencia entre un *acto* y una forma de vida es análoga a la que hay entre una realización concreta cualquiera y una actitud general. El acto realiza en el presente, casi como una consecuencia, una de las posibilidades a las que abre la *actitud*. La actitud es duradera, habitual, consuetudinaria; cierra a un ámbito de posibilidades al mismo tiempo que abre a otro. Desde luego, entre lo instantáneo del acto y la

permanencia de la actitud, debemos situar aún otros fenómenos, a los que corrientemente damos, por ejemplo, el nombre de *acciones* (cuando nos referimos a espacios de tiempo relativamente breves) o bien los de *empresa*, *proyecto*, *empeño* (cuando nos referimos a espacio de tiempo relativamente largos). Actitudes o formas, proyectos, acciones y actos son el lado subjetivo, el lado “egoico” de la vida. Aristóteles los llamó, respectivamente, *caracteres*, *hábitos*, *disposiciones* y *acciones*. Kant diferenciaba explícitamente sólo *carácter*, *máxima* y *acción*. Parece, sin embargo, conveniente traducir las palabras de las que se han servido los clásicos a una terminología más fácilmente comprensible hoy, quizá en el modo en que acabo de hacerlo.

Este lado subjetivo o egoico de la vida está enfrentado al lado que he llamado antes el contenido *material* de la vida misma o, si se quiere, su lado objetivo. Hegel lo denomina real, y reserva la calificación de ideal para el lado del que primero he hablado. Y esta manera de expresarse es aquí muy beneficiosa en lo que hace a una de las partes del asunto: la realidad de la vida es propiamente todo este fondo, que ya no es egoico, que ya no es *mío* sólo, respecto del cual reacciona, por intentar decirlo de alguna manera, el yo con sus actitudes, sus proyectos, sus acciones y sus actos. Muchos filósofos llaman *mundo* a lo que yo creo que debe mejor llamarse lado no egoico de la vida, contenido de la vida y realidad (entendida como realidad vital que al mismo tiempo es realidad respecto de la cual se hace y se sitúa esta forma a la que llamo *mi existencia personal*).

Tampoco considero que el término “circunstancia” sea mucho más feliz que el de “mundo”. “Circunstancia” sugiere –y lo pretende, de hecho, muchas veces– una excesiva contingencia, casi una casualidad; “mundo” sugiere un exceso de coseidad, de no vida, de algo ajeno y opuesto al yo y sus formas. En el contenido real de la vida, por el contrario, se encuentran el mundo y sus circunstancias al mismo tiempo que los hombres, la historia, la naturaleza, los seres ideales, las potencias sagradas, lo santo y cuanto además pueda descubrir el yo alguna vez.

El interés del problema del fundamentalismo (su denominación tradicional, que deberíamos conservar y preferir, es la de *fanatismo*) radica, para el filósofo, en que lo mencionado con este nombre muy reciente consiste en toda una forma malograda de la existencia y quizá, en la esencialmente única forma malograda de ella que cabe. Porque el fundamentalismo, valiéndonos de nuestra modesta y provisional diferenciación en cuatro de las variantes de lo egoico, no es un acto ni una acción, sino que pertenece, cuando menos, al ámbito de los hábitos o proyectos; y, en mi opinión, más bien al de las actitudes fundamentales o caracteres.

§ 2 Sobre las actitudes fundamentales: el logro de la existencia

¿Y es que caben muchas actitudes fundamentales? ¿No son en definitiva más que dos las posibles?

Tomemos la cuestión en la vertiente para la que en principio se forjó el mismo término “fundamentalismo”, es decir, el ámbito de los fenómenos religiosos.

La actitud religiosa lograda es aquella que reacciona frente a lo real reconociendo en su centro mismo un misterio que posee una majestad a la vez tremenda y fascinante. No sólo esto, que más bien caracteriza las formas de lo sagrado que las de lo santo y más bien recoge la esencia de los fenómenos religiosos que quedan fuera del campo del monoteísmo: es sumamente importante añadir en seguida que lo estrictamente religioso, lo santo, no se abre más que a la forma de la vida que realiza en sí con plenitud, ya sea antes ya sea simultáneamente, lo ético.

La esencia de lo ético radica en descubrir en lo real aquello que mejor merece el nombre de ideal: lo inviolable, lo que desarma con absoluta radicalidad toda violencia; lo que es de suyo tan intemporalmente fuerte, tan ajeno a la mutabilidad de las circunstancias, que manda sobre el yo hasta el punto de poder exigirle, llegado el caso extremo, la renuncia a sí mismo, porque es preferible, con toda evidencia, morir a violar lo moralmente óptimo.

Lo religioso es, pues, definido casi formalmente, lo absoluto fascinante que se vislumbra desde la elevación de lo ético.

Agustín una vez lo llama *vita viva tota plena te* (la vida viva, toda ella llena de Ti). Por esto mismo, es el objeto perfecto, sumo, del amor depurado por la bondad moral (ha de decirse: de una forma del amor que apenas sospecha en su riqueza ningún amor). Es la eternidad que viene y acoge: la eternidad como donación de sí y, por lo mismo, amor absoluto; y en este sentido, es la paz en cuya anticipación siente el afecto humano no ya sólo su más alta forma de amor, sino la confianza perfecta y, en el principio, cuando se está aún un poco más lejos, sencillamente la esperanza en el máximo de su plenitud propia.

Esperanza, confianza, amor son los tres pasos cuasi sucesivos en los que se desarrolla en religión existencial lograda aquello que comienza siendo estadio ético de la vida personal. Esperanza, confianza, amor, dotados siempre con el peculiar matiz de absolutos, de definitivos, con que impregna lo santo (El Santo más allá de la diferenciación masculino-femenino esencial a toda forma de finitud personal) a cuanto está en contacto con él, por lejanamente que sea.

De aquí que la bisagra –en realidad, un salto existencial como gustaba de decir Kierkegaard– entre lo ético y lo religioso la constituya el surgimiento de una *esperanza contra toda esperanza*: de la esperanza en que todo es posible, y señaladamente lo es que el sacrificio total de la bondad, la fortaleza, la justicia y la inocencia, hasta ser torturadas en medio de la historia del mundo, sea respondido por lo que el mismo Kierkegaard llamaba, con suprema ironía, una *repetición eterna*, o sea, una resurrección, una asunción de su mundano fracaso en la

vida absoluta, en el amor absoluto, en la verdad absoluta que se significan con el término *eternidad*.

Y tras la esperanza, la confianza: dos actitudes religiosas que, como dice Pablo, se consumen al arribar a la eternidad, donde ya sólo el amor, en la forma de un incesante rayo, puede subsistir. Porque la plenitud de una esperanza absoluta no es sino el atrevimiento de confiar en que el mal y el dolor, la violencia y la bajeza, a pesar de su masiva presencia, no han de predominar definitivamente. Se trata de la suprema osadía: poner confianza perfecta, hasta abandonar en ella realmente el angustioso cuidado por sí mismo y por los seres queridos y por el mundo degradado, en las manos de lo supremamente real, de lo que misteriosamente descubrimos que domina en última instancia sobre las fuerzas desatadas de las cosas. Atrevimiento fuerte y no ingenuo, valentía y no cobardía, sólo si precisamente antes ha atravesado la seriedad del compromiso ético radical, dentro del cual nada garantiza la victoria del esfuerzo propio ni del común y político.

De la confianza absoluta o perfecta no se debe, por esto mismo, hablar de lejos y como a humo de pajas, porque habitar en su lejano territorio exige una aventura moral de coraje extraordinario, que casi parece liviana o superflua cuando hacemos literatura sobre este su límite extremo, objeto él mismo, en grandísima medida, de nuestra esperanza, mientras continuamos en lo recio de los combates morales cotidianos. *Creo, Señor: ¡aumenta mi fe!*

Y todavía más lejos en los paisajes de la existencia religiosa lograda, el amor adecuado, es decir, pleno, a las realidades. Por un lado, este amor difícilísimo es ya todo el camino, todo el tiempo, el hilo de oro que no perdemos de la mano para conseguir que no nos extravíen las desgracias ni las derrotas provisionales. Por otro, ya que nada está tan sometido a duda como la conciencia del amor auténtico, lograrlo siempre es el anhelo más alto. De un modo que más se parece a una vislumbre que a cualquier otro fenómeno del conocimiento, pero que comprendemos que responde, al mismo tiempo, a una ley de esencias que se ofrece evidente, sabemos, ya desde esta ladera, que la esperanza se resuelve en confianza y la confianza se agota en amor, y que este triple paso se equipara a un sucesivo despojarse de formas no plenas la misma realidad fundamental. Como si el resultado de esta purificación trabajosa –tremenda y fascinante ella misma- fuera el descubrimiento de la identidad entre el amor logrado o perfecto que puede llegar a ser en pureza la vida subjetiva, y el amor absoluto que constituye el fondo real de la vida de todas las cosas.

Es un fragmento de fenomenología quien sostiene que, en efecto, el amor subsistirá siempre, definitivamente, más allá de sus preámbulos o revestimientos esenciales mientras lucha la existencia personal, a saber: la esperanza y la confianza.

¿En qué consiste, en cambio, la existencia malograda, cuya forma misma he adelantado que coincide con la esencia del fanatismo, o sea, en su vertiente presuntamente religiosa, de lo hoy llamamos por antonomasia fundamentalismo –pero que en realidad es un fenómeno mucho más amplio, precisamente porque de ningún modo puede ser religioso, sino tan sólo caricatura de lo religioso-?

Un modo sencillo de describirla es, no hay duda, tomar primeramente su contraste respecto de las cimas de la existencia religiosa lograda. Diremos, ayudándonos de este método, que la forma fracasada, fanática, de la vida personal es aquella que no utiliza el amor como vía y que, por eso mismo, no atraviesa ni la esperanza ni la confianza auténticas. Odio que es desconfianza, o sea, miedo; y miedo que se revela en principio en la desesperanza, o sea, realmente, en la desesperación.

Desesperación, miedo y odio exigen disimulo, porque no hay manera no cínica de vivirlos que no sepa muy bien de la depresión existencial que suponen estas formas de la vida y no se apreste, por tanto, a cubrirlas, más que a combatir las con efectividad. De hecho, son progresivamente más invivibles: es progresivamente más difícil admitir con sinceridad que se está inmerso en ellas. La desesperación puede parecer, en principio, una forma no sólo noble sino incluso realista y valerosa de tomarse la vida. En grado mucho menor cabe pensar esto de la desconfianza y sus terrores. Aún es más imposible del odio, aunque sin duda el odio es más capaz de presentarse cínicamente, sin veladuras, que la debilidad menos intensa que es la desconfianza.

El disimulo casi esencial y, por ello mismo, frecuentísimo, que acompaña y emboza estas formas de la existencia tiene, así, que empezar por darse al exterior, sobre todo, como el revés de la desesperación y el miedo: la seguridad absoluta, la certeza que no se dejará perturbar. Seguridad y certeza que sobre todo tienen que poner su objeto en cualquier cosa que sea, exactamente, el apoyo precario, accidental, que un individuo esté de hecho usando para continuar con su existencia. Si la contestación a ellas es fuerte, o si la inteligencia de su propia situación crece en gran medida, el hombre desesperado tenderá a atrincherar teóricamente su cobijo particular hasta convertirlo en una sorprendente teoría paradójica de alcance universal. Si no se produce aquella contestación y no es precisa gran conciencia del propio estado, bastará con vivir una doctrina típicamente sectaria, y toda su secuela de proyectos y acciones que calientan, como un pequeño hogar portátil, la carne del miedo.

El fanatismo es, pues, en esta perspectiva, la consecuencia, sobre todo pública más que privada, externa más aún que interior, del disimulo ante los demás y, parcialmente, ante uno mismo, del odio a la realidad, que se vive primero como desesperación y como terror. Naturalmente, la desesperación de fondo, la pasión del miedo –identificada una y otra vez por los filósofos clásicos como el caldo de cultivo de la superstición, o sea, del fanatismo sectario o fundamentalismo-, el odio como actitud central o forma de la vida, son muy bien

compatibles con experimentar ciertas pequeñas esperanzas, ciertas pequeñas seguridades, ciertos cariños temporales. Más que compatibilidad, hay de hecho necesidad de que sea así, porque el estado de autoaniquilación de la vida personal exige con extremada furia un velo de ignorancia. Recuérdese que aún es más clásico –y es más profundo- achacar al desconocimiento de sí mismo y a la forma más ardua de la ignorancia la responsabilidad última en la maldad y en el malogro de la existencia. Y así sucede con toda precisión. Ya Kierkegaard advertía de cómo el dolorosísimo remedio de la desesperación, entendida como la única enfermedad verdaderamente mortal, no puede pasar más que a través de la suficiente conciencia de sí misma. Autoignorarse es, en cambio, el remedio barato, perfectamente inútil ni aun como *placebo*, para tolerar una existencia fundada en el odio pero que cree haber llegado a este extremo por realista desesperación, en vez de por miedo a combatir poderosamente el mal en todas sus figuras.

Otras formas de disimularse la escisión existencial inevitable de la que inmediatamente hablaré despacio- son más frecuentes porque también son mucho más tibias. Cuando nos referimos a una vida mediocre o cuando, precisamente, se habla en el Evangelio de la tibieza, menos afecta a Dios que cualquier otra posición del ánimo, de lo que se trata es de un como distanciamiento de la propia vida, un ensayo desesperado de no tomársela del todo en serio, entendiendo que tal es la fórmula para no sufrir demasiado, para no llenarse, como es frecuente decir, de ideas negras. Se evita comprender que también éste es el medio más eficaz para no extraer de la vida todo su potencial jugo de verdad y emoción. Pero es cierto que una existencia tibia no se manifiesta más que en golpes esporádicos de bondad o maldad, de fe y desconfianza. Es discontinuidad. Y en este sentido, más se daña a sí misma que ejerce violencia fanática sobre otros. Agustín retrató de mano maestra en varios momentos de sus *Confesiones* un estado ambiguo como éste. En general, consiste en devorar tiempo –en matar el tiempo, como gustaba de decir Unamuno con la vieja palabra feroz de los castellanos-: devorar tiempo sin notar que se está en realidad siendo devorado por el tiempo. En otro pasaje, Agustín describe esta forma de vida como un hambre que procura alimentarse de realidades temporales, porque está previamente convencida de que ellas son los únicos alimentos de que se dispone; pero comerlas, no siendo estas realidades de suyo más que imágenes de las auténticas esencias, es exactamente chupar, lamer cuadros sin meter en la boca nunca nada de sustancia.

§ 4 Situación de superficie y situación de profundidad

Por más que la alternativa permanezca como tal (esperanza y desesperación; confianza y terror; amor y odio), las formas de la existencia, ya lo vemos, proliferan por encima de ella, sobre ella. Hemos descendido a algo que aún es más radical que las mismas formas de la existencia. Como hemos empleado la

palabra “actitud” en sinonimia con “forma de existencia”, apenas nos es posible encontrar alguna palabra española que ayude a fijar las posiciones de la alternativa más radical.

En otros lugares me he referido a que nuestra existencia transcurre de hecho, por regla general, en dos *situaciones* simultáneas, emplazadas la una de la otra en una relación que, por una fácil analogía ya muy clásica, puede describirse como *superficie – profundidad*. La situación de superficie (de superficies) es aquella para la cual y en la cual todo cuanto la compone induce a aceptar que el mundo, en su finitud, es el horizonte último de todas las acciones y los proyectos posibles, sólo que induce esta creencia con tal solidez que ni siquiera se presenta a la conciencia de quien vive predominantemente en esta situación. La situación de las profundidades es la que reconoce los límites fácticos del mundo superficial y está, pues, esencialmente inquietada por el significado de una existencia que parece destinada al mundo pero que, al mismo tiempo, sabe que el mundo es, en última instancia, de alguna manera, insignificante por no poder ser absolutamente significativo (mientras que la existencia lo es, en cambio, ya siempre de algún modo).

El fanatismo no es nunca, en este sentido, superficial. Nos enfrentamos en él a una de las formas en que típicamente se puede responder a nuestro estar al mismo tiempo en las superficies y las profundidades de la vida, de lo real. Jaspers se refirió a las diversas *concepciones del mundo* para intentar abarcar con este término lo que vengo llamando aquí forma de la existencia (aunque me parece que existen diferencias todavía entre una y otra cosa). En realidad, al empezar ahora a integrar en nuestra descripción la doble situación del ser del hombre, podemos descender a un nivel de conceptos que nos permita tener suficiente éxito en la empresa de diferenciar, aunque sea esquemáticamente, el lugar en el que se localiza el fanatismo; que no es una concepción del mundo, sino algo más radical aún, puesto que puede extenderse sobre varias de tales concepciones; y que tampoco es una más entre las formas de la existencia, sino, en realidad, un tipo peculiar de instalación en una de las alternativas radicales de la vida.

Para empezar, considero de la máxima importancia evocar vívidamente cómo no le es posible a nadie establecer su vida simple y sencillamente en lo superficial. Nada más lejos de una existencia puramente superficial que, por ejemplo, la del niño que aún no hace en serio sino jugar, y sólo este modelo podría servir para intentar afirmar que alguien alguna vez logra no vivir más que en la superficie del mundo y sin reconocer que se trate de ninguna superficie ni de ningún ámbito de limitada significación, porque no sabe absolutamente nada de profundidades ni de precariedades y fronteras irrebasables. El niño aún no existe en el sentido pleno de esta palabra: aún no está ante posibilidades que ofrecen opciones nunca repetibles. No tiene historia ninguna: no ha dejado nada atrás ni posee esperanzas o desesperanzas.

Con todo ello, o sea, con la existencia, se tropieza el niño, el adolescente, a lo sumo -Kierkegaard describe este estado del que cabe sólo una difícilísima memoria-, como con una nube o una claridad que ha sospechado vagamente, que le ha inquietado apenas como un roce de lo esencialmente desconocido. Quizá ha presentido, con un vértigo que Kierkegaard ya denominaba una forma de la *angustia*, lo que un día descubriría que significa la palabra "posible". Pero en todo lo fundamental, despierta a este significado -y a todo lo que comporta y a todo aquello en lo que se fundamenta- de una manera casi infinitamente brusca y brutal: como un golpe violentísimo, de violencia literalmente inolvidable, porque nunca más será un niño después.

Este tropezarse con el enigma del significado de la palabra existir, que es también el enigma de las palabras felicidad y fracaso, vida y muerte, verdad e ilusión, dolor y gozo, sentido y sinsentido, tiempo y quietud del espacio, viene, por decirlo de alguna manera, a tajar en dos la realidad ya para siempre. A partir de ahora, como un segundo nacimiento, si se sigue jugando, si se sigue viviendo como hasta aquí, sabremos sin duda que esas acciones transcurren en la superficie y como dando por sentado que esta superficie de la realidad es lo único que hay y, por lo mismo, lo único que importa; pero no conseguiremos olvidar -ya nunca lo hemos conseguido ninguno de nosotros- que esta vida de superficie y mundo está ligada y como lastrada por la situación de las profundidades, en la que todos los sentidos verdaderamente universales y originales de las palabras toman su raíz y su sesgo.

Pero es que el descubrimiento de esta segunda mitad de la vida no ha sido sólo el de un sistema primordial de significados sino también el de su enigmaticidad, que es la cara primera de lo misterioso propiamente dicho. Al abrirsenos por vez primera la perspectiva del tiempo, del ser, de la verdad y del bien, junto con la de sus respectivos contrarios, hemos experimentado más o menos pronto que ignoramos, con una ignorancia que por el momento es insoluble, lo que real y últimamente quieren decir estas palabras o son estos factores de lo real. Tal experiencia no tiene la forma de lo que en griego se llamaba *aporía*, o sea, falta de toda salida, sino más bien la de la *angustia* o *congoja* en un sentido casi literal: es imperativo seguir viviendo, mejor dicho, empezar la existencia lanzándose a ella; pero el único paso que se nos ofrece es el de resistir, con algo que ya incoativamente tiene que ser esperanza, confianza y hasta amor, el peso enorme de la ignorancia. No podemos resolver ya ahora, antes de vivir la vida, el enigma de su sentido y su posible plenitud. Pero incluso si nos llena de pronto el pensamiento de que habría sido quizá mejor no haber nacido para no tener que soportar tanta aventura, la respuesta jamás es el suicidio sino, con toda la ignorancia y la audacia que cabe, la de dejar hacer a la vida, aunque, eso sí, bajo la idea, apenas consciente a veces, por lo que oímos decir a otros, de que no tiene sentido vivirla si no es intentando desentrañar con todas nuestras fuerzas sus enigmas.

El niño que nace a la existencia y que ve que se le impone en la vida cotidiana prácticamente el silencio sobre este acontecimiento de acontecimientos, esta experiencia matriz de todas sus restantes experiencias, ha entendido, aunque quizá oscuramente, mejor que nadie la forma de la vida que un día aprenderá a reconocer como filosófica (si bien esta palabra está ya tan degradada que a lo mejor no es la que aparece culturalmente en el horizonte con ese significado); y que no consiste sino en la respuesta sincera y consecuente a la necesidad, tan hondamente sentida desde un principio y tan arraigada, en el mejor de los casos, en los afectos y la emoción, de no morir antes de haber recorrido toda la sabiduría: de haber leído todos los libros de este mundo y haber conocido todas sus lenguas, todos sus paisajes; y haber innovado, si es que los sabios del pasado no calman la pregunta que ha dejado para siempre formulada la existencia misma, la vida real misma. No se puede literalmente vivir una vida sin examen, sin interrogación abierta, sin aventura existencial con la verdad y hacia la plenitud de ella y de la vida misma. Búsqueda activísima, pero también espera infinitamente paciente, porque de la misma manera que el enigma no se planteó a nuestro arbitrio, es también posible que la mayor parte de la respuesta venga en forma de acontecimientos existenciales que no causa uno mismo (aunque para que se hagan reales sea imprescindible que su sujeto haya recorrido mucho camino por el ámbito de la situación de profundidad).

Que la superficie sólo es superficie, lo sabemos todos desde la infancia, en modos más o menos activos. Lo que los filósofos existenciales, tras las huellas de la descripción arquetípica de Agustín, han llamado en el siglo XX las *situaciones límites*, no están bien descritas cuando se quiere extraer de ellas, precisamente, la primera conciencia respecto de los límites del mundo y de su carácter superficial y ayuno de significación absoluta. Esas situaciones de la vida no son las que la dividen de arriba abajo ni las que, por ello mismo, la iluminan en su verdad. Lo que hacen es recordar y reabrir la herida, cuando se diría que está próxima a cicatrizar y hasta a desaparecer sin dejar huella. Basta con haber vivido la infancia para ser un filósofo, o sea, lo opuesto de un fanático; pero suele la estupidez ser tan grave que necesita de otros despertares para reconocerse a sí misma.

§ 5 *La caída y su remedio*

Ahora bien, no es fácil, sobre todo a primera vista, habitar en el mundo viviéndolo desde la profundidad de los enigmas de la vida. Michel Henry nos ha recordado constantemente, en la escuela de Scheler, de Heidegger y, sobre todo, de Kierkegaard, Pascal y Agustín, cómo todos y cada uno de los lados afectivos que posee la experiencia del mundo traen a nuestra forma de vivir la noticia de las profundidades. No hay nada exterior, para decirlo en las palabras de este excelente pensador, de este artista al que debemos muchas cosas esenciales, que no posea su interior al mismo tiempo. El mundo, lo visible, la superficie de la vida, están siempre como desgajándose de la vida misma, de lo invi-

sible, de la noche de lo real. El hombre suele caer o decaer de aceptar la situación de esta noche, por más que sea sólo allí donde el gozo habita, aunque al lado del dolor.

Heidegger o Pascal consideran esencial esta caída: este interpretar el ser desde el lado del mundo en exclusiva: esta cuantificación de todas las realidades que introduce, como si fuera ella la verdadera ontología, la técnica en medio de todas las relaciones del hombre con lo real, incluida su vida misma. Pero es que Pascal estaba convencido de que cuando el hombre se reduce a la situación de las profundidades no brota de él más que un negro surtidor de tedio, si la gracia divina no termina por transformarlo.

Agustín no hubiera nunca afirmado tal cosa. Su fórmula es bien distinta: *Buscad lo que buscáis; simplemente, no está allí donde lo buscáis*. Henry aún rechaza con mayor energía que la caída en lo superficial pertenezca a la esencia de la existencia, y en esto es un discípulo de Husserl, todavía más combativo que el maestro a este respecto: la sabiduría de la vida se exalta en el arte auténtico con la misma radicalidad que en la filosofía o en la religión del Cristo, y no es en realidad sino la vida misma en su impetuoso gesto de autocrecimiento.

Levinas es mucho más cauto, y aún más lo es Kierkegaard, el pensador de quien más cerca me veo en esta cuestión central.

Piensa Levinas que la existencia no es propiamente tal más que confrontada con la alteridad del otro humano, y no meramente en el gozo de sí misma y abrazada a sí misma en su continuo crecimiento nocturno, abismal. Como Rosenzweig, el hombre al que tanto admiraba y debía, Levinas concibe la divina revelación como consistiendo, sobre todo, en la llegada a mi vida del otro que exige de mí reconocimiento, respeto, cuidado como de realidad santa, inviolable. Simplemente, creo que rebaja la dificultad de este don, como si no hubiera que situarse, con esfuerzo bien costoso y realmente activo, en la actitud ética para prepararse al advenimiento del otro, y se nos regalara demasiado fácilmente su presencia y, con ella, la noticia de lo santo. A la forma ética de existir es preciso saltar, no tanto ser llevado por un inevitable acontecimiento de revelación.

Veamos entonces, en un último giro sobre nuestro problema, cuál es la posición del fanatismo o fundamentalismo entre los modos de existir que, como decía, proliferan sobre la sencillez de la doble situación de la existencia y la alternativa radical entre el amor y el odio, la esperanza y la desesperación, el miedo violento y la confianza pacífica.

Ocurre que, aunque no podamos olvidar ya nunca lo que recela el fondo de la existencia, entre las dificultades para vivir siempre refugiados allí, en su intemperie, y los atractivos de la vida superficial, somos con facilidad atraídos a reconocer en ésta un exceso de significado. Si la sabiduría más profunda, con la que se resuelve la angustia de la experiencia fundamental, es la de aceptar la vida en espera de sus riquezas posibles, aunque con el proyecto de vivirla en máxima tensión activa, es natural reconocer la importancia metafísica, por así

decir, de los sucesos que van viniendo. Lo que ya no es tan natural es interpretarlos como si toda su realidad se agotara en su exterioridad, en su condición de acontecimientos en el mundo.

Lo que no es natural es irse olvidando de la zona de interioridad que contienen todas las experiencias con las realidades que se muestran en el mundo. Si crece este olvido nocivo, pasa todo a ser paulatinamente interpretado en términos de *ello*, de impersonalidad, de cantidad pura, de mero espacio. Sin apenas conciencia de que así nos esté sucediendo, va consolidándose una actitud existencial para la cual todo lo real es sólo ocasión de agrado mío en ello, es sólo útil para mis fines limitados, es sólo una realidad pragmática. En cierto modo, también yo para mí mismo adopto esta forma de verdad y de significado. Todo es medio, todo es útil para cualesquiera fines intramundanos que se adopten en un proyecto mío o en otro.

Kierkegaard permaneció sumamente atento a cómo todas las formas de la existencia o son amor o son alguna perversión del amor, puesto que nada tan natural a la juventud como aquella descripción que hacía Agustín de su propia entrada en ella, cuando él, más allá de la gloria literaria, lo único que sabía era que deseaba amar y ser amado –sin distinguir, desde luego, formas varias y hasta opuestas del amor-. Por ello, seguramente, es por lo que Kierkegaard cifra en Don Juan la cumbre de esta forma de la existencia, y no, como quizá tenderíamos a hacer hoy y como se hacía en la Atenas de Pericles, en el tirano o en la exaltación de la voluntad de potencia propia. Don Juan todo lo utiliza, pero sin siquiera la seriedad del que es y se sabe perverso. Don Juan da la espalda a todo conocimiento de los límites inexorables de su disfrute y no sabe nada sobre compromisos y traiciones, por más que sus víctimas insistan en describir su paso, justamente, como una inmensa traición reiterada. Y cuando el hombre aspira al ideal de Don Juan pero no con la misma intensidad, o cuando está de vuelta de sus alegrías, es, sigue diciendo profundísimamente Kierkegaard, un poeta: alguien que canta la dicha del amor como único sentido de la vida, aunque con la nostalgia de lo que progresivamente va siéndole más y más inaccesible. Hasta el punto en que la existencia del poeta se sume en una casi muerte, en un desierto de posibilidades, incluida la del antiguo canto.

La figura final de todo esto, que Kierkegaard llamó la existencia estética, es, pues, comparable a la de una pieza de un ajedrez, que oye decir al contrincante de quien hasta ahora la movía: “Esa pieza no se puede desplazar por el tablero”. Apenas le queda más recurso que evocar otras historias de poesía desgraciada, de amor que termina, de amor que no empieza; como si sólo la empatía con tantos como han sido siempre los casi muertos de esta forma de la vida, sirviera de calmante para este dolor de estar sin posibilidad ninguna.

Dejemos a un lado si es o no pertinente haber denominado a esta forma de la existencia *estética*, pese a que mis propias reservas sobre ello apenas se dejen contener. Lo importante es que esta forma de la vida no crea fanáticos. Su logro y su malogro están en un ámbito previo y, por ello, relativamente inocen-

te. Sólo Don Juan es, en realidad, su forma lograda, y hasta para él hay luego una muerte que, en el último momento, no se deja asimilar sin perturbación a la historia de sus conquistas. Pero la desesperación estética, por importante que pueda ser para saltar a otras formas de la existencia, ni es fanática ni se saca a sí misma, como tirando de sus propia cabellera, del marasmo en que se ha resuelto.

Esta desesperación es, en cambio, un estadio necesariamente previo para que se realice el paso, si es que llega a darse –y de aquí que Kierkegaard hable de un *salto* que ninguna fenomenología ni psicología podrá nunca captar desde fuera en modo suficiente-, a la situación de la alternativa que he mencionado ya varias veces. Como si el poeta desesperado o, simplemente, el hombre que se aleja sin saber muy bien cómo de una situación en que sólo los amores superficiales le importan, fuera el único para quien la alternativa más tajante de la existencia se abre realmente.

Lo que sobre todo retengo de esta tesis peculiar de Kierkegaard es que, en efecto, de la educación de las emociones en la fase primera de la vida depende grandemente el modo en el que el hombre se introduce en la seriedad de los problemas morales, o sea, en la forma ética de la existencia. Lo proximo del prójimo que exige ser respetado como cosa santa es un don difícil de la vida: es una revelación para la que ya antes se exige mucho, porque cabe también que se salte de lo superficial de la vida estética a la maldad moral, sin apenas ocasión de reconocer en toda su dimensión salvífica o de revelación divina el don que de hecho es la percepción de deberes santos para con alguien alguna vez. Me atrevería a sostener que un hombre sin amor de emoción por la belleza de las cosas amables de la existencia, sin pasión de amor juvenil, sin cuidado del eco afectivo que la situación de profundidad suscita desde antiguo en el centro de su existencia, salta casi inevitablemente de la relativa inocencia ignorante de la juventud a una forma de existencia que se basa en el odio y, por lo mismo, posee una terrible seriedad moral y hasta religiosa, porque es fanatismo violento, en lo que hace a la relación moral con la verdad y la alteridad, y es fundamentalismo increyente, ateísmo que huye de sí mismo, en lo que respecta a Dios.

El paso primero siempre es la caída en la desesperación, desde el punto de vista de los fenómenos describibles. La desesperación nunca es una forma estética de la vida. En este sentido, como ya decía Rosenzweig, el poeta, tanto si aún no es elegíaco como si ya está limitado a serlo, no viene a constituir más que un muñón de hombre, un pedazo de hombre. El hombre entero o desespera o espera; o teme hasta la violencia fanática y el ateísmo real de quien cree controlar lo absoluto del divino misterio, o confía y busca amorosamente. Y en este segundo caso realiza ante todo la forma ética de la existencia, que va abriéndose cada vez más a la idealidad suprema de la forma religiosa de ella: las tres formas habituales de la vida que llama la tradición virtudes teologales, y que ya he descrito como esperanza absoluta, confianza integral y amor perfecto.

§ 6 *La seriedad del fanatismo*

El fanático es, a esta luz, el desesperado que encubre como puede, aunque siempre en vano, su desesperación a sus propios ojos.

En lo que hace a la moral, el fanático defiende la violencia como una variedad, aunque paradójica –tanto más sincera y honda, dice él-, del respeto al prójimo, que debe ser llevado hasta la verdad incluso si no quiere. El derecho a la violencia, cuando está siendo sostenido en la manera irremediabilmente hipócrita o autodisimulada que es la existencia fanática, exige, desde luego, un como superávit de legitimación. No se quiere reconocer que se odia al otro, quizá no se puede, so pena de un terremoto existencial que mutaría todo en la vida del fanático (y hay, desde luego, conversiones de fanáticos por este medio nada fácil). Ha de tratarse, pues, de una forma sublimada del amor, que no puede justificarse sino desde una especial, sectaria, particular, pertenencia a cierta verdad con máxima adhesión a ella: con una adhesión que se confunde con la forma religiosa de la confianza, ya que exactamente es su contraparte, su malogro, su deformación esencial. El fanático supone que argumentar acerca de las bases de su dogma, en el que está fundamentada, ante sus ojos, la violencia que de hecho ejerce si tiene posibilidad real de hacerlo, es una irreligiosa falta de respeto a la verdad. Para él, la blasfemia es precisamente la razón que confía, espera y ama. Él, en cambio, dirá que toda su fuerza deriva de algo exterior, ajeno a su pequeña humanidad despreciable, grande por eso y dominador como debe serlo un dios, que impone soberanamente su voluntad, o sea, la verdad, y reclama una fe inmediata y sin fisuras, que no retroceda ante ninguna consecuencia. Tergiversa así el sentido real de la santidad de la verdad, de su soberanía sobre el egoísmo, y sobre todo, al tratar de cerrar definitivamente los oídos a la voz de la situación existencial profunda, desfigura en todo lo que puede el rostro de Dios e imita de manera perversa las figuras de las virtudes teologales. Para el fanático no puede haber misterio tremendo y fascinante, no puede haber presencia inobjetiva del misterio santo en el centro de la existencia y de todas las realidades, porque entonces la forma auténtica de la vida lograda sería precisamente la inversa de aquella por la que ya él se ha lanzado, en su desesperación mal disimulada. Porque, en todo caso, si él logra no reconocerla ya en su verdad, sus víctimas no se equivocan en absoluto acerca de su auténtica naturaleza. Aquí, mejor que en cualquier otro momento, resulta indudable el superior valor de verdad que posee la mirada del doliente respecto de la del verdugo y acerca de la realidad de la violencia.

Naturalmente, se presentan infinidad de formas mezcladas de la existencia, dado que casi siempre el hombre vive, como decía sardónicamente Parménides, una existencia bicéfala. Y hay también, sobre todo, un estadio de la vida en el que la poética desesperación se ve prolongada en un efectivo escepticismo que, aunque infinitamente raro, por lo que creemos saber, entre los hombres, no es de ninguna manera impensable: un tenerse al borde de la alternativa, que

suele derivar en un cuidado moral de los demás que no termina de pasar a ser cuidado religioso de nada ni nadie. Ya Kant decía que el ateísmo escéptico o teórico –es su palabra- resulta perfectamente compatible con el teísmo moral, aunque él mismo veía difícil que pudiera detenerse en moral sin teísmo, si es que un hombre en tal tesitura reflexionaba radicalmente sobre su propia posición.

No es, pues, el fanatismo un fenómeno menor de la vida, sino una peculiar forma de realización global de toda ella que, por lo mismo, halla consecuencias de primer orden, sobre todo morales, en todos los rincones de la acción. Ya sea hipócrita, ya sea sinceramente, no se puede dudar de que el fanatismo, al querer él mismo que se lo confunda absolutamente con la religión y con la relación moral auténtica respecto de la verdad y del prójimo, es, para quienes se mantienen en el estadio estético de la vida o han llegado incluso al escepticismo, un espantajo de gran eficacia, puesto que integralmente vive de la calumnia de lo ético y lo religioso, aunque pueda ser ésta la calumnia suprema de que es capaz tan sólo el miedo.

Capítulo XI: Ensayo sobre lo gratuito

§ 1 *La experiencia de la muerte y la gracia*

“Ya todo es gracia”. Éstas son, como se recordará, las últimas palabras escritas por Bernanos en su espléndido y duro retrato de lo que fue en tiempos un cura rural. Con ellas expresaba el poeta más el sentimiento de alguien que asiste a la muerte de otra persona a la que ama, que la realidad peculiar de la muerte. El cura que muere, puesto que es un nuevo tipo de santo (todos los santos parecen de un nuevo tipo a sus contemporáneos), puesto que el lector comprensivo no puede tolerar la idea de que haya dado testimonio heroico de nada y en vano, tiene que haber sido acogido en un nivel más alto de realidad, de dicha, de amor sensible.

Lo mismo nos sucede a todos con cualquier persona realmente querida. Ahí están sus restos, que no abultan más que un jarrito de ceniza; nada más humana y naturalmente inverosímil que el hecho de que una persona cuyo cuerpo se ha reducido a esta poquísima cosa, pueda continuar viva ahora mismo (como si viera con ojos que se han pulverizado; como si pensara con un cerebro que no tiene ya gota de agua; como si amara todavía, sólo que con un corazón desaparecido).

La muerte sugiere la espantosa idea de que la vida, y sobre todo las formas más altas de ella, no es más que un adorno provisional de la materia inconsciente, un producto brillante –pura apariencia- del funcionamiento de una enorme cantidad de átomos que han entrado en complicadísimas e inestables relaciones recíprocas. Y cuando la amada se muere, el amante está todo él atravesado por la evidencia de que el polvo es pero no debe ser la realidad definitiva de la amada. Ella desaparece, incluso peor: pasa a un estado horrible de putrefacción o de ceniza; pero no hay derecho. Y se siente entonces con fuerza absoluta la necesidad de lo naturalmente imposible: el mundo visible y tangible sólo es, a lo sumo, una cara de la realidad, y no la más importante. Mas como no cabe viajar al otro lado de lo real y regresar con la noticia de que existe y es tal y como el anhelo y la necesidad moral nos dicen que ha de ser, comprendemos, con mayor o menor oscuridad, que, por encima incluso de esta necesidad de orden moral y de este anhelo absoluto de vida independiente de la muerte, es preciso el mismísimo poder de Dios para que de veras se abra en lo real el ámbito de ese otro mundo -infinitamente más consistente que el mundo en donde se nace y se muere- al que se despiertan de manera definitiva los santos y, en verdad, todos aquellos a los que alguien ama con la fuerza inmensa de un amor incompatible con la muerte.

Sólo el que no ha sido amado no tiene parte en el mundo de Dios. Y como nosotros podemos pensarlo casi todo y podemos desear o anhelar todo, pero no tenemos la capacidad de hacer y lograr todo -y menos que nada hacer que Dios exista porque lo necesitamos-, llegados hasta aquí gritamos con Bernanos, ante la muerte, que ya todo en adelante es gracia.

Nos olvidamos así de que también ya todo antes, desde antes de todo antes, y ahora, en el incesante ahora, es también gracia.

§ 2 *Fenomenología de la gracia*

La fascinación de la muerte nos juega a veces la mala pasada de que sólo por ella, para ella, contra ella, alcancemos verdades cuya amplitud, cuyo alcance, se extiende a muchísimo más que los alrededores de la muerte. Tan definitivo como el instante del morir o del morírse nos alguien amado, es todo otro instante de la vida, este de ahora, por ejemplo. No tiene más peso uno que otro y no contiene, por ello, más o menos verdad. En cualquiera podremos o no podremos leer, si nuestra penetración llega o no a ser bastante, el significado de la realidad. Y si ante la muerte intolerable se nos escapa, como sacado de nuestra garganta por la mano de las cosas mismas, el grito que dice que ya todo es gracia, la verdad es que este grito y todos sus antecedentes son también gracia, a no ser que la exclamación de Bernanos resulte una falsedad, un consuelo para gentes demasiado fáciles de consolar.

Gracia quiere decir don y, en especial, don no merecido, no ganado en justicia por quien lo recibe; el cual, precisamente por esta circunstancia esencial de no haberlo conquistado a fuerza de brazos y méritos, precisa de una honda y ancha capacidad de acoger y aceptar lo que se le regala; no vaya a ser que la gracia se otorgue pero el donador quede defraudado porque aquel a quien hace su regalo lo rechaza.

Vemos, pues, que además de las dos personas que al menos han de intervenir en un suceso describible como una gracia (siempre puede un donante entregar algo único a la vez a muchos), necesitamos, en quien es objeto del don, un deseo de poseerlo algún día y la humildad de aceptar que se lo terminen regalando; porque no se desea sino lo que de algún modo, por inaccesible que esté situado, esperamos obtener. Y no se desea tampoco sino aquello a lo que realmente se tiende con la acción. Y si hablamos del más alto y atrayente objeto del deseo, entonces es seguro que nos estamos también refiriendo al objeto por el que más peleamos, con la confianza de que el heroísmo lo puede poner a nuestro alcance, aunque tenga, quizá, que combinarse con la buena fortuna y con la colaboración de algún aliado.

Pero he aquí ahora que nos regalan el premio al que aspiraba de alguna manera toda nuestra acción. No sólo que nos ayuden en su conquista sino que, mientras somos conscientes de no haberlo merecido y, de hecho, de no haberlo ganado todavía, nos es entregado de pronto, en medio de nuestro esfuerzo enconado. ¿Es que no se necesita en este momento una abnegación terrible, heroica, para no rechazar el regalo? ¿No es acaso el titán quien se ve en el trance de tener que reconocer que alguien es mucho más poderoso que él mismo, ya que le regala el objetivo por el que está trabajando con furia casi divina? Un héroe que logra acoger un don muestra en ese hecho que él luchaba realmente por el

fruto de su esfuerzo y no por la gloria, el gozo y la soberbia del esfuerzo mismo y de saberse su causa, su autor.

Porque nos suele suceder que no combatimos tanto por la victoria como por el afán de vernos vivos y fuertes en la lucha. Claro que el fruto más alto del esfuerzo seguramente es la vida inmortal, y el que se esfuerza bregando incluso contra la muerte (jugando con ella una partida de ajedrez que parece que retrasa la misma llegada de lo que creíamos inexorable) lo hace para experimentarse inmortalmente vivo.

Pues bien, si de verdad todo es gracia, o sea, si de verdad lo supremo es gracia –y de ahí que lo demás pueda también serlo-, el héroe que lucha por un fin que en realidad se confunde con el luchar mismo (la vida que sostiene el reto de la muerte) tiene necesidad de retorcer su heroísmo, por decirlo de algún modo, de luchar superheroicamente contra su misma heroicidad, para conseguir triunfar sobre sí recibiendo todo su premio no de lo que parece su fuente natural (la lucha misma que él lleva adelante) sino de las manos de alguien que por esta misma circunstancia se revela infinitamente más fuerte que cualquier fuerte.

Si todo, si lo supremo, es gracia, queda dicho que el hombre posee potencialmente la esencia de este héroe que empieza venciendo a otros muchos campeones pero que termina derrotándose a sí mismo y logrando reconocer que el nervio de su empresa, la fuerza de su propia fuerza –porque esta fuerza es la vida inmortal por la que combate-, no es suya, no nace de él mismo, aunque haya tenido que creerlo así en los primeros tiempos. Este personaje de extraordinaria tensión, este auténtico varón de deseos, ha de terminar por saber que la clave misma de su existencia era ya un regalo, de modo que todo cuanto ha hecho ha nacido de algo, de alguien, mucho más real y central que él mismo. Con un saber completamente efectivo, que modifica según su tenor toda la acción, este héroe –que en realidad es uno cualquiera de nosotros, un hombre del montón, uno de tantos- termina por ver, en la culminación de su hazaña, que ni siquiera el anhelo de vida que lo ha impulsado es propiedad suya sino regalo de Otro.

Lo que implica encontrar la sorpresa absoluta de que la propia esencia de mí no soy Yo Mismo, ya que no lo es mi poder, ni lo es el objeto de mi conocimiento y mi deseo. Literalmente, se trata de Don Quijote, el Caballero de los Leones, despertando al hecho extraordinario de que nada en él, siento todo tan infinitamente suyo, es realmente suyo: de que todo procede de Otro, no de otra parte sino de Otro u Otra Persona. Y este conocimiento extremo no lo alcanzó Don Quijote en la derrota ni ante la muerte, sino justamente cuando tuvo que demostrar, dominándose a sí mismo y sometándose a la más extrema ley de la caballería –la que se aplica a los vencidos-, que su sueño era real. Sólo entonces pasó de la locura a la cordura.

Sólo es de verdad un héroe en la existencia el hombre que lleva hasta la última consecuencia su deber y entonces, como Abraham enfrentado al sacrifi-

cio de algo más que sí mismo (el sacrificio del fruto de la Promesa), entiende que todo lo que es hazaña y debe ser hazaña, es más profundamente gracia, incluidos el héroe y su Dulcinea.

§ 3 *El acontecimiento como gracia*

Fijémonos bien en este punto de cuya verdad todo depende: el derecho a la capacidad de recibir la existencia como don se debe ganar en la lucha moral, y no al margen de ella o antes de ella. Y mejor que se debe ganar, debo afirmar que se gana, que así es como se tiene que ganar –si es que se gana–.

No quiero decir que desde el principio, antes de empezar el combate heroico de la vida, no haya de estar ya presente en el hombre una semilla de tal fruto. Al contrario; sólo que precisa y necesariamente existe entonces sólo la semilla y no ya el fruto mismo.

La confianza en la gracia es una confianza infinitamente infantil y, al mismo tiempo, que sólo florece de veras en la madurez del compromiso moral más fuerte. La confianza no es debilidad a cuatro manos sino fuerza que se recibe y se comparte por el hecho mismo de acogerla: ímpetu entre Dios y su Criatura para adelantar juntos en la obra de la Redención.

Más intensa y verdadera que el “ya todo es gracia” de Bernanos es la frase de Schleiermacher que afirma que “milagro es el nombre religioso del acontecimiento” –o sea, que acontecimiento es el nombre profano del milagro–.

La vida es multiplicidad de acontecimientos: acontecimientos, historia de ellos y, sobre todo, argumento, necesidad de finalidad, hilo que desde el futuro reclama los acontecimientos y les da o quita sentido. En la vida, cada instante, cada presente, o sea, cada golpe de realidad, es siempre un acontecimiento. Qué quiere decir esta palabra, lo expresó bien Ortega: el hecho de que no hay presente nuestro que no sea problemático (lo que a su vez quiere decir: que no se vive ni como necesidad pura ni como misterio impenetrable). Los filósofos dicen, tratando de formular la misma verdad, que las cosas que pasan son contingencias, o sea, que podrían haber pasado, desde el punto de vista de la lógica, siempre de otra manera, sin que por ello el mundo se desencajara de sus goznes. Una contingencia tiene cierto sentido, pero no demasiado, no un sentido total; y tampoco demasiado poco, tampoco carece del todo de sentido. Es, justamente, algo que podía pasar, aunque fuera muy inverosímil, y de hecho está pasando, de modo que nos obliga a reorientar nuestra interpretación del porvenir, porque, debido a la realidad del acontecimiento, ahora han empezado a ser mucho más probables de lo que antes eran para nosotros ciertos otros sucesos posibles, mientras que otros muchos ya han quedado relegados a la imposibilidad.

Así, cada instante viene a forzarnos a releer de alguna manera todo el pasado y todo el futuro; tiene una parte de esperado y otra de novedad y de inesperado. En cada acontecimiento reconocemos, por esto mismo, que existe un hilo que, como el hilo del argumento, se mantiene por debajo de todo, dando

rodeos, tumbos y retrocesos, muchas veces; pero que también hay la maravillosa, inconcebible, novedad continua de lo real, que jamás se ha presentado dos veces con el mismo rostro, por más que sean los miles de millones de años que hace que el mundo existe. Y esta mezcla deliciosa y sutil de antigüedad –lo esperado, el mismo hilito narrativo, los mismos tipos de las cosas y las personas– y novedad se recibe en la caja de resonancias de la existencia personal, donde todo queda, aunque en la forma, muchas veces, de olvido, y todo se proyecta y prevé de alguna manera.

Por ello, cada acontecimiento, cada contingencia, es un problema mayor o menor y requiere acción e inteligencia de nuestra parte. Y ya sólo en esta descripción poco matizada se echa de ver que lo que los días tienen de nuevo exige ser recibido como un don, por más que coincida o más que trastorne nuestros objetivos particulares. Sólo que en este segundo caso puede presentarse como lo contrario de un regalo: un robo, los celos de la divinidad, el poder del Satán sobre la historia, el predominio del mal, incluso del mal demoníaco, sobre la marcha de ciertos acontecimientos. De aquí que sea una tendencia muy profunda de la naturaleza humana pensar que las cosas están todas incluidas en el escenario de una gigantesca batalla entre los poderes enfrentados de Dios y el Diablo, de modo que el hombre no es más que un peón de brega en la guerra cósmica.

Y además, hay que prestar mucha atención a un lado de las cosas que pasan: el hecho de que, salvo un grupo especial de ellas, entre las que destaca la muerte, por más inexorables que se presenten, siempre son también, precisamente, un problema, o sea, una tarea. Aunque estemos tan inmovilizados y tan inermes como aquel Johnny, el herido de guerra sin brazos, sin piernas, sin cara, o sea, sin boca, ojos ni oídos, lo que sucede nos reta continuamente a darle una respuesta, deja un margen para nuestra libertad. Ese mismo personaje literario, cinematográfico, al que me refiero, ama y odia de una manera que llega a ser comprensible para los que lo cuidan o hacen experimentos sobre su cuerpo y su alma; planta cara a los acontecimientos y responde con heroísmo aparentemente suicida. No hay existencia si todo es ya necesidad o si no existe sentido que entender y al que responder.

Vemos así el hondo derecho que asiste a Schleiermacher a exclamar que todo acontecimiento es milagro, o sea, don, del mismo modo que vemos el hondo derecho de los filósofos a decir que los milagros son acontecimientos. El pensador religioso subrayaba enormemente la pasividad, la aceptación infantil de los sucesos, el dejarse fecundar por el poder invasor de las cosas que suceden. Veía en la capacidad de ser infinitamente acogedor, pasivo e infantil ante cada acontecimiento, una reiteración de las bodas místicas del alma con Dios: Dios da sus voces en la mata que arde y no se quema nunca, al borde del camino, y el hombre suele pasar tan de prisa que ve el fuego, desde luego, pero no ve que la zarza no se consume. Schleiermacher estaba convencido experiencialmente de que la capacidad de acogimiento pasivo de las cosas despierta en

nosotros la vivencia, siempre latente, de la unión mística con Dios, el Padre de todas las Criaturas.

De aquí el significado de esta otra frase suya tan densa de sentido, tan verdadera, también, si se la sabe tomar *cum grano salis* (y tan falsa si se la traga sin precaución): que todo debe hacerse con religión, pero nada debe hacerse por religión. Él quería decir que la actividad se la deja la religión a otras fuerzas del espíritu: a la cognoscitiva y a la práctica, porque ella se reserva para sí la pasividad, que, por otra parte, es primordial. Sólo el que recibe todo, tiene luego la tarea posible de conocerlo todo o de transformarlo todo. Recibir el Universo como un don a cada instante: tal es la facultad de la religión; explorarlo y mejorarlo, tales son los poderes de la razón. El pensador quería decir, desde luego, que un hombre religioso que no sea además científico, metafísico, artista y héroe moral, no será tampoco religioso, salvo si las circunstancias históricas de su vida lo han situado en un estado muy peculiar (por ejemplo, en medio de una cultura preliteraria sumamente ruda). Y también quería decir Schleiermacher que un hombre de ciencia, metafísica, arte y moral pero sin religión, en realidad quedará truncado en sus esfuerzos, porque no está tomando en cuenta el hecho fundamental de toda existencia, que no es otro que el de recibir la vida y recibir en seguida, con la vida, el universo entero. Por mucho que sepa y logre, si no da su lugar en el sistema de sus conocimientos a este dato de partida, errará grandemente.

Pero a la religión no le compete conocer ni hacer, sino recibir y quedar fecundado: sentir e intuir, como decía este notable pensador, este sentidor que influye tanto en muchos otros sentidores y pensadores desde 1800 hasta hoy. La ciencia, la metafísica, el arte y la moral tienen sus propias normas y sus propias verdades, y tratar de configurarlas religiosamente sería menoscabarlas de manera impía. Pero un metafísico o un político sin religión, en el sentido particular de esta descripción que acabamos de analizar, será sin duda un bárbaro, un nihilista o un depredador -que viene a ser lo mismo-; o sea, tendrá imposible la construcción de una metafísica con verdad y una ética con bien, porque el material de ambas es siempre el Todo del Universo, y éste ha de haberlo recibido y acogido el hombre, quiera o no, en la edad infantil y, en realidad, en cada nuevo acontecimiento, a lo largo de toda una existencia que cuenta con el Todo Universal a la vez que absurdamente se esfuerza por no ver que cuenta con él (pese a que aún ni lo conoce por completo ni lo ha transformado enteramente).

§ 4 *La gracia como tarea*

Pero hoy importa, más aún que subrayar los aspectos pasivos, infantiles, de la existencia -que jamás pasarán de moda ni dejarán de ser decisivamente relevantes-, poner el acento sobre los activos y heroicos, tanto en la dimensión de la sabiduría como en la dimensión especial de la santidad.

Los tiempos que corren son tiempos de negación de la libertad y de recortes en el optimismo de los poderes del conocimiento. Y cuando digo que son

tiempos poco propicios para la libertad y la teoría, para la utopía y la filosofía, quiero decir que lo son, me temo, en todos los ámbitos, incluidos aquellos en los que oficialmente se entiende que se hace la defensa de estas magnitudes de la vida por oficio y profesión, como puedan serlo la universidad o las iglesias.

Hoy sigue en pie, como siempre, pero quizá más agudamente que en otras épocas, aquella exclamación del sufí: un hombre no empieza a saber lo que significa tener relación íntima con la verdad más que cuando un millar de justos han jurado contra él ante el tribunal y lo han declarado culpable, blasfemo, ignorante. La cruz toma hoy muchas veces el aspecto sorprendente de una prédica en el desierto, de una locura a la que no se debe prestar el oído, de una quijotada en busca de la metafísica y la redención cuando ya todos sabemos, más o menos, qué es verdad y qué no y qué políticas conducen a lo que de veras persigue el hombre y cuáles otras no.

La pasividad impávida del sujeto infantil de Schleiermacher hoy puede muy bien tomar la forma de falta de miedo ante el exceso de verdades teóricas y prácticas que llenan un mundo donde la auténtica libertad y el deseo auténtico de verdad son peor que sospechosos. Y repito que temo que el fenómeno es universal, que impregna ya todas las culturas y subculturas, y que sería ridículo aceptar que existen evidentes círculos sociales de los que está excluido por principio. Tanto más importa recordarlo en el interior de ambientes especialmente proclives a esta tentación de ver la brizna en el rostro del otro pero no la viga en el ojo de nosotros mismos. La autocomplacencia es la madre de todos los males, precisamente porque, muy de verdad, *timor Dei initium sapientiae*.

Volvamos la mirada hacia nosotros mismos. ¿Cuál es la pregunta decisiva que nos dirigimos en cualquier momento de la vida? Y fijémonos: siempre ya una pregunta. La reflexión misma tiene la figura de una pregunta, pero su objeto, o sea, nuestra vida en el presente reflexivo, también siempre se parece más a una pregunta que a cualquier otra cosa. Estamos viviendo en determinada situación afectiva, con cierto grado de tranquilidad, con algunas expectativas; pero si se nos ocurre reflexionar sobre nuestra situación real, en seguida a la pregunta ¿cómo estoy?, ¿quién soy realmente ahora?, le responde otra pregunta más difícil de formular con sencillez, pero que se parece a algo de este estilo: "Mira, me encuentro así y así, ya lo sabes, ya lo sé; pero ¿de verdad vivo como debería vivir? ¿De verdad se cumplirán mis esperanzas? ¿Las tengo puestas en lo mejor?"

Sócrates concentraba este punto de una forma en realidad insuperable. Él decía que la máxima pregunta del hombre a sí mismo, la pregunta que cada uno propiamente somos, aunque tendamos a plantearla con radicalidad demasiado poco (y de ahí su peculiar misión en el Estado, que dura hasta el día de hoy), es la cuestión del alma, de la verdad y del ser, que también se deja simplificar en la cuestión del bien. El alma no es sino la esencia y la causa de la vida, lo vivo de la vida; la verdad, el ser y el bien enfocan el problema de si el alma, así entendida, persigue como debe, sin errores, sin falsas apariencias, sin mala

voluntad que todo lo eche a perder, la suprema excelencia de sí misma, la culminación de su existencia.

¿Cómo se debe vivir? He aquí la pregunta de todos los momentos y de todas las épocas de nuestra vida. La cuestión es, pues, el cuidado del alma, de la verdad, del ser, del bien. Porque el punto de partida evidente es que ninguno de nosotros está ya en el cielo, salvado; ninguno conoce lo suficiente de la verdad como para poder en adelante despreocuparse de que su conocimiento pueda decaer y convertirse en pura ideología que apoya un modo de vida lamentable pero autojustificado. Ninguno de nosotros está en la plenitud posible de su ser, y todos, al mismo tiempo, sabemos oscuramente que la falta de preocupación por el bien y la verdad es ya en sí misma una pérdida progresiva y rápida de bien y de verdad.

Se nos ha concedido graciosamente vida, o sea, alma, o sea, relación consciente, siempre inquieta, siempre susceptible de cuidado y preocupación, con el ser, la verdad y el bien. Somos hijos vivos de la Vida, cuya interioridad comprendemos que es la interioridad de Dios mismo. Somos, en este sentido inalienable, hijos de Dios, el Viviente, el que Es, el que Asistirá para siempre, mucho más que hijos de nuestros padres humanos. Con nuestros padres, en el fondo, tenemos una relación más de hermandad que de filiación, porque compartimos con ellos esta condición peregrina y precaria, problemática, de la existencia, que es el habernos sido entregada para que nosotros la cuidemos con cuidado exquisito -para el cual nos hace falta, ante todo, una relación auténtica con la verdad-. Nuestros padres han engendrado en nosotros sobre todo las circunstancias contingentes de nuestra educación, nuestras relaciones, nuestras dotes de cuerpo y de talento; pero el don originario de la vida nos es sencillamente común con ellos. Nosotros y ellos somos vida que se relaciona consigo misma en el modo del cuidado por la verdad y el bien: vida no absoluta, vida que tiene certeza radical de que ha de afrontar la muerte, vida puesta y regalada pero no autoviviente. La imagen misma de la salvación es para cada uno de nosotros la de una vida sin cuidado, sin muerte, sin la posibilidad de decaer en la mentira, el error y el mal hasta malograrse definitivamente.

Queremos vivir, aunque de otro modo que como ahora. Vivir es ya querer vivir. Mas si intentamos penetrar en qué significa este querer vivir pero de otro modo, de un modo que nunca hemos aún gustado, nos quedamos perplejos. Vivir, ya sea en la tierra mortal, ya sea en el cielo inmortal, quiere decir, en su núcleo de significación, tener sabor, saber, de sí: abrazarse, si cabe tal descripción: estrecharse a sí mismo, no perderse respecto de sí; pero todo ello, gozando de lo absolutamente diferente de mí, de lo que se me regala no menos que se me regala su goce. Sentirse sintiendo lo otro, en una exaltación progresiva, como en un éxtasis a cada momento más intenso. No encuentro mejores palabras para la dicha inexpresable de la salvación a que aspiramos. Sólo que este éxtasis creciente no será posible sin la conciencia de que ya no queda mal en

ningún rincón del orbe, de que el peligro, el odio y la muerte están definitivamente vencidos; de que el amor ha arrasado todo lo que le hacía obstáculo.

¡La vida viva, que cantaba san Agustín; la vida sin alternativas de dolor deprimente, que es el objeto final del pensamiento de Michel Henry; la vida que se equipara al amor, tal como, en sus formas tan aparentemente distintas la alaban y examinan Fichte y Kierkegaard!

Desde esta ladera del monte Carmelo, es fundamental que observemos al mismo tiempo el carácter misterioso, extremado, del objeto de nuestra esperanza, y que recapitemos en cómo este don culminante de la gracia exige con absoluto imperio una actividad heroica de nuestra parte; o mejor que heroica, santa.

El primero de estos aspectos del asunto es relativamente fácil de ver, aunque doloroso y rodeado de angustia, en muchos casos. Me refiero a que hablamos muy mal, muy inconscientemente, cuando decimos que el supremo objeto del anhelo central del corazón del hombre es vivir; porque vivir significa, ante todo, vivir como ahora lo hacemos, o sea, en peligro de fracaso, dirigidos sin duda hacia la muerte. Y si añadimos que se trata de vivir para siempre, entonces caemos quizá en una ingenuidad aún peor, porque vivir sin tener que morir, sin poder morir, es literalmente espantoso y ni siquiera lo imaginamos. Ya sabéis que Borges lo ha representado en un cuento célebre, que tituló *Los Inmortales*. ¿Para qué querría Homero seguir cantando proezas si está seguro de que va a poder componer versos un número perfectamente infinito de días en el futuro? Hasta el más elocuente de los hombres abandonaría el hablar en tales circunstancias, porque si el tiempo no avanza hacia la muerte las posibilidades dejan de ser posibilidades, las circunstancias se vuelven indiferentes, todo da lo mismo, nada amenaza: no se puede esperar sino, precisamente, que se conceda de nuevo a un ser tan desgraciado la gracia de la muerte tal como ahora la vivimos: inminente pero inesperable, dando su sabor de cosa única a cada paso de la vida, haciendo irreversibles y, por eso mismo, infinitamente interesantes y problemáticos cada uno de nuestros movimientos en la existencia.

Pero tampoco podemos decir que deseamos morir y quedar muertos. La muerte universal sería tanto como la certeza de que toda la vida que hubo en el mundo no fue sino una broma macabra: un cúmulo de gozos y sufrimientos que en realidad no tenían sentido alguno; una especie de juego horrendo que un dios infantil y aburrido ha jugado con sus soldaditos de plomo. No podemos tolerar la muerte sin sentido de las personas queridas, pero tampoco la nuestra y, en definitiva, ninguna muerte. La necesidad de sentido es central en nuestras vidas, y esto significa casi lo mismo que futuro, y futuro vivo.

Luego no queremos vivir y no queremos morir. Queremos morirnos y vivir después, pero jamás una vida como ésta, destinada a nueva muerte. De hecho, la melancólica imaginación de algunos metafísicos indios ha pensado esta posibilidad de muertes dentro de la muerte, mientras que otros metafísicos

de la misma procedencia religiosa y no menos melancólicos, han concebido la condenación como la rueda imparables de los renacimientos y las remuertes.

No sabemos lo que queremos. Literalmente, nuestro corazón ansía, como el ciervo perdido en el desierto, como el caminante por el páramo samaritano, un agua que no es de esta tierra, porque su sabor, sin cansar, evita, sin embargo, tener de nuevo la dicha de poder beber sediento. Queremos más de lo que sabemos; el corazón pide imposibles. Lograr conciencia plena, casi plena, de hasta qué punto es así, realmente es esencial para poder medir, aunque sea paupérrimamente, la hondura de la gracia en nuestra vida.

Nada más extraordinario que este don de necesitar lo imposible y de poder orientar la vida entera, como los niños y los locos lo suelen hacer, hacia lo imposible necesario. Como si por nuestro esfuerzo fueran todos los desgraciados a ser redimidos, aunque hayan vivido miles de años antes de nuestro nacimiento; como si sólo porque nosotros lo queremos con toda nuestra alma fuera a ser realizable esa vida sin muerte y sin tedio que ni comprendemos cabalmente, pero sin la cual, universalmente disfrutada, como el banquete eterno al que todos los pobres fueron invitados, no le encontramos sentido, en última instancia, a nada.

Se blasfema de la esperanza cuando no se la piensa como aquello que más dinamiza la vida. La confianza con la que impregna los actos y las actitudes de un hombre es, si realmente está basada en la esperanza hiperbólica, exagerada, absoluta, santa, una confianza llena de energía y de cuidado, infinitamente preocupada por el bien y por la verdad.

Porque de la cuestión de la verdad tampoco se desliga ni un momento la esperanza auténtica, como algunas descripciones han pretendido. Y de hecho, aquí ha estado muchas veces la cruz dramática de muchos hombres extraordinarios. Porque os recuerdo que a la pregunta fundamental por la excelencia de la vida humana, por la *areté*, por cómo se debe vivir a cada hora para vivir, en conjunto, bien, los filósofos clásicos de Grecia encontraron básicamente tres respuestas, quizá cuatro, que los demás hombres venimos repitiendo de unas y otras formas desde entonces, incluso cuando nos dejamos inspirar por fuentes culturales no griegas. Y la más antigua de estas soluciones posibles a la gran pregunta fue la de dedicar la vida a la verdad para terminar descubriendo que la universal verdad es la que hoy llamaríamos la respuesta de las ciencias naturales. El hombre que ha entendido que debe basar la esperanza en la verdad, se encuentra al fin con que no hay más verdad que la de la química, que la de la naturaleza, dentro de la cual todo nace y muere a su turno y en el lugar y el tiempo y la condición que el Principio Dominante, ingenerado e inmortal, pero también impersonal, ha destinado para las infinitas realidades fugaces que componen los ciclos perdurables de los mundos.

Tal fue la verdad de Anaximandro y de Heráclito, y así sigue siendo la verdad de muchos contemporáneos, y no precisamente de los peores, porque se trata de las gentes que temen el poder de violencia de los sueños y tratan de

ajustar sus vidas, aunque sea desconsoladamente, a lo que consideran que realmente se demuestra o se refuta, queramos los hombres lo que queramos. Y no debe haber dudas respecto a que rechazar el *wishful thinking* siempre es cosa buena y santa.

La segunda solución clásica a la cuestión de cómo se debe vivir es la cínica de los sofistas, muy comprensible, si se viene hasta ella de la verdad amarga de las ciencias naturales absolutizadas. Y consiste en la certeza de que, mucho antes de ocuparse con la verdad universal de las cosas reales, al hombre le importa no sufrir por los ataques de los otros hombres, no ser dañado por ellos en ningún sentido, sino, al contrario, expandir su natural egoísmo y poner a su servicio las vidas, antes amenazadoras, de los demás. A cada uno lo que más nos importa es liderar a los otros, o sea, marcar nuestro tiempo con nuestro nombre, dejar de nosotros un recuerdo imborrable, decidir sobre otras vidas y sometérmolas, en definitiva. Queremos no sufrir por el egoísmo ajeno, y el medio mejor es hacer depender a los demás de nosotros mismos y nuestros fines, que ellos deberán creer que son también los suyos. Éxito, fama, honores, votos, persuasión, encuestas, dinero, placeres, cargos, menciones... Cuando ya se tiene esto, empiezan a interesar ociosamente las demás verdades; y en el fondo de los templos egipcios, en el corazón del lujo y de su calma, se instala la primera biblioteca, se inician las observaciones estelares, se ponen las bases de las matemáticas y se estudia el mundo no humano; pero no antes. La verdad no es tan necesaria como el no recibir daño de las fieras de nuestra misma especie. La verdad es adorno espléndido de la vida segura, provista de cuanto es necesario para su evolución estable.

La tercera solución es la de Sócrates: que el bien consiste en la verdad, sólo que la verdad acerca de nosotros mismos no se confunde con la presunta verdad acerca de la naturaleza como conjunto de realidades químicas. El mal no es el que se recibe sino el que se hace, y se hace daño en la misma medida en que se trata a las personas sin suficiente conocimiento de ellas mismas y, sobre todo, de su bien. La pregunta por el bien no es la misma que la pregunta por la realidad de la naturaleza, debido a que quien consiga responder la primera, no por ello se hace bueno ni se libra de tener que volver a realizar toda su investigación un día después, una hora después. El bien tiene la propiedad de no dejarse aferrar jamás, mientras se vive. Por mucho que se haya trabajado por desprenderse de ignorancia en este sentido, no se está nunca más allá de la necesidad de un nuevo diálogo filosófico sobre el bien y los medios precisos para intentar darle alcance. Sea cual sea el momento de nuestra vida en el que nos encontremos, todavía estamos a tiempo de malograrla (o salvarla), lo que significa que la verdad acerca del bien tiene una esencial condición huidiza, que no conviene, en cambio, a las verdades matemáticas, físicas, químicas, médicas. La certeza respecto de la mejor vida posible es cuestión de diálogo a la vez que de acción: ambos métodos son del todo inseparables; y ni el uno ni la otra están acabados mientras la vida continúa. Las obras acrecientan la inteligibilidad del

bien, y el diálogo sobre él estimula las obras. La vida debe crecer en coherencia entre aquello que reconocemos como la verdad y aquello que con nuestra misma acción sostenemos de hecho que es la verdad; porque cada acto libre, cada acción, es una tesis sobre el bien, y nada suele revelar mejor que los actos de un hombre lo que en realidad éste piensa sobre el bien perfecto, o sea, sobre la divinidad.

Reconocerse, pues, siempre a distancia del bien divino, pero siempre su amante, su buscador incansable, ya desde el principio alcanzado por su amorosa flecha, es saberse un hombre, nada más que un hombre, nada menos que un ser elevado por encima del nivel de todos aquellos otros que, aunque llenan a nuestro lado las medidas de la naturaleza, no viven, como nosotros, entre la mera naturaleza y la divinidad, como en un salto difícilísimo fuera del espacio de las cosas y todavía muy por debajo del espacio de Dios. Reconocer los límites de la ciencia natural y los muy diferentes de la moral, es empezar a vivir en la encrucijada extrema, heroica, apasionante, llena de amor auténtico, que es y debe ser el hombre.

La cuarta respuesta clásica, que sólo algunos pocos filósofos paganos han ensayado suficientemente, consiste en extender la ciencia humana hasta abarcar en su interior a Dios mismo. Es la versión más popular y más desastrosa de la metafísica, en realidad panteísmo inmoralista y sueños de visionarios de mal agüero.

Lo filosófico fue siempre aspirar con máximo deseo a la contemplación de las verdades y de la verdad eterna, pero muy a sabiendas de que la condición de esta teoría suprema es la vida moral llevada hasta el último rigor de su exigencia. Como lo ha recogido en sus fórmulas admirables Kierkegaard, cuando el hombre deja de jugar al panteísmo, al desconsuelo insincero de las ciencias naturales, al puro juego de la política como si todo en la vida consistiera en ella, se abre ante él el ancho y duro campo de la moral, que en realidad es infinito; y sólo más allá de este enorme ámbito se encuentra la puerta real de la esperanza absoluta, la existencia propiamente religiosa, capaz de ver como pura gracia el conjunto todo de la realidad.

Los espirituales lo han sabido hace mucho, e Ignacio de Loyola lo recoge compendiosamente en sus máximas: se trata de vivir como si nosotros lo pudiéramos todo y lo debiéramos todo y Dios no existiera, pero en la confianza, superior a cualquier otra fe, de que realmente Dios lo es todo y hace todo en todos -y nuestro trabajo agotador no es más que una cadena de perezas e ilusiones, con algunos saltos impetuosos adelante y algunos ratos de reflexión profunda acerca de la verdad-.

La gracia nos ha situado en este estado hondo de perplejidad, asombroso y búsqueda; nosotros, en cambio, nos sustraemos casi continuamente a este espectáculo de las profundidades y volvemos nuestra existencia un plano que no ve más horizontes que los del mundo. Pero también es gracia el hecho

de que ni el más plano y superficial de los hombres consiga olvidar del todo la dimensión de la profundidad.

Y es ello así, fundamentalmente, porque aún es una gracia que salta más a los ojos el encuentro con tantas personas que, como los símbolos más claros de lo divino dentro del horizonte cercano, nos regalan su amor, su cuidado, a cada paso. Ninguno de nosotros merece la cantidad enorme de consideraciones que recibe de otros día tras día, desde una mirada de acogimiento y comprensión a un recuerdo silencioso, desde un abrazo a un leve gesto de reconocimiento. Nadie es de suyo tan interesante como para inspirar un amor apasionado, que se nos dedica sólo a nosotros, como habiéndonos diferenciado por lo que nos es más peculiar de entre millones de otras personas que no entendemos que sean en realidad tan distintas como para quedar del todo excluidas de esta predilección maravillosa. Nadie, sobre todo, es lo bastante bueno como para que en cada momento se le esté regalando la presencia de gentes, anónimas o no, respecto de las cuales sabe tan profundamente que es su deber no dañarlas. Si es desgracia no ser amado, incomparablemente mayor desdicha es no amar; pero a esta tragedia provee el nervio divino de lo real simplemente con la donación del prójimo, del realmente otro con quien me tropiezo, cuyo encuentro es ya un acontecimiento de aparición indudable del deber de caridad, del principio de toda justicia.

Pero estos aspectos del problema general de la gracia pertenecen menos al núcleo de su esencia que al desgranarse de los múltiples fenómenos en los que ésta se expone y se vive. Bástenos con registrar el hecho capital de que el deber de caridad y justicia y, a la inversa, el amor y el cuidado que recibimos gratuitamente, además de ser dones de gracia que constituyen el elemental viático de nuestra vida, tienen la virtud poderosa de simbolizar con máxima eficacia cuál es la verdad última de las cosas. Nadie la deja de percibir, aunque sea como un eco lejano en sus oídos ya desacostumbrados o mal acostumbrados; de modo que sería inútil que volviera nadie de los territorios de ultratumba a relatarnos qué sucede en ellos.

Epílogo: Teoría del cielo

Para Genoveva

Quizá cuando se piensa en general en el aprecio de la vida se está dando por entendido que ésta es todo: todo lo que cada uno de nosotros es y tiene y hace y sueña y pierde. Sin embargo, en esta comprensión de la vida ni siquiera es posible preguntarse si la apreciamos o la despreciamos, ya que no hay punto de vista alguno externo a ella y desde el que contemplarla. Ahora bien, no es verdad, en primer lugar, que toda la vida trascorra en algo así como un único plano; y, en segundo lugar, es inevitable (y está dado) el punto externo de comparación y enjuiciamiento acerca del valor de la vida.

La existencia la ejercemos en *dos* situaciones simultáneas, siempre presentes. Ante todo (*situación primordial*, que es la más visible y la que parece muchas veces única), vivimos muy literalmente enredados en los problemas del mundo, como si él fuera el horizonte total de cuantas realidades hay. No tenemos más propósitos, en este plano o situación de la vida, que las metas que pueden cumplirse dentro del tiempo y el espacio y el mundo social: objetivos profesionales, proyectos de viajes y placeres, personas por conocer, problemas que soslayar y olvidar. Pero mientras vivimos absortos en las tareas y los gustos que caben en el interior del inmenso horizonte de posibilidades que es el mundo, justamente no vemos los límites del mundo mismo, o sea, no entendemos ni sentimos nuestra vida como atrapada en nada más que el ámbito del mundo. Esto significa que la noción misma del mundo, que es imposible que esté ausente de hombre alguno, supone necesariamente un modo de ejercer la existencia en otra situación: la *situación fundamental*, a la que llamo así para subrayar que nunca la abandonamos, aunque casi nunca nos traslademos por entero hasta ella. Con extraordinaria frecuencia, ni siquiera dejamos que el eco de lo fundamental se oiga en la superficie de la vida dedicada al mundo sin auténtica conciencia de sí.

La escisión entre las dos situaciones se lleva a cabo en la infancia y de una manera que literalmente sobrecoge al niño por completo desprevenido. No es del todo posible sustraerse al acontecimiento de esta escisión, pero parece indudable que sí cabe, en cambio, echarlo pronto en el fondo del olvido; pero cuando se ha abierto la distancia entre una y otra situación, no es posible dar absolutamente la espalda a lo fundamental y, de hecho, no hay vida humana en la que no comparezcan una y otra vez separadas dramáticamente las dos formas de existir. De tiempo en tiempo, se abre el suelo bajo nuestros pies y tenemos necesidad de reconstruir de algún modo, casi siempre provisional, rudimentario, ineficaz, la unidad de nuestra vida.

En la madurez, las crisis entre adormecimiento y vigilia respecto de lo fundamental van siendo cada vez más graves, y es frecuente que alcancen en la

ancianidad la fuerza terrible con la que se dio la primera vez la conciencia de los límites enigmáticos del mundo. El viejo no tiene otro remedio que considerar malgastada e inútil una porción siempre demasiado grande de su vida, precisamente por no haber sabido realizarla atendiendo suficientemente a sus raíces y a las fuentes de sentido que en ellas se ocultaban más hondas. Cuando no cabe la ilusión de que todavía dispongamos de veinte o treinta años para cumplir nuestros sueños y nuestros deberes, tememos dejar el mundo igual o peor que cuando entramos en él, y esta casi certeza nos abrumba con su falta de sentido. Pensamos obsesivamente en cómo la cobardía nos hizo desperdiciar pasar las oportunidades que evidentemente tuvimos. Es clarísimo ahora que se podría haber vivido radicalmente de otro modo, porque también en él se habría conseguido sobrevivir sin hambre, con amor, con progreso personal; pero, en cambio, si hubiéramos sido fuertes, decididos, nadie sabe hasta dónde podría haber ascendido el sentido de las cosas, hasta dónde todo sería distinto hoy, a qué desconocidas perspectivas de dicha y potencia y gracia nos habríamos abierto. Así como la vida del niño está dominada por la impaciencia y el dolor de no comprender, la vida del viejo lo está por el peso del arrepentimiento que amenaza con ser perfectamente inútil e incluso con menoscabar la felicidad de las personas que lo rodean.

La situación fundamental de la existencia es el origen común de la diferencia entre las palabras verdad y apariencia, sentido y sinsentido, mal y bien, tiempo, ser, muerte, dolor y gozo. Un día llega a la vida, sin previo aviso, sin dar espacio alguno para prepararse a ella, la noticia de que nuestros juegos, nuestra inocencia, nuestra seguridad se han terminado: hay que morir, hay que dejar atrás para siempre posibilidades y días y personas, se puede fracasar (incluso se puede malograr la vida por completo), se está en una inmensa ignorancia, no hay certeza de que haya sido mejor haber nacido que no. Sobre todo, se descubre que no podremos nunca ser plenamente felices mientras vivamos como acabamos de empezar a tener que hacerlo, porque no podremos evitar las pérdidas, simultáneas a los avances, y, en especial, porque es insufrible cualquier escape a la alternativa entre morir del todo y seguir por siempre en vida y en conciencia. La solución a este enigma terrible no aparece nunca enseguida: se aprende en esta escuela el significado más profundo y serio de la paciencia, porque queda el hombre, el niño, resistiendo en el vacío la espera de alguna luz. Se confía a ciegas en que la madurez de la vida aporte el descanso que ahora no puede obtener una conciencia realmente despierta. No sabemos en absoluto qué queremos, fuera de entender lo suficiente la vida como para no morir de angustia. Anhelamos, pues, explorarla en todos sus rincones, no dejar sabiduría por absorber, no desperdiciar ni uno solo de sus frutos.

No hay otra sabiduría que el descubrimiento (¡suele hacerse esperar tanto, como si al final hubiera algún mérito de la parte de quien lo alcanza!) de que podemos atrevernos a anhelar lo imposible, y que cuanto más valerosamente y plenamente lo anhelemos, más se llenan también las velas de la vida del viento

que tanto necesitamos. El punto de perspectiva de la sabiduría de la vida es la meditación acerca del objeto del anhelo esencial que nos inquieta, nos angustia, nos lanza y nos concede también la dicha. La atalaya justa sobre la vida es el cielo, y el primer pensamiento del hombre alerta ha de ser precisamente el cielo: la esperanza en el máximo de su tensión, ya casi en el más allá de sí misma. La esperanza absoluta, respecto de la cual son cosas distintas la mera idea y su encarnación en nosotros: la maravilla de poder ser nosotros sus portadores.

El hombre, por regla general, se cierra de infinitos modos a la gracia de Dios, no pide a la vida toda su gloria, precisamente porque no se atreve a mirar de frente los abismos del mal, ni tampoco (puesto que es lo mismo) las cumbres de la esperanza.

Nada interesa más que la historia simultánea de la esperanza y del pensamiento acerca del mal (y de la lucha contra él). Ningún texto es más revelador a este respecto que el conjunto de la literatura neotestamentaria, sobre todo los evangelios. Pero en las fuentes espirituales del judaísmo y de la ortodoxia oriental hallamos también elementos de pureza rara en la tradición católica (si excluimos la mística renana y castellana).

Los evangelios están atravesados por la urgencia absoluta de la desgracia humana y por su correlato divino: la mostración de las entrañas de misericordia de Dios para con los hombres, que conducen al anonadamiento de Dios en la encarnación: a la donación, como repite la tradición cristiana rusa, de la propia alma por el otro necesitado, por cualquier otro que el amor de Dios ha situado cerca de nosotros. Como si cada hombre nos estuviera dado como un hijo nuestro, y un hijo crucificado, según el icono original de la sorprendente santa rusa contemporánea, María Skobtsov. Contra la representación vulgar y falsa de la vejez a la que antes me he referido, los enfermos son llevados a la presencia del Ungido del Señor en cualesquiera circunstancias, pero, en todo caso, sin esperar a mañana, sin aguardar la hora conveniente y decente, y aunque haya que destechar o derribar la morada donde se ha acogido el Sanador del hombre. No importa la edad del doliente, no importa su religión, no importa siquiera que esté ya muerto, mientras alguien no pierda la esperanza disparatada que necesariamente se corresponde con la auténtica fe en la existencia de Dios. Ya demasiado tarde, inoportunísimamente, los enfermos, los locos, las posesiones del diablo son trasladados a la presencia de Dios doliente, de Dios que ya está muriendo de la pena que los hombres se infligen los unos a los otros. No hay que respetar ni el hambre ni el sueño del Cristo: es ahora mismo, en cuanto estamos ciertos del milagro que necesitamos, cuando hemos de llegar a su presencia y forzar su atención. Si somos capaces de comprender y de realizar la esperanza absoluta, sobre todo en nombre y a favor de otros, entonces estamos no sólo autorizados a irrumpir en la sala donde sus amigos atienden al Señor de la Vida, sino que es seguro que atraeremos sobre nosotros y nuestros pobres dolientes el milagro de la sanación inmediata y absoluta. El pasado desaparece: no queda divinamente más que el presente, que ha abierto ahora ante nosotros un

futuro del que no había siquiera una huella en el mundo antes de que Dios sufriera y antes de que los hombres tomaran sobre sí la carga enorme de la verdadera esperanza absoluta. El dolor no queda así explicado, sino absolutamente cancelado, borrado, aniquilado. El pasado, imagen misma de lo inamovible, es cambiado *ahora* en puro presente y en futuro abierto. Lo imposible es ya realidad, y se apresta a dar frutos todavía más nuevos, más imposibles, más hermosos en el futuro desconocido. Lo que está reservado al hombre que se atreve a esperar absolutamente y a luchar por mantener viva y cierta su esperanza, es algo que no sólo no ve ningún ojo humano, ni tocará ninguna mano revolucionaria y generosa, sino que ni siquiera es directamente anhelado por este hombre que va a entrar en el dominio del cielo; ni siquiera un corazón de ángel, un corazón humano de perfecta pureza ha podido nunca anhelar en figura concreta el don absoluto del Dios cuyo rostro es humano.

Cuando los hombres hemos pensado en las formas más altas de la esperanza, en ocasiones hemos hallado que ninguna era superior a prescindir completa y definitivamente de ella. Cuando Hesíodo deja la *elpís* en el fondo de la caja de Pandora, se refiere solamente a que la única dulzura de esta vida consiste en que no vemos venir suficientemente de lejos las desgracias. Los dioses sólo nos han ahorrado la larga espera cierta de ellas, el terror a la inminencia del mal inevitable. Pero otros poetas y otros filósofos de la Antigüedad han pasado más allá: han condenado a la esperanza misma como el peor de los dolores y la fuente más grave de la ilusión. No hay pasión tan poderosa ni tan eficaz para perturbarnos como ésta, en la opinión de un estoico. Aguardar el cielo sería lo mismo que ofrecer la piel desnuda, toda sensibilidad, a la inexorable aspereza de la realidad, esta leña contra lo falso. Y el epicúreo concentra toda la dicha humana en vivir oculto del mundo la sabiduría que consiste en cambiar mil besos, incontables besos con la amada: incontables, para que los dioses mismos no vengan a envidiarnos si superamos las cifras de sus propios besos.

Pero es en Platón, quizá en Sócrates, donde la filosofía del paganismo ha subido a la mejor idea posible de la esperanza humana, luego remedada o suplementada de mil maneras en la restante historia de las utopías. Hay en Platón la escala del cielo que comienza por el descanso amoroso en la belleza sensible (la vida estética), se prolonga luego por la actividad de la vida ética y desemboca en la unión mística con lo bello mismo, con lo bueno mismo más allá del ser, con lo uno mismo (la vida religiosa, aun con las limitaciones de cualquier versión precristiana de ella). La vida estética se deja imantar por el divino secreto a voces de la belleza que salta a los ojos. El hombre enamorado siente en sí mismo la agitación de las alas que ya despuntan: tiene que sacar a la luz, para que se desarrolle vigoroso, el germen de sus entrañas, pero no lo puede extraer de sí a la vida libre más que pariéndolo en la hermosura de los demás seres. Un hombre que no concentra su amor a la sombra de Dios en el mundo, sino que lo deja dispersarse de cosa en cosa, no conoce ni aun los primeros escalones de la grada del cielo. Es preciso fijar el amor para darle inmediatamente auténtica universa-

lidad, que de ninguna manera es la que practica Don Juan, sino la que se realiza en una pareja de hombres que aprenden juntos a seguir hacia lo alto la huella del amor divino. Esta pareja humana, impregnado su amor de verdadera universalidad, sabe ya que debe expresarlo en formas nuevas, no sólo en hijos de carne o en obras de arte. Hay que hacer nacer ahora bien para todos: verdades saludables, leyes e instituciones que mejoren el mundo y liberen a otras vidas de sus prisiones. Hay que amar ya el bien moral y general realizándolo, para que el amor conyugal se vuelva suficientemente denso y fecundo y prometedor. Un amor estético encerrado en los límites del primer enamoramiento es muy pronto una trampa. El enamorado verá, en cambio, cómo su amor es abierto desde lo alto en la dirección de formas y amores infinitos en número y en variedad cualitativa. Todo vendrá a ser para él objeto de amor, en el sentido de objeto que salvar y mejorar, que incrementar y llevar consigo a lo alto.

La actividad incesante del amor de benevolencia y de compasión (¿acaso es exagerado utilizar esta palabra cuando se trata de Sócrates, que avanza en su aventura mortal por Atenas añadiendo cada día pena a sus trabajos?) es un combate sin cuartel contra la injusticia y la ignorancia, a favor de la luminosidad de un mundo que debería simbolizar por todas partes la bondad de Dios pero que de hecho la vuelve casi siempre invisible. Y, sin embargo, esta guerra contra el mal tiene que estar movida todavía por su recóndita presencia en el propio enemigo del mal. Sólo un hombre que sabe muy bien que necesita expulsar de sí el peligro de la recaída en los abismos es un luchador de esta naturaleza. Aún no ha subido a la última cima, donde ya todo sea la bondad y la belleza de Dios mismo. El final del monte del mundo sólo puede ser conquistado si Dios mismo, si lo Uno mismo toma para sí súbitamente al hombre que ha gastado sus fuerzas por acercarse a la zarza que arde sin quemarse. Pero a Platón parece habersele pasado por alto que este rapto, este éxtasis de la naturaleza humana más allá de sí misma, debería comprender algo más que al hombre solo, que al filósofo solo (pues tan extraordinaria es la carga del término “filósofo” en este contexto). Aunque en la unión mística sea aparentemente sólo un hombre el que es arrebatado, en realidad lleva consigo, sin duda, imprescindiblemente, cuanto ha amado y cuanto ha realizado. La esperanza religiosa no se puede pensar en primera persona singular. El amor divino que eterniza es realmente la salvación de los amores humanos que lo han imitado y que, de hecho, se han encendido por la obra del amor primordial de Dios a todo.

De aquí la elevación (pero también la parcialidad) de las más hondas formas modernas de la esperanza que han prescindido de reconocer lo específico del estadio religioso de la vida; pero también de aquí la imperfección de aquellas otras cristalizaciones de la esperanza en las que el estadio supremo es descrito en términos de soledad radical, de mismidad individual plenamente salvada como tal.

Es una consecuencia necesaria de los ideales del cristianismo el advenimiento de la utopía moderna, deseosa de transformar mediante la razón sola las

raíces mismas de un mundo natural y social pervertido por las pasiones y la ignorancia. Aun en su exageración peligrosa, la empresa técnica de los cartesianos, que pensaban que incluso las pasiones del alma humana pueden ser trocadas por entero por nuestra casi omnipotente razón-voluntad, había de ser una idea que algún día emergiera en el ámbito de la cultura de inspiración platónico-bíblica. Son sólo aspectos particulares de esta poderosa idea la democracia radical de inspiración rusioniana (en mucho mayor medida que el liberalismo colonialista de los pensadores británicos) y el socialismo, tanto el utópico como el llamado científico. En la lógica misma de la encarnación y el vaciamiento de Dios en *uno de tantos* hombres está el ateísmo, siempre y cuando sea entendido como un paso imprescindible en la emancipación del hombre, o sea, como el acceso del cielo (donde de nuevo, pero a una luz real, brillará la realidad del Dios verdadero).

El socialista que fue Unamuno, en quien se realizó pioneramente este progreso religioso y necesario de la utopía marxista, llegó a concebir una forma superior de la esperanza, de nuevo, en cierto sentido, atea y, desde luego, todavía precristiana: el regreso del hombre al estado de la inocencia, o sea, a aquella situación irrecuperable en la que aún no se habían separado la situación fundamental y la situación primordial de la existencia. Alguien que ha luchado bien y fuertemente toda la carrera de la vida, merece, cree Unamuno, que le conceda Dios el único cielo que él puede entender y acoger: casi desnacer, es decir, regresar a antes de saber que hay tiempo, muerte, pecado, tristeza. Cuando nos hemos compadecido con amor activo hasta de la más lejana estrella, encerrada en los límites de su órbita, separada de las demás cosas incluso en su belleza serena (así es como Unamuno supone que nos abrimos realmente al sentimiento vivo de Dios), nos atrevemos a anhelar la inmortalidad personal en esta forma que a mí me parece terriblemente truncada: la inocencia infantil.

Es mayor, mucho mayor, mucho más “contrarracional”, si conservamos el término poco feliz del propio Unamuno, el objeto secreto e inefable de la esperanza humana absoluta, basada en la revelación de que para Dios no hay nada imposible. La contemplación de Dios cara a cara no sólo ha de ser un sumergirse infinito e infinitamente atractivo en la memoria amorosa de todas las cosas, sino una edad nueva de todas ellas: una nueva creación, tal que por ella, significada en las sanaciones instantáneas del Cristo, el mundo viejo se declare definitivamente pasado, o sea, dejado atrás, inútil para el mundo nuevo. Nadie que aún lo eche de menos y gire la cabeza en su dirección o desee aún volver a enterrar los muertos en él, es digno de esta nueva realidad definitiva e impensable, infinitamente más hermosa y buena que el anhelo más limpio del más puro corazón santo. Ese que aún rememora con placer el pasado del mundo no redimido es sencillamente el que echaría a perder, si lo dejaran, todo el vino nuevo, toda la sal, toda la luz.