

¡Qué título tan raro se me propone! Sin embargo, obediente, aunque este escrito tenga una austeridad filosófica seguramente excesiva y sin duda que aullentadora de posibles lectores, lo tomaré como un reto y me quedaré con el contenido de lo que se me pide. El tema no es de exposición sencilla, aunque haré todo lo que pueda por mantenerlo inteligible para quien se tome la molestia de adentrarse en él con empeño.

I

Dar cuenta de nuestra fe

El Dios de Jesucristo es un Dios trinitario: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Poniendo esto, parecería que todo lo demás está dicho, al menos, entredicho: Dios se nos revela en Jesucristo. No habría que complicar más las cosas, que ya lo son bastante. Mas siempre caben preguntas a las que, como lo hacemos en todos los ámbitos de nuestra experiencia, intentaremos buscar respuestas. Porque Dios es creador, y debemos entender y vivir qué significa tal afirmación en la realidad de su ser y qué tiene que ver con nosotros que así sea. Porque Dios es uno y no hay dios alguno fuera de él; siendo uno, en él no puede darse multiplicidad de divinidades, pero cabe preguntarse de qué modo es esa unidad y qué relación tiene con nosotros, la cual tampoco puede llevar a multiplicidad en Dios. Porque Dios es la bondad misma, una torrentera de amor, esto significa que esa bondad no queda cebada en sí mismo, sino que está vertida hacia nosotros en libertad, buscando que nosotros nos vertamos hacia él también en libertad, pues ¿cabe la libertad donde no hay amor?, ¿cabe el amor donde no hay libertad? Porque Dios es la misma gloria de la belleza, de modo que la belleza de la materia evolutiva en su dinamicidad, como obra de arte, nos remite a Dios, por lo que el mundo es el primer regalo que Dios hace a sus criaturas. Porque de Dios dice la traducción griega de los LXX, bastante anterior a Cristo y que fue la utilizada masivamente por los cristianos primeros y posteriores, que su nombre es Yo soy el que soy, de modo que el nombre de Yahvé se conjuga con el verbo ser. Así pues, tras la afirmación del Dios trinitario caben muchas preguntas y buscaremos respuestas ya que se echan al acerbo del pensamiento en su historia numerosas cuestiones las cuales, por más que no nazcan en el solo pensar, se entrometen en él, sea como búsqueda de afirmación sea, quizá, como certeza de negación; por eso, aquí no haré labor de teólogo, sino de filósofo. Si no cupieran preguntas filosóficas sobre Dios, significaría que no hay Dios. Pero, de otro lado, si vaciáramos en respuestas redondamente terminadas nuestras preguntas sobre Dios, sería, obviamente, porque no hay Dios. Sobre Dios, por tanto, cabe un hablar racional, pero este no abarca a Dios, agotándolo. Estamos en el meollo mismo de eso que vienen en llamar las relaciones entre fe y razón. ¿Será que deberemos preguntarnos qué relación tiene el Dios de los teólogos con el Dios de los filósofos? La pregunta es insensata y lleva a confusión, ya que solo hay un Dios, del que se habla al modo teológico y del que se habla, igualmente, al modo filosófico. Razón y fe no se oponen; se destruye una y la otra al separarlas sin mirar su compenetración que las hace composibles, pues se trata de dos ámbitos en los que se pueden hacer afirmaciones que ni son contradictorias ni se niegan entre sí.

Hubo un tiempo, no demasiado lejano, en que parecía algo a rechazar por completo hablar de un dios de los filósofos, pues este no era el verdadero Dios, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, el Dios de la experiencia de un pueblo, en una palabra, el Dios

de Jesucristo; cualquier otro añadido sería blasfemar de Dios al tratarse por necesidad de un ídolo, el creado por nuestra razón, novillo al que adoraríamos mientras Moisés recibe en lo alto de la montaña la Ley del Señor, presentándosele en el ser de su propio nombre: Yahvé, Soy el que soy, como traducen los LXX. Sin embargo, desde los primeros momentos, en la Iglesia hay necesidad de pensar más. En el mismo NT encontramos la necesidad de ese ir más allá. «Glorificad a Cristo el Señor en vuestros corazones, dispuestos siempre para dar explicación a todo el que os pida una razón de vuestra esperanza, pero con delicadeza y con respeto, teniendo buena conciencia, para que, cuando os calumnien, queden en ridículo los que atentan contra vuestra buena conducta en Cristo Jesús» (1Pe 3,15-16). El corazón es el centro de la existencia personal del creyente en donde Cristo, en cuanto Señor, debe ser santificado. Glorificad, santificad, consagrad, cualquiera de esas palabras podría ponerse al comienzo del v. 15 (Manuel Iglesias, *Nuevo Testamento*, Madrid, 2003, traduce venerad). Pedro no se chupa el dedo, pues hace esta afirmación en un contexto en el que habla del sufrimiento de Cristo y en el nuestro: la insistencia en el tema del sufrimiento es el hilo rojo que atraviesa toda la carta. Un sufrir haciendo el bien, pero del que se nos piden cuentas. Tenemos una esperanza en nosotros, que está dentro de nosotros, y debemos explicarla a quien se dirige a nosotros por nuestra fe en Cristo Jesús, aunque sea con hostilidad. Nuestro empeño es el bien, mas el contexto petrino indica que se nos pedirán cuentas. A ellos, ya entonces, incluso con arresto y martirio, a nosotros ahora. Se nos pide explicación, que demos razón (logos, es decir, palabra en el sentido especial de razón, motivo, fundamento, justificación, cuenta). En el tribunal, en el coloquio, en el foro, debemos exponer el motivo de nuestro propio vivir creyente, la razón de nuestra propia esperanza, pues la fe no es un grito. A todos, puesto que todos pueden pedirnosla: del amigo al enemigo, del funcionario al juez, del compañero de trabajo al cónyuge. La esperanza es el centro de la existencia cristiana y, junto a la fe, constituye el factor decisivo del ser creyente. La conducta del cristiano es definida en Cristo, fórmula de gran espesor en el NT: pertenencia profunda, un modo de actuar y de ser, en el que Cristo es propuesto como modelo y como esfera dentro de la que se permanece, pues estamos insertos en su muerte y su resurrección. (Michelle Mazzeo, *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, Milán, 2002, pp. 125-126). Vemos, pues, cómo el dar razón no es algo descarnado del vivir cristiano, algo seco, sino empapado de rocío, pues es este vivir en Cristo el que nos pide dar razón a todo el que nos lo pida. Y ese dar razón es tarea esencialmente nuestra, mía, puesto que ese logos, esa explicación, es palabra filosófica. Por lo que acabamos de ver, no la labor de una razón pura, meramente lógica, con la que deberíamos dar esa cuenta que se nos pide, sino una razón húmeda, debemos dar razón de una práctica cristiana en Cristo. Lo cual no deja de ser comportamiento filosófico. De un filósofo cristiano, sin duda, pero que no por ello deja de ser filósofo. Uno de los primeros escritores cristianos, el filósofo san Justino, se convirtió a Cristo, mas sabiendo muy bien lo que hacía nunca dejó de utilizar la capa roja que señalaba a los filósofos.

Dar cuenta de razón significa poder afirmar que esa nuestra esperanza no es algo meramente irracional, tampoco solo emocional, ni siquiera arracional, puesto que podemos y debemos ver cómo lo que creemos está ceñido y circunvalado por lo que afirmamos racionalmente y no en contradicción con ello. Mas, a la vez, debemos afirmar cómo lo que sostenemos racionalmente está ceñido y circunvalado por lo que creemos. ¿Puede ser que nuestra fe no tenga asideros racionales?, ¿puede acontecer que la racionalidad sea algo de una contextura tal que contradice por entero nuestra fe o que, por el contrario, la contextura de la fe contradiga por entero nuestra racionalidad?, ¿puede ocurrir que la racionalidad esté por completo ocupada por la pura racionalidad científica, como suelen llamarla, basada en una razón de meras puridades logicistas, acción de meras sequedades, la cual tan poco tiene que ver con nuestro verdadero uso de la razón, razón de puras humidades, en cualquier ámbito de que se trate,

incluido el de la ciencia?, ¿puede darse que entre el ámbito de la fe y el de la razón haya distancia tan profunda que las hagan inconmensurables? No, ambos ámbitos son compositibles.

Fe y razón no son contradictorias, afirmo, sino compositibles. Diacrónicamente, porque no pocos de los nódulos de nuestro pensar filosófico, es decir, racional, nacen de contextos experienciales que lo circunvalan, y de estos no pocos son del ámbito de la fe. La idea de creación es un caso bien claro. Podemos aprovecharnos del dicho clásico: porque se vivía, se comenzó a filosofar; el dedicarse a la filosofía surge, como todo lo demás, de una experiencia. La razón no nace y se desarrolla fuera de nuestra experiencia. La cuestión está en ver cómo es nuestra experiencia y de qué manera nos hacemos con ella. Los presocráticos, Platón y Aristóteles siguen siendo maestros nuestros. Buscaron siempre ir más allá de la mera opinión, buscando siempre lo que estaba por debajo de ella. Y encontraron que ese era el camino de la razón. Y en ese camino se roparon no con los dioses, sino con el Dios. Porque buscando el uno de la multiplicidad nos encontramos con el fundamento. Aristóteles tiene necesidad de un Dios que lo mueve todo para que encontremos lo que hay; un Dios que es amado y, seguramente, como interpretan algunos, y, en todo caso, toda la tradición posterior a él, que ama por atracción a sí, de modo que el movimiento es fruto de ese amor. Nuestra fe no es como tal la de los presocráticos ni la de Platón y Aristóteles, claro es, pero ellos nos ponen en camino de pensar una experiencia global en donde vemos que es esencial para la flecha que disparamos allegarse a la diana. La flecha disparada por nosotros busca la diana. La flecha sale de nuestras manos porque hay diana a la que llegar. Sincrónicamente, porque nuestra fe es abarcativa, como también lo es nuestro pensar, de modo que en cada momento, en cada uno de nuestros presentes, como es este en el que ahora vivimos, tenemos que ver las articulaciones de ambos ámbitos tal como ahora se nos presentan, no en contradicción el uno con el otro, sino que, circunvalándose el uno al otro, se interpenetran y se enriquecen, a la vez que se critican la una a la otra, pues ambos ámbitos son vivos. Y esto es así aún en el caso de que fuera para negar el ámbito de la fe como no real, si nos pareciera razonable esa negación. Mas espero que con razones de peso, lo que suelo denominar emperreamientos racionales, podamos probar que no es nuestro caso.

Razón y fe son compositibles.

II Creación

La creación es cuestión de tiempo y veremos que también cuestión de espacio.

Los griegos supusieron como lo más natural que el tiempo fuera cíclico, es decir, que a la postre volviera siempre sobre sí mismo, por lo que no hay cuidado de preguntarse por el origen del tiempo: siempre habría tiempo. Una *psijé* puede contar, numerándolas, las vueltas del sol y de los astros, los ciclos completos, por lo que tampoco hay cuidado para considerar el advenimiento de nuevo tiempo. En el fondo, para ellos, el tiempo es, en definitiva, siempre igual a sí mismo. No hay cuidado de preguntarnos por la creación. Nada se genera de nuevo y nada se destruye, todo permanece. El cosmos, piensa Aristóteles, gira y gira por los lugares supralunares —mientras que los movimientos violentos son los que se producen en la Tierra, en los lugares sublunares—, en donde se da el movimiento del éter, que por efecto de su sutil levedad gira y gira y gira sin que haya resistencia alguna a ese movimiento; todo se mueve en los cielos, pero en definitiva, al ser un movimiento circular sin esfuerzo, todo gira y gira y gira en la más plácida de las quietudes. Por el contrario, lo que acontece por debajo de la Luna es un conjunto de movimientos violentos, pero que, finalmente, terminan en la quietud de su lugar descanso. En ese cosmos, en definitiva sin tiempo, como no sea uno meramente repetitivo que vuelve y vuelve y vuelve, solo queda encontrar una esfera motor que mueva lo que está en sus interioridades, el cual, a su vez, es movido por el que está sobre él en la siguiente esfera del cosmos, hasta llegar a

la bóveda celeste, motor que mueve todo lo que está en sus interioridades. Y en este momento se necesita algo que todo lo mueva y él mismo sea inmóvil, porque no tendría sentido alguno añadir cada vez más esferas celestes, modo según el cual incurriríamos en un infinito de nunca acabar. Ese último motor inmóvil es Dios. Pero en ese discurrir del tiempo en su movimiento de todas las cosas queda un problema: las sucesivas esferas celestes se tocan por lo que se transmite movimiento de una a la que está en su interior hasta llegar a la esfera de la Luna. Mas el cosmos en su integridad no tiene piel, pues dejaría un exterior a sí mismo que estaría llenado por el vacío; siendo finito, es ilimitado. Por eso, el Dios circunvala la totalidad finita del cosmos ilimitado. El infinito y el vacío son los enemigos mortales del mundo aristotélico: horror al vacío y horror al infinito son elementos esenciales en este pensamiento. El Dios circunvalante atrae a todo hacia sí, provocando su movimiento, y haciéndolo en un gradiente continuo que va desde la bóveda exterior hasta el centro del universo y desde este hasta la bóveda exterior de las estrellas. La cuestión que no queda nada clara, sin embargo, es esta: hay atracción hacia Dios de todos los elementos estructurados del cosmos, pero ¿hay atracción de Dios hacia el mundo? Aristóteles parecería afirmarlo algunas veces. Sin embargo, Dios no puede padecer, pues es solo pura actividad, y el ser atraído por el cosmos sería una pasión, inaceptable en Dios. Aunque, repito, la cuestión no queda clara ni cerrada. En este punto los aristotélicos, introduciendo una visión distinta de lo que es el tiempo, abrirán sus ojos a otros modos de ver la relación de Dios con el cosmos.

Hay otra segunda manera de entender las cosas del cosmos, que se ha adentrado en el pensamiento hasta nosotros. La Naturaleza es la madre del cosmos, como quiera que este tenga su ser. Ella conlleva cabe sí el tiempo, el cual, en ella, se estira hacia el pasado infinito y hacia el futuro igualmente infinito. El cosmos no tiene que ser ya una esfera finita, aunque ilimitada, como acontecía con Aristóteles, sino que se despliega en una línea cartesiana —esa línea puede ser de arriba abajo, como lo es en algunos atomistas— que se extiende hasta el infinito por su lado izquierdo, el pasado, y por su lado derecho, el futuro. Naturaleza contiene el conjunto de todo ello. No hay ninguna razón para afirmar que el presente tiene alguna característica de comienzo o de finalidad, por lo que ningún otro presente lo tendrá tampoco. No habrá puntos singulares, ni hacia el pasado, que nos daría un comienzo del tiempo, ni del futuro, que nos proporcionaría un final del tiempo. Lo que está siendo como tiempo lo ha sido antes desde siempre y lo será después hasta siempre. Puede parecernos, en el estado actual de lo que sabemos, que hay uno u otro punto singular, pero el adelanto de nuestros conocimientos los ha de disolver, dejando tersa y limpia la línea del tiempo. No hay razón alguna para que las cosas que son al presente no lo hayan sido antes y lo sean después en un siempre imperturbable. Las leyes de la propia Naturaleza harán que en esa tersura del tiempo se dispongan diacronías y sincronías para tratar lo que hay. Si, además, decimos *Deus sive Natura*, podremos trasladar a la Naturaleza la riqueza del pensamiento que se ha achacado a Dios. La Naturaleza, así, sería el motor del cosmos en su conjunto y en su detalle. Una Naturaleza, claro, que no es personal, por lo que tendremos que descuajar del cosmos sea el alma del mundo, como sostenían los antiguos, sea nuestra alma. Ambas deberían ser inexistentes, pues, simplemente, movimientos de la propia Naturaleza. Pero esa Naturaleza que no es personal actuará determinísticamente, es decir, con leyes que son de absoluto obligado cumplimiento, en las cuales no cabe finalidad, como tampoco cabría designio, por mucho que ahora tantos nos den la tabarra con ello. Las cosas son como son porque son como son, sin más, y no hay que darle mayores vueltas al asunto.

Estas dos maneras tan distintas de lidiar la cuestión del tiempo tienen, sin embargo, algo esencialmente común: tanto en una como en la otra el tiempo es exterior al mismo cosmos; por así decir, el tiempo es el lugar en el que el cosmos se mueve, sea a manera de rueda sea a manera de línea. El tiempo, así, no será parte constitutiva del mismo cosmos. En ambos casos tiene no poco que ver con aquel receptáculo platónico en el que se toma el elemento neutro para hacer el cosmos; para demiurgarlo. El tiempo, de este modo, como rueda o como línea, será aquello sobre

lo que se echa lo que ha de ser el cosmos para constituirlo, pero no es parte del cosmos. El tiempo, de este modo, no es cosa cósmica. Habrá de notarse que el espacio, tampoco. No es el cosmos en su devenir, mejor, en su revolverse evolutivo quien induce tiempo y espacio como dos de sus propias internalidades —las otras dos serán la matematicidad y la legalidad—, sino que son ellos, el tiempo y también el espacio, los que en su interioridad misma generan cosmos. En mi manera de utilizar las palabras cosmos sería la ordenación total de lo que hay en su pura estaticidad del receptáculo tiempo-espacio, aunque esta sea estaticidad moviente, puesto que se trata de rueda giratoria o de línea recorrida, el cosmos se movería en el receptáculo espaciotemporal; mientras que mundo será la dinamicidad evolutiva desde un principiar de lo que va habiendo, mejor, de lo que va siendo. En estas dos maneras de ver parecería que para unos el cosmos es una cuestión de ordenación del conjunto moviente en el previo espaciotiempo, y lo importante será la manera de esa ordenación posterior a él; siendo las cosas así, esa ordenación es un modo de estar en el receptáculo, nunca un modo de principiar, porque no hay nada que principie, sino que se ordena. En la que va a ser el tercer modo de ver las cosas, las cosas, como vamos a ver al punto, no son así, porque el mundo es creación.

Por más que no se corresponde por entero con lo que vengo señalando acá, véase el capítulo VI del libro —que no llegó a publicar en vida— sobre el mundo o tratado de la luz, en el que Descartes describe un nuevo mundo y las cualidades de la materia de la que está compuesto, (AT, XI, 31-36). Dada la importancia que tiene en la comprensión posterior, nos ha de servir de referencia para ponernos en otro lugar de pensamiento a las que acabamos de ver. En esas páginas asistiremos al acto mismo de la creación del universo por Dios, aunque siga siendo en el receptáculo de la extensión, lo que nos arroja de bruces al nuevo modo de ver, que — ¡cartesianamente!— comienza por el acto de la creación.

Cabe otra manera de ver la cuestión del tiempo: considerar al mundo como creación. El mundo es generado en su discurrir evolutivo con sus cuatro internalidades, una de las cuales, la más importante, quizá, es el tiempo.

Pongámonos en la metáfora de un río que fluye y en el cual estamos inmersos. Desde el presente en el que nos encontramos, incorporados a él, podemos dirigir la mirada aguas abajo y aguas arriba. Si lo hacemos aguas arriba, todo nos llega tras una fluencia que, precisamente, desemboca en nosotros. Si miramos aguas abajo, todo se nos escapa. Podríamos ir yendo aguas arriba, pues sus caminos han sido transitadas por las aguas advinientes a nuestro presente. El aguas abajo, en cambio, nos es desconocido, pues todavía no ha sido para las aguas de nuestro presente. ¿Cómo podríamos hacer el viaje aguas arriba? Nuestro conocimiento experiencial del mundo, sobre todo mediante la legalidad científica que hemos ido construyéndonos. Podemos, por poner un ejemplo, intentar llegar aguas arriba a momentos cercanos a la explosión inicial porque tenemos dos asideros, los instrumentos de aceleradores de partículas y las leyes que nos dicen el comportamiento de estas cuando elevamos su velocidad hasta acercarnos a la velocidad de la luz. Esto puede hacernos encontrar posibilidades de conocer cómo era el presente en esos lejanos aguas arriba. Es cierto que sabemos algo decisivo, en cada momento de ese presente aguas arriba, habría habido varias posibilidades de caminar de distintos modos por esa agua fluyente, pero sabemos algo decisivo: su caminar ha sido este concreto, pues de otro modo la fluencia del río no habría llegado hasta nosotros, y esto es cosa asegurada, puesto que nos encontramos en este presente que hay, y no en ningún otro. No mucho tiempo después de la explosión inicial, unos minutos, de pronto, el espacio se hizo transparente: todo hubiera sido distinto caso de no ser así, pero esto era, simplemente, una de las posibilidades de la evolución primera del mundo; mas, caso de no haberse dado precisamente ella, hoy no estaría tecleando estas líneas en mi ordenador. Tal manera de ver las cosas no es posible en el aguas abajo. En él no cabe más que la suposición, que quizá llegue a ser acertante o quizá no, ya lo veremos cuando

llegue el momento. Esa diferencia entre nuestro mirar aguas arriba y nuestro mirar aguas abajo es esencial.

En cada momento del aguas arriba, como también en el del aguas abajo, se presentan a la fluidez del río varias posibilidades, sin que en ningún momento cambien las leyes, seguramente, y, si estas cambiaran, aún será más favorable para nuestro pensamiento. Cada una de ellas es posible, pero solo será efectiva una. Nosotros, en nuestra mirada aguas arriba, podemos calibrar cómo se vierten a las realidades del fluir temporal y por qué una de esas posibilidades es la elegida en esa fluencia; podemos justipreciar cuál de esas posibilidades es la que se da. Incluso podemos tasar la propensión de un conjunto de maneras que tienen mayor probabilidades de ese haberse dado en aquel punto del aguas arriba. Pero es seguro que los vericuetos del caminar en nuestro aguas arriba siempre debe verterse en el presente en que estamos; en el que hay esto que hay y no otra cosa. Para evitarnos este conocimiento de lo que son nuestras aguas arriba, podríamos recurrir a una salida: en cada presente de nuestros aguas arriba se van dando siempre las diversas posibilidades a la vez, por lo que nos encontraremos con una maraña infinita de mundos posibles hechos realidades de manera que la evolución del mundo desde su explosión inicial en la que todos ellos son posibles a la vez. Quizá, pero todos los mundos que no nos son el nuestro, el que termina en nuestro presente en el que sigo escribiendo estas líneas, nos son desconocidos por entero, no tenemos acceso a ellos por excesivamente lejanos a nosotros; ni ha tenido ni tendrán ocasión de hacérsenos visibles. Esa salida, por tanto, es falaciosa, no impide que tengamos la seguridad de que todo el proceso evolutivo del aguas arriba, porque arriba a este nuestro estar en nuestro presente, nos es conocido, o al menos cognoscible, mediante la legalidad que nos aporta la ciencia, lo que no acontece en la fluencia del aguas abajo.

A esta metáfora del río fluyente se debe añadir la cuestión de lo que se denominan las condiciones iniciales, que abordaremos acá de manera harto sucinta. Henri Poincaré, uno de los matemáticos más importantes que hayan existido, nos hizo ver esto: siendo la ley de la atracción universal algo de obligado cumplimiento para todo conjunto de partículas materiales, si son solo dos, podemos encontrar la trayectoria de su baile de una en torno a la otra con toda exactitud, pero si fueran tres o más, no podríamos pronosticar de qué modo bailarían en sus trayectorias, estas nos serían totalmente desconocidas, aunque conociéramos las leyes inexorables de su movimiento. ¿Qué haremos? Acercamientos al problema en el que utilizaremos suposiciones restrictivas que vayan buscando sucesivas aproximaciones, hasta donde podamos llegar. Todavía hoy en el último segundo de cada año debemos hacer ligeros cambios horarios, pues la experiencia nos da a conocer que la aplicación de las leyes determinísticas no son del todo aplicables, aunque, en este caso, sí tengamos una aproximación suficiente. Como segundo ejemplo, tomemos la mesa de billar en la que Descartes veía la metáfora del complejo movimiento del mundo: conocemos con rigurosa exactitud el lugar donde se encuentran las bolas y su movimiento al ser sometidas al impulso de nuestros golpeos con el taco, por lo que podremos conocer con todo rigor el mundo en su movimiento, tanto el que existía en períodos anteriores a un cierto momento dado, como el que existirá en momentos posteriores. Las leyes determinísticas lo preconizan todo en el mundo cartesiano. Pues bien, vale con que alabeemos los lados de la mesa del billar para que en poquísimas tacadas desconozcamos por completo a dónde podremos llegar cuando golpeemos la bola. Las leyes con rigurosidad determinísticas nos pueden dejar con nuestras ganas de adivinar el comportamiento del mundo debido a la volubilidad de eso que denomino condiciones iniciales.

El que las cosas sean como indico tiene una importancia capital: puedo decir que la materia se mueve en un acto de pre-libertad. Ella no es libertaria porque no tiene consciencia, pero en ella, por lo que hemos visto, ningún aguas abajo de un presente, cualquiera que este sea, está predicho determinísticamente, incluso dado el hecho, si tuviera lugar, de que las leyes que empujan su evolución en la fluencia del caminar hacia las aguas abajo lo fueran, cosa que no es presuponible con obligatoriedad. Es importante porque el que las cosas de la materia en su

fluencia evolutiva sean así deja abierto el espacio para que podamos ser libres; para que seamos libres.

En esta manera mía de ver las cosas son constitutivos esenciales de la materia fluyente las cuatro internalidades a las que me voy refiriendo. Ellas son las que configuran el ir siendo del mundo.

Con lo del aguas abajo, con sus adivinanzas, y aguas arriba, con sus certezas, presuponibles podemos establecer un esbozo de historia del cosmos. Esta llega hasta nosotros con seguridades, lo que no acontece, claro es, con las aguas abajo. De este modo encontramos, como digo, una historia del cosmos desde nosotros hasta sus orígenes, pues sabemos muchas cosas, que hemos conocido a través de la ciencia que nos hemos construido junto con sus instrumentos, que acrecientan enormemente nuestra experiencia. Y todo nos hace pensar que esta historia tiene comienzo. Además, nada dentro de lo que digo mundo, con sus cuatro internalidades, puede ser origen de ese mundo, por lo que, de haberlo, de necesitar nosotros allegarnos hasta él, nada del mundo tiene en sí los principiares del mundo mismo. Tengamos en cuenta, además, que hemos rechazado con empujamiento racional, creo, las dos primeras posibilidades en las que el tiempo, mejor, el espaciotiempo, era receptáculo con cuyo sutil elemento se construía mundo. En el caso de la Naturaleza tal como la hemos considerado, ella sería el principiar del mundo, pero no persona, puesto que, en el fondo, sería ese mismo receptáculo.

Hay un segundo elemento para allegarnos a la creación. En nuestro actuar racional buscamos siempre razones, y poco a poco las vamos encontrando. Entramos en lo que podemos llamar el juego entre logos y Logos. Buscando razones las encontramos porque el mundo en su ser es también racional, aunque, bien es verdad que podría acontecer que, por ejemplo, como efecto de la matematicidad de nuestro cerebro introyectáramos en todo lo que estudiamos del mundo esa misma matematicidad para que nos responda racionalmente a nuestra búsqueda racional. Si es así, en todo caso habríamos de tener en cuenta que, tras un trabajo tan improbable como desgraciado, cuando en Los Álamos Robert Openheimer apretó el botón, explotó la bomba atómica. Esta es parte segura de nuestra experiencia: hacemos preguntas racionales, el mundo nos responde con respuestas racionales que son acertantes, lo que nos lleva a continuar con la cadena de preguntas y respuestas..

El mundo es racional en su estructura y composición, por eso nuestras búsquedas racionales tienen respuesta por parte del mundo. Siempre, aunque tardemos mucho en encontrarlas, porque si no son respuestas racionales no las tendremos todavía por respuestas. Este es nuestro modo seguro de actuar. Cabe siempre hacer preguntas racionales y esperar respuestas racionales. Pues bien, siempre tendremos la posibilidad de hacernos una última pregunta: ¿por qué hay todo lo que hay cuando podría no haber nada de lo que hay? Podremos decirnos que esta pregunta no nos interesa, que es pregunta impronunciable, en fin, lo que queráis, pero solo cabe una respuesta: porque el mundo es creación. El esbozo racional de los párrafos anteriores se hace, así, respuesta racional. Los principiares del mundo, por ello, no pueden ni ser ni estar en el mismo mundo. El mundo es creación. Nótese que mi afirmación no parte desde arriba, por ejemplo, ‘Dios creó el mundo’, no es, por tanto una afirmación teológica, sino que parte desde el interior mismo del mundo, es una afirmación filosófica, ‘el mundo es creación’.

III

Fundamento de ser

Quizá era Jean-Paul Sartre el que contaba una anécdota maravillosa. Un día, cuando era niño, bajó corriendo donde su madre dando grandes gritos: mamá, mamá, la abuela tiene un libro

que me ha dejado ver en donde están todas las cosas. Y su madre tuvo que acallar su vocerío para explicarle cómo en el libro no están las cosas, sino las palabras que, referidas a ellas, las definen. San Agustín cuenta cómo, siendo tierno infante, vivía en la perplejidad oyendo los asombrosos sonidos que los mayores emitían, pero sin entenderlos en su significado. Mas un día, por fin, después de mucho observar, había comprendido que esos sonidos se referían a las cosas, de modo que el sonido silla se refería a esta silla en la que me siento. Sin embargo, me parece que ninguno de los dos niños se adentraron todavía en las profundidades del significado. Uno confundía las definiciones con las cosas. El otro olvidaba que las cosas a las que se refería no son siempre seres naturales descritos en un catálogo para que al verlos los reconozcamos, sino constructos nuestros, cuando habría que decir, quizá, que las cosas son en todos los casos constructos nuestros, de nuestro abstraer, de nuestro tocar, de nuestro mirar, de nuestro distinguir, de nuestro manipular, de nuestro inteligir, de nuestro razonar; en una palabra, de nuestra experiencia.

La conjugación del verbo va a servir ahora como una nueva metáfora para hablar del fundamento. En castellano, en casi todas nuestras lenguas circunvalantes, el verbo se conjuga. Esto para nosotros es muy importante. Se convierte en la manera que tenemos para expresarnos con todo el vigor de lo que queremos pronunciar; con ello podemos filosofar. Es la manera en que expresamos nuestras preguntas y obtenemos nuestras respuestas. Ya lo sé, aquello en lo que hacemos nuestra preguntas más agudas en su absoluta pertinencia, las de la ciencia, no se pronuncia en lenguaje llano, en el lenguaje nuestro de todos los días, aunque sí se prenda en él, sino en uno que, nunca dejando de serlo, viene preñado por la exactitud matemática, sin que ello signifique, claro es, que solo esas preguntas son exactas, importantes y decisivas para nuestra vida, simplemente tienen una calidad constructiva distinta. Espero que este fenómeno de la conjugación del verbo nos sirva de metáfora nueva de aquello a lo que nos hemos referido en el párrafo anterior. La conjugación del verbo es metáfora de la conjugación de las realidades que buscamos y que descubrimos, existiendo entre ambas conjugaciones una vistosa analogía. Y la conjugación del verbo tiene que ver, esencialmente, con el tiempo. Colocados en el espacio, hablamos en el tiempo.

Tomaremos el verbo ser, con la particularidad castellana del verbo hermano, el verbo estar. Creo que esta diferencia entre ser y estar nos es extremadamente valiosa en la manera corriente de expresarnos y, me parece, debería serlo también en nuestra forma propia de expresión filosófica. El verbo ser nos habla de las conjugaciones de las diversas actividades que echamos encima de él. El verbo estar, en cambio, se refiere más bien a pasividades que nos atañen con él. Para colmo, podremos también tener en consideración el verbo haber con su asombroso hay, lo que nos evita en el lenguaje filosófico a recurrir demasiado pronto al existe.

En la conjugación hay varios elementos decisivos para nosotros. La nuestra es una lengua según la cual casi nunca es necesario poner el pronombre personal, aunque, teniéndole a él como obligatorio, como ocurre en algunas otras lenguas, el resultado es menos hermoso, pero el mismo. Se conjuga, pues, en la persona. Y se conjuga en los tiempos verbales. Se señala mediante ellos pasado y futuro. Pero también hay tiempos verbales que son mucho más empeñativos; mucho más complejos y sinuosos. Todos estamos en ello por el uso que hacemos de la conjugación del verbo, y no me voy a poner ahora a desgranarla. El infinitivo tiene importancia capital en cuanto a la conjugación total del verbo y sus asombrosas filigranas. Todos los demás tiempos verbales se agarran a él, por así decir, son originados en él, de modo que podré decir que el infinitivo es el mismo principiar de la totalidad del verbo en su completa conjugación. Sin embargo, la primera persona del presente de indicativo, yo soy, tiene una importancia muy especial: es la que se refiere a mí mismo en el momento presente en el que, como ser viviente, como persona en su vida, estoy, en el que hay esto que soy al presente, en el que tengo ser, el ser que se me da desde el infinitivo para que yo sea presente de actualidad en mi

propio ser viviente, viviendo por ello en un hay de realidades, y porque las cosas del verbo son así, desde este presente, puedo, con todas las filigranas de la conjugación, es decir, en todas las particularidades posibles a las que se allega mi propio ser desde el ir siendo, vivir la enteridad de mi vida. Mas deberemos tener muy en cuenta que no podré decir yo soy sin tener que vérmelas con el ser que se me da por participación en ese mismo Yo Soy. Y si soy persona, porque soy persona, participaré de un ser que también lo es; si no fuera así, ¿cómo podría ser un yo mismo personal cuando el ser que me capacita en ser mi yo soy no es él mismo personal? Volviendo a dar vueltas al Dios de Aristóteles, es esencial, pues, no solo que nos sintamos atraídos por Dios, que el mundo se sienta atraído por él, empujando un deseo que no tiene fin, sino que él se sienta atraído por nosotros. Cabemos en Dios, en nuestras internalidades somos capaces de él decían los antiguos, porque primeramente él cabe en nosotros. Dicho al modo teológico: el misterio de la creación empuja al misterio de la encarnación.

Pues bien, esto nos hace posible hablar del fundamento. ¿Fundamento de qué? De mí mismo, porque a mí se me abre el ser desde el yo soy, pero lo hace con una endeblez radical de fundamentación de mí mismo en ese yo soy: puedo no ser, no haber sido en el pasado anterior al presente en el que soy y tampoco ser en el futuro posterior a este presente en el que soy; puedo no expresarme como un verdadero yo soy. Sobre todo, puedo vivir la conjugación del ser que se me da en el yo soy, puesto que todo en mí depende del ser en el que se me hace participar. Mas diciendo yo soy solo me estoy refiriendo al ser al que participo, sin embargo, no soy el ser participado que él también dice Yo Soy. La participación es cuestión de analogía; analogía del ser. Una analogía de similitudes entre el Ser y nuestro ser, pero que, a la vez, marca diferencias inmarcesibles. Un Ser creador y un ser creado. Como dice con fórmula sublime el primer capítulo del Génesis, creados a su imagen y semejanza.

Pero también fundamento del mundo, porque el mundo, tal como lo estamos adivinando en estas páginas, tiene fundamento. El mundo está ordenado en una compleja conjugación, que es igualmente la del ir siendo. Y esta es una ordenación con fundamento. La fluencia de la materia evolutiva está preñada de esa conjugación ordenada. No es un conjunto azaroso, como si fuera una montonera caótica. Hay en él una ordenación en su tiempo que va deviniendo ordenación en su espacio. Una ordenación de la materia evolutiva que se va haciendo espacio y tiempo ordenados. Una ordenación que no puede proceder de sí misma, ni del azar caótico ni de la mera Naturaleza. Y esta ordenación viene coordinada mediante la matematicidad que destila de nuestras preguntas y de las respuestas, así como del complejo entramado de la legalidad que encontramos en la estructuración misma del mundo. Ahora bien, es imprescindible en esta manera de ver, que las cuatro internalidades sean eso que son, no receptáculos exteriores al propio mundo donde este es echado para que resulte lo que hay. Esas cuatro internalidades son los mismos comportamientos de cuanto hay en el mundo en su dinámica evolutiva, pero lo son llenas de complejidad. Comportamiento espaciotemporal. Comportamiento dinámico con ese gradiente de ordenación continuada a la que llamamos matematicidad y legalidad. Habría una diferencia entre estas dos últimas internalidades del mundo. La matematicidad indicaría una manera del serse del mundo mismo que se corresponde con nuestra propia manera de sernos; quizá esa manera de serse del mundo en la matematicidad se corresponda con la manera de serse de nuestra internalidad cerebral, en todo caso en algo se tienen que corresponder. Sería algo así como la generalidad global del comportamiento del mundo, que va mucho más allá de la pura logicidad. Un entrecruzamiento entre el serse y el sernos, de tal manera que podríamos considerar que el mundo y nosotros mismos tendríamos un comportamiento global común que sería, precisamente, el constructo al que llamo matematicidad. Por fin, la legalidad sería la manera en detalle en que se da la evolución dinámica de la materia en su increíble complejidad. En ella, habría que distinguir entre principalidades, como es el caso, por ejemplo, de la ley de gravitación universal, y luego el movimiento de los cuerpos que se mueven girando en baile continuado que se da entre ellos, lo que provoca el movimiento de astros y de galaxias, o de la

teoría de la relatividad general que luego señala los movimientos globales del mundo. Pero nunca será un receptáculo exterior al mundo, en el que este es echado; receptáculo que tiene en preparación para que el mundo sea como es. Son internalidades a la propia materia en su evolución dinámica que vienen desde el comienzo del universo mismo.

Porque, es obvio, en el bosquejo que hago de cómo es el mundo en su evolución dinámica hay un origen principiante, de la misma manera que en la conjugación del verbo hay un infinitivo principal, en donde está el origen principiante de toda la conjugación, pero que no es parte de esa misma conjugación, en donde aparecen la temporalidad y la especialidad, junto a las leyes de transformación de modos, géneros y números. Aunque en toda metáfora hay algo que no se corresponde a lo que se quiere hacer notar, nos valdría para hacernos ver cómo el infinitivo es originante de la conjugación; cómo en él se da el principiar de todo; cómo sin él no habría conjugación de mundo, porque faltaría su principiar mismo. Sin infinitivo no habría conjugación verbal.

Tomemos, por ejemplo, un círculo. Su definición geométrica es esta: la superficie interior a la línea formada por los puntos equidistantes de un punto fijo dado, la que contiene al centro; se construye pinchando con el lado de un compás en el centro y girando sobre ese punto con un radio dado para obtener la línea circular llamada circunferencia. Llegando a Descartes, la definición algébrica será esta: $(x-h)^2+(y-k)^2=r^2$, en donde (h,k) son las coordenadas del centro, (x,y) las coordenadas de los puntos de la circunferencia y r la longitud del radio, siendo el círculo la superficie interior a los puntos de la circunferencia, la que contiene al centro. Vamos a fijarnos en la definición geométrica, la que tenían los griegos. Tras la definición, ¿sabemos ya todo lo que querríamos del círculo? Sabemos construirlo con el compás, pero ¿conocemos en toda su exactitud lo pormenor del ser círculo? ¿Podemos decir cuál es su superficie, dado el radio? No, puesto que la superficie del círculo es inconmensurable con respecto a su radio tomado como unidad. Nosotros, tras los tiempos cartesianos, diremos que la superficie del círculo es πr^2 y la longitud de la circunferencia $2\pi r$, pero hay que llegar al matemático británico John Wallis, contemporáneo de Newton, para que sepamos encontrar el nombre y el significar del número π . Hay, sin embargo, otra manera de acercarnos a la realidad del círculo; es lo que fue llamado método de exhaustión. Nótese que el círculo es una superficie finita limitada por una línea finita limitada, la circunferencia, pero en su misma interioridad se nos presenta lo infinito en el acceso a su propio ser. Definiremos dos conjuntos de polígonos, el cuadrado inscrito al círculo y el cuadrado circunscrito, que son figuras perfectamente conocidas como líneas rectas finitas y superficies regladas de las que lo conocemos todo, su longitud y la superficie que encierran. Sobre el cuadrado inscrito construimos un octaedro inscrito, sobre este otro de 16 lados, sobre este otro de 32 lados, etc. Cada vez vamos acercándonos más y más a la circunferencia que define al círculo, de manera que vamos conociendo con exactitud la superficie de los sucesivos polígonos y la longitud de los sucesivos poliedros. Pero tendremos que repetir la operación infinitas veces para obtener la superficie del ser círculo, y la longitud del ser circunferencia, mas esto es imposible. Lo mismo acontecería si comenzamos inscribiendo sucesivos polígonos sobre el cuadrado circunscrito, pero tampoco llegaremos al ser círculo o al ser circunferencia, si no es con una operación que se repite infinitas veces, lo que no es posible. ¿Todo esto para qué? Para dejar bien claro que en una línea o en una superficie finitas hay problemas que podremos llamar de infinitud. Así pues, la definición de círculo señala, por emplear estas palabras, la esencia, pero no dice, ni mucho menos, la substancia misma del ser círculo.

Newton y los infinitos newtonianos que en el mundo son, se quedan conformados construyendo una *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, con lo que, suponen, todo, pero que todo, queda dicho; primero sobre el universo, después sobre nosotros. El metafísico Leibniz, sin embargo, no se queda tranquilo con ello, como si de esa manera ya lo hubiéramos dicho todo sobre el mundo; mejor, como si ese fuera el camino para decirlo todo sobre el mundo; y, menos aún, para decirlo todo sobre nosotros. Yo tampoco.

Podríamos poner otro ejemplo de mayor calado filosófico. Definimos al hombre diciendo que es un animal racional, que su esencia es la de ser animal racional. Muy bien, sin duda, esto nos hace saber muchas cosas de cómo somos y de quienes somos, pero, obviamente, no lo dice todo; no dice la substancia misma de eso que somos, no dice ni quién eres tú ni quien soy yo; nada dice de la profundidad de nuestro ser. Aunque, bien es verdad, marca límites a lo que han de ser nuestras exterioridades: siempre seremos individuo de la especie humana, nunca hipopótamos ni galaxias.

Pero lo que llevo diciendo nos apunta no poco sobre las internalidades tercera y cuarta, la matematicidad y la legalidad. No afirmaremos ahora que sean falsas, sino que, de no tratarlas con exquisito cuidado, el que nos viene dado por las consideraciones del aguas arriba y el aguas abajo, nos quedaremos en una esencia de las cosas del mundo y de nosotros demasiado corta, mejor, esencialmente corta, pues, por decirlo así, inscritos en el libro de las definiciones. Si no amasamos juntas las cosas que voy diciendo sobre el mundo, no lograremos entrar en su substancia de ser de realidades. La esencia entendida como definición de logicidades y la substancia como compleja metafísica que encuentra las distintas realidades de lo que hay. Definiendo al círculo mediante la geometría de la regla y del compás, para terminar con esta metáfora, nos acercaremos a él a través de nuevas y nuevas definiciones, pero nunca lo alcanzaremos en la substancia de su ser real.

Si en la evolución dinámica de la materia llena de rebullicios y gradientes que traemos desde los aguas arriba, no queremos quedarnos excesivamente cortos con nuestra matematicidad y legalidad, convertidas en meros principios matemáticos de la filosofía natural, por lo que no alcanzaríamos a saber de verdad quién somos cuando decimos yo soy, ni tampoco en su profundidad ninguna de las cosas del mundo y de sus desarrollos evolutivos, deberemos tener en cuenta eso que parecían menudencias: lo que llamaba condiciones iniciales, a lo que ahora deberé añadir aquí los todavía no mencionados *klinamen*, es decir, pequeñas variaciones cuánticas, quizá azarosas, producto de indeterminaciones cuánticas, pero que dan contextura substancial al discurrir de las cosas del mundo, arrancándolas de toda consideración de mera esencialidad definitoria, de modo que sin ellos no podremos llegar al mundo que hay, el que es el presente en el que estamos, y desde el cual hacemos nuestra correrías por las aguas arriba, para ver lo que fue, y las aguas abajo, para intentar acertar con lo que habrá. La matematicidad y la legalidad, si no las tratamos con los espesores que tienen, en definitiva, son solo un esbozo definitorio primerizo, una estructura de esencialidades, una arpillera sobre la que se tejerá el tapiz de todo lo que hay en sus puras substancialidades. Si se tratara de nosotros, una biología del género animal racional, pero que no alcanza a lo que tú y yo somos, a cada uno de nosotros en la contextura de nuestro ser de realidades, porque ni tú ni yo somos una mera definición, aunque esta busque envolvernos de manera mucho más exacta que la clásica de los griegos. Midiéndonos el iris del ojo se podrá encontrar que es el mío y solo mío, de modo que me individualiza por entero en mis esencias definitorias, pero, excepto que con esa medida se nos podrá abrir una puerta cerrada para todos los demás, todavía nada nos enseña de quién soy yo: habla de mis externalidades, pero aún nada dice de mis internalidades, la substancia misma de ser lo que yo soy.

Buscando y entrando en la substancia de realidad de las cosas, como estamos haciendo, nos quedará todavía la consideración de cómo acontece que ellas no se me dan en montonera de realidades desquiciadas y dispersas, puramente azarosas, sino que hay en ellas vínculo substancial, es decir, conjunción de sistema, de modo que puedo hablar no solo de ser de realidades, sino que me empuja a hablar también de ser de realidad. Las realidades vienen enseñadas y producidas por ese vínculo real que unifica los ir siendo de todas las creaturas en su gradiente evolutivo. El asombroso filósofo Leibniz, sin nunca dejar de serlo, pretendía que de primeras se nos da el vínculo substancial que es nuestra alma, para encontrar ahora este vínculo substancial del mundo en su entera globalidad que es Jesucristo.

Hay un juego sutil y que se da de manera continuada desde el mismo principiar del mundo como creación entre el ser y los diferentes ir siendo del fluido que nos viene de los aguas arriba. Porque sus cosas se van ofreciendo en esa contextura evolutiva que nos da un ser en gerundividades. Un ir siendo en el que va entrañándose, no lo olvidemos, la pre-libertad de la materia en su continuada evolución, de lo que hablábamos más arriba. Entrañándose en sucesivas novedades que no podemos predecir desde nuestras ahora ya meras legalidades, a las que les faltan los espesores metafísicos, si les faltan esos espesores. Esto es decisivo cuando consideramos el ir siendo en el que nosotros nos entrañamos como carne. ¿Un ir siendo que es, a su vez, puro desparramamiento desquiciado? Un ir siendo que se va estirado desde aquel final que es el vínculo substancial, mejor, que va estirando de todo lo que fluye aguas abajo. Solo de este modo podríamos hablar de que se nos muestra el aguas abajo, pues fluyente por esa novedad continuada —lo que llamo la imposible-posibilidad— que arrebujas los seres de realidades en el ser de realidad. Esta realidad, llena ahora de novedades, sería a la vez el ser que nos da contextura de infinitivo principal y el vínculo substancial que estira de nosotros con suave suasión, moldeándonos en la realidad misma de nuestro ser. De este modo nuestro ir siendo, el ir siendo de mi yo soy, arrebujado en la realidad, nos haría partícipes del ser de realidad. Así pues, el principiar se nos da en los momentos originantes de la fluencia de la materia evolutiva, y adentrarnos definitivamente en la realidad se nos daría en ese gradiente último que estira de nosotros con suave suasión. Nótese que hay un necesario paso por nosotros, desde el regalo primero que es la creación misma, hasta el final que nos empuja a la alabanza de aquel vínculo, dándonos en definitiva la imagen y semejanza del Ser creador que es el ir siendo de mi yo soy, pues el paso de las realidades no ordenadas en su conjunto a la realidad que se nos dona, se hace en nosotros, cuando nuestro ir siendo se hace carne. Ahora se comprende bien la cortedad radical de esa definición que hacíamos sobre nosotros mismos: animal racional, o ese descubrir la individualidad de nuestras externalidades en el mirar a nuestro iris. Lo esencial son nuestras internalidades, las que encontramos en el ir siendo de nuestro ser yo soy hacia el ser de realidad. Nosotros no somos parte alguna de montonera, porque participamos del Ser, porque el ser de nuestro ir siendo participa de la realidad.

IV

Sobre la belleza, el bien y la verdad

Desde Heráclito hablamos de Logos y de logos. Porque el logos está en nosotros y el Logos tiene que ver con el mundo. Logos es razón, verbo, infinitivo, y conjugado en sus sutilezas tan complejas, palabra que se expresa, no definición que se busca en un buen diccionario, ni aunque este sea diccionario supremo —ni siquiera aunque fuese el diccionario de la misma Naturaleza—, sermón, conjunto estructurado de palabras que cuidan y cuentan. Porque estamos cuidados por la palabra, el verbo, el sermón, la razón; estamos cuidados por el Logos. Expresamos lo que somos mediante el sonido, de manera ejemplar mediante la palabra, aunque hay otros sonidos no articulados en verbo, sonidos inarticulados, gritos y susurros. Pero esto significa que el logos es articulado. No representa la montonera que no somos, aunque a veces sí caigamos en ella, sino que expresa el ser que somos en nuestro ir siendo. El sermón de nuestras habladurías se articula para, precisamente, expresar mundo y expresar lo que somos. Decimos cómo es el mundo y, como ya sabemos, acertamos, al menos en parte, porque el mundo está articulado también por lo que es el Logos. Tampoco el mundo es montonera, sino un ir siendo de realidades. Y la ordenación de todo ser en el ir siendo y, finalmente, en su ser en plenitud, precisamente por serlo, es bella. Nuestro sermón expresa mundo, pintándolo, aprovechándose de él como sonido armónico, como canción expresiva de lo que somos y de lo que es el mundo, como canción de amor, como grito de guerra o canción de cuna, discurso filosófico o poesía.

Nuestras manos hablan en sus obras. Nuestra mirada descubre el cuidado que necesita el mundo y que necesitamos nosotros; es una mirada amorosa, aunque no siempre, porque nuestra palabra, nuestras manos y nuestra mirada pueden ser también inmisericordes y buscar la destrucción, el sojuzgar, el esquilmar, mientras que el cuidado atiende el ser de las cosas que van siendo. El cuidado escucha la palabra.

Antes hemos hablado continuamente de la evolución dinámica de la materia desde el principiar creador; desde el acto mismo de la creación. Hemos contemplado sus cuatro internalidades, y hemos descubierto la importancia de atenderlas en lo que son, no en esbozos de definición logicista, sino en su espesor de realidades. Hemos descubierto que nosotros, tan ligados a esa materia, somos carne, es decir, hay en nosotros un elemento que sobrepasa la pura montonera que podríamos ser forjados en lo que habríamos de llegar a ser desde la definición primera, afinándola cada vez más; un elemento que es también él vínculo substancial que se nos dona, unificándonos como ser de carne. Los griegos lo llamaron alma, nombre hermoso para indicar eso que somos en nuestro haber: no pura materia amontonada con un orden de extensión que, para hablar con palabra cartesiana, nos da todo lo que somos en su pura matemática determinativa, ni siquiera algo espiritual que se deba añadir a ello desde lo puramente exterior, dándonos así una conjunción dual, sino un ir siendo de carne, materia encarnada, misterio de lo encarnado. Somos un logos de carne. Por eso, pues participamos de él, tenemos acceso al Logos que, creándonos, nos cuida.

Y porque hemos hablado continuamente de materia, podemos ahora comenzar a sermonear sobre la belleza y luego sobre el bien. Porque en nuestro ir siendo de ese yo soy que somos, lo que nos liga de manera cuidada al ser infinitivo, el Ser creador, se nos da una mirada al mundo de la materia y también una mirada al cuidado de nuestro propio ser del yo soy. En esa mirada caben muchas cosas, por supuesto, el odio y el afán de propiedad, sin duda, pero también se nos dona la mirada de la belleza. Una belleza que expresamos con nuestra palabra y con nuestras manos, con nuestra mirada. Somos capaces de crear. Creamos novedad. Somos libres en lo profundo de nuestro ser creativo; por eso, creamos, también nosotros somos creadores. Dijimos que la materia es pre-libertaria, lo que, en la conjunción unitaria de carne que somos, nos posibilita que seamos seres creativos. Creativos de belleza, es decir, de estructuración novedosa y con su propio orden de la materia que tocamos con nuestra mirada, con nuestra palabra y con nuestras manos. Y, porque somos seres creativos en el mismo serse de nuestro ir siendo, admiramos también la belleza del mundo y podemos hacerlo sabiendo que la creación es el primer regalo que nuestro Creador nos hace.

La misma expresión de lo que vamos siendo y nuestra tan decisiva mirada de belleza, no se logran en el mero descarnamiento, sino que son conjugados con la materia. Así, la música en la finura de su ser está en las vibraciones sonantes del aire, comandadas por el papel pautado del autor, lleno de escritura, por los soplos y golpeteos de unos instrumentos conducidos por los intérpretes, de modo que el aire vibra de una cierta manera para luego adentrarse a través de nuestro oído en su complejidad de huecillos, electricidad y química que provocan nuestros nervios hasta llegar a la complejidad neuronal inefable de nuestro cerebro. El decir que la música es el conjunto de todas esas complejidades olvida algo elemental, que la música alcanza y procede de las vibraciones de esa materia que llamamos aire. Podemos tener bien cuidado todo lo anterior y todo lo posterior, pero si quitamos el aire, no hay música. Así pues, la música es esencialmente ese vibrar del aire en sus infinitas sutilezas; un vibrar que lleva en sus asombrosos espesores una serie complejísima de operaciones anteriores que tienen que ver con nuestro ir siendo creativos, y otra serie, aún más compleja, de operaciones posteriores a ese vibrar del aire, hasta poder decir que el aire en su vibrar tiene, digámoslo así, propensiones musicales Sin esos antes y después, es verdad, no hay vibración, es decir, no hay música, pero quiero hacer patente la centralidad de esa pura materialidad que es la música, ¡una música que me llega al alma y estremece mis entrañas!

Imaginemos por un momento que el mundo fuera fruto del mero azar, ¿sentiríamos la belleza?, ¿encontraríamos que la creación es el primer regalo que nos hace el Creador? Siendo nosotros hijos del azar, ¿cómo podríamos ser creadores de belleza con nuestras manos, con nuestra habla, con nuestra inteligencia, con nuestro sentimiento? Los papeles pautados, los rascamientos a los instrumentos que llamamos musicales, el golpeteo en los huesecillos del oído, la transmisión química y eléctrica por los nervios ópticos hasta la maraña de nuestro cerebro, no serían sino mera conjugación de vibraciones azarosas, como lo sería la misma vibración del aire que decía era la esencia misma de la música. Imaginemos por otro momento que fuéramos, el mundo con nosotros, frutos necesarios de la determinante Naturaleza, ¿no acontecería lo mismo que con el habernos considerado meros frutos del azar? Tanto en un caso como en el otro, la música sería el nombre que, azaroso o necesario, daríamos a una cierta manera de estar la monotonía de cosas que la constituyen. No cabría hablar y menos aún encontrar un vínculo que unificara toda esa torrentera de cosas y fenómenos que acontecen en eso que llamamos música. Faltaría, precisamente, el vínculo de la belleza. No se daría como novedad absoluta creada por nosotros, siendo no más que un nuevo fruto azaroso o la necesidad de lo predeterminado desde siempre. En un caso no cabría la novedad, pues torrentera sin sentido de azares superpuestos a azares sin sentido. En el otro, algo que nos viene previsto desde siempre, en el que el artista no puede ejercer su creatividad, porque no la tiene, es incapaz de tenerla, fruto obligado de un ir siendo que se le da de modo obligado y sin que él tenga ejercicio alguno. En ambos casos falta lo que es esencial para la belleza: la libertad. Libertad del artista. Libertad del instrumentista. Libertad del oidor. Pues en el caso de la música esa libertad es triple. La del autor del papel pautado con sus extraños signos, la de los intérpretes con sus extraños instrumentos, la de los huesecillos y transmisiones químicas y eléctrica de los nervios hasta la marabunta cerebral, con sus extraños filamentos. Por fin, la de las extrañas vibraciones del aire que nos sobrecogen en su belleza arrastradora.

Sin la pizca de la diástasis, una dilatación, una distensión abridora que provoca el exceso de la libertad, ni la belleza singular del mundo ni la obra bella creada por nosotros podrían tener lugar; la libertad siempre es exceso. A lo que habría que añadir, como en el caso de la música, la pequeñez de los diversos movimientos vibratorios. Es en ellos, como fruto de la libertad, donde se abre la obra de belleza; en donde brilla la belleza misma. Porque sin nuestra libertad no cabe belleza; esta es fruto productivo de nuestra libertad. Recogemos elementos puramente materiales y producimos belleza, sea la del autor de la música, sea la de los intérpretes, sea la del oidor: y ese producto que es esencial belleza se nos da en el vibrar casi imperceptible del aire. Como si añadiéramos a esa capacidad de vibrar en pequeñas insinuaciones la propensión a acoger cabe sí la belleza como producto de su sí mismo vibratorio. Diástasis de la materia que es obra de belleza. Sea la que nosotros echamos al mundo con nuestra capacidad de novedades. Sea la que el Creador puso en el mundo con la capacidad asombrosa de crear un mundo en el que va cabiendo siempre la novedad que, luego, provoca la nuestra. ¿Emergencia? No, propensión. Porque emergencia tiene que ver, en definitiva, con azar y con legalidad de Naturaleza predeterminante; mientras que propensión tiene que ver con obra creativa que deja espacio a esa pizca de la diástasis en la que surge, primero, la pre-libertad, y, luego, nuestra libertad. Porque sin la libertad absoluta de Dios tampoco cabe belleza. Y nuestra libertad es fruto de la libertad de Dios que nos crea en libertad, dándole a la materia del mundo esa esencial pre-libertad que asentará, posibilitándola, nuestra propia libertad.

Si aceptamos la belleza en el núcleo de su mismo ir siendo del mundo; si la aceptamos, igualmente, en el ir siendo que se va dando en nuestro propio ser, buscando nuestro ser en plenitud, no podremos entrar en las habladurías que señalan lo malo como principio fundante sea en el mundo sea en nosotros mismos. Porque lo que es bello se confunde en su ser, cuando no también en la palabra, con lo que es bueno. Si vale decirlo así, la bondad cuelga de la belleza. Lo malo sería aquello que se opone a la belleza del ser creado; que lo mancha. Porque el mundo, y

nosotros con él, ha sido creado, hemos sido creados para la belleza; de manera singular, para la belleza de nuestro ser en plenitud. Lo bueno, por tanto, se genera en el ámbito de esa diástasis de la que hablo; ámbito de belleza, sea la del Creador en su creación de mundo, sea en nosotros, oidores o veedores de esa creación que es el primer regalo que nos hace el Creador cuando nos crea. Lo bueno será, pues, la acción que sale de aquel dilatarse de lo bello, todo lo que provoca belleza, de modo que lo bello acreciente las posibilidades de serlo. El mundo, así, será bello porque cabe sí, en la misma evolución dinámica de la materia que se da principalmente desde el acto mismo de la creación, se abren posibilidades —siempre la imposible-posibilidad— de modo que en ella se dona un orden pre-libertario en el que encontramos un gradiente de propensión hacia esa imposible-posibilidad de que aparezca en el mundo una consciencia capaz de mirarle a él y a sí misma con una naturaleza abridora a lo que, en el modo gerundivo que es siempre el nuestro, podamos acceder al ser en plenitud para el que fuimos creados. Hay, pues, un gradiente para que alcancemos nuestro ser en plenitud; nuestro ir siendo sería como una flecha disparada para buscarlo. Porque, desde el mismo acto de la creación, se da en la materia evolutiva que conforma el mundo una propensión a que aparezca esa consciencia que es la nuestra, ni fruto del mero azar ni de una naturaleza predeterminativa. La libertad de la belleza, en la diástasis, provoca lo bueno. Esa propensión desplegada en la materia fluyente en diástasis continuada, provocadora de la libertad en la que aparece nuestra consciencia, señala el caminar del bien en el mundo, y, por tanto, en nosotros. La línea de la bondad, pues, está en esa propensión alcanzadora de imposibles-posibilidades a la que me refiero. Bondad y belleza, por tanto, están insitas en el gradiente de la dinámica evolutiva de la materia, siempre pre-libertaria, esperando el momento supremo de esa diástasis en que aparece nuestra consciencia; consciencia de carnalidad como seres encarnados que somos, llenos de espesores.

Según vemos, pues, punto esencial de la belleza y, por ende, de la bondad, es la libertad. Pre-libertad de la materia en su dinamicidad fluyente y libertad que se nos ofrece en la naturaleza de nuestro ser. Y tanto una, la pre-libertad de la materia, como la otra, nuestra libertad, son esenciales en la consideración del mundo como creación, de manera que, por analogía a esta libertad bifronte, deberemos decir que el Creador del mundo es un ser esencialmente libre. Si en él no cupiera la libertad, el no estar constreñido por ninguna necesidad predeterminativa de sus propios actos, el mundo no sería como encontramos que es; no habría lo que hay. El mundo, así, es creación en una diástasis libre; en un exceso de amor.

En esos capítulos maravillosos que abren la Biblia encontramos que todo lo que Dios iba creando era bueno, muy bueno. Porque bello, bueno: porque bueno, bello. Mas, cabe preguntarnos, ¿perderemos esa imagen y semejanza que se nos donó en los mismos principiarios de lo que somos para que vayamos siendo en busca de nuestro ser en plenitud? Por entero, nunca, sería arrasar la propensión a la belleza con la que fuimos creados. Parcialmente, ¡ah, eso es otra cuestión! Esto, sí. Aunque se me pueda echar en cara que salgo de mis habladurías filosóficas, no puedo dejar de poner acá estas bellísimas palabras pronunciadas por el papa Benedicto XVI el 18 de marzo de 2007 en la cárcel romana de menores Casal del Marmo: «La libertad es un trampolín para lanzarse al mar infinito de la bondad divina, pero puede transformarse también en un plano inclinado por el cual deslizarse hacia el abismo del pecado y del mal».

Si aceptamos la belleza y su distensión en la bondad, nos avenimos ahora a la verdad, porque toda la fluencia de nuestro ir siendo anda a la rebusca de nuestro ser en plenitud. Una primera cosa a tener en cuenta es el hecho de nuestra naturaleza, que pone límites al género que somos, ni hipopótamos ni galaxias, ni jamás podremos acercarnos a serlo, sino que nos da un conjunto asombroso de instrumentos para ser en nuestro ir siendo; para ser libres en nuestro ir siendo; para hacer cosa nuestra la línea asombrosa de la imposible-posibilidad que nos conduce hasta nuestro ser en plenitud. La verdad, por esto, es cosa que se atiende a nosotros. El mundo se muestra como es en su ir siendo, pero no busca alcanzar un ser en plenitud diferente del que va

siendo. La verdad tiene que ver con nuestra mirada. Mirada a la diástasis de lo bello en la que crece lo bueno cuando cumplimos con lo que nos es natural. No una naturaleza predeterminante, claro es, sí una que nos pone límites, como acabo de decir, pero no límites constrictivos, sino límites posibilitadores, del mismo modo en que la pesantez newtoniana no es para nosotros un aplastarnos en la no libertad, en la obligatoriedad de ser como se nos obliga, sino que, precisamente ella, porque pone los límites de la pesantez, nos posibilita que comencemos a caminar con entera libertad. La naturaleza que nos es dada de comienzo, sería la conjunción de todas las pesanteces, pero que tampoco ellas en su totalidad son constrictivas para nosotros, sino posibilitadoras de lo que vamos siendo en busca de nuestro ser en plenitud. Por supuesto que la pequeña verdad, podríamos llamarla así, busca que digamos acertadamente lo que las cosas son. Mas la verdad en el respecto general al que ahora me refiero es cosa mucho más empeñativa: el camino que, en la belleza y en la diástasis donde se nos ofrece la bondad, nos hace ir encontrando nuestro ser en plenitud.

Vale con estos escorzos sobre, en este orden, belleza, bondad y verdad.

V

El uno y lo múltiple

Nos queda por añadir un último párrafo a nuestras páginas. Pero antes de proseguir con él apunto a que en el juego de inviolabilidad unitaria que se da en nuestro yo soy tiene un papel decisivo la acción unificante del cerebro, que, recuérdese, en sí mismo tiene más complejidad que, dejándole fuera a él, el conjunto entero del universo. Descartes pensaba que el punto unificador de la dualidad de nuestra extensión y de nuestro pensamiento es la glándula pineal; ciertamente, nosotros no pensamos así, ni creemos que ahora esa glándula pineal haya revertido en él, pero sí debemos tener en cuenta la increíble profundidad de nuestro cerebro que posibilita el portentoso espesor de nuestra razón, la asombrosa consistencia de nuestra imaginación y la sorprendente opulencia de nuestro deseo, y el lugar que ocupa en el funcionamiento de la acción de nuestro cuerpo, hasta el punto de que el conjunto entero de lo que somos en este nuestro ir siendo que busca la plenitud de nuestro ser es una conjunción encarnativa, pues la afirmación de la que partimos es la de que somos carne; de que estamos unificados en la carne, en el misterio de nuestro ser encarnativo.

Dejando de lado este apunte, comenzaremos ahora de esta manera: ¿cómo alcanzamos a ser persona? Porque podría acontecer que fuéramos no más que parte indiscriminada de una especie animal, como les acontece a tantas especies animales y vegetales en donde el individuo lo es por la mera existencia de su estar ahí y mientras la tiene. Inteligentes, bien es verdad, animales racionales nos definían antiguamente, pero que seríamos individuo solo en el momento en que pasáramos por la existencia de la especie, momento en el que tendríamos la inteligencia, pero esta, en verdad, sería algo que se nos diera en cuanto seamos individuos de esa especie, desde que somos concebidos como individualidad hasta que morimos y quedamos en existencia de mero cadáver. Así pues, en cuanto a la existencia no habría diferencia esencial entre los seres vivientes de nuestra especie y nosotros. Individuos distinguidos unos de otros por la infinita complejidad de las huellas dactilares de cada uno. Individuos en cuanto estemos en vida y seamos distinguibles por esas nuestras externalidades. A lo cual, sin embargo, añadiríamos algo que es novedad con respecto a las otras especies animales: nuestra inteligencia, tan superior a la de todos los demás animales. Mas quedaría aún la posibilidad de que nuestra existencia como individuo conllevara esa inteligencia común de la especie, la cual pasaría a los demás individuos de la especie que vengan sucesivamente, de padres a hijos. Individuos, sí, inteligentes, también, pero nada tendríamos que añadir. Yo, simplemente, diría la pura existencia de lo que vengo llamando mis externalidades en montonera de ser, una manera de denominar mis huellas

digitales que me individualizan; decir yo sería no más que un soplido de nuestra habla. Mirando las cosas de esta manera tendría que llegar a la conclusión de que yo no soy persona, porque al no ser otra cosa que lo que se me da en las meras externalidades, me faltaría la unificación de mi ser en su ir siendo, un ir siendo de asombrosas internalidades llenas de espesores; mi ser persona que anda a la rebusca de mi ser verdadero, puesto que, en definitiva, ese yo aplicativo no podría coincidir con el ser de mi yo soy en su inmarcesible conjunción unificada de internalidades que buscan mi ser en plenitud. Faltaría a mi ser el vínculo substancial que lo unifica. Esto es lo que nos hace personas.

Esa manera despersonalizante de hablar estaría en franca oposición a la unidad que se da en nosotros, que se nos dona para nosotros, y que experimentamos en la mirada a lo que hay en nuestro ir siendo, la cual procede, como acabo de decir, de lo que he llamado vínculo substancial. No somos montonera que queda unificada por una inteligencia compartida por la especie mientras tengamos existencia entre el nacer y el morir. Nótese que, acá, la palabra existencia, parecería que por su poco espesor, nos ha llevado a lugares de comprensión sobre el quiénes somos que nada tienen que ver con todo lo que veníamos diciendo hasta ahora, no habiendo mencionado la palabra definitiva para determinar eso que somos cuando decimos que el nuestro, es decir, el mío y el tuyo, es un ser cuyo desarrollo en su ir siendo busca la plenitud de serse. No me vale con que mi ser sea parte efímera de una especie: como para Miguel de Unamuno o para Tomás de Aquino, lo definitivo es mi serse, el serse de mi ir siendo, el serse de mi ser en plenitud, de una plenitud que se me dona para siempre. Y porque decimos las cosas así en nuestro ser carnal, encontramos que uno de los instrumentos más excelsos que tenemos es la inteligencia. Pero no es esta la que nos definiría. Si alguna definición aceptáramos para designarnos a nosotros mismos, esta utilizaría la palabra ser con sus grandes espesores, no quedándose en la afirmación de una inteligencia de la especie que ahora me toca llevar a mí, mientras exista en la especie como individuo. Porque el ser de mi yo soy tiene raíces profundas y en su ir siendo me lleva hasta mi ser en plenitud. Soy carne enraizada en la memoria del pasado y, a la vez, carne de futuro buscadora de las ansias de nuestro ser en plenitud, todo ello en mi carne de presente, plagada de habladurías. Lo que llamo el vínculo substancial está incrustado, por así decir, en nuestra carne. Haré, simplemente, una pregunta más: ¿qué pasa con él en la muerte?, ¿desaparecemos como personas porque se deshace en lo que somos el vínculo substancial?

El mundo en su conjunto tampoco, como sabemos, es una montonera de cosas sin miramiento, sino que, en su complejidad también inviolable, está unificado, al menos, por nuestra mirada. Una mirada creadora de novedad cuando lo miramos a él, puesto que acertamos en una cosa en lo que a él se refiere: la dinámica evolutiva de la materia confluye en lo que hay. ¿Será que nuestra mirada al mundo obliga a este a doblegarse en lo que vemos que hay, porque en esto nuestra experiencia es esencial, hay lo que vamos viendo que hay? No parece razonable tal afirmación: nuestra mirada no puede doblegar a lo que sea el mundo. Sí, en cambio, que nuestra mirada al mundo es mirada de logos y este ha sido creado y sigue siendo provisionado por el Logos del Dios creador. Hay, pues, una confluencia de miradas: la mirada creadora y providente del Dios creador y nuestra propia mirada de logos. No es que, como creía Galileo, nuestra mirada a un corralito del universo sea en él tan percutante como la del Dios creador en ese mismo lugar, hasta el punto de que podamos decir que, ahí, conocemos tanto como Dios. Si así fuese, aumentando poco a poco el espacio de conocimiento nuestro, llegaríamos al espacio mismo del conocimiento de Dios en lo que él conoce y tal como él conoce, por lo que afirmaríamos que conocemos el mundo tanto como Dios; afirmación que tan fácilmente llevará a la que dice: luego no hay Dios. Nuestro conocimiento del mundo tiene amasamiento de conjetura; el de Dios, no. Lo nuestro tiene mucho —¿todo?— de imputación que busca ser acertante. Nuestro encararnos con el mundo en nuestra mirada alcanza a converger hacia lo que vincula la substancia expandida del mundo en unidad de mirada. Nótese que hay dos miradas: la

nuestra y la del Dios creador; nuestra mirada no es la de Dios, claro es, mas cuando sea la mirada de nuestro ser en plenitud tocará y será tocada por la mirada del Dios creador. Por eso, afirmamos que hay vínculo substancial que unifica al mundo: lo hay en esa mirada. Un vínculo que se da en nuestra mirada, pero que no procede de ella. Tomaré de Pierre Teilhard de Chardin la expresión de punto omega para denominar a este vínculo substancial que da unidad convergente al mundo. Bien es verdad que no como algo ínsito a la propia evolución de la materia, un punto material interior a ella, sino algo, mejor, alguien, que se nos dona como punto de convergencia hacia el que nosotros, y el mundo entero con nosotros, somos estirados con suave suasión. Si hablara como Leibniz, diría que ese vínculo substancial, que ese punto omega es Jesucristo.

Terminando estas páginas, ¿podríamos decir que en Dios el vínculo substancial es el amor? En cuanto que así es, afirmaremos también que nuestro vínculo substancial y el que convierte en material unificado a lo que de otra manera no sería sino montonera es, por analogía de vuelta, el mismo amor que, por un lado, hace del universo el primer regalo que Dios creador nos hace y, a nosotros, nos constituye en personas.

Madrid, 3-24 de marzo de 2013