

Ensayos
230

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA

Pensar a Dios.
Tocar a Dios

**Encuentro
Ediciones**

© 2004
Alfonso Pérez de Laborda y Pérez de Rada
y
Ediciones Encuentro, S.A.

Diseño de la colección: E. Rebull

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

para Eugenio Romero Pose,
amigo sufriente

ÍNDICE

Prólogo

¿CÓMO ENCONTRAR EL HILO ROJO EN EL ‘PENSAR A DIOS’?	9
--	---

Primera parte

EN LOS ENTORNOS DE ‘EL DIOS QUE HAY’	19
--	----

1. Lo que ha quebrado en la transmisión de la fe es la encarnación	21
2. Sobre el Dios que hay: el Dios personal	41
3. Tocar a Dios	56
4. Persona	70
5. Pensar a Dios	99
6. Pensar sobre Dios en la sociedad española actual	117
7. Ser cristiano hoy	144
8. Fundamento	156
9. “La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”	203
10. Los católicos en la vida cultural	234
11. Una filosofía cristiana	271

Segunda parte

EDITORIALES	285
-----------------------	-----

Pensar a Dios. Tocar a Dios

Prólogo

¿CÓMO ENCONTRAR EL HILO ROJO EN EL ‘PENSAR A DIOS’?

¿Se puede decir algo sobre ‘el Dios que hay’, una vez que se tiene la convicción filosófica de que ‘hay Dios’? Tal es el reto con el que se enfrenta este libro; un libro de filosofía. Un libro que, me gustaría poder decir, sólo es un comienzo.

No es poco que un filósofo —como fruto de la acción racional de la razón práctica y no de una inexistente “razón pura” que nos hubiera ofrecido una “prueba de logicidades”, la cual jamás se da ni en este ni en ningún otro ámbito de nuestro conocer— crea haber llegado de manera racional a mostrar que ‘hay Dios’. Entonces, al punto habrá de ver si puede proseguir con sus pensares mostrando racionalmente, es decir, como fruto de nuevo de una acción racional de la razón práctica, algo de ‘el Dios que hay’. Luego habrá sucesivos retos, de seguro, pero queden para su ocasión. Baste ahora con el que tenemos entre manos, que no es poco.

Mostrar racionalmente lo que fuere que sea de ‘el Dios que hay’, eso es lo que busco con estas páginas. Mas ¿no será algo así como tocarle, tocarle con atingencia racional, tocarle, aunque sea suavemente, en pura levedad, con los dedos de la acción racional de la razón práctica? Así pues, no se trata sólo del intento de pensarle, sino de algo más. De ahí el título del libro: marca el camino que sigue el conjunto de la reflexión contenida en estas páginas, el adónde cree poder decir que, por ahora, ha llegado el pensamiento con emperramiento racional, aunque sabe bien que este al que cree haber llegado no es un lugar definitivo, sino todavía un lugar de tránsito, un lugar

de paso, de puras provisionalidades. ¿No es siempre el pensamiento de todo momento un transitar entre lo pensado antes y lo que queda por pensar? ¿No se da también en el pensar ese proceso complejo —proceso retroductivo— entre el más allá del propio pensamiento y la memoria de lo pensado, y el adónde nos ha ido llevando eso pensado? ¿Llegará el pensamiento alguna vez en el proceso del transitar a un lugar que sea, definitivamente, el lugar de su descanso? Mas el lugar del descanso definitivo, ¿no habrá de ser, finalmente, el lugar de la visión? Pero hablar de ese tocamiento, de un ‘tocar a Dios’ con atingencia racional, ¿no será una pura insensatez, un desvarío, un mero desatino sin ningún fundamento? Lo vamos a ver en las páginas que siguen.

Es importante ver que las páginas siguientes comienzan con un lamento: ¡lo que ha quebrado es la encarnación! Tristísimo lamento para alguien que busca hacer una filosofía del ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual¹ de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’; de ahí que ese lamento sea máximo, primero, decisivo; que en el empeño de pensamiento en el que estamos, sea su inicio. Comenzamos, pues, lamentando lo que hemos perdido en nuestro juego de sociedad, lo que hemos dejado perderse, lo que se nos ha quitado o, al menos, parece tenerse una intención clara de quitársenos; y si lo hemos perdido, ha sido en todo el frente de lo que somos como seres societarios: no hay nada de lo que somos, hacemos o producimos, nuestras mismas corporalidades incluidas, que no sea encarnativo, pero se nos ha quebrado en todo y por todo la encarnación, es decir, se nos ha quebrado el hondón mismo de nuestro ser. En esas páginas me refiero de manera especial a la fe, pero ¿no deberá ser el mío un lamento general, que, afectando al ser que estamos siendo, afecte, por tanto, al pensar entero? Apenas si puede haber algún lamento mayor; afirma que algo en nuestra manera de ser y de nuestra acción ha hecho aguas allá en donde somos eso que

¹ La ‘identidad-dual’ está en mi pensamiento desde hace tiempo, pero la fórmula como tal, por lo que creo ver, nace como expresión mía estando ya en la Facultad de Teología ‘San Dámaso’; por eso me inclino a pensar que, como todo pensador es una verdadera esponja, la haya escuchado y al punto haya llenado con ella una mejor explicación, pues es pintiparada para señalar lo que ahí, y en otros varios lugares y contextos, iba apareciendo en el esfuerzo del pensar. Un pensamiento se aprovecha de las expresiones felices de los demás, de sus conceptos, de sus modos de reflexionar; su trabajo se da siempre en diálogo con los otros.

somos: en la carne, en nuestra propia carne. ¿Es un lamento transitorio? ¿Corresponde sólo a la percepción que tenemos desde los lugares tan ricos —con riqueza de rico epulón— de la Europa occidental en la que vivimos, pero no trasladable a otros países, a otras culturas, a otros continentes o, por el contrario, se trata de un lamento más incisivo, más importante, menos coyuntural, con mayor preñez de futuro?

Esas páginas primeras, como se puede ver, forman inclusión con las que cierran el libro —perdón, la primera parte de este libro—, fijando la atención del pensar en la manera en que ‘mi filosofía’ —se me perdonará la impudibundez de llamarla así— es, ciertamente, ‘una filosofía cristiana’, sin que por eso deje de ser filosofía. De cierto que no busca ser un pensamiento arregladitamente cristiano, como escribo en el capítulo 11, al que luego, propasándonos, llamáramos filosofía —mala filosofía, no-filosofía, por tanto—, para que nos salga como por arte de magia una filosofía cristiana, que no lo es, pues no es filosofía. Quiere ser el mío un pensar que siendo lo que es, filosofía, con toda la complejidad del frente de pensamiento en que ella se presenta y avanza, se compadece con aquello que insinúa: una ‘filosofía cristiana’. ¿Por qué empeñarse en darle ese nombre tan poco actual y moderno, pues parecería, quizá, que sólo podría verse como una pura contradicción en sus términos?, ¿no sería mejor ocultarse? Porque es una filosofía; una filosofía en la que *la estrategia de sus composibilidades* apunta a la racionalidad de una ‘filosofía cristiana’, es decir, una filosofía que termina empujando a la visión, deseándola, adentrándose en sus mismos inicios, allá donde el tocamiento quiere hacerse contemplación, comienza a hacerse contemplación. Una filosofía como la que practico, lo acabo de decir, progresa en red de coherencia, lleva sus arrastres por muchos frentes; si vale decir así, todo le vale para sus pensares, nada deja de lado de lo que le es encarnativo, pues, de otra manera, sabe que no sería tal filosofía, sino puede que mera “filosofía logística”, el pensamiento de lo que se da encerrado en la “carcasa”, como me gusta proponer. Es una filosofía, para decirlo rápido, que cree poder hablar racionalmente de un punto Ω , que puede emperrarse en ello, y lo hace con razones, con *razones de composibilidad*, y que hablando nos deja a las puertas mismas de la visión. A ello volveremos más adelante.

Pero pensar es fenómeno no sólo curioso, que lo es, y mucho, sino porfiado. Siempre que uno sea un pensador empeñado en sus cosas, en

sus propios pensares, dedicándose a ellos con constancia y, como acontece en algunos, no se disperse en mil recomendaciones y correterías que para un filósofo no son más que insensatos correveidiles que le llevan lejos de lo suyo y del seguimiento de sus propios pensamientos, aunque, quizá, le dan más nombre y bolsa. De esta manera, el pensador empeñado en sus cosas va hilando su hilo sin interrupciones, de seguido, de manera que lo suyo es un pensamiento incesante que se va tejiendo poco a poco en puras continuidades, llevado por sus propias exigencias y no por las sucesivas necesidades del guión exterior de los poderes que le traen y le llevan fuera del seguimiento de sus pensares. Además, los pensamientos de un pensador de esa guisa, según me parece desde hace tiempo y en ello creo haberme ejercitado, no vienen engarzados en un hilo, quizá un sutil hilo de la analiticidad, sino que más bien vienen enracimados en red, en red de proposición, en red de presentación, en red de aventura, en red de coherencia. Mientras el hilo fuerte del pensamiento va encontrando su camino, el conjunto entero de lo pensado lleva a la vez otros quehaceres, conlleva y se compadece con otras preocupaciones que no son las del guión exterior al que me acabo de referir, sino parte del propio pensar, su ocasión, manera de ir haciéndose con él, origen y camino de su expresión, asunto de sus propias interioridades. Cuidado, preocupaciones que no son, me parece, maneras de destensarse en el pensar, divertimentos fuera de lo pensado para poder pensar, sino que son parte del mismo pensar fuerte. Creo poder decir que aquí, en las páginas que siguen, se puede ver. Y se puede ver cómo el pensar va avanzando en línea que parece quebrada, pero, seguramente, no lo es; una línea que puntea según sus propias necesidades internas. Tras dos capítulos centrados en lo que sea pensar 'al Dios que hay', y justo antes de otro sobre idéntica cuestión en un contexto societario, el nuestro, de pronto unas páginas sobre cine y literatura que llevan el titular de *Persona*. ¿Por qué?, ¿son frutos de la mera casualidad? No, creo que no. Proviene de una necesidad imperiosa: sólo podremos profundizar de verdad en 'el Dios que hay' cuando poseamos la capacidad de ver de qué manera somos persona, sabiendo, aunque por ahora todavía no sea sino 'intuición retroductiva' y no pensamiento expresado como tal, que somos persona porque a quien llamo 'el Dios que hay' es él mismo persona; más aún, porque parecería, aunque sea en medio de la neblinosidad actual, que somos

¿Cómo encontrar el hilo rojo en el ‘pensar a Dios’?

persona en cuanto y por cuanto es él persona. ¿Y cómo lo entrevemos? Pues se nos muestra el pensar de que somos persona porque creadores de belleza. ¿Creadores o re-creadores? Es lo que desde hace mucho va dando vueltas en mis pensares; es lo que voy rumiando, pues un filósofo es siempre un rumiador de sus cosas, rumiador de lo suyo. Constructores de ‘corporalidades’ como fruto de nuestra creatividad imaginativa; así, constructores de ‘realidad’, pero ¿constructores de realidad que es sólo nuestro puro, duro y mero constructo? No, claro que no, puesto que, por ejemplo, creadores de belleza. Algo pasa ahí para que podamos decir que nuestra creación es recreación, que la realidad que construimos se engarza en la realidad, en una realidad que nos sobrepasa, y que nos sobrepasa como belleza. Por la belleza se nos aventa la tentación de decir que somos constructores de una —podríamos llamarla así— “realidad cerrada”, pura y simple conjunción de todas nuestras corporalidades. La belleza, creo, nos hace no caer en esa vulgar tentación. Y nótese bien que todavía no estamos pensando eso que llamo belleza, sino que la belleza —en este caso, en el cine y en la literatura— irrumpe en nosotros para señalarnos un ‘más allá’ mirando desde el cual —aunque todavía ese mirar sea para el pensamiento un mirar en lo neblinoso— se hace con nosotros y comprendemos que esa creatividad imaginativa se engarza en un proceso que va más allá y desde el que, me parece, podemos afirmar que no sólo somos creadores de belleza, sino recreadores de ella, porque la belleza está llamándonos desde más allá de donde hemos llegado, de donde estamos, y que no nos deja acostarnos al pensamiento de que hemos llegado al final de nosotros mismos, pues eso sería pura falsedad. No es así, porque somos re-creadores de belleza.

Hay aquí no más que una intuición: mirando desde ese más allá que nos aparece en la consideración de la belleza —en el cine y en la literatura, en nuestro caso—, de pronto comprendemos que es mucho lo que nos queda por recorrer en la consideración sobre la belleza. Hasta tal punto que llevo un tiempo pensando que ese —el de la belleza— será el próximo camino de mi pensamiento. Por eso, aquí en estas páginas, en la circunstancia del pensar en la que estamos, no vemos bien qué acontecerá cuando llegue el momento de adentrarnos por ahí, mas sí hay una ‘intuición retroductiva’. Aquel lugar en el que no estamos todavía, pero que intuimos como más allá del lugar en el que nos

encontramos, estira de nosotros y de nuestro pensamiento. En la consideración de la belleza como aparece, espero, en el capítulo cuarto, hay un abismo que nos constituye como eso que somos: personas; pero lo hace todavía desde un más allá al que no hemos llegado.

¿Lo hemos dicho ya todo? No, claro que no, hay más aún; debemos adentrarnos en todo un campo nuevo, el de nuestra acción, nuestra acción cultural. Porque el pensar sobre ‘el Dios que hay’ no es algo que se dé en las puras abstracciones, sino que va enharinado en una manera entera de ser y de estar, de actuar también, en la sociedad. Los pensamientos, como acabo de decir, no son nunca fruto de la abstracción de una “razón pura”, sino de una acción racional de la razón práctica. Por tanto, producto de esta preocupación, que es preocupación del momento de pensamiento en el que estamos, nos encontramos viendo qué incidencia tiene esto para nuestra acción cultural y la repercusión que la acción cultural que se da como cosa aceptada en nuestra sociedad tiene en eso que pensamos. Lo afirmo una y otra vez: las cosas nunca se nos dan por suelto.

Las páginas que hablan del *Fundamento* como construcción de pensamiento son, seguramente, las más importantes de este libro; también las más filosóficas en sentido estricto. Nos adentran en el meollo mismo del desde dónde, finalmente, pensamos en pura acción retroductiva; de cuál es el lugar en el que, a la postre, se enraízan mis propios pensamientos, que vienen de lejos y que se traen sus orígenes y sus más-allás con ellos en el juego de la ‘carne enmemoriada’, de la ‘carne hablante’ y de la ‘carne maranatizada’. Hay razones para afirmarlo; al menos para afirmar la *composibilidad* con todos los demás decires que van siendo los míos. Mas ¿pueden ir mucho más allá nuestras razones en una filosofía que se define como una acción racional de la razón práctica y que aborrece como espuria una filosofía de la “razón pura”? No nos ponemos con estas reflexiones, precisamente, en el lugar bien preciso en el que pasamos de esa acción racional de la razón práctica a lo que he solido llamar una ‘teología de la razón pura’? Pues ¿no hemos descubierto que hay fundamento y que ese fundamento no sólo tiene que ver con la creación del mundo, sino que es el *actus essendi* de todo ser? Y ¿no lo hemos descubierto desde una experiencia que resulta originadora, quizá, mejor, principiadora? ¿No nos topamos así con algo bien preciso de ‘el Dios que hay’? Como mi juego filosófico ha sido siempre el

¿Cómo encontrar el hilo rojo en el ‘pensar a Dios’?

juego de las composibilidades racionales, puedo llegar a aceptar que alguien no esté de acuerdo conmigo en llegar hasta donde llevo, pero creo también que no tendría razones verdaderas para no estar de acuerdo conmigo en que ese lugar al que llevo es un lugar racional de composibilidades con el resto de mis propios pensares, frutos todos ellos de una acción racional de la razón práctica, que converge con ellos, que no nace en contradicción con ellos, sino que, por el contrario, está en sintonía racional con ellos. El negarlo me parecerá fruto de un emperramiento irracional, y espero no confundirme en esto que digo. Lo cual no significa que lleguemos a ese lugar como quien comprende y se apodera de todo lo que toca, posesionándose de ello, pues hemos visto cómo se puede ‘tocar a Dios’ sin que eso sea aprehenderle para hacerlo cosa nuestra. Nótese que hablo de tocar, todavía nunca de ver; ni siquiera de oír. Eso sí que es otro cantar, que va mucho más allá de lo que afirmo. Ahí, a ese lugar del ver —al que seguramente se llega pasando por el lugar del oír—, sí que no veo manera racional de llegar. Lugar de atingencia del tocar, sí; lugar de la donación suprema del ver, de la visión, no.

Libertad en la que nos jugamos todo lo que somos al ser eso que somos, cuerpo de hombre. No mera libertad de elección que, me parece, termina siendo deshumanizada y deshumanizadora, sino una libertad de existir y de creer, verdadero fundamento de una vida individual, lo que no sería poco, y también de una civilización humanizada y humanizadora. Libertad en red de convergencias y de fines. Libertad no de puros adelgazamientos, sino libertad encarnada y encarnativa. Libertad que, en definitiva, se enraíza en esa distensión que se nos ha producido al ‘tocar a Dios’; por tanto, en ese espacio de la distensión, libertad retroductiva. No podemos olvidar que el tratamiento de la libertad es siempre como la prueba del nueve de un pensamiento, de una filosofía.

¿Cómo incidir desde lo aquí pensado en la vida cultural de nuestra sociedad?, ¿de qué manera encontraremos nuestro lugar en ella, si es que se nos deja algún lugar? ¿Cómo podremos salir de «la caverna de los suspiros» en la que tanto la “naturalización” como ciertos “exclusivismos excluyentes” nos han querido meter, han metido a tantos? ¿Dónde encontraremos la fuerza para «subir la escarpada cuesta» que nos saque de ahí?, ¿dónde encontraremos nuestro ámbito de racionalidad que nos provoque a aposentarnos en ese espacio de distensión en el que se nos va a dar la verdadera libertad?, ¿dónde nos toparemos con quien puede

ser el 'líder' que nos muestra el 'más allá' que nos abre las puertas de lo que podemos 'ser en plenitud'?

Además, un pensamiento, el hacerse de un pensamiento, tiene también sus corcheas, sus trinos, sus tropos, sus acompañamientos, sus necesidades propias, sus incursiones probativas en otros niveles encarnativos compositibles. Me gustaría poder afirmar que los 'editoriales' que se publican en la segunda parte de este libro mostrarán cadencias de la melodía de este libro, integrables en ella, que dimanen de ella, incluso que la provocan. ¿No son frutos de 'una filosofía cristiana'? Creyendo que así es, están compilados aquí. Tienen un curioso nombre: Editoriales², pues son eso que dicen.

Alguno puede pensar que es una sorpresa encontrar a un autor que se empeña en decir que es filósofo cuando toca temas que parecen ser tan obviamente lo que se pensaría que es mera teología. Váyase con cuidado. Uno es filósofo por el lugar en el que está para pensar. Como suelo decir, quien está 'a este lado del portillo' piensa al modo del filósofo, mientras que quien está 'al otro lado del portillo' piensa al modo del teólogo, pues, nadie lo ponga en duda, que se confundiría de manera vana, también el teólogo piensa, es decir, también la suya es una labor de pensamiento. A este lado del portillo, el filósofo, uno lo tiene todo, todo lo que es tenible, lo piensa todo, al modo de su pensar, pero su labor de pensamiento es puro fruto de la acción racional de la razón práctica, puro fruto de sus propios esfuerzos de pensamiento, de sus tradiciones de pensamiento. Mientras que quien está al otro lado del portillo, el teólogo, piensa apoyándose en algo que ha encontrado, en alguien con el que se ha encontrado; también su acción es ciertamente una acción racional de la razón práctica, como la del filósofo, pero él tiene un basamento, una contextura distinta, una apoyatura de certidumbres y convicciones que hace suyas, en las que se pone para realizar luego su acción racional de la razón práctica; el trabajo del teólogo no es, por tanto, un trabajo de irracionalidades, sino de 'racionalidad apoyada'. También el filósofo, claro está, puede tomar como objeto de

² En la página última de este libro se indica de dónde proceden: son editoriales de la *Revista Católica Internacional Communio*. Llevan el título del número de la revista al que encabezan y tienen referencias, evidentemente, a artículos que aparecen en los números de la revista que editorializan.

¿Cómo encontrar el hilo rojo en el ‘pensar a Dios’?

sus pensares lo que entrevé al otro lado del portillo —entonces, quizá, lo que haga se pueda llamar ‘filosofía teológica’—. Lo suyo es siempre ‘pensar a Dios’, incluso ‘tocar a Dios’. La otra vertiente, la del teólogo en su acción racional de la razón práctica, la que, en la parte que le toca, le es propia, hará que lo suyo sea más bien ‘Dios para pensar’: el hablar ‘desde Dios’, aposentados en el otro lado del portillo, ilumina y da un nuevo cariz de comprensión y entendimiento a nuestro pensar, y desde ahí son muchas las cosas que se pueden decir como pensamientos ricos, plenos, novedosos, encontrándose así maneras de pensar de enorme riqueza; que enriquecen a todo filósofo si las toma en serio, y ¿por qué no habría de tomarlas en serio? ¿No se da ahí una *convergencia de composibilidades*? Creo que sí, y precisamente porque se da esa convergencia que sigue siendo fruto de la acción racional de la razón práctica, creo que se puede hablar de ‘filosofía cristiana’. Nótese bien, por tanto, que no se tratará de una concepción de mera ideología canija que releva a la acción racional substituyéndose a esa enorme fuerza de pensar, sino de una compleja acción racional de la razón práctica que quiere llevar todos sus deberes en coherencia a manera de red, red de convergencia de composibilidades.

Adolphe Gesché* ha titulado *Dios para pensar* la magnífica serie de sus trabajos. Él es teólogo, ávido lector también de literatura y de pensamiento, auscultador ahíto de belleza. Yo, se me ha de perdonar mi intrepidez, soy filósofo. De ahí el esfuerzo de ‘pensar a Dios’ hasta llegar a esa lucha jacobea con el ángel en la que uno consigue —¿o será que sólo cree conseguir?— ‘tocar a Dios’, apenas si con la pura yema de los dedos en suave tocamiento, en carne trémula. Únicamente ahora, sólo, pues, en la contemplación de la belleza, situado en el lugar en donde se da la visión, se me abre esa nueva perspectiva de ‘Dios para pensar’. Es el fastuoso juego de la filosofía y de la teología en una ‘filosofía cristiana’.

Madrid, 20 de noviembre de 2003

* La corrección de pruebas ha dejado lugar a que en la aurora del domingo primero de adviento, el 30 de noviembre de 2003, haya muerto Adolphe Gesché, y me ha permitido asistir a su funeral, al que siguió el entierro, el 6 de diciembre en la Parroquia universitaria de St. François en Lovaina la Nueva. Mi profesor en Lovaina. Director de mi tesis en teología. Amigo. Tanto en aquellos tiempos como, sobre todo, últimamente, ha sido una referencia constante en mi pensamiento. Estábamos muy cercanos. Él, al otro lado del portillo; yo, a este. Pero oíamos muy bien el murmullo de nuestras voces. Él está ahora en el lugar de la visión, lugar del descanso, lugar del ser en plenitud.

Pensar a Dios. Tocar a Dios

PRIMERA PARTE
EN LOS ENTORNOS DE 'EL DIOS QUE HAY'

Pensar a Dios. Tocar a Dios

1. LO QUE HA QUEBRADO EN LA TRANSMISIÓN DE LA FE ES LA ENCARNACIÓN

a los de San Camilo y a los de San Leopoldo,
del Seminario Conciliar de Madrid

¿Qué puede reflexionar un filósofo sobre lo que está aconteciendo hoy en nuestros pagos con la transmisión de la fe, de la fe en Jesucristo, dentro de la Iglesia católica? Un filósofo, digo, o al menos alguien que se tiene por tal; además, un filósofo que en ningún caso deja de ser un filósofo católico; por fin, añado, la reflexión en nuestros pagos de un filósofo, es decir, un filósofo que vive su reflexión en España, y esta integrada en la Unión Europea, lo cual va a ser decisivo en un aspecto importante de esta reflexión, como se verá. Tal es el contenido de las breves páginas que siguen.

I. Se diría que vivimos en una cultura del desprecio en lo que toca al cristianismo

No creo tener ningún espíritu plañidero, y con el paso de los años no tengo la sensación de que las cosas hoy sean necesariamente peores de lo que fueron cuando era joven. No comparto eso de que cualquier tiempo pasado fue mejor; antes bien, tengo la firme convicción de que ese decir es notoriamente falsificador de lo que es nuestra realidad eclesial global.

Por el contrario, sin embargo, sí me parece plausible poder afirmar que en una medida importante nuestra cultura europea occidental de hoy, finales del siglo XX y comienzos del XXI, es decadente y muriente, y que, además, ha perdido todo otro ideal que no sea la propia mera satisfacción y el propio mero interés.

Pero nótese bien que me refiero primordial, si no exclusivamente, a nuestra cultura europea occidental, aquella que nos está poniendo delante la Unión Europea, de más en más enfrentada, en mi opinión, con lo que puede ser la cultura occidental norteamericana, hoy por demás preponderante en el mundo. El que las cosas sean así hará que las páginas que siguen estén extrañamente marcadas por ser afirmaciones que valen para un acá, el acá nuestro, europeo-occidental, pero no para aquel allá, el allá americano —y no digamos de otros distintos allá—, seguramente mucho más cercano al allá del futuro que viene en realidad. Si esto que me aventuro a pensar en estas páginas para la transmisión de la fe tiene visos de representar el futuro que nos está saliendo al paso³, ese ha de ser de manera preponderante el futuro de nosotros los europeos de la cultura occidental, pero me temo que en absoluto el futuro del otro mundo, del mundo americano, o del vasto y entero mundo. El pensar que lo que cogitamos y entrevemos como nuestro futuro-europeo es, sin más, futuro-mundial, es un extraño espejismo del que todos (los europeos occidentales) parecemos participar. Insisto, ¡extraño espejismo de quienes piensan que su ombligo es el ombligo del mundo!

Pues bien, acontece que nuestra cultura europea occidental no tiene ningún ideal de ‘más allá’, como no sea poco más que el tránsito a una muerte personal y colectiva que se busca por todos los medios sin dolor y sin desasosiego; nuestro único más-allá, en definitiva, parece querer ser no otra cosa que una muerte dulce: como si la única *vita beata* fuese para nosotros no notar la llegada de la muerte, la nuestra, la de los demás, la de la sociedad en la que vivimos; evitar todo sufrimiento con ella logrando que desaparezca de nuestros entornos cercanos, pues da la impresión de que decimos: ¿los demás, los lejanos, qué nos importan?

³ No me hago ilusiones vanas; sé que sólo puede representar una parte de ese futuro que nos está saliendo al paso a los europeos-occidentales, pues mi análisis, lo entiendo, es esquinado y de tono profético. Ser esquinado es cosa mala, mas ¡ser profeta es cosa bien dura! Esto puede hacer que parezca olvidar —¡o, quizá peor aún: despreciar!— tantos pequeños y maravillosos esfuerzos personales y colectivos que se hacen entre nosotros en el ámbito de la transmisión de la fe. No los olvido; menos aún los desprecio. O que no tenga en cuenta lo que, es patente, está adviniendo ya entre nosotros. No lo desconozco y lo aprecio sobremanera. Simplemente, estas páginas son un diagnóstico global; y un diagnóstico sofocado.

Así, el único más-allá que parecemos ofrecernos está cuidadosamente regulado por distintas legalidades, que apreciamos vienen con carácter inexorable, leyes-adormideras de la muerte personal, de la muerte de los demás y, también, ¡cómo lo olvidaríamos!, de la muerte de la sociedad que es la nuestra. Como si nuestra vida no tuviera otro horizonte, otro más allá, que una vida regalada por los quicios del mero gusto interesado y, finalmente, una deseada muerte dulce, pero demasiado dulce para ser real. Todo, desde el aborto y la eutanasia, hasta la inmigración y el multiculturalismo, parece apuntar a esto que digo.

Pues bien, acontece igualmente que nuestros sueños nos vienen dados por la cultura de la mera dominancia, del mero interés, de un estrecho gozo del sí mismos y del (siempre mero) “más acá”. La nuestra es una cultura del puro acá, con su connotación intrínseca del puro y simple más acá. Deseo, imaginación y razón son notas decisivas que nos hacen eso que somos, lo que me gusta llamar ‘cuerpo de hombre’⁴ con sus ‘corporalidades’, pero me pregunto si en una parte crucial no los hemos puesto a los tres en fila india y marcando el paso para que nos lleven de manera inexorable a un fin de puro acá, empeñándonos en que eviten cuidadosamente cualquier señalamiento a un, a cualquier, a todo más allá. Un más-allá, nadie se confunda, que es sólo un vivir en proyecto, en proyección a un más allá de nosotros mismos, de nuestra situación actual, de nuestro mero ahora; un más-allá de novedad, de futuro, de ampliación de límites y de fronteras; que es mucho antes y, seguramente, más que algún gratuito y mejor más-allá-de-músicas-celestiales, como si él fuera nuestro único más-allá posible que pudiéramos figurarnos para, seguramente, rechazarlo. Un más-allá que nos hace posible lo que se nos decía imposible. Sé que esto que digo —¡tan grave!— no se da en todos los ámbitos de nuestra cultura y de nuestro ser social: así, por ejemplo, no me parece que acontezca lo mismo en el urbanismo ni en la arquitectura, lo que no deja de intrigarme. Pero, sin embargo, todo parece estar siendo medido con cuidado por los que configuran poderosamente nuestras sociedades europeo-occidentales para que ni deseo ni imaginación ni razón se desmadren fuera de un orden preestablecido que nos marca los acá y la pura imposibilidad de

⁴ Por lo que, si queremos saber de qué estamos hablando, deberemos completar al punto diciendo: ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’.

los allás, de cualquier más-allá, de todo más allá; a esto colaboran hasta las realidades virtuales que se nos ofrecen en la red informática. Quedamos cerrados así a toda imposible-posibilidad, es decir, a ser eso que, buscándolo, pudiéndolo, produciéndolo, creándolo, vayamos siendo en realidad; mejor, somos en realidad, lo que termina por configurarnos en eso que somos de verdad. En lo que vamos siendo como europeos-occidentales, si no me confundo en lo que digo, quedamos cerrados a ser de verdad; por tanto, emperrados (con emperramiento irracional) en el estarnos en este lugar de mero más acá, al que hacemos espurio lugar de nuestro descanso definitivo —simple descanso de muerte—, no buscamos ya (con emperramiento racional) el lugar en donde ser, en donde ser en plenitud, con lo que nos quedamos sin ningún lugar a donde ir, es decir, a merced de todos los que vengan a vivir en donde nosotros comenzamos de puro murientes a no estar ya siquiera; a merced de los que nos programan ese lugar de predeterminación que nos ha sido puesto ahí a la mano.

Un orden preestablecido, digo, pero ¿por quién?, ¿por qué?, ¿para qué? Los que nos configuran los hoys de nuestras sociedades europeo-occidentales, parecen estar de vuelta, impulsadora y decididamente de vuelta, de muchas cosas; entre otras, de aquellas que señalaron quienes, precediéndoles, conformaron la Unión Europea —los cuales pensaron que, para generar consensos y evitar desacuerdos pasados, tan graves, lo mejor era comenzar por la pura y dura unificación económica, mas ¿no consiguieron así que, al final, sea sólo esto lo que nos une y, lo que es peor, haya terminado por configurar nuestros deseos, nuestras imaginaciones y nuestras razones colectivas?—, hasta el punto de que, una vez articulada la unidad económica, el espacio común europeo, como meras superestructuras —a lo que, sin buscarlo ni quererlo, antes al contrario, nos llevaron nuestros padres fundadores, seguramente profetas equívocos o equivocados— se nos plantean los problemas de, por ejemplo, definir la “identidad europea”, o las certezas como la de pensar que no tenemos más raíces que nuestro actual consenso (económico) europeo, que no necesitamos otras, que cualquier otra raíz es penosa y provocadora de las guerras y disensiones que antaño nos desgarraron, o ese aceptado y dado por bueno multiculturalismo sobrecogedor que comienza a corroer nuestras entrañas. Nos hemos hecho provocadoramente rawlsianos. Por todo ello, hemos perdido, pues, toda

Lo que ha quebrado en la transmisión de la fe es la encarnación

mirada al pasado y al presente que no sea esa pura mirada a lo que de verdad nos hemos convertido: un mero espacio *económico* europeo, una mera superestructura económica, un espacio de los consensos del máximo común divisor, un consenso en donde se permite la diversidad, pero con la condición de que esté domeñada y no tenga ningún valor añadido, fuera del puro folclorismo.

Al decir esto que voy afirmando, no creo estar contra lo que han de ser los legítimos y necesarios intereses que nos mueven —pues, nótese bien, sin interés no hay siquiera deseo de más—allá—, sino que me refiero con exclusividad a que parecemos haber constreñido nuestros intereses a los meros intereses de *mamón*⁵. ¿Vale con decir que nuestros vecinos americanos, aún más que nosotros, reducen sus intereses a lo mismo? Primero, eso no es en absoluto verdad, aunque no sea este el lugar para defender mi punto de vista, y, en segundo lugar, que no sea así es lo que nos diferencia de manera radical y definitiva de nuestros amigos americanos.

De esta manera, la nuestra, la de los europeos occidentales —en la que los europeos centro-orientales por la aplicación de una imposición ideológico-burocrática, seguramente, parecen estar deseosos de caer, ¡si terminamos pudiendo con ellos, y ese parecer concluye siendo, finalmente, verdadero!— es una vida sin suelo real; y digo que es una vida sin suelo real, porque toda realidad está amasada con tendencia hacia un más allá, un más allá pergeñado, buscado, obrado por deseo, imaginación y razón, y nosotros hemos perdido toda fluencia hacia cualquier más-allá que no sea el mero acá en el que tan confortablemente parecemos estar, que por esto se nos hace un mero más acá. Nuestra cultura europea fue antaño maestra inconmensurable en esas tendencialidades de deseo, imaginación y razón que conformaron Europa, y que todavía nos conforman, uno de sus despliegues más hermosos y decisivos, pero ahora parece haberlas perdido, no disponer ya de los resortes que la inspiraron y fortalecieron, como si tuviéramos que decir que agua pasada no mueve molino. Más aún, se diría que toda esa tendencialidad se la hemos transmitido en herencia a los occidentales americanos —y seguramente australianos—, quedándonos nosotros sin ella, pura y simplemente; como si en la transmisión hubiéramos quedado

⁵ Cf. Mt 6,24.

exhaustos de todo más allá, sin espacios de acción deseables fuera de nuestras actuales fronteras, enlodados en un acá que se nos hace ahora nuestro puro más acá. Pero quien, cuerpo de hombre con sus corporalidades, se queda en un lugar de más acá, no va ya a ninguna parte, pues no tiene a dónde ir; ha perdido el deseo, la imaginación y la razón, ha perdido la esperanza, toda esperanza, comenzando así a dejar de existir. ¿Será posible que en la entrada de la Unión Europea deba colgar un cartel que rece: quien entre aquí, pierda toda esperanza?

Siendo así como aventuro que es, vivimos esclavos de una idea recordada y confusa de lo que es lo real, en la que ha sido truncado de nuestra carne —carne personal de cuerpo de hombre y carne social de sus corporalidades— todo ideal que vaya más allá; hemos quedado reducidos al más acá. Por eso acontece en nosotros la terrible pregunta vital: ¿merece la pena vivir sin ideal?, ¿podremos transmitir otra cosa que el hastío de vivir, que las meras ganas de sobrevivir para morir en suave paz?

Pensamiento y sentimiento se han reducido entre nosotros a un espacio que calcula y cuyo corazón busca únicamente el gozo de la satisfacción: satisfacción de *mamón*, satisfacción de suave muerte. Por eso, todo cabe; se diría que toda religión, y toda gnosis, tiene su lugar entre nosotros. Menos el cristianismo. Porque el cristianismo arrastra con una dinámica que hemos perdido, que nosotros europeos-occidentales hemos querido perder, y porque sin esas dinamicidades de más allá no hay cristianismo, este se obscurece, se muere también él.

Pero, evidentemente, por eso mismo, esa nueva manera europea occidental de estar siendo, quizá ya de ser, tiene un enemigo mortal, quizá el único: el cristianismo —¡precisamente quien le dio su carne y le conformó sus corporalidades!—; y tiene también una ideología nueva: el consenso de la ley de mínimos, el consenso conformado a los poderosos conformadores, una vaga ideología marxo-burocrático-progresista que sabe de la caída del muro, pero que todavía sueña más o menos vagamente con aquellos viejos buenos tiempos, el arrasar con toda otra conformación que tenga la pretensión de configurar nuestra forma, fuera de eso que nos hemos dado, o, quizá, que estamos recibiendo de nuestros nuevos dominadores⁶. Una Ilustración

⁶ Qué verdad aquello que se dijo: “No la reconocerá ni la madre que la parió”. Al menos la batalla mediática está ganada, y todo atado y bien atado.

Lo que ha quebrado en la transmisión de la fe es la encarnación

que entendemos ahora como lucha y vencimiento al cristianismo, una vez fagocitado todo lo que de bien nos trajo, y una postmodernidad que nos deja desvinculados de todo más allá, de cualquier ilusión y construcción de novedad creativa, acompasados a los duendecillos de las fuentes —de las fuentes del poder— y del buen yantar. Un mundo, el nuestro, sin proyecto, sin ganas de universalizarnos. Sin nada más que decir ni que ofrecer. En la antesala misma de la muerte; eso sí, de una suave muerte.

De ahí, por tanto, se pasa en un periquete al desprecio y a la inquina a todo lo cristiano. Sobre todo cuando se trata de un proceso que, como sabemos, viene de lejos, y que muchas veces se enmascara hablando de la vieja dominancia de la Iglesia. ¿Cuántas veces el decir “romperemos esa dominancia” ha sido el grito interesado de quien la quería para sí? Sin embargo, para quien sabe mirar, el problema ahora está siendo muy otro, el grito es bien diverso: ¿qué dominancias romperemos hoy?, ¿quién las romperá?, ¿de dónde sacaremos las fuerzas para hacerlo?, ¿quiénes son hoy nuestros dominadores?, ¿quién domina hoy nuestras conciencias, nuestras ideas, nuestra sociedad europeo-occidental, nuestra burocracia comunitaria, y nos conforma con su ideología? ¿Tendremos arrestos para hacerlo?, ¿de dónde sacaremos las fuerzas?, ¿cuáles serán nuestros proyectos encandiladores, creadores de un futuro ‘más allá’ hacia donde encaminarnos? Creo que aquí, en la respuesta a estas preguntas, los europeo-occidentales nos jugamos la vida.

Por eso, insisto, una cultura así, la actual cultura europea-occidental, es obvio, tiene que jugar una baza fuerte: la del desprecio interesado en lo que toca al cristianismo. No parece que pudiera ser de otra manera si mi diagnóstico posee visos de tener realidad. Un desprecio, además, que debe ser desprecio activo, pues el plato que se juega es fuerte: la conformación actual y futura de la Unión Europea, su identidad, sus perspectivas, su multiculturalismo; en una palabra, su “proyecto”. No digo, evidentemente, que este cambio de la cultura europeo-occidental haya nacido por los años cincuenta, cuando se firmó el Tratado sobre el acero y el carbón, pero sí digo que esa cultura europeo-occidental emergente, y fuertemente reactiva a todo lo cristiano, ha encontrado en la emergente Unión Europea su caldo de cultivo ideal, las palancas de su poder, los instrumentos ideales de su dominancia, por lo que se puede prever que el desprecio y el rechazo a todo lo que sea cristiano

irá en aumento. Bien es verdad que, muy galanamente, se nos dejará, al menos por ahora, el cantar los aleluyas encerrados en la sacristía. ¿Luego?, ya veremos, depende de cómo evolucionen las cosas, no sea que los cristianos lleguen a ser un peligro para esa construcción del “más acá”.

Ahora bien, repito, tengamos cuidado sobre una tal apreciación que nos es tan común⁷ en esta nuestra cultura europea occidental y comunitaria, pues, seguramente, ¿no acontecerá que esto se dé (¡sólo!) en ella?, ¿de que todo sea un espejismo de los (europeos-occidentales) orondamente satisfechos de su hartazgo, distraídos como nunca con su pan y circo?

II. Hoy los cristianos (¡los cristianos europeos!) vivimos y queremos transmitir una vida sin el sueño real de la adoración de Cristo

En el párrafo primero hemos visto el contexto exterior del problema. Ahora volveremos nuestra vista a su contexto interior. Porque la nuestra ha sido (¿seguirá siendo?) una época de dudas dentro de la misma Iglesia, de des-adoración, que impedía todo mirar-más-allá, y eso es lo que hemos transmitido, eso es lo que nos ha agarrotado; pero ¿cómo transmitir un agarrotamiento si no es como provocador de un vendaval de, seguramente, alguna liberación descentrada? Y lo importante aquí no son las dudas, sino lo que, con término teilhardiano, que luego utilizaré, llamo des-adoración.

Un primer rasgo de tal problemática viene ilustrado por las palabras del narrador de una preciosa novela de Mauriac: «Miraba lo que ellos miraban; buscaba ver lo que ellos veían»⁸. Sin embargo, eso era posible cuando lo que se miraba merecía de verdad la pena. Pero ¿qué acontece

⁷ La razón de este cuidado es obvia, me parece. Estamos acostumbrados a análisis muy distintos a este, mucho más generalistas y de pura teoría de las ideas, en los que hablamos de la Ilustración, de la Modernidad y de la Postmodernidad, de las Ideas de la Revolución Francesa, de la Metodología y de los Instrumentos Científicos del Análisis Sociológico. Bien está todo esto, claro es, mas, sin negar el interés general de esas disquisiciones, aquí, como se ha podido leer en sintética brevedad, el análisis es muy otro.

⁸ «Je regardais ce qu'ils regardaient; je cherchais à voir ce qu'ils voyaient», François Mauriac, *Le noeud de vipères*, en *Oeuvres romanesques*, vol. II, Gallimard, París, 1979, p. 488.

cuando lo que miramos no les merece en absoluto la pena a aquellos que a su vez nos miran? Acontece que se quedan sin ningún mirar, o creyendo que cualquier mirar es un (falso y renqueante) mirar-(un-mero-más-acá-que-puramente-se-dice-)más-allá. Que se quedan decepcionados de cualquier mirar, ciegos para todo mirar, impedidos de todo mirar; mirando, simplemente, el pesebre que les hemos ofrecido para que se harten y no se alejen de lo nuestro, para que no nos desbaraten la función que nosotros interpretamos: en definitiva, los compramos para que se hagan de los nuestros.

La juventud es, creo, la edad de todos los delirios, de todas las ansias, de todas las rupturas, de todos los ardores, de todos los amores, de todas las utopías, de todos los retos, de todas las marchas decididas hacia los más-allás, cualesquiera que sean, incluso los más raros y alocados; es el tiempo en que todo lo imposible es buscado con ahínco, con desgarró, a veces por eso mismo de que es dicho imposible, forzando por todos los medios, hasta los más irreales, hacerlo posible. Pero ¿qué pasa cuando lo que los mayores transmitimos es, por el contrario, la certeza y convicción de que todo lo imposible no es más que eso, un puro-imposible por el que no merece la pena ni siquiera molestar un solo momento, bazofia antigua, anticuada, y que hacemos de ello una imperturbable “constatación científica”? Nótese, además, que, con gran astucia por nuestra parte, ya no queremos “imponer” nada a la juventud, les dejamos hacer, les consentimos todo, les halagamos en todo; mas parece que con un solo objeto: impedir que vivan la búsqueda de cualquier imposible-posibilidad y conseguir que nos perpetúen siendo también ellos lo que nosotros hemos sido. Les enseñamos los posibles, se los ofertamos para que los hagan suyos y estos les modelen y conformen. Todo lo suyo debe quedar encerrado en la carcasa necesitante y predeterminada de los “posibles”. Los juegos que les damos son siempre juegos configurados dentro de los posibles. Con ellos, la juventud ha sido ganada a nuestro campo, el mero-campo-de-los-posibles, en donde sólo hay un enemigo, enemigo mortal: lo imposible, es decir, el trabajo tenaz y coherente del deseo, de la imaginación y de la razón que abren el camino de ‘otras posibilidades’, el camino de la imposible-posibilidad, el emperramiento racional que busca los imposibles. ¿Cómo no observar que entre nuestros jóvenes sólo están quedando dos maneras de rechazo de lo que les estamos ofreciendo así

como nuestra sociedad adquirida para ellos y por ellos para-siempre-jamás-amén: por un lado, los grupúsculos semi-estalonazifascistas —de lo que nosotros sabemos mucho a través de los jóvenes ligados con la kale borroka, absorbidos por mitologías de muerte—, cada vez más grandes y que seguirán creciendo de seguir como estamos, y, por otro, las protestas contra la globalización, de enorme y creciente organización y violencia? Terrible sería el día en que ambas maneras entretejeran vínculos de conexión mutua, lo que, como cualquiera puede ver, ya está aconteciendo acá entre nosotros. ¿Estamos dejando otra salida?, ¿no nos daremos cuenta de que ahí tenemos uno de los grandes problemas de nuestra sociedad europeo-occidental?

Mas hay un segundo rasgo que creo extremadamente importante, pues no todo en nuestra problemática se queda ahí, en el primer rasgo, ni mucho menos: en el interior mismo de nuestra Iglesia, muchas veces, demasiadas, ¿no se ha roto e impedido empecinadamente la transmisión de la fe? ¿Qué ha acontecido, seguramente, pasado el Concilio Vaticano II? En los últimos años (¿años europeos?), ¿quién se ha atrevido a transmitir el gozo de su sueño?, ¿qué cura, por ejemplo, ha osado decir a los jóvenes de manera convincente que la vida que es la suya merece la pena, pues hace de él ‘carne de Dios’?

Estamos enamorados de nosotros mismos también nosotros los cristianos europeo-occidentales, creyéndonos sensibles porque corremos tras nuestros sentimientos, en pura escucha de nosotros mismos, de nuestro deseos satisficentes —¡distinto por demás de aquello del deseo, imaginación y razón!—, satisfechos y a satisfacer; preñados de miedos contra los que asegurarnos. Tenemos muchos sueños, sueños de amor, seguramente, pero de amores mezquinos, interesados, reconvenidos por ser tan ufanamente viejos europeo-occidentales, meros sueños posibles que no saben mirar ya a ningún más allá: ¿no es, por tanto, un (falso) amar que a nadie amoriza?

¿Qué hemos mirado nosotros para que ellos, los jóvenes, miren? Por eso, ¿no es, precisamente, una suerte (y una posibilidad real de la adoración de Cristo) que ellos, los jóvenes, no miren hacia donde nosotros miramos como terreno de llegada, terrible y decepcionante “llegada”, lugar emperrado (irracionalmente) de nuestra llegada, punto de llegada a la que ellos —o quizá ya no más que algunos de ellos— entrevén que mejor será nunca encaminarse? Porque una vida sin sueño es irreal.

Lo que ha quebrado en la transmisión de la fe es la encarnación

Una vida que no transmite sus sueños, no merece la pena siquiera ser vivida, ni, menos aún, transmitida. Mas, siendo así como voy apuntando, ¿no les condenamos a construirse en una truncada realidad del más acá? ¿No les condenamos en el fondo a ser nuestros dignos continuadores en el camino de una *vita beata* encaminada no a otro lugar sino hacia aquella suave muerte?

La Iglesia de estos últimos tiempos (sin embargo, ¿no será sólo la europea?) no ha sabido, seguramente no ha querido siquiera, comunicar la palabra evangélica que nos arranque de un mirarnos a cada uno de nosotros, a la familia, a la comunidad, al proyecto de (puros y meros) intereses de la Unión Europea, haciendo que todo ello sea atravesado y golpeado por un evangélico mirar más allá, por ejemplo, y en novedad, a los inmigrantes, al Magreb, al Oriente Próximo o al África negra —nuestra gran desconocida—, a los países balcánicos, nuestras asignaturas pendientes. ¿Exagero? Sí, es verdad, pero ¿cuánto? Nuestra Iglesia europeo-occidental, ¿no ha quedado demasiado enfeudada, ella también y aunque puede sorprender visto lo que ella significa, en la ideología dominante en la Unión Europea apuntada en el párrafo primero?, ¿no ha perdido con ello su aliento profético?, ¿no ha caminado también ella por caminos de des-adoración? ¿Es que no se ha convertido en Iglesia de viejos —viejos ricos— y para viejos —viejos ricos—, que ya a nadie encandila?

Pero hay más aún, mucho más. Las siguientes palabras nos lo indican: «En un sentido, una muchedumbre de cristianos ‘ya no cree’, y ya no creen porque la figura de Cristo que se les presenta no tiene tomada la medida de sus capacidades de adoración»⁹. Estas palabras de Teilhard de Chardin pueden ponernos en camino de entender y de obrar, de hacernos entender lo que ha acontecido. Y lo que ha acontecido tiene una vertiente doble: la transmisión de la fe por nosotros europeo-occidentales ya no está ahormada por la figura de Cristo, y además no tiene tomada tampoco la medida de nuestras propias facultades de adoración. Pero nótese, además, que hay un tercer elemento,

⁹ «En un sens, une foule de chrétiens ‘n’y croient plus’ et ils n’y croient plus parce que la figure du Christ qu’on leur présente n’est plus à la mesure de leurs facultés d’adoration», texto de Teilhard en una carta de 1949; recogido en nota de la p. 424 de mi libro *La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin: La emergencia de un pensamiento transfigurado*, Encuentro, Madrid, 2001, 474 p.

precisamente el tocante a la transmisión; porque esas palabras se refieren sobre todo a alguien, el nosotros al que me estoy refiriendo todo el tiempo en este escrito, que es el que presenta a Jesucristo a un ellos a los que transmitimos nuestra fe en él, las nuevas generaciones que nos siguen o, simplemente, los que no le conocen o le conocen mal. Pues, en definitiva, la frase de Teilhard a quien acusa es a nosotros, y lo hace con una acusación de doble vertiente: la de figurarnos un Cristo canijo, que no puede merecer —¡gracias a Dios!— nuestra adoración, y la de no haber medido las capacidades de adoración de aquellos a los que queremos transmitirles al mismo Cristo. ¿Qué, no nos habremos nosotros quedado chapoteando en la misma charca en la que nos encontramos enlodados como ciudadanos europeo-occidentales?, ¿no será esta la causa profunda de que multitud de cristianos ya no crean?

Así pues, parecería que no hemos tomado ni la medida de realidad de Cristo ni nuestra medida de realidad. En ambas nos hemos quedado extrañamente cortos, con una cortedad tan grande que tanto Cristo como nosotros mismos estamos extrañamente desfigurados, falsificados; desfigurados en lo que él y nosotros mismos somos en realidad, pues tanto ese (falso) Cristo como ese (falso) nosotros son el fruto de un mezquino ir siendo, empequeñecedor, trasladado a un mero más acá de quienes sólo tienen su realidad verdadera en ese ámbito del más allá al que me voy refiriendo. No, por supuesto, un más allá de puras celestia- lidades opiáceas, ya lo he dicho, sino real y, a la vez, fundamento y productor de realidades. Un Cristo incapaz de colmar deseo, imaginación y razón buscadores de la imposible-posibilidad, que las hacen marco de realidades; un Cristo carcomido por la ideología del mercado común europeo, foto ligeramente sublimada de nosotros mismos, europeos-occidentales. Un nosotros incapaz de entender, de contemplar, de buscar y de seguir a un Cristo imposible-posibilidad suprema, seguramente muñidor de toda imposible-posibilidad; un nosotros incapaz de cualquier capacidad de adoración, para retomar el término de Teilhard, que no sea la mediada por la certeza predeterminada de nuestros posibles, que se mueve siempre en la carcasa a la que antes me refería. Y sólo podemos adorar a quien sea fundamento de la imposible-posibilidad. Todo lo demás es indigno de nuestra adoración, demasiado poco para nosotros.

¿Cómo salir de este doble reduccionismo europeo-occidental en el que estamos empantanados?

Lo que ha quebrado en la transmisión de la fe es la encarnación

III. El problema de la transmisión de la fe es un problema de encarnación

Así pues, como voy a defender en este párrafo tercero recogiendo e interpretando lo expresado en los dos anteriores, me parece que el problema de la transmisión de la fe es un problema de encarnación. Recuérdense que dije anteriormente algo en apariencia extraño, e incluso a primera vista confuso: somos cuerpo de hombre constructores de corporalidades. Hablando así he querido resaltar esto: decir sólo que somos “cuerpo” es poco —sería mejor decir que somos ‘carne’, pero este hablar resulta raro entre nosotros—, porque olvida la decisividad de esa ‘pizca’¹⁰ que somos más allá del mero cuerpo resultante de la evolución de los seres vivos, ya que lo que vamos siendo y terminamos por ser no es reductible a mero cuerpo resultante de aquella evolución; y decir sólo hombre —o, aún peor, ser humano— es de una abstracción que considero insoportable y encubridora de nuestra verdadera realidad, que es siempre una realidad corporal, una realidad de cuerpo de hombre. Siendo así, la encarnación es la nota decisiva en eso que vamos siendo, y que, dinámicamente, terminamos por ser en verdad. Fuera de la encarnación, la nuestra, la tuya y la mía, lectora o lector amable, fuera de nuestro ser ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’, ahora, por tanto, no tenemos ninguna existencia actual. Cuerpo de hombre, además, constructor de corporalidades, productor de realidades que quedan fuera de él, resultado de su labor encarnativa; mas que quedan fuera de él para que sea él quien viva ahora inmerso en ellas, dentro de ellas, rodeado de ellas, necesitado vitalmente de ellas, creándose así el ámbito social-comunitario y personal en el que vivir, en el que encontrar su lugar, lugar siempre cambiante, por supuesto, siempre buscador, cómo no, de nuevos más-allás hacia los que mirar y dirigirse para re-crearlos; porque, lo sabemos ya, deseo, imaginación y razón le hacen de continuo mirar ‘más allá’, pero de una manera que nunca termina, para, hecho ese más-allá realidad en la que estarse, en la que ser, aún seguir mirando más allá por siempre, para ser más, para ser en plenitud.

En este contexto, digo, la encarnación es decisiva.

¹⁰ Me gusta significarlo así: nosotros somos ‘figuras en un paisaje’. Los animales no lo son, porque no se saben figuras ni tienen para sí paisaje alguno.

Pues bien, me parece que lo que vengo planteando como problema de la transmisión de la fe, de la fe en Jesucristo, dentro de la Iglesia católica en nuestros pagos, es un problema de creación de mediaciones, mejor, de creación de corporalidades; de creación de realidades encarnadas, encarnativas, corporalidades en las que se encarna nuestra fe en Jesucristo, en las que nosotros nos encarnamos con ellas. Así pues, un problema de encarnación.

Porque lo que parecemos querer transmitir los cristianos europeo-occidentales es un Cristo poco encarnado y al que, por esta causa, difícilmente se le puede amar de verdad. Encarnado, ¿en qué?, ¿cómo? No me refiero a que la nuestra sea una falta de apreciación dogmática con respecto a Jesús, el Cristo, sino a una falta de encarnación en la transmisión de nuestra fe en él; lo que digo es que lo que ha quebrado en la transmisión de la fe, como reza el título de estas páginas, es la encarnación. Los cristianos europeo-occidentales no vivimos nuestra fe en Cristo de manera tal que ella se encarne en corporalidades, sin las que nada de lo que vamos siendo, creyendo, viviendo, obrando, tiene realidad actual. Con eso que somos, cuerpo de hombre, por el mero hecho de serlo, desde que comenzamos a ser, mucho antes del nacimiento, estamos ya inmersos en corporalidades que son las que, en un cierto sentido, nos dan el ser mismo, pues el ser que se nos da y con el que tenemos que habérmolas no es el puro y simple ser biológico, sino que es mucho más que eso, es un ser de corporalidades, bañado en ellas, re-creado por ellas. Estamos inmersos en corporalidades a las que hacemos referencia y nos refieren desde el seno materno, las bebemos y hacemos nuestras con la leche de nuestra madre, nos recogen con una lengua, una tradición, una cultura; en resumen, que nos confieren un cierto aire de familia; nos despertamos nosotros en nuestro ser constructores de nuevas corporalidades, pero lo hacemos inmersos ya siempre en corporalidades que nos acogen y recogen lo que vamos siendo y nos empujan —¡sólo nos empujan!— hacia lo que vamos a ir siendo para que terminemos siendo en plenitud lo que vamos queriendo ser; las corporalidades nos encarnan, dan carne a nuestro cuerpo de hombre, contextura más allá de la pura biología, posibilitándonos eso que, sin ellas, nos dejaría en los puros acá; son ellas las que nos muestran nuestros primeros más-allás, las que nos dan mostrándonos el lugar del deseo, de la imaginación y de la razón.

Lo que ha quebrado en la transmisión de la fe es la encarnación

Pues bien, lo que quiero decir es que nosotros los europeo-occidentales queremos transmitir la fe en Jesucristo como una mera fe des-corporalizada, por tanto, des-encarnada. Pero la fe se nos transmite, como cualquier otra transmisión que se nos facilita, a través de todo un contexto —piénsese en la transmisión de la lengua, por ejemplo—, que hace posible, sostiene, apoya eso que se transmite; que lo hace realidad. La transmisión de la fe en Jesucristo no es un mero proponer, quizá puramente intelectual o asertivo, sino que con la fe se nos transmite toda una forma de ser, de saberse y entenderse, de comportarse, de estar en la realidad que nos va siendo; la que tiene que ver con el Hijo de Dios hecho carne él mismo, la que él nos propone diciéndonos: sígueme; la que nos consigue enviándonos su Espíritu. Siempre me ha impresionado la manera que, dicen, tenían los judíos de enseñar la lectura de la Biblia hebrea a sus hijos: cuando el padre leía el libro sagrado, sentaba entre sus piernas a su hijo de dos años, y el niño día a día, semana a semana, miraba cómo el dedo de su padre señalaba las palabras que le iba leyendo; un día, dos años después, el padre decía al niño que siguiera la lectura, y entonces el niño continuaba él sólo leyendo las palabras que el padre seguía acompañando con su dedo deslizante; después, otro día, el padre dejaba de apuntar con el dedo y el niño leía él solo la Escritura. Ese era, sin duda, un aprendizaje, una lectura encarnativa. A ese tipo de encarnación me refiero y esto es, precisamente, lo que ha quebrado, esa manera encarnativa de transmitir nuestra fe. Transmitimos una fe en Jesucristo sin contenidos de encarnación, que no se encarna en corporalidades encarnativas y que, por tanto, no es una fe que se transmite de verdad. ¡Qué digo!, una fe cuyos contenidos de encarnación en poco o en nada se refieren al Jesucristo encarnado, sino, seguramente, como aventuraba en los dos primeros párrafos, una fe en el sí mismo del hombre europeo-occidental, que además de mera abstracción es la abstracción de quien está abocándose a la suave muerte.

La cuestión está, entonces, en cómo hacer, en cómo transmitir la fe en Jesucristo; pues tanto para el Cristo cuya fe queremos transmitir como para nosotros que vivimos esa fe, todo amor es cuestión de encarnación. Algo sabemos: la encarnación amoriza y adora, mientras que la des-encarnación des-amoriza y des-adora. Pues bien, nosotros mismos somos personas bien poco encarnadas, poco amorizadas y adoradoras.

Y no lo somos porque no somos constructores de corporalidades que salgan de nuestra fe como de su fuente íntima, de una fe en Jesucristo que, siendo uno con el Padre, se encarna en cuerpo de hombre como el nuestro, en todo igual al nuestro excepto en el pecado; no viviendo como realidad esa encarnación suya no hay encarnación nuestra, no hay, por nuestra parte de cristianos europeos occidentales, cuerpo de hombre que cree corporalidades cristianas. Y son las corporalidades las que se transmiten. Pero únicamente no crea corporalidades quien emperrándose (irracionalmente) ha tomado ya su lugar provisional como lugar de su descanso definitivo. Por eso digo que lo que ha quebrado es la encarnación.

En la transmisión de la fe en nuestro entorno de europeo-occidentales, no hay mediación de corporalidades; y esto, en la única manera que las corporalidades saben ser, es decir, como corporalidades encarnadas, como encarnación fuera de sí, en la realidad que va creándose, del cuerpo de hombre que tiene viva en sí esa fe en Jesucristo. Ya no hay, se diría que desde hace décadas, corporalidades encarnadas en las que se haya transmitido esa fe en Jesucristo, por ejemplo, en expresiones artísticas o de pensamiento: el Jesucristo en el que decimos creer prácticamente ha desaparecido en nuestra cultura. Aquellas corporalidades encarnadas perecieron por desecación. Se diría que nos creímos en lo profundo de nosotros como creyentes aquel relegarnos a las sacristías de la tentación cientificista, pues la otra, la que nos quería llevar a la línea primera de la lucha política —y mejor si esta era armada!—, con la condición ineludible de que fuera bien lejos de nosotros, hace tiempo que quedó en la nada que era para nosotros, pues sólo decía: yo soy [aquí] muy majo, pues soy amigo íntimo de los que [allí] luchan [por lo que yo ya no lucho aquí], coartada perfecta en su estulticia¹¹. Por una y otra razón —sobre todo, claro es, por la primera—, ya no somos creadores de cultura que esté tocada por nuestra fe en Jesucristo, que surja de ella como de su fuente. Curiosamente, quizá sólo queda algo de ello en la música, aunque seguramente sea en la

¹¹ Notará el lector cuidadoso que no me refiero aquí, ¡ni mucho menos!, a la vuelta hacia los pobres y menesterosos, tan decisiva para lo que vengamos a ser nosotros cristianos europeo-occidentales y para la transmisión de la fe en Jesucristo que sea la nuestra.

Lo que ha quebrado en la transmisión de la fe es la encarnación

creación musical de europeos no occidentales, y en una parte pequeña en la construcción de iglesias; de nuevo la arquitectura. Pero se diría que en el pensamiento, en la literatura, en el cine o en teatro, en la expresión artística, Jesús, el Cristo, ha dejado de existir entre nosotros.

Nuestra fe, ya lo sabemos, ha recibido el permiso magnánimo de los mandadores en nuestra sociedad para quedarse encerrada en la sacristía, y, al parecer, allí seguimos con ella, nuestra fe en Jesucristo, seca, intransmisible, pues ¿quién querrá quedarse encerrado en la sacristía con nosotros? Hay una excepción a esta regla, que se da sólo, seguramente, en los países del sur de Europa, entre ellos España: me refiero a la religiosidad popular, tan extremadamente popular entre nosotros. Pero ¿recuerda el lector que, en piña unida y durante quince años lo menos, los sacerdotes de una diócesis del sur todos a una se negaron en redondo a asistir a cualquier tipo de procesiones y zarandajas de ese estilo? Problemas había, no lo dudo, pero eso no hacía sino agravarlos y atentar a muerte contra la transmisión de la fe, en el sentido de que la que parecía quererse transmitir, enfrentada a las corporalidades encarnativas de la religiosidad popular, era una-mera-fe-racionalista-en-un-desechado-Jesús-intelectualizado. ¿Hemos empezado ya a entender que las cosas no pueden ir por ese camino? No lo sé; lo dudo.

Miremos también, como otro ejemplo de lo que acontece con la transmisión de la fe, a los estudios teológicos tal como de más en más se hacen entre nosotros europeos-occidentales. Se llena la boca de tan sabios profesores al decir a sus alumnos con el ceño fruncido: “aquí se hace ciencia”. La lectura de la Biblia, por ejemplo, no es otra cosa que la lectura de un mero texto que se estudia con las herramientas científicas al uso; parece haberse perdido por completo que ella puede ser una lectura provocadora de la fe en Jesucristo, él mismo Palabra de Dios, palabra recogida, precisamente, en ese libro. Así pues, en la base de la transmisión de la fe hay una lectura contemplativa y creyente de ese libro, el hacer de ella una realidad encarnativa. Sin esa lectura no cabe en absoluto el encuentro con quien, repito, es la Palabra de Dios. Claro que lo mismo que acontece con la lectura de la Biblia acontece con la lectura en la Universidad de cualquier texto literario. Tómese cualquier libro de esas colecciones tan nutridas con largas

introducciones y sesudas notas¹² y se verá lo que quiero decir: ¡benditas las ediciones que osan dar al advertido lector el texto libre de sus escorias¹³, para que se divierta hasta lo más profundo de sí y pazca en él y llene su vida de nuevos mundos creados ante sus ojos y sus afectos por los novelistas! Deberemos salir algún día en tromba —¡pronto!—, como don Quijote, contra rufianes, lechuguinos y barberos que quieren robarnos los textos literarios. Pues bien, decía, también en las Facultades e Institutos de teología se nos quiere, evidentemente, impedir una transmisión, mas no se cree en las corporalidades encarnativas, sino en la rebusca del rabo de la a y en las notas a pie de página: “aquí sólo hacemos ciencia”¹⁴. Se construyen así sesudas corporalidades ideológico-cientificistas que rechazan, impiden y taponan las que vengo llamando corporalidades encarnativas.

Por eso, tras todo lo que voy diciendo, tenemos que buscar con urgencia una nueva creatividad, perdida ahora, de la transmisión de la fe. Y esto sólo puede hacerse encarnándose en los cuerpos de hombre y de mujer y en las corporalidades que construyen y en las que habitan. Decir que este es un problema de simple catequesis es desconocer su profundidad, pues lo que necesitamos es una literatura, una arquitectura, una pintura, un cine, un teatro, una pintura, una música,

¹² En donde lo que parece decisivo es el mero afán clasificatorio: saber si Juan Benet perteneció a la generación de los 50 más la mitad de un tercio de sobada pequeñez o menos un cuarto de la quinta parte de una brizna de agujerepelismidades. Parecen hechas para hacer pasar exámenes y conseguir que quienes las leen queden enredados para siempre en la no lectura de los textos que supuestamente se dice querer ayudar a leer; mas no para conseguir que nuevas generaciones de lectores amen apasionadamente la literatura y caigan para siempre en sus brazos. ¡No me estoy refiriendo, es obvio, a ediciones críticas, y parecidas, que son esenciales!

¹³ La Biblioteca Castro de autores clásicos españoles nos presenta esas beneméritas ediciones que dan ganas al lector de sumergirse en la lectura de la literatura. Como eran beneméritas las ediciones de Aguilar y no digamos la vieja Biblioteca de autores españoles, que se encuentran ya sólo en librerías de lance.

¹⁴ Y entiendo que, por supuesto, es bueno, buenísimo, leer *El mío Cid* o la *Biblia* en una edición convenientemente anotada, si es que se quiere de verdad leer esos libros, y no convertirlos en mera ocasión de decir lo que me plazca bajo mi particular inspiración. Pero lo decisivo es, digámoslo así, una *lectura degustativa*, y no una mera *lectura profesional y garbancera*. Hay tanto que decir aquí que deberán quedar las explicaciones más detalladas para otra ocasión. Pero ahí nos jugamos la vida.

Lo que ha quebrado en la transmisión de la fe es la encarnación

una escultura, una edición, un pensamiento, una cultura en suma, que estén transidos de nuestra fe en Jesucristo: fe personal, fe comunitaria, pues esa creatividad no puede darse sólo en las interioridades de los cuerpos individuales y en sus afecciones exteriores, sino también en sus corporalidades, en sus comportamientos ciudadanos, políticos y culturales, en la obra que crean, en la dinámica de sus consensos, en la estructura de sus acciones. No sólo, pues, fes personales que, cuando son sólo eso, se convierten en fes meramente personales, sino construcción creativa de corporalidades encarnativas, personales y colectivas. Si no, seguiremos con el quebramiento en el que nos hallamos de la transmisión de la fe, en la que tenemos quebrada, precisamente, la encarnación.

Porque la nuestra, la de quienes transmitimos la fe, y la suya, la de quienes reciben esa transmisión, es una lucha, pero una lucha de amor. Y la lucha de amor es encarnación, engendramiento de vida de carne y de corporalidades. Sin este engendramiento, no es nada: pura vacuidad, palabras al viento.

Una vida sin sueño es irreal; esclavitud de una realidad falsificada, falsaria. Una vida sin mirar-más-allá no es vida. Pero un sueño y un mirar más allá no lo son en verdad mientras no están recogidos, enmarcados, transidos en y por corporalidades encarnativas. Tenemos muchos sueños, sueños de amor. Pues nuestro sueño es comunicar la palabra del Evangelio e introducirnos nosotros e introducir a todos en el amor del Señor. Y esos sueños, sueños de amor, tienen que ser encarnados, corporalizados.

Para terminar este capítulo, hay que hacerse la pregunta de lo que atrae a tantos, sobre todo a tantos jóvenes, en la manera de mostrarse y de caminar, y en el mensaje del viejo papa Juan Pablo II, un hombre frágil que parece venir del pasado, pero que nos convoca a todos al futuro, señalándonos por dónde ir hacia él. Atrae de él irresistiblemente el que sea el hombre del Evangelio que cree con fuerza en la palabra, que camina vacilante hacia ese sueño en el que cree, haciéndolo así realidad y que sabe dirigirse a los jóvenes con afecto paterno, sin otro afán que el de hacerles ver, hacernos ver a todos, que el 'más allá' al que mirar y dirigir nuestros pasos renqueantes existe de manera tan vívida que es decisivo para hacernos ser desde hoy mismo eso que buscamos ser, eso que podemos ser, eso que ya empezamos a ser, un ser

en plenitud. Creo que es este un ejemplo sintomático de cómo se da una transmisión de la fe en Jesucristo en la que la encarnación no sólo no está quebrada, sino que es generadora de sutilísimas corporalidades encarnativas que nos envuelven y nos arrastran en ese camino de la fe en Jesucristo.

Al leer el texto ya terminado, un amigo nuevo me dice demasiado amablemente que describo bien la situación, pero me pregunta por la causa de lo que describo. Entiendo que en la frase de Pierre Teilhard de Chardin consignada más arriba se dice la causa principal de lo descrito en estas páginas. Por nuestra parte, una cuestión de 'presentación' de la figura de Cristo fuera y desvinculada de lo que he llamado corporalidades encarnativas, lo que reduce drásticamente esa figura en lo que tiene de más importante e íntimo: su realidad de Palabra encarnada; y esto debido a que nosotros mismos como cristianos europeo-occidentales chapoteamos en la des-encarnación. Por parte de nuestra sociedad europeo-occidental, la existencia de una "cultura del taponamiento" de lo que en nosotros pudieran ser esas facultades de adoración, ya que hemos hecho de ella una cultura que en esencia también chapotea en la des-encarnación. En una palabra, la causa del fenómeno descrito es estas páginas es un quebramiento de la encarnación.

2. SOBRE EL DIOS QUE HAY: EL DIOS PERSONAL¹⁵

para Pablo Bustamante,
para Teresa Pellicer, de nuevo

Dando ya como supuesto que ‘hay Dios’, queda por ver si filosóficamente se puede decir algo sobre ‘el Dios que hay’¹⁶. He partido en mi reflexión de lo que he venido en llamar una filosofía del ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’. Dicho esto, se puede añadir, simplificando, pero con grave peligro de ser malentendido, que la mía intenta ser una filosofía de la carne o desde la carne, o que toma como cuestión primaria de partida el que somos carne; eso que tantas veces decimos: que somos de carne y hueso; igualmente podría avanzarse que es una filosofía del cuerpo. Pero decir sólo ‘carne’ puede hacer que se la comprenda con unas tonalidades que no deseo y que no siempre se ajustan a lo que quiero indicar; y decir a secas “cuerpo”, puede tener una connotación de mera materialidad que estoy muy lejos de compartir; por eso prefiero emplear siempre esa compleja expresión, tan cargada además de sugerencias y de problemáticas.

Una filosofía del cuerpo de hombre tiene en cuenta muchas cosas que nos llevan a ser cuerpo. La primera es que somos moldeados en el seno de nuestra madre, fruto de una relación sexual, lo que conlleva

¹⁵ Estas páginas son el desarrollo de una brevísima presentación del tema a finales de julio de 2001 en la reunión de Caracas del *Equipo Jesuita Latinoamericano de reflexión filosófica*, al que tuvieron la gentileza de invitarme.

¹⁶ Para mucho de lo que sigue remito a *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*, Encuentro, Madrid 2000, y al capítulo 14 de *Tiempo e historia: una filosofía del cuerpo*, Encuentro, Madrid, 2002, 494 p., pp. 443-491.

una familia, una tribu, una lengua, una educación, una legión de afectaciones, o quizá de desafecciones, todo lo cual nos pone delante de un pensamiento difícil; pues somos fruto de muchas cosas, las que nos dan cuerpo, las que nos encarnan, y por lo que señalo se ve que no es cosa fácil adentrarse en ello. Una filosofía como esta en la que me empeño, tiene en cuenta esa labor de formación encarnadora y educativa que nos va haciendo lo que somos. Pero quedarse aquí es poco, porque debemos también tener en cuenta que ese cuerpo de hombre que somos, es fruto a la vez de una extraordinaria evolución que comenzó en los más viejos tiempos; por ahora diremos que en los tiempos de la gran explosión inicial que dio origen al universo: nosotros somos fruto también de esa historia evolutiva del cosmos, de la tierra, de las especies animales. Y precisamente porque miramos lo que somos desde aquí, la filosofía nos lleva a considerar que la pregunta ¿qué es el hombre?, sin ser falsa, es extremadamente corta, y que debemos llegar a esa otra pregunta cuya respuesta va dibujando lo que somos, y esta nueva pregunta es ¿quién es el hombre?: no la pregunta qué somos, sino la necesaria pregunta quiénes somos. Si no llegamos filosóficamente hasta aquí, no hemos llegado a comenzar a pensar en ese lugar que es el nuestro, el lugar en que nosotros, cuerpo de hombre, estamos siendo; se diría entonces que todo nuestro pensar, toda nuestra filosofía es banalidad, pues no alcanza a estar comenzando a pensarse en donde nosotros estamos siendo.

Estas consideraciones sobre eso que vamos siendo, en eso que somos, cuerpo de hombre, nos presentan al punto un problema de extremada gravedad, el de las solicitaciones y constreñimientos que nos van constituyendo. Porque, es pura obviedad, la libertad, esencial en eso que vamos siendo, precisamente lo que define la distancia infranqueable de un qué al quién que somos, no se construye como una fuerza que nos viene de la nada —de alguna nada que sería creadora de libertad—, sino que se construye sobre solicitaciones y constreñimientos que nos modelan en una parte tan importante de eso que somos como cuerpo, cuerpo de carnalidad, cuerpo de tribu, cuerpo de lengua, cuerpo de cultura, pero que no llegan por entero a hacernos desde ahí eso que somos, cuerpo de hombre, cuerpo de mujer. Es un juego de extremadas sutilidades el que se juega en nuestra carne entre destino y libertad, pero somos lo que vamos siendo porque tenemos esa libertad

de imposibles-posibilidades infinitas que van más allá de toda solicitud y de todo constreñimiento, que no nos dominan, haciéndonos por entero, haciéndonos en definitiva en ese quién que somos.

Y porque estamos ahí, porque somos un 'quién' de/en libertad, podemos considerar esas potencialidades definitivas que nos constituyen en quiénes y no en meros qués. Me refiero a que en nosotros hay tres cualidades que sólo nosotros poseemos entre todas las criaturas y que nos van haciendo: deseo, imaginación y razón.

Deseo que en nosotros es capacidad maravillosa de constantemente mirar más-allá, de nunca quedar ahíto con lo alcanzado, sino tener siempre una mirada de mayores profundidades, de mayores lejanías, que busca lo que está más lejos, escondido, detrás, en la niebla, lo que sólo se entrevé. Nuestra mirada aquí es esencial: es una mirada de horizontes lejanos, nunca sólo de lo que tenemos aquí a la mano, ya poseído, ya conquistado. Deseo que nunca nos deja en paz, que siempre tira de nosotros hacia ese más allá que nunca logramos alcanzar. Nosotros esperamos no sólo pacientemente como los otros animales a que caiga la presa, sino que esperamos lo que no podemos alcanzar, lo que parecería imposible; esperamos con esperanza siempre de más allá. Nunca nos quedamos ahitos con lo adquirido. Ese mirar más-allá de deseo nos caracteriza en esto que somos, cuerpo de hombre. Somos animales esencialmente deseantes, que nunca nada deja satisfechos para siempre. El deseo, en nosotros, es una cuestión de que el tiempo se entremezcla en la textura de nuestro ir siendo, de manera que somos animales que viven en un horizonte flechado por el tiempo. Sabemos esperar, pero con la esperanza de alcanzar lo que hemos visto más allá, quizá sólo de lo que hemos imaginado más allá de nuestra propia mirada. El deseo, pues, nos ahorma en la flecha del tiempo, la cual, al menos en nosotros, se hace exacta realidad. El deseo nos lleva también al descubrimiento del otro cuerpo de hombre/cuerpo de mujer como un tú.

Pero tenemos otra segunda capacidad maravillosa que es nuestra, de eso que somos siendo, cuerpo de hombre, pues nuestro es no sólo el mirar más-allá, sino el imaginar eso que queremos mirar, el construir un mundo entero de imaginaciones. No de desvaríos, aunque también, sino de una existencia real de mundos que nosotros imaginamos, pero que no los imaginamos para descansar virtualmente en ellos, sino para construirlos con objeto de hacer en nosotros una realidad que ya no es

mera realidad mundanal. Sin imaginación, no seríamos, no estaríamos siendo. Imaginación artística, imaginación estratégica, imaginación literaria. Creatividad inagotable de nuestra imaginación, de manera que, así, potenciando el deseo, haciéndolo virtualidad mundanal, sólo mundanal, es decir, inexistente, sin embargo, busca construir lo inexistente, busca crear lo todavía increado, busca hacerlo verdadera realidad de eso que sólo estaba en nuestras propias interioridades. Porque la imaginación busca ser creadora de exterioridades, no quedándose en la mera virtualidad de nuestras propias interioridades. Por la imaginación somos capaces de, yendo más allá del mundo, crear realidad.

Y somos capaces de hacerlo porque una tercera capacidad maravillosa del cuerpo de hombre entra en juego a la vez que el deseo y la imaginación: la razón. No razón pura, de puras contemplaciones de esencialidades como radiográficas, o de una luz iluminadora de lo oscuro y por eso invisible. No, creo poder sostener con razones que esa razón no es existente —que si es existente, es sólo como una razón imaginativa que busca poseerlo todo, hacerse con todo, comprenderlo todo; que es, por tanto, una razón escatológica—; que la razón nuestra, la del cuerpo de hombre, es un esfuerzo de razonabilidad, de sopesamiento, de indagación, de aprendizaje, de sostenimiento en pura razonabilidad de deseo y de imaginación; que ayuda en ese nuestro mirar más-allá y lo hace realidad verdadera; que ayuda ese conjunto de imaginaciones tan importante en nosotros precisamente para que ese mirar más-allá esté centrado de continuo —y seguramente para siempre— en ese más-allá tan inalcanzable que estira de nosotros atrayéndonos a sí, provocando nuestra acción, dirigiendo nuestros pasos. De esta manera nos adentramos en el ámbito nuevo —con novedad mundanal absoluta— de lo que me gusta llamar la imposible-posibilidad. Un ámbito que no es el de los meros imposibles reales, el de la mera virtualidad, puesto que el mundo no podría salir de su sí mismo, de lo que está a la mano; pero que tampoco es el de unas últimas posibilidades del determinismo evolutivo que nos hacen posible lo que parecía imposible. O, si se quiere, un mundo que en nosotros, cuerpo de hombre, se trasciende para, en nosotros y sólo en nosotros, ir más allá de sí mismo; para en nosotros, y sólo en nosotros, transfigurarse en realidad.

Nuestra salida a la expresión, a la explicación, a la comprensión, al conocimiento, a la acción incluso, es siempre corporal, como cuerpo de

hombre que somos; es decir, es siempre metafórica, analógica, mimética y retórica; nunca es una salida de razón pura, sino de razón en su único uso, en su uso práctico, que en todo momento —incluido el momento creativo de la ciencia que, por importante que sea, no es sino una parte de nuestra acción racional de la razón práctica cuyo sujeto es el mismo cuerpo de hombre—, labora con metáfora, analogía, retórica y mimesis. Nada en nosotros se hace fuera de esos usos, pues son ellos los que nos van dando esa encarnación que nos va constituyendo en esto que somos. Todo se hace con ellas; incluso cuando utilizamos la metáfora de una razón pura que nos daría el conocimiento definitivo de las esencias de las cosas, de los trabajos, de las acciones y de las personas; de una razón iluminativa e iluminadora. Y esto es así desde el mismo comienzo de la salida expresiva de nuestro cuerpo de hombre; nunca es de otra manera, nunca esa salida al cuerpo es desencarnada, siempre es carnal, encarnativa. Así lo recibimos y así somos capaces de darlo. Por eso, toda acción del cuerpo de hombre desde su mismo engendramiento es metafórica, analógica, mimética y retórica.

Así vamos construyendo lo que somos; habría que decir, mejor, lo que vamos siendo, pues se trata siempre, por lo que vemos, de un proceso inagotable en ese llegar a ser eso que seremos, pero que en el entretanto nunca somos del todo, ya que estamos deviniendo eso que somos, mejor entonces, que vamos siendo. Y ¿qué construimos? No mero mundo o su explicación, ni siquiera su comprensión. No, nosotros construimos realidad, y una realidad que está más allá del mundo, una realidad que no es mundanal, es decir, que no es previsible una vez que hubiéramos mirado con todo detalle eso que es lo mundanal. Porque con lo que somos creamos novedad que antes no tenía existencia mundanal. Y su existencia es tan inesperada, tan imposible de ligar determinísticamente a lo mundanal —pues el cuerpo de hombre por el juego de esas sus tres capacidades es creador máximo de lo que no estaba determinado, libre con respecto a todos sus destinos mundanales—, que lo que crea es otra cosa, otro mundo: cosa distinta, mundo distinto del mundo de la mera mundanalidad. Lo que crea es 'realidad'. Mundo y realidad tienen, por tanto, existencias distintas. Mundo es aquello en lo que, como cuerpo de hombre, estoy, lo que manipulo, lo que comprendo. Pero somos más, somos figuras en el paisaje —y como figuras nos descubrimos como 'yo' junto y frente a un 'tú' y un

‘nosotros/vosotros’—. Realidad es lo que construimos, los lugares y tiempos en los que vamos estando y, estando en ellos, siendo; lo que es el ámbito de la imposible-posibilidad. En nuestros hablars podemos afirmar rotundamente que sólo en nosotros se ligan en intimidad mundo y realidad, pues en ninguna otra criatura mundanal se da esa ligazón. Mas ¿sólo en nosotros? Lo hemos de ver.

De esta manera nos vamos construyendo un lugar. Y ese nos tiene a la vez sentido particular: cada uno de nosotros se va construyendo un lugar, y sentido de nostridad¹⁷: nos vamos construyendo un lugar comunitario, pues, se ha podido adivinar, mi discurso no es el discurso de las meras individualidades, aunque sólo sea porque el cuerpo de hombre sólo viene constituido en la nostridad. Siempre un lugar en el que estar y siempre también lugar provisional en nuestro ir siendo, que nunca se queda anclado en un lugar en el que ser —ser deficientemente— de manera definitiva. Esa definitividad no es algo nuestro; nosotros, individual y colectivamente, siempre miramos más allá, siempre miramos hacia otros lugares que nos arrebatan. Aunque acontece, es verdad, que de pronto encontramos que ese lugar es el lugar de nuestro descanso, de nuestro descanso definitivo; pero, es obvio, ese sólo es un lugar de muerte, de desmigajamiento, de nada, nunca el lugar de nuestro *verdadero* descanso, el cual está permanentemente en el más allá del continuo mirar desiderativo, del mirar imaginativo, del mirar de razonabilidades. Por eso, siempre nuestro lugar es un lugar de provisionalidades; pero, a la vez, un lugar que busca un último lugar de nuestro descanso, aunque sólo sea así en el deseo, en la imaginación, en la acción racional.

Quedar anclado en un lugar en el que ser deficientemente, decía. ¿Por qué? Porque nos encontramos en ese terreno en el que el más-allá se nos hace realidad, realidad que queremos definitiva; mas una realidad insegura, que va siendo, que no termina de ser, que no nos da la totalidad de nuestro ser sino al final, cuando alcancemos un inalcanzable último más-allá que nos da esa nuestra totalidad de ser, allí en donde el ir siendo se nos hace ya puro ser, pura realidad de ser.

Siéndonos así las cosas, ese juego del continuado mirar más-allá nos es esencial en nuestra filosofía del cuerpo de hombre, pues es ahí en

¹⁷ Nunca había usado esta manera de hablar que me encandila. Es la que utiliza Miguel Manzanera.

donde nos surge la pregunta por el bien, ya que en nuestra acción se establece una comparación entre lo que mirábamos en nuestro mirar más-allá, lo imaginado, lo deseado, lo razonado, y el resultado posterior de nuestra acción, de eso que construimos mirando aquel más-allá —de nuevo nos aparece el tiempo con su flecha—, y es ahí, juzgando sobre esa acción, repasándola, cuando consideramos lo que he llamado el ‘amejoramiento’ y, en su contra, el apeoramiento: pensamos que podremos rehacer mejor eso que mirábamos pues nos resultó peor de lo que creíamos, estableciéndose ahí la pregunta por esas realidades que nos van siendo, en las que se establece, por tanto, la consideración del mejor-que y del peor-que, la comparación entre el en-esperanza y el en-realidad, en definitiva, del bien y del mal, y donde el bien está siempre en aquel más allá que miramos y al que queremos tender con nuestra acción para construirlo como realidad. El bien, así, nos aparece en esa búsqueda de nuestro ir siendo cuando lo que quiere es su ser definitivo, que se nos ofrece en aquel más allá último, su ser en plenitud y que le es ofrecido desde allá. El bien tendrá que ver, por tanto, con esa pregunta que juzga si nuestra acción y sus resultados caminan por el camino del mejoramiento y no del apeoramiento; una pregunta que somos nosotros mismos, cuerpo de hombre, y en el acto mismo de serlo, quienes nos la hacemos y quienes nos la respondemos cuando consideramos y juzgamos nuestro ser en plenitud. Ser en plenitud, sí, el que buscamos en nuestro afanoso siempre mirar-más-allá; pero ¿será eso todo?, ¿habrá razones que nos hagan pensar en un ser en completud?

Además, en el resultado de ese mirar siempre más allá se nos ofrece también la búsqueda de la verdad. No quedamos satisfechos con cualquier cosa como resultado de nuestra acción constructiva de realidad. Una vez que nos hemos hecho constructores de realidad, esta se impone a nosotros como eso que es: una realidad. No todo constructo nuestro lo es, lo sabemos —por eso precisamente nos surgió la pregunta por el bien, como estamos viendo en esta abreviatura bosquejada de un pensar—, sólo aquello que nos va siendo ser, no el que tiene que ver con el ser deficiente al que me referí, lo que tiene que ver, pues, con nuestro propio ser en plenitud en cuanto que nos da un ir siendo que es ese mismo ser en plenitud, sólo eso es ser de verdad, es verdadera construcción de realidad, es realidad verdadera. La búsqueda de la verdad nos es, pues, esencial. No podemos, no queremos quedarnos con

cualquier falsedad diciéndonos que esa es la realidad que, queriéndola, nos hemos construido. No, la realidad que construimos nos es así verdadera realidad, hasta el punto de que sólo esta es en verdad realidad; lo demás comprendemos enseguida que son espejismos y no realidades. Siendo construcción nuestra, sin embargo, nos aparece en estas consideraciones que la realidad tiene su propia realidad más allá de nuestra mirada. El más allá que siempre queda más-allá provocando nuestra mirada es eje decisivo en nuestra construcción de realidad, dándole la realidad verdadera de eso que nos va siendo la realidad que nos construimos.

Nos encontramos así en la realidad, una realidad que construimos, una realidad que se nos va dando, una realidad que es, aunque por ahora no sea sino en lo que nos va siendo. Pero, nótese bien, una realidad que es.

Antes de seguir preguntándonos por el fundamento de esa realidad que es, debemos volver la vista a algo que dejamos al pasar. La consideración del mundo como creación. Precisamente nosotros, cuerpo de hombre, en el punto-quicio que une y separa mundo y realidad, y porque estamos inmersos en esa realidad que construimos, en nuestro continuo preguntar y responder por el mundo y sus mundanidades que operan en red, podemos hacernos una pregunta última, de ultimidades: ¿por qué hay algo en vez de nada?, la pregunta leibniziana por excelencia. Sin olvidar nunca que esa es una pregunta nuestra, producto de la acción racional de la razón práctica, no de otra cosa sino de nuestro cuerpo de hombre, que nunca dejó de ser sujeto de sus pensamientos y de sus acciones, sólo encontramos una respuesta última a esta pregunta culmen de nuestro inagotable preguntar y responder en red que construye esos lugares de mundanidad en los que vamos estando, entre los cuales está con una acuidad muy especial el de la ciencia. La respuesta es clara: porque el mundo es creación. Lo que nos lleva a nosotros, productores de realidad, a la consideración de que ese 'Dios que hay' es, precisamente, el creador del mundo. Si es así, en cuanto es así en el camino de razonabilidades en el que caminamos fruto de la acción racional de la razón práctica, entre las varias cosas que tenemos adquiridas está esta de que 'el Dios que hay' es el creador del mundo, y, convergentemente, la consideración del mundo como creación.

Prosiguiendo con nuestros propios pensamientos, volveremos a ese juego de realidad construida y realidad encontrada; de ser, cuando no puro ser en deficiencia, y de ser en plenitud que pide para que, precisamente, la realidad construida sea esa misma realidad encontrada, para que la pregunta por el bien tenga respuesta y para que la búsqueda de la verdad tenga objeto, un ser que haga real eso que se nos aparece. Lo que nos plantea la cuestión del fundamento de la realidad, es decir, la existencia del ser en completud. Plenitud será así eso que a nosotros, en nuestro último y definitivo más-allá, al plenificarnos nos hace plenos, nos da la realidad final de nuestro ir siendo, que, de esta manera, sólo en su punto Ω —por emplear aquí el lenguaje teilhardiano— tiene la realidad de su rotunda plenitud. ¿Llegaremos a ella?, ¿será este un llegar insoslayable, inexorable?, ¿será sólo un espejismo de nuestra imaginación de las finalidades últimas o, por el contrario, será la plenificación definitiva de nuestro ir siendo en ese definitivo ser plenificado? Si no se tratara de un mero espejismo —¿y cómo, a estas alturas, contentarnos con espejismos?—, ello implicaría ese fundamento de la realidad que nos apunta la realidad fundante del ser en completud.

Que así nos vaya siendo concreta de manera muy notable aquel ‘Dios que hay’ con el que nos encontramos en la primera línea de estas páginas, pues, en esa dicotomía entre mundo y realidad que al menos por ahora sólo en nosotros tiene sutura, se nos da a la vez el mundo como creación, lo que conlleva un creador, y esa nuestra realidad construida que lleva nuestro ir siendo hasta el ser en plenitud, lo que nos empuja a la consideración de los fundamentos de la realidad, la cual queda fundamentada por el ser en completud. Ambas consideraciones, la del creador del mundo y la del fundamento de la realidad o ser en completud, son dos maneras de dar cuerpo a aquello que parecía tan sutil de ‘el Dios que hay’, pues ahora sabemos dos cosas extremadamente importantes de él.

Veremos si todavía podemos filosóficamente decir más sobre ese ‘Dios que hay’.

Creo que sí, con dos condiciones: que tengamos en cuenta nuestra experiencia de Dios y que seamos muy conscientes del rechazo de una filosofía del ente unívoco de la que es hija predilecta una manera dominante de comprender la ciencia —una modo de ver que, seguramente viene de Duns Scoto y de Francisco Suárez— y, por el contrario, sea la

nuestra una filosofía de la analogía, es decir, una filosofía del ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’ como la esbozada en estas páginas, que vienen tras de otras anteriores. Siendo así, tras los párrafos precedentes que nos han servido de necesario prolegómeno, podemos entrar en esa consideración ‘sobre el Dios que hay’, que nos apuntará filosóficamente al Dios personal.

En nuestra construcción de realidad nos encontramos con espacios y con tiempos propios en los que podemos tener experiencia de Dios, en los que tenemos esa experiencia, encontrándonos así con experiencia de Dios. Pero demasiadas veces vivimos en espacios y tiempos que confundidamente consideramos absolutos, sin ver que los nuestros son espacios y tiempos —lugares— siempre relativos que nos vienen dados en relación con esa experiencia, a la que a la vez retroductivamente empujan, reposibilitando esa misma experiencia de Dios —o disturbándola o quizá imposibilitándola—. Nótese que no se trata sólo de un “Dios” de mundanidades, un Dios que nos dejará temblorosos ante lo terrible de nuestra experiencia mundanal, la cual de tal manera nos sobrepasa que, en ocasiones, muchas, nos aterra hasta extremos tremendos. No, se trata de un Dios que ahora se nos aparece en ese ámbito, en esos espacios y en esos tiempos que son nuestra construcción de realidad —por tanto, no ya cuando somos mundanidades, sino cuando somos figuras en el paisaje, por tanto, yo es, tús, nosotros libres, lo que no es ningún animal ni criatura distinta a nosotros, es decir, cuando estamos ya aposentados en nuestra realidad—, en donde hemos tenido experiencia de que somos creaturas, creaturas de un creador, de un ser —ser en completud— que es fundamento de todo nuestro ser, de todo lo que vamos siendo, de eso que llegaremos a ser como ser en plenitud. Es ahí en donde se da una experiencia de Dios; más aún, esta es, creo, una experiencia de Dios. Ya no es sólo la convicción de que ‘hay Dios’, sino que ahora es ya la experiencia de ese Dios que hay. Experiencia de quien es, en su lejanía, sostenedor de quienes somos y de quienes hemos de ser. Experiencia de Dios que compartimos con tantos otros que, cuerpo de hombre como nosotros, nos constituyen en nostridad. No es un vano espejismo esta experiencia, y, si lo fuera, sería un espejismo fundador de lo que somos; pero no lo es, pues sabemos que esa experiencia es de aquello ‘que hay’, pues ‘hay Dios’, y este es un Dios creador, y este es un Dios fundamento de realidad,

y él mismo ser en completud. No es experiencia de algo constituido por meras abstracciones, sino experiencia fundante de ese nuestro mismo ser cuerpo de hombre. En mi caminar de pensamiento, sin esa experiencia parece que no llegamos a ser plenamente eso que somos, cuerpo de hombre/cuerpo de mujer. Por eso considerar esta experiencia no es vano, sino decisivo. En esa realidad que vamos siendo, la experiencia de Dios es decisiva, aunque, bien es verdad, podemos intentar dar razonabilidad a que se trate sólo de un “espejismo”. Sin embargo, la razonabilidad de que no sea un espejismo, sino verdadera realidad, me parece probada, con la misma ‘prueba’ con la que probamos que ‘hay Dios’. No toda esa realidad que construimos son los espacios y los tiempos de la experiencia de Dios, es evidente, pero en ella se nos aparecen como tales espacios y tiempos en los que esa experiencia se hace patente, y además no como realidades sueltas, meras salpicaduras en la realidad, sino, lo hemos sospechado, como parte fundante y central de lo que es nuestra experiencia propia como eso que somos, cuerpo de hombre. Pero es experiencia de una ‘presencia’, no simplemente experiencia de algunas meras abstracciones desencarnadas; es experiencia de encarnamiento, como lo son todas nuestras experiencias, sobre todo aquellas que descubrimos fundadoras de lo que vamos siendo y de lo que somos, porque en la realidad que nos vamos construyendo se nos aparece como dada una presencia de ese a quien estamos llamando Dios, quien es el creador del mundo, quien es el ser en completud, fundamento de esa nuestra realidad, de toda realidad, de la realidad.

El paso siguiente sólo se puede dar teniendo en cuenta la importancia crucial que damos a la analogía. Una analogía que se produce tanto en el orden del decir como en el orden de la acción, es decir, en el orden del obrar y del vivir, pues debe tenerse en cuenta que la analogía, por más que sea analogía filosófica, siempre va unida a sus aliadas: la metáfora, la retórica y la mimesis. Mundo, realidad y, entreverado, el cuerpo de hombre, como hemos visto. En los tres ámbitos, tan intrínsecamente ligados así en el decir como en el obrar, se dan ocasiones y trazas, señales y semillas del cuerpo de hombre en ese ‘Dios que hay’, y de ese ‘Dios que hay’ en el cuerpo de hombre. Debe ser así si es verdadero lo que vamos diciendo. Una vez más deberemos considerar que esto que digo no es un mero espejismo; y afirmo de nuevo que, aun si lo fuera, sería un espejismo constituidor de lo más íntimo

de nuestra realidad, pero en definitiva pura falsedad. Mas, lo sabemos ya, tenemos toda la acción racional de la razón práctica que nos muestra —aunque, claro está, nos podemos engañar demasiadas veces en estos ámbitos dejándonos llevar por nuestros propios deseos, pero trabajo esencial de la razón ha sido y es procurar no caer en esos engaños que nos llevarían, y nos habrían llevado anteriormente, a la muerte—, que nos muestra, digo, el papel preponderante en eso que somos del deseo y sus colateralidades en el cuerpo de hombre, lo que nos ha hecho ver que ahí, también ahí, sobre todo ahí, se da creación de realidad verdadera. Decir que eso es un espejismo es, creo, no querer ver la realidad y la razonabilidad de nuestro discurso sobre la realidad y sus fundamentos; decirlo, pues, es una falsedad.

Por eso, a partir de ahora, es decisivo adentrarnos en la antropología filosófica, pues lo que nos resulte de la pregunta quién es el hombre, en ese juego analógico, nos irá indicando a manera de señal y como en semilla, a manera de ocasión y de traza, eso que debemos decir razonablemente sobre ‘el Dios que hay’. Véase que razonando así no tomamos camino distinto al camino de razonabilidad que nos ha ido conduciendo hasta aquí; por lo tanto, no encuentro razones para decir que lo ahora vislumbrado no tiene los visos de razonabilidad que tenga el resto de lo hallado en nuestro esfuerzo filosófico. Rechazar ahora lo que vamos obteniendo no es razonable; tampoco exigir aquí otras reglas de juego de la razonabilidad distintas de las que utilizamos en todos los ámbitos de nuestro adentramiento en la realidad.

Es aquí, planteadas las cosas como se han planteado, donde se da lo que llamo el juego de la retroducción, es decir, que en un ser amasado con la analogía, la metáfora, la retórica y la mimesis, se nos ofrece un ser empastado, carne de nuestra carne, tal como es el cuerpo de hombre dotado de razón. Este juego se nos da en el mirar-más-allá, estando acá; retroducción, por tanto, del más-allá que estira de nosotros sobre el más-acá en el que nos encontramos con el deseo de caminar hacia aquel más-allá. La retroducción, pues, coordina, imputa, dirige, señala, anuncia lo que debe estar siendo nuestro más-acá desde el más-allá vislumbrado en un mirar-hacia-el-más-allá que, sin embargo, se nos ofrece en el más-acá; y ello en un proceso no en circularidad sino en espiralidad. Así pues, en este juego se da un diálogo constante entre lo que esperábamos y lo que resultó, entre lo en-esperanza y lo en-realidad.

Señales y semillas, ocasiones y trazas juegan ese juego de la espiralidad retroductiva —como acontece siempre en todas las demás acciones racionales de la razón práctica—, por el que enriquecemos la consideración del ‘Dios que hay’ desde el pensamiento de quién nos va siendo el hombre, y el pensamiento de quién es el hombre desde lo que vamos vislumbrando del ‘Dios que hay’.

Siguiendo el camino aquí esbozado, pues, encontramos que ‘el Dios que hay’ es un Dios amoroso, misericordioso, donador de amor, que él también está intraligado en la tuidad y en la nostridad, que es palabra, que también él pone nombre a lo que es; encontramos que es un Dios afectuoso, es decir, que también en él se da esta pasividad de la afectividad, que también él deja ser y que tiene un ser que es afectado; y sobre todo llegamos a saber que ‘el Dios que hay’ es un Dios personal. Nos fijaremos ahora sólo en esta última característica.

Que somos persona significa que estamos unificados en un solo sí mismo, que todo lo que vamos siendo tiene tendencia a poner un centro de eso que somos, un centro reflexivo, en el que parecería que todo lo que vamos siendo revierte en flexión, flexión de libertad. Un centro unificador de todas nuestras experiencias, de nuestra memoria, de nuestra acción, como un *punto atractor* por el que todo pasa, todo tiende a pasar al menos desiderativamente, o a lo que todo ayuda —o desayuda— en pura convergencia, convergencia de libertad. Centro unificador en donde se crea eso que en definitiva somos como cuerpo de hombre. No, por tanto, algo añadido a eso que somos y que se va constituyendo en ese nuestro ir siendo, sino su núcleo engranador —núcleo de libertad— que nos hace conscientes de ser individuos, es decir, distintos a todos los demás individuos, a todas las demás creaturas y a todas las demás cosas, pero en donde el punto clave no está sin más en la mera distintividad individual, que crearía el núcleo de lo que somos contradistinguiéndonos de todos los demás y de todo lo demás, sino núcleo de reflexividad, que ha ido adquiriendo la capacidad de reflexionarse sobre eso que nos va siendo un sí-mismo —un sí mismo de libertad—, lo cual se nos da en una complicada historia, pero que cuando está nos constituye en eso que somos, por más que sea en un ir siendo. Ese núcleo que somos en nuestro ir siendo —núcleo de libertad— es que somos persona. El ser persona es lo que nos unifica, lo que nos da ese ser que somos, aunque sea en provisionalidad, aunque sea

siempre en un mirar más-allá, aunque sea siempre en busca de ese ser en plenitud que queremos ser. En esto que somos, cuerpo de hombre, lo que cumple todo este proceso, lo que recorre todo ese largo camino es eso a lo que nos referimos al decir que somos persona; porque persona no es algo que sólo seamos al final, persona no es sólo aquel ser en plenitud, persona lo somos siempre, cuando somos ese núcleo de ser que hace su largo periplo, en cuanto lo comenzamos; así pues, somos persona desde el mismo momento en el que somos eso que vamos a ser, aunque el final de ese ser sea menguado o triste o enfermo o deforme. Sólo el hecho de que entremos en ese proceso, aunque se diera el caso de que entráramos con mal pie, indica que desde el mismo comienzo somos ya persona. ¿Aparece ahora la importancia que tiene decir machaconamente ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’, pues ser cuerpo de hombre es ser persona, lo que no acontecería si el nuestro fuera un mero pensamiento del cuerpo? Así, decir cuerpo de hombre/cuerpo de mujer es estar diciendo ya que somos persona.

¿Podría darse, pues, que ‘el Dios que hay’ no fuera también él persona?; antes al contrario, ¿no acontecerá que nosotros seamos persona porque él es persona? ¿Cabría que ‘el Dios que hay’ fuera menos que nosotros —aunque nos aparezca de un grandor desaforado, triste grandor, insensato grandor, despreciable grandor— porque él no fuera persona, es decir, porque él mismo no tuviera cabe sí ese núcleo de reflexividad que hemos descubierto en nosotros, núcleo de reflexividad en libertad; que no pronunciara un tú, que no sintiera la nostridad, que no fuese libre? Triste Dios sería entonces ese ‘Dios que hay’, pues ¿cómo sería amoroso o misericordioso o donador de amor o dador de nombre?, ¿diríamos que es palabra?, ¿cuál sería su afectividad? Que nos perdone ese dios, pero nosotros tenemos demasiada personalidad para aceptarlo, para tomarlo en serio, para hacerlo nuestro; si así fuera tendríamos que decir, porque ya lo hemos dicho, ‘hay Dios’, pero ahora nos daríamos cuenta de que ese dios que hay no es digno de nosotros, ¿cómo podría ese dios ser el creador y el fundamentador de la realidad?; en todo caso, ese dios sin personalidad en ningún caso podría ser nuestro Dios, no sería digno de nosotros, porque siendo persona, nosotros seríamos más que él. Pero en lo que ha ido siendo nuestro pensamiento esto no es posible, es mero espejismo, pues Dios debe ser el ser en completud que hace realidad ese ser en plenitud que somos.

Por eso, en nuestro pensamiento sobre 'el Dios que hay', nos vemos abocados a decir que 'ese Dios que hay es un Dios personal'. De otra manera, no sería digno de nosotros; él, que es nuestro creador; él, que es fundamento de nuestro ser; él, que es ser en completud que estira de nosotros para ofrecernos nuestro ser en plenitud. Y Dios tiene que ser digno de nosotros; no puede ser menos que nosotros. Se ve, por tanto, lo intrínsecamente unidas que, en un pensamiento como el que he querido esbozar aquí geográficamente, van la antropología filosófica y la respuesta que nos demos a quién es ese 'Dios que hay', para ir construyendo un *pensamiento filosófico* que nos diga lo que pueda y sea capaz 'sobre el Dios que hay'. Pensamiento filosófico puesto que no se construye sino en razonabilidades; bien es verdad que sobre razonabilidades que tienen apoyatura en eso que denominaba experiencia de Dios, pero que en ningún momento nos han hecho abandonar la construcción de la acción racional de la razón práctica en la que estamos.

3. TOCAR A DIOS

con nostalgia de poesía,
a Mario Hernández y Alicia,
y a Manuel Arandilla

I. Con una Presencia no me basta

¿Tocar a Dios? Sólo planteárselo puede parecer una insensatez, un sinsentido que da vértigo, claro es, pues Dios es el Intocable, y si lo tocáramos, si tocándolo nos apropiáramos de él, sería sin más una fabricación nuestra, un mero ídolo. Pero ¿es eso todo? Creo que no. Veámoslo.

Juan Martín Velasco ha publicado hace no mucho un libro masivo sobre el fenómeno místico¹⁸, estupendamente escrito y rebosante de saber. Aunque durante años —los diez primeros de la edición española de *Communio*— compartimos banco en la redacción de la revista, y aunque le esté extremadamente agradecido porque en situación confusa y difícil para mí fue el único, fuera de mis familiares y amigos más íntimos, que me llamó por teléfono para consolarme —y esto un corazón agradecido nunca lo olvida—, tengo que mostrar mi desacuerdo con lo que entiendo que es su tesis central: la cuestión de la Presencia.

El fenomenólogo de la religión, nos enseña, no debe entrar en las internalidades del fenómeno, quedándose en las puras externalidades, en las maneras que el fenómeno tiene de manifestarse a nosotros, a nuestra conciencia. Cuando se trata de fenómenos místicos de tanta variedad de religiones, incluidos aquellos que no tienen que ver con ninguna religión, fenómenos místicos agnósticos o ateos, el fenomenólogo

¹⁸ Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999, 509 p.

de la religión estudia aquello que es manifestación común a todos ellos, y Martín Velasco cree que esto común es la manifestación de una presencia en la conciencia del místico. No presencia de este Dios o de aquel Dios, en este o aquel místico, pues cada una de las religiones en su dogmática se reclama de uno distinto, o presencia de un vaciamiento de Dios o de una moral-comportamiento especialmente empeñativa de un místico sin-Dios. Esto de Dios, e incluso de sin-Dios, serían las internalidades del fenómeno místico en las que no debe entrar el fenomenólogo —aunque, era de esperar, tenga el libro páginas magistrales sobre la mística específicamente cristiana—, y él como fenomenólogo se queda en las externalidades de esa presencia que aparece como lo común a todos los fenómenos místicos; externalidades que en él, el fenomenólogo, se hacen despliegue de una conciencia de presencia en el místico: se constata cómo se hace presente a ellos eso mismo, una presencia. Se ha llegado a esa conclusión por sucesivos adelgazamientos o esencialización del propio fenómeno místico en su enorme variedad que va dejando al lado todo lo que no es el puro fenómeno común tal como aparece a la estudiosa conciencia del fenomenólogo de la religión: por ejemplo, no es el Dios de Jesucristo —tal se da sólo en la mística cristiana—, no es Dios —tal se da sólo en las religiones mono o politeístas—, no es lo divino —tal se da sólo en las religiones teístas—, se trata de una presencia, *mas* una presencia que es Presencia.

En ese “mas” es en donde está toda la fuerza de mi desacuerdo con lo que entiendo es la tesis central de Martín Velasco en su libro. Ahí es donde está, en mi opinión, lo no aceptable: el pasar de una presencia a la Presencia. Entiendo que un fenomenólogo de la religión llegue a encontrar que en todos los fenómenos místicos se detecta una presencia que lo genera en el sentido de que es ella en la conciencia del místico la que provoca el estado místico, y que él, el fenomenólogo de la religión, mirador de externalidades, no quiera entrar en otra cosa que en lo que es el puro fenómeno, es decir, quiera quedarse en el despliegue de la conciencia del místico, dejando entre paréntesis aquello que lo provoca —habrá quien diga que causándolo—, tan diverso en las distintas tradiciones místicas, pero así reunidas en algo exactamente común a todas ellas, pues todos comparten eso que en ellos es presencia. Es el despliegue de una presencia, un estado de presencia en la conciencia del místico que a su vez el fenomenólogo contempla en él.

Llegados acá, creo, se puede hablar muy bien y de maneras muy interesantes de ‘una presencia’, como hace él, o de ‘lo sagrado’, como hacen otros¹⁹. Se ha vaciado de contenidos perceptibles aquello o aquel —si llegara el caso— que provoca y causa, para tomar en consideración sólo el despliegue al que me refería. Allá, seguramente, en ese despliegue en la conciencia que tan finamente capta el fenomenólogo, se percibe cómo el místico experimenta el desplegarse en él de una presencia, cómo es tocado y removido por lo sentido como una presencia que se hace muestra en su conciencia mística, como si de un hálito presenciativo concienical se tratara, algo íntimamente interno a la propia conciencia del místico que el fenomenólogo percibe en ella; se percibe, si de la sociología de la religión se tratara, que el místico se encuentra ante algo o alguien —si llegara el caso— al que llama lo sagrado. Hasta aquí el fenomenólogo de la religión o el sociólogo de la religión. Bien está. En el estudio de la mística no hemos salido, por así decir, de nosotros mismos como perceptores del fenómeno que estudiamos, el fenómeno místico en su gran diversidad de tradiciones y de fuentes. Pero ¿por qué el fenomenólogo de la religión, en un de pronto, en mi opinión, por lo que se verá, injustificable, a esa presencia²⁰ que él detecta en el despliegue fenomenológico de la conciencia del místico la llama la

¹⁹ Como, hablando de la religión, hace, por ejemplo, José Alberto Prades, *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Península, Barcelona, 1998, 332 p.

²⁰ Neurocientíficos estudian lo que Martín Velasco ha detectado como ‘presencia’ en el funcionamiento particular de una región del cerebro, por supuesto que ligada a su funcionamiento global. Pedro Laín Entralgo nos lo advirtió: ‘Dios en el cerebro’ (*El País*, 13.11.1996), quien cita artículos de A. J. Mandell y E. D’Aquili, que, dice, le proporcionó Francisco J. Rubia (cf. F. J. Rubia, *El cerebro nos engaña*, Temas de hoy, Madrid, 2000, 335 p. y *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, Barcelona, Crítica, 2002, 230 p.). Véase V. S. Ramachandran y Sandra Blackeslee, *Fantasma en el cerebro. Los misterios de la mente al descubierto*, Debate, Madrid, 1999, 351 p. De los autores que cita Laín: Eugene G. D’Aquili y Andrew B. Newberg, *The Mystical Mind*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1999, 228 p. y E. D. D’Aquili, A. Newberg y Vince Rause, *Why God Won’t Go Away*, Random House, Nueva York, 2001, 320 p. La cuestión con respecto a esta manera de ver no es muy distinta: de ir siendo verdad estas hipótesis, se podrá ver —con-un-ver-de-ciencia— cómo se provocan los fenómenos místicos en los estados neurológicos de conciencia; pero siempre nos preguntaremos si todo lo que toca ‘al Dios que hay’ y a nuestra relación personal con él, es decir, racional y afectiva, son meros fenómenos místicos. Si fuera que sí, dios no sería sino una bonita producción del cerebro. Pero hay

Presencia? Al hacer eso me parece que se substituye —en una substitución injustificada— todo Dios de las religiones o toda misticidad provocada de las místicas agnósticas o ateas por algo que ahora ya es común a todos: *la Presencia*. Una Presencia que ahora no está ya en nuestra conciencia de fenomenólogos estudiosos del despliegue de la conciencia de los místicos, como se nos ha suscitado hasta el momento, sino que está fuera de toda conciencia, en todo caso fuera de la conciencia del fenomenólogo, pues este siempre estudia fenómenos, pero también, y ahí está lo decisivo, fuera del desplegar de la conciencia del místico mismo; más aún, que es provocadora de ella, separado de ella, causante de ella, exterior a ella: el «hecho verdaderamente originario»²¹. Parecíamos estar tocando externalidades fenoménicas que son manifestaciones de este lado, el lado de nuestra propia conciencia, que en nada se refieren a lo que pudieran ser las internalidades de aquello que quiera que sea, si es que es algo o alguien lo que las provoca, lo cual queda rotundamente fuera de nuestra mirada, y de pronto —en un de pronto que me parece injustificado— nos encontramos con que se nos habla de una Presencia; no ya una presencia en nuestra conciencia, sino de una Presencia que es tal ella en sí misma, una Presencia que ahora está hipostasiada en sí misma. Esta Presencia está, así, por debajo y por encima, por detrás y por lo profundo de todos los dioses y misticidades. Esta Presencia, seguramente, es lo que unas religiones y otras han llamado sus Dioses, pero estos Dioses, ahora queda claro, más allá de todo Dios o de toda ausencia de Dios, no son otra cosa que lo que llamamos la Presencia, y la llamamos de esta manera porque lo es. No seguiré, pero parece que debe quedar claro, por tanto, que hasta ahora se hablaba de Dios o de Dioses, cuando ahora debíamos hablar de Presencia. Nótese, además, que toma nombre uno y único de que se nos hace a nosotros presencia en el despliegue de nuestra conciencia, es decir, que su nota decisiva es, por decirlo así, el ser

razones, como se verá en lo que sigue, para decir que no. En una palabra, ¿tendremos razones para ir más allá de esa mera especificación de hipótesis neurocientífica y afirmar algo que no sólo es un estado de nuestro cerebro, sino que de ello podamos afirmar un 'hay', un hay-de-existencia? Creo que deberemos responder: sí. Sin duda, hay razones filosóficas para ese sí que se edifican y nutren en el juego (leibniciano) de la *composibilidad*, como vamos a ver.

²¹ Martín Velasco, *El fenómeno místico*, p. 259.

una-Presencia-para-nosotros, el que se nos aparece como Presencia, y que ese nombre le viene dado por quien tiene la habilidad cuidadosa de rastrear la conciencia común de los místicos. Así pues, lo que quiera que sea esa Presencia, el nombre se lo hemos dado nosotros.

De esta manera, me parece, dios y los dioses son substituidos por la Presencia, una Presencia única que se manifiesta aquí y allá conforme a maneras y formas, a tradiciones y sensibilidades, incluso quizá más ricas y más plenas unas que otras, no cabe ninguna duda, pero que en sí es siempre ella misma: la Presencia. En la conciencia del místico se da, así, la presencia de una Presencia. La presencia era despliegue místico en su misma conciencia. La Presencia es tal en sí misma, fuera de cualquier despliegue de conciencia.

Nada de las diferentes tradiciones místicas queda rechazado, por supuesto, pues todas ellas son maneras distintas de desplegarse la conciencia del místico; pero todo queda sublimado, arrojado, unificado, en la Presencia: una Presencia fuera sea de mi propia conciencia como místico perceptor del despliegue en mí de la presencia, sea de mi propia conciencia fenomenológica perceptora en la conciencia del místico del despliegue de esa presencia. Una Presencia con existencia fuera de la conciencia del místico y también fuera de la conciencia del fenomenólogo de la mística, con existencia como tal Presencia. En ella, pues, si no abuso con mi interpretación, descubriríamos los fenomenólogos de la mística eso que todos los místicos buscábamos, quizá cada uno por un camino distinto, cada quien por su camino, para, finalmente, desembocar todos —¿místicos y fenomenólogos a la par?— en un mismo océano, el océano de la Presencia. Presencia única, unificadora, unificada. El Uno de la Presencia.

De esta manera de ver, tan discutible en mi opinión²², como acabo de indicar, sin embargo, sólo me voy a fijar en un único aspecto: una Presencia como esta de la que aquí se habla no se toca, y ¿cómo amar lo que no nos toca, lo que no se toca, lo que no tocamos, cuando nosotros no somos otra cosa que esto: cuerpo de hombre?

²² Mi amigo Pablo Mella, a quien le he enviado estas páginas mientras las iba elaborando, me escribe, creo que con razón: «Sólo critico algo: cuerdas demasiado el toro. Eres injusto con Martín Velasco (la persona que piensa), porque no creo

Cierto, se me puede decir que se toca en la presencia, una presencia de la que tenemos experiencia, lo que sería un tocamiento de experiencias de conciencia. Ahora bien, ¿no acontece que sólo se toca lo que se ama —o lo que se odia—, sólo nos toca lo que nos ama, lo que sentimos como amándonos? Si la presencia no es ‘presencia de amor’, si no es tocamiento, y tocamiento de amor, no acabo de ver en qué nos concierne. Pues ocurre, en lo que soy capaz de ver, además de que no veo cómo sea tocamiento, que en su propia intimidad el amor no sea decisivo en la Presencia o no queda nada claro que lo sea o que lo necesite ser, o si lo es no lo sea de manera tan general y profunda como acontecía en alguna de las tradiciones de Dios o de los Dioses, seguramente en todas, habiendo sido desviados a hablar de una presencia que en un de pronto se nos hizo Presencia. Y en esta lo decisivo no es que sea presencia de amor, tocamiento de amor, sino que sea eso mismo y sólo eso: Presencia, pura Presencia, mera Presencia, nuda Presencia.

Puede parecer vano todo lo que venga a continuación excepto si previamente hemos hecho ver, dejándolo patente, ese salto en el vacío que es el paso de una presencia a la Presencia. Y, sobre todo, es imprescindible que ahora tomemos otro camino de racionalidad, el camino de una filosofía del cuerpo de hombre, el cual nada tiene que ver, evidentemente, con ningún empirismo, pues curiosamente el empirismo tampoco se compadece con el tocar de un cuerpo de hombre. Desde aquí, caminando por ese camino filosófico, no me vale sólo con una experiencia de una presencia, sino que debe darse la calentura de un tocar de cuerpo de hombre. No me valen ni adelgazamientos racionales ni adelgazamientos de pura presencia que no toca lo que somos, que no tiene en cuenta eso que somos, ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’.

que Martín Velasco se crea todo lo que creo tú dices que él cree. Pienso lo siguiente: la fenomenología de la religión es un saber limitado metodológicamente, como él mismo muestra al principio de su libro. Y tiene una ventaja, contra las desventajas que tú muy bien señalas: intenta abrir un espacio de diálogo entre las religiones; lo que no está nada mal. Por eso, no creo que Velasco quiere hacer teología (aunque de hecho la haga) cuando pasa de la presencia a la Presencia. O dicho de otra manera, su interés no es hacer teología dogmática (aquí en sentido técnico).

*II. Porque Dios —‘el Dios que hay’— es amor,
y un amor que no se toca, no es tal amor*

Porque resulta que la acción racional de la razón práctica nos lleva a decir razonablemente que ‘hay Dios’, y a decirlo con la misma racionalidad y capacidad de prueba con la que decimos racionalmente todas las demás cosas, incluida la ciencia. Esto es, con una convergencia racional de razones que proceden y tocan muchos campos distintos, y que apuntan racionalmente a eso que se dice; por tanto, no con pruebas apodícticas, lo cual en nada importante viene a darse apenas esté alejado lo más mínimo de afirmaciones de primera elementalidad empírica, sino con pensamiento de composibilidades. Por eso, una vez que hemos ‘probado’ racionalmente que ‘hay Dios’, al punto proseguimos esa acción preguntándonos ‘qué Dios es el que hay’. No es fácil andar por esos caminos, mas podemos avanzar en nuestro pensar razonable e incluso acercarnos a vislumbrar que ese Dios ‘que hay’ es un Dios de amor. Para llegar hasta ahí los pensamientos se nos han ido escurriendo en ver no tanto qué es el hombre, sino quién es el hombre, mejor dicho, el cuerpo de hombre, siempre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer. Y cuando nos hemos adentrado en esas consideraciones antropológicas, de antropología filosófica, hemos visto cómo toda nuestra acción racional de la razón práctica está basada en cuatro columnas: analogía, metáfora, retórica y mimesis. Es desde ahí, asentados en esa construcción cuatripartita —basamento sobre el que elevamos todas nuestras restantes construcciones de racionalidad, incluida, por supuesto, la de la ciencia—, desde donde comenzamos esa labor de preguntarnos racionalmente por ese Dios que hay. Mas, procediendo de una consideración razonable del mundo como creación, todavía habremos debido llegar antes hasta la metafísica, es decir, habremos tenido que llegar a un hablar del ser, de la fuerza de ser, de la donación de ser, de la fundamentación de todos los seres, y en esas resplandecientes obscuridades filosóficas es en donde vislumbraremos algo sobre ese Dios que hay. Colocados ahí —obscuridades con la claridad de la metafísica—, la analogía del ser nos hará descubrir algo sobre Dios, pero lo deberemos hacer montados en un presupuesto. Si aceptamos que, al preguntarnos por el profundo quién del hombre, descubrimos que el cuerpo de hombre se construye desde el amor y en

el amor; que si habláramos, incorrectamente, por supuesto, de su esencia, tendríamos que decir que esta es el amor; pues bien, si las cosas van siendo así, al proseguir hasta casi la dislocación de sí misma la acción racional de la razón práctica, la consideración de la analogía del ser nos empujaría razonablemente a poder decir que el amor se adentra en ese 'Dios que hay'. Mejor, visto cómo se ha ido haciendo esta larga acción de racionalidad, que lo central de él es el amor, que lo que en él comenzamos a vislumbrar es el amor; que él es fuente de amor del que procede el amor que hemos creído ver como algo esencial en esto que somos, cuerpo de hombre.

Afirmar esto, ¿es mucho?, ¿es poco? No me atrevo a aseverar nada. Simplemente deberé manifestar que es fruto de nuestra acción racional; que, al decirlo, en ningún momento nos hemos salido todavía de una labor de pura filosofía, pero que esta nos ha puesto en los límites mismos que alguna vez hemos creído vislumbrar desde las alturas de los portillos que hemos debido alcanzar para, desde allá arriba, ver una tierra en la que mana leche y miel, pero que nos es tierra prohibida, pues nosotros, filósofos, no tenemos llave de acceso a ella, no podemos seguir caminos que nos conduzcan y luego adentren en ella, y que como Moisés, un Moisés puro filósofo, nos quedaremos —mas ¿seremos capaces si, como él, no morimos antes?— allá en lo alto, viendo la tierra prometida desde la altura, mas sin poder entrar en ella.

¿Cómo iremos más allá?, ¿cómo dejarnos guiar a ese más-allá que hemos vislumbrado desde lo alto del portillo? ¿Seguro que, inactivos, nos quedaremos allá en aquella altura? ¿Acontecerá que, al llegar a este lugar, tendremos que abandonar todo más-allá, cualquier más-allá, nosotros que hasta el presente siempre nos hemos guiado por algún más allá, por un más-allá que retroductivamente remueve nuestro acá para darnos ese juego tan amplio, tan hacedor de quienes somos siendo cuerpo de hombre, que nos va constituyendo en esto que es nuestro ser verdadero, nuestro ser en plenitud? Si hemos vislumbrado una tierra atrayente allá a lo lejos, en la llanura, ¿por qué no correr hacia ella ladera abajo si se nos ofreciere la posibilidad?

Por eso no es insensato hacerse la pregunta: ¿habrá una posibilidad de 'tocar a Dios', ese Dios 'que hay', del que hemos podido decir, simplemente en el mero vislumbre filosófico, que es un Dios de amor; de tocarle mediante una aproximación más global, ya no del todo y

primariamente filosófica, claro, sino más encarnativa, de una aproximación también estética, seguramente, una aproximación que sea la misma gloria de la carne, de esa carne que vamos siendo al ser esto que somos, cuerpo de hombre? Se nos ha apuntado un más-allá, un más-allá de tocamiento de amor; por eso, para ser nuestro, un más-allá de encarnación, nunca de adelgazamiento de la carnalidad, de pura espiritualidad, pues lo espiritual jamás es constitutivo del 'cuerpo de hombre'. Mas ¿dónde se nos muestra ese más-allá?, ¿en quién, en qué carne, se nos muestra ese que es más-allá-de-amor? ¿Podría ocurrir que ese más-allá-de-amor fuere él mismo un mero qué cuando nosotros, cuerpo de hombre, somos ya para siempre un quién? Evidentemente no, pues, de serlo, negaríamos todo lo que hemos aceptado antes en la acción racional de la razón práctica, y no estamos dispuestos a ello; además, si se nos cayera lo que ahora traemos entre manos, caerían con ello todas las demás construcciones debidas a cualquier otra acción racional de la misma suerte, y quedaríamos a la intemperie de todo, de toda corporalidad, vacíos de todo pensamiento, con todas nuestras construcciones de realidad arruinadas. Mas no es el caso. Por eso deberemos decir ya siempre que el Dios 'que hay' es un 'quién de amor', y lo es no de manera casual, sino, digámoslo así, de manera esencial, de manera substancial. Aquí ya nunca podremos volvernos atrás, si es que no queremos pasarnos a quien dice, contra nosotros, contra nuestra acción racional de la razón práctica, que "no hay Dios".

Así pues, vestidos todavía con nuestro manto rojo de filósofos, sin abandonarlo nunca —¿por qué lo habríamos de abandonar?—, correremos ladera abajo hacia lo que nos aparece como la tierra de promisión por si nos encontráramos con alguien que habite allá en el valle de las delicias y que nos enseñe lo que hemos vislumbrado desde las alturas del portillo.

Pues bien, ¿no nos encontramos en la vida de Jesús de Nazaret, el Cristo, eso que buscamos, ese a quien buscamos?, ¿no nos encontramos en él a quien dice de sí mismo que él es el lugar en donde se manifiesta ese Dios que es el Dios de amor? ¿No podemos vislumbrar desde las alturas del portillo, comenzando a bajar de ellas a trompicones por el otro lado, que en la vida de Cristo se nos da un 'quién de amor', que es él quien nos señala a dónde debemos mirar para

verlo? Y, precisamente, ¿no se hace esto de manera rotundamente ‘tocable’, tocable en quien es, como nosotros, un cuerpo de hombre? Por ello, ¿una contemplación de los misterios de la vida de Cristo no se nos da, allá abajo, en la planicie entrevista desde lo alto del portillo, como el lugar en donde podemos tener la experiencia encarnativa de una estética en la que podemos ‘tocar a Dios’? ¿No es ahí, en él, en donde se nos transparenta un misterio que nada tiene que ver con misterios, una presencia que en él nos revela quien en él se nos hace presencia transfigurada: Dios mismo, al que él llama Padre? Un Dios, el suyo, inabismable por nosotros, pero que en él se nos aparece visible y asible, pues en él tocamos a Dios.

Allá abajo, pues, en la planicie, Jesús, el Cristo, encarnado, tocable, se nos hace acontecimiento de presencia que todo lo revulsiona y trastoca en nosotros cuando nos dice que él nos revela al Padre, y lo hace en la manifestación de la cruz, misterio de vida resucitada y no de muerte y corrupción eternas. ¡Ah!, si así fuera, cuando llegáramos a creer en esta revelación que él, Jesús, el Cristo, nos hace, quizá ya no necesitemos el manto rojo, o quizá mejor, sin abandonarlo —¿por qué lo habríamos de dejar a la vera de nuestro camino para que se enlode o para que sean otros los que lo utilicen en nuestro nombre?, ¿por qué, incluso ahora, deberíamos abandonar nuestra acción racional de la razón práctica?; si la abandonáramos, ¿acaso no dejaríamos sin más de ser eso que seguimos siendo, cuerpo de hombre?—, sabríamos que hay algo, alguien, que nos constituye en lo más central de nosotros mismos, transfigurando también eso que somos, cuerpo de hombre, sin dejarlo sino, al contrario, asumiéndolo como lugar de divinización, destinado a la resurrección. No una ideología, pues, ni una gaseosidad, por bella que pudiera ser, productora de nostalgias. Porque la única nostalgia decente es la nostalgia de tocar a Dios en Cristo; la única melancolía conveniente es la melancolía del alejamiento de Dios, por alejamiento del Cristo carne de nuestra carne. ¿Y dónde tocamos a Cristo? ¿No es él mismo quien nos lo indica? En el libro que de él nos habla, de él que es Palabra, libro no escrito por él, pero en el que no hacemos sino leer su palabra hasta el punto de que el libro mismo es Palabra. En su cuerpo místico del que él es la cabeza, en su Iglesia, pobre Iglesia espiritual y santa, carnal y pecadora, en su pueblo, el pueblo de Dios que él conduce al Reino liberándolo del mundo y del pecado, sin dejar nunca de ser, a la vez,

el pueblo de nuestras estrecheces, ambigüedades y abandonos. En la eucaristía que nos ha dejado, en donde se nos da como verdadera comida y como verdadera bebida, diciéndonos al final: “Haced esto en memoria mía”. ¿No ocurre que en ningún otro lugar podría decirnos dónde haremos memoria suya? Así pues, siempre memoria eucarística, siempre entrega como la suya, siempre encarnación a favor de los pobres, de los sufrientes, de los necesitados; siempre entrega para la construcción del reino de Dios. Por eso, en los creyentes, en su asamblea litúrgica, participación de la liturgia celeste del Apocalipsis, en la Iglesia, en su acción caritativa, acción de amor, en su oración, en su entrega para que se anuncie la salvación a los pobres, para que se trabaje por la liberación de los oprimidos y para que a los afligidos se les dé consuelo, es en donde, finalmente, se hace radiantemente visible, en Cristo y por Cristo, la visibilidad del Dios Invisible, en donde tocamos la tangibilidad del Dios Intocable. En Jesús, el Cristo, que se nos hace memoria eucarística. En su Iglesia, que vive y realiza el ‘esto’ de su memoria. Y todo ello vivido por nuestra parte, por parte de la Iglesia, sin haber dejado en ningún momento de vivir en absoluta fragilidad, en ambigüedad que no acaba nunca, en pecado tantas veces. Pero ni fragilidades ni ambigüedades ni pecados rompen el hilo de la encarnación, ni quiebran el ‘esto’ de su memoria. ¿No nos promete el Espíritu?, ¿no lo recibimos de su mano?, ¿no estamos, pues, divinizados?, ¿no resplandece el creyente, la Iglesia, con el resplandor de la transparencia que es, así, transparencia de Dios? En esa misma fragilidad encarnativa, en Cristo, por él y en él, ¿no somos tocados por Dios?, más aún, ¿no tocamos a Dios? Siempre en nuestro cuerpo de hombre, que sólo entiende, en definitiva, de tocamientos de amor.

Habría que pensar aquí, en las insensatas conversaciones de este encuentro, envueltos todavía en nuestro manto rojo, incluso en el estatuto de la imagen, y, como prenda, en la imagen de la Iglesia. ¿Qué es ser imagen cuando nos dice ser “imagen y semejanza”? ¿seremos nosotros, nuestra carne, nosotros que no somos otra cosa que cuerpo de hombre, icono de Dios, lugar, también nosotros, en el que se hace presente Dios? ¡Uf!, ¿cómo será posible que la imposible-posibilidad haya advenido a nosotros?

Lo que digo tan brevemente, como se adivina, tiene consecuencias. Muchas. Pero antes de pasar más allá, falta hacer todavía una

consideración. Todo lo escrito hasta ahora es palabra de un filósofo, un filósofo desafortunado que corre ladera abajo atraído por lo que ha visto —o al menos creído ver— desde las alturas del portillo, subyugado por aquel con quien en su correr se ha encontrado allá abajo en la llanura, pues, aún vestido con su manto rojo, como san Justino, se topó no con Zaratustra —¿será esta la otra posibilidad de encuentro del filósofo desafortunado?—, sino con ese personaje tan singular que es Jesús de Nazaret, y le escuchó ávidamente cavilando sobre lo que oía y veía. ¿Será todo un sueño, el sueño del manto rojo? En todo caso, como se hace patente, no es todavía un hablar en y desde la Revelación, al menos no lo es como tal hablar²³. ¿No es un hablar desde la conversación debida a la emoción del encuentro? ¿Por qué hubiera debido aceptarse la conversación producida en el encuentro con Zaratustra y no la causada por la emoción debida al encuentro con Jesús? Por eso, todavía no ha dejado de ser el hablar de un filósofo que no ha abandonado su manto rojo, aunque esté encandilado, enamorado ya, y quizá le falte poco para que, como María Magdalena, corra a tocar a su Señor.

Como muestra de las consecuencias a las que me acabo de referir, baste con el párrafo siguiente, el tercero.

III. Sacerdote de la Iglesia: carne de Dios

*Carne de Dios*²⁴: así dije del sacerdote en la homilía el pasado 25 de septiembre, en el Séminaire Saint-Paul [de Louvain-la-Neuve], vigesimo-tercer aniversario de mi ordenación sacerdotal.

Soy, somos los sacerdotes, carne de Dios, quienes tenemos la gracia indecible de pronunciar estas palabras: “Haced esto en memoria mía”. Nótese bien que no son palabras pronunciadas para nosotros mismos, sino palabras pronunciadas por nosotros para todos, para todos los que

²³ No es todavía un hablar teológico. A lo sumo sería un hablar de filosofía teológica.

²⁴ El texto que, como muestra de lo dicho en el segundo párrafo, reproduzco en este tercero, lo escribí el 4 de diciembre de 2000. Expresa, creo, seminal y perfectamente —aunque en él no se hable ni de presencia ni de amor— una consecuencia inaudita y asombrosa del punto clave de lo antedicho. Lo recojo aquí, pues, como en su lugar natural.

creen en eso que realizamos con nuestras manos, con nuestra boca y con nuestros gestos en la celebración de la eucaristía. Somos nosotros quienes, tampoco para nosotros mismos, sino para quienes se acercan a nosotros, tenemos la gracia indecible de, en nombre del mismo Dios, pronunciar estas palabras: “Yo te perdono”.

Somos, pues, voz prestada, palabra prestada, gesto prestado, huella prestada, memoria prestada, es decir, carne prestada. Prestada a Jesucristo, prestada al Espíritu, prestada al Padre. Somos, pues, carne del Dios trinitario.

Colocados en el lugar de Cristo, diciendo sus palabras, repitiendo sus gestos, invocando al Espíritu, puesta nuestra total confianza en el Padre, se transmite por nuestra propia carne, por nuestras palabras, por nuestros gestos, por nuestra invocación, por nuestra huella, la acción de la gracia que el mismo Cristo provoca del Padre por el Espíritu. Somos, pues, ¡qué sorpresa!, carne del Dios trinitario. Y no lo somos, evidentemente, por y para nosotros, sino para los otros, para la comunidad entera de los creyentes en Jesús, para todos.

Nada, por tanto, tenemos de funcionarios, de quienes ocupando una función en la comunidad transmiten aquello para lo que han recibido poderes, poderes delegados. Lo nuestro nada tiene de una función que debemos realizar lo más dignamente posible. Una función para la que, es evidente, debemos ser dignos. Lo que en lo nuestro haya de funcionalidad, es una terrible excrecencia. Una excrecencia que mata lo que somos en verdad.

Nada tenemos de poderosos por poseer y disfrutar de un poder dentro de la comunidad. Nosotros sólo podemos repetir las mismas palabras de Jesús: “Mi poder no es de este mundo”.

Tenemos una misión; hemos sido elegidos para una vocación: la de ser carne de Dios. Sólo tenemos palabras y gestos; palabras y gestos en los que, ni más ni menos, ocupamos el lugar de Jesús, el Cristo, pues hemos sido hechos su carne; así, carne del Dios trinitario.

Por eso se nos permite la fragilidad ambigua. ¡Qué digo se nos permite, por eso vivimos nuestra carne en su radical fragilidad, tantas veces ambigua, despreciable, pecadora! Aquella es esencial en eso que somos: carne de Dios. Ella es la que nos da la posibilidad de no morir en el empeño de la misión, de no morir de mortal soberbia, de incredulidad, de incapacidad. De no morir de y en la ambigüedad.

Al contrario, es la fragilidad ambigua de nuestra carne la que nos permite ser eso que somos en lo más profundo de nuestro ser: carne de Dios.

Cuando entro en casa de mi amigo A., postrado terriblemente en una silla de ruedas que nunca dejará, atendido por su mujer, y sus dos hijos, ninguno de los cuales es creyente en Jesucristo, sin embargo, ellos lo saben también, es Dios mismo quien entra en esa casa: la carne de un Dios terriblemente frágil, que lleva conmigo toda mi ambigua fragilidad. Ellos lo saben: si hay Dios, allá delante tienen, conmigo y en mí, en mi mortal ambigüedad, la carne misericordiosa de Dios. Y, aunque confundidamente, esperan la misericordia de Dios. Yo soy, mi carne es, mis pobres palabras, mis gestos tímidos son, para ellos, la carne misma de Dios que entra en su casa.

Cuando doy clase, cuando escribo, se repite eso mismo, en la radical ambigüedad que es, y ha de ser siempre, la mía.

Ese es el encargo que he recibido. Para esa misión ha sido preparada mi carne, bendecida, ordenada. Lo terrible, lo delicioso, lo real es que, con todo y con eso, mi carne es, y será mientras viva, pura fragilidad, y, para colmo, incluso para risión de torpes envanecidos, pura frágil ambigüedad.

¡Qué locura! Sí, es verdad, estas cosas no se pueden hoy ni decir ni escuchar. ¿Qué locura? Sí, claro, la locura de Jesucristo, la locura del Espíritu, la locura del Padre. Porque la Iglesia que Jesucristo ha fundado es carnal. Y el Espíritu se nos da en la carne. Y la gracia de Dios es gracia para y en la carne. Desde entonces, la nuestra, la de todos los creyentes es carne transfigurada.

4. PERSONA

a Luis Antonio Reyes, en lo que se va alejando;
a Alfonso García Nuño, tan cercano

«Cerraré los ojos ahora, me taparé los oídos, dejaré de hacer uso de los sentidos; borraré inclusive de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales (...); y así, en comercio sólo conmigo mismo y considerando mi intimidad, procuraré poco a poco conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo», René Descartes

I. De suecos y daneses

La lengua sueca es clara, límpida, como la a, porque en la a se modula. Parecería hecha aquí para expresar la amistad en su máxima profundidad, el acercamiento solidario y amoroso que se da en la ternura más natural. La fotografía de Sven Nykvist en la película de Ingmar Bergman titulada *Persona*, realizada en 1965, hace que todo sea claridad y limpidez. Palabra y luz se modulan en la claridad, en la luminosidad de lo blanco, en la blancura de la a. Todo luz blanca, pero a veces los rostros quedan de tal manera deformados por las sombras que muestran la hondura de su pesimismo, de su negrura sin esperanza, pues ya nada se espera. Es asombroso cómo en la luz sin falla y en la torrenciosa inacabable de la limpieza sin par de la sonoridad de la lengua, se puede encontrar tanto desasosiego, tanta desesperanza, tanta insolidaridad entre las personas, tanto silencio, tanto alejamiento entre los cuerpos de dos personas que casi se tocan todo el tiempo, que

conviven, que se escuchan sin descanso, mejor que una escucha a la otra, pues Elisabeth nunca habla, ha decidido callar, actriz famosa que, en medio de una representación de *Elektra*, se ha quedado sin palabra, por su propia voluntad, según nos dice la psiquiatra, enfrascada en el abandono de su hijo, niño al que no quiere, que nunca quiso esperar, del que nunca quiso nada, en su aparente matrimonio feliz, ahora enfrentada a su enfermera, Alma, joven deliciosa, espontánea, habladora; esta es la que conversa todo el tiempo, sólo ella habla en medio de la luz del verano sueco, junto al mar, diciendo lo que no esperaba, lo que nunca había dicho a nadie, ni siquiera a su novio, al que quiere: acompañada por una amiga en la playa, había visto cómo esta se había dejado seducir por un chaval desconocido que allá apareció, para, ella misma, al fin, después, sin razón, sin pensarlo, apenas sin darse cuenta, echarse de bruces a la seducción inesperada del otro chaval que atendía pasivo, entregada hasta los entresijos de su alma a quien no conocía, al delante de pasión y de deseo, y desde entonces ya nunca entendió qué había pasado, tan de pronto, en lo inesperado, en lo fugaz, nunca entendió quién era ella misma, cómo eso que le había acontecido era una realidad inesperada en su vida, pero una realidad conformadora, que —contándolo ahora— removió todo lo que ella era, e incluso ahora remueve sus relaciones con la actriz callada, que, escuchándola sin descanso, en impertérrito silencio, la vampiriza, la asume, la hace suya, la contempla como se contempla a un insecto, científicamente, naturalizándola. Asombroso diálogo en medio de la luminosidad extrema de lo blanco y de la belleza extrema de la a, en el que una calla siempre. En el silencio de toda música, aunque haya música de Lars Johan Werle, pues la impresión que deja es de palabra y silencio. Pero diálogo que, acongojantemente, sin cesar, desde el mismo comienzo, nos lleva de la mano a la absoluta desesperación, a la acedía angustiosa de la existencia desesperada, al romperse por dentro para siempre, porque, a partir de la blancura de la luz y de la limpidez de la a, ha aparecido el embrujamiento satánico de las honduras más repelentes y asustadoras de lo que somos, de lo que podemos ser, de lo que mata, de lo que aniquila a los demás y a sí propio, de lo que nos encamina a la nada, del negro silencio. Negrura de la vida sin esperanza. Negrura de la limpidez de la a. Negrura de la luminosidad de la luz. Negrura del ser mujer. Cuerpos de mujer que no lo son sino en la luminosidad

escondedora y sombría. Ciertamente se muestran en lo que ciertamente son, mujeres, que hablan, bueno, una sola es la que habla, una de hondísimas e inesperadas experiencias sexuales, pero no son cuerpo de mujer encarnada. No son carne encarnada de mujer. Son fantasmas de mujer, pues les falta eso que nos hace ser lo que somos: 'cuerpo'. Cuerpo no de recuerdo, sino de memoria; les falta la transubstanciación de la carne enmemoriada, les falta cualquier gesto de ternura. Son cuerpo, cierto es, cuerpo espacial y temporal, cuerpo biológico, cuerpo sexual, cuerpo psiquiátrico, cuerpo de la luz y de la a; cuerpo de la inocencia en un caso, mas inocencia seducida por quien no la sedujo, sino la contempló, como ahora nosotros, espectadores pasivos, a los que la tentación de ser seducidos se nos hace pura e irresistible violencia, inocencia de quien se lanzó inesperadamente a ofrecerse como seducida al espectador que la contemplaba, con una fuerza sexual que nunca más ha vuelto a tener; cuerpo del silencio en el otro caso, mas del silencio que chupa la sangre dejando inane, cadáver viviente, a su enfermera. Pero no son cuerpo encarnado de mujer.

En ellas ha quebrado, precisamente, la encarnación. Por eso su vida termina desvelando lo que desde siempre ha sido, aunque la joven enfermera todavía no lo supiera: un infierno, el frío infierno de la nada. La desolación aniquiladora de lo que se deshace en nada. Quienes terminarán siendo polvo ante nuestros agrandados ojos contemplantes de sus vidas, lo son ya desde el principio, aun cuando pudieran parecer carne, con el peligro pavoroso de que también nosotros, contemplantes de lo que acontece, caigamos reducidos a una nada infernal, atraídos, seducidos inexorablemente por ella como el lugar necesitante a donde ir. Sólo falta marchar por el camino iniciático de la desesperanza, del desangamiento silencioso que consume toda inocencia. Sus cuerpos, junto con los nuestros, son, desde el principio, lo que serán finalmente: polvo, mero polvo. Se diría que, en realidad, nunca han sido 'cuerpos encarnados', nunca han sido cuerpos de ternura. Son máscaras, como en el teatro antiguo; por eso, parece decirnos Ingmar Bergman, personas.

¿Estaremos, nosotros espectadores, cogidos ya para siempre en ese cepo de la mera desesperanza aniquiladora conducente a la nada? ¿Seremos también nosotros pasto de esa nada? ¿Seremos también nosotros puras máscaras, y, por eso, sólo por eso, personas?

La lengua danesa, por el contrario, es oscura, como ciega de la a, aborrecida de ella, con sonido opaco, carrasposo, huidizo en su falta de limpidez; llena de broncas obscuridades, hecha como para expresar la tragedia, la profundidad de la injusticia, de la incomprensión, del aplastamiento por los poderosos de quien es débil. La película de Carl Dreyer *Dies Irae*, realizada en 1943, está fastuosamente estructurada por la fotografía de Boris Kaufmann: blanco y negro en los interiores en los que casi toda ella se desarrolla, como si fuera pintura de Frans Hals, y suaves grises cuando los amantes van a la naturaleza de comienzos del suave junio danés, también junto al inquietante mar que, ahora, sólo adivinamos, una naturaleza que, con excepción del mar, parece sacada de la pintura de Jacob van Ruysdael. Pero los amantes son hijo y madrastra, más joven que él, de un padre y marido pastor luterano. Sucede todo en torno al 13 de junio de 1623, día en que se hace pública la condena a la hoguera por brujería de una pobre anciana²⁵. Terrible la detención, tortura, confesión arrancada y auto de fe en la hoguera de la anciana Marta, amiga de la madre de la joven esposa del pastor, quien, parece, libró a la madre de la hoguera con su testimonio, pero en compensación, viudo, se hizo con la inocente juventud de la hija, la cual nunca se siente querida, ella que necesita el ardimiento del amor jugoso, alegre y sensual, y de la entrega que no le da nunca el viejo marido, enfangado en la mística e insensible y ciego a todo lo demás en su desencarnamiento, pero que sí arranca a su hijastro el amor, la entrega, la felicidad prohibida en aquel mundo en rígida extremosidad. Marta grita una y otra vez que también ella quiere el testimonio salvador, como lo tuvo su amiga, tan bruja como ella, pues teme arduosamente a la muerte; sólo a ella teme. Terrible auto de fe, mientras los niños cantan en bronco danés el *dies irae*. Blanco y negro deslumbrante en su impiedad. Vestidos negros azabache con toques de tela de blancura deslumbradora que sostienen los hieráticos rostros. Desvaídos suaves grises de la naturaleza cuando en ella están los amantes. Grisura seca y de playa atormentada por el viento y el ruido de la tempestad, cuando el pastor

²⁵ ¿Seguro que estamos hoy tan lejos de esos comportamientos tan brutales, tan irracionales, fruto de oscuras e implacables mecánicas de psicología social? ¿No estamos también nosotros repletos de buena conciencia justificatoria de nuestras propias alarmas sociales y de nuestros propios 'chivos expiatorios'? ¿Engordamos de buena conciencia!

y su sacristán van a atender a bien morir a la autoridad que llevó el juicio a su consumación. Pero ahí está la vieja madre del pastor, que le ama desafortadamente, como también ama a su nieto, pero que odia con odio perverso a su nueva y joven nuera, porque sabe que ella no va a ser otra cosa que la causante de su desgracia y la de toda su casa. Así es, finalmente. Cuando vuelve de asistir a bien morir a su importante feligrés, el pastor, en la desolada grisura del camino, ve pasar a la muerte que le toca con su mano, como dice a su acompañante. Llega a casa. Su mujer, vengativa, feliz con su amor y empedernida de desprecio ante la figura y la actitud de su esposo, le escupe en la cara su amor, el amor entre madrastra e hijastro. Fruto de la terrible impresión, el padre y marido muere: venía ya tocado de la muerte. Velan el cadáver, metido en su féretro, la madre, la mujer y el hijo. Están, criaturas de Hals, las autoridades. Pasan de nuevo los inocentes niños, negro sobre blanco, portadores de una vela encendida, cantando angelicalmente el bronco *dies irae* danés. Los allegados deben confesar que nada tuvieron que ver con la muerte repentina del pastor. Así lo hace el hijo que, junto al cadáver de su padre, ha comprendido, roto por el arrepentimiento, su insensata pasión por la mujer de su padre. Así lo hace también la mujer, tocando el féretro, en la cercanía de la condena, pues la teoría de la brujería piensa que la bruja tiene el poder de, invocando a Satán, su dueño, provocar la muerte del que desee; roza la cercanía de la condena, pues está a punto de que se le escape de la boca su propia confesión de amor al hijo y de odio al padre. Ha sido asombroso cómo hemos visto con nuestros propios ojos el cambio en la esposa-madrastra-amante desde el inocente recatamiento del comienzo hasta la desenfrenada lascivia meramente incoada; simplemente se nos ha mostrado cómo el pelo se le salía de su bonete, primero con sus rizos, que quedan luego bellamente sueltos: dejaba así de lado la modestia y el sojuzgamiento a su marido, por la cantarina fresca de su amor por el hijo-amante; la música ha jugado también un papel importante desde su encapotamiento en el silencio. Mas en tercer lugar se levanta la madre, y en su autoritaria majestad, vengativa, cargada de imponente odio y de certeza de su victoria, acusa brutalmente a su joven nuera de brujería. El telón cae sobre nuestras conciencias.

Bronquedad de la lengua, rostros hieráticos en su autoridad mística y bienpensante, perfecta justeza del negro tocado de tonos blancos. Todo ello para mostrarnos las inauditas profundidades de lo que es

capaz el cuerpo de hombre/cuerpo de mujer, mucho más que mero cuerpo, que cuerpo de meras evoluciones animales. Madre digna de esas madres posesivas hasta la impiedad, hasta la más extrema injusticia, que todo lo han dado por y para su hijo único al que han idolatrado en la absoluta posesión, como las que nos muestra François Mauriac en su paisaje de las Landas bordelesas, también mundo de una naturaleza compulsiva y que es, en su hondón, un profundo nudo de víboras. Mujer inocente que pierde su inocencia en busca del amor sensual y alegre, poseído y posesivo que se le ha negado con injusticia, con dolor, con cobertura de amparo y de misticidad. Hijo que se deja arrastrar, poco a poco, sin advertirlo, sin caer en la cuenta, a la seducción de su joven y bella madrastra, aparentemente tan inocente, pero que ama a su padre con tanto celo como su abuela, lo que le lleva a su propia perdición, la perdición del que no quiere ser consciente del marasmo al que está llegando. Horror de los que hacen posible la brujería, creyéndola, quemándola, exigiendo confesiones, mejor, arrancándolas con garfios clavados en las carnes, en el corazón y en el alma, apaciguando así el terrible espanto social que causa.

Maravillosa negrura de Dreyer, como si de Georges Bernanos se tratara, quien a su novela más negra, más angustiosamente sin esperanza, en una sólo aparente paradoja, la verdadera paradoja de los ‘cuerpos encarnados’, le dio el título de *La alegría*. Pues más allá de la real negrura, de la angustia de la insolidaridad, de la incompreensión, del odio feroz y tenaz, de la aceptación de reglas rígidas de comportamiento, de la espantosa calidad burguesa de vida que no puede salirse de las reglas del bien hacer según la imperiosa sociedad dicta, sin embargo, nos hace ver la luz de la esperanza, ya que nos ha hecho ver cuerpos de hombres y de mujeres encarnados, enfangados en la extraña mezcolanza de sangre y lágrimas, de pasión y de compasión, aunque sólo sea la del espectador, que es toda historia humana, que somos ellos y nosotros. La realidad de los cuerpos encarnados. La realidad de los cuerpos encarnados anhelantes de salvación.

Viendo lo que vemos, pues, participando arrebatadamente en ello, juego extremo de belleza, nos sentimos personas, nos sabemos personas, somos personas. Otra cosa difícilmente, quizá; pero, eso sí, somos personas. Así, nosotros, ante la muerte del ser amado, quedamos abiertos a la resurrección, como en ese final majestuoso de su siguiente película,

Ordet, es decir, la palabra. Porque veremos entonces de la mano de Dreyer la fuerza de la palabra, palabra de amor, palabra resucitadora. Por eso y ahí, nos dice, somos personas.

*II. Lecturas de antiguo:
a vueltas con la literatura de “pompas de jabón”*

Te decía²⁶ que leo a Valle-Inclán. Como cada vez, compulsivamente. Un mundo. Un mundo precioso, preciso, delirante, bellissimo, encerrado en bellísimas palabras. Mundo de nieblas y de tragos. Mundo de melancolía y de brutal bravura. Mundo terminante. Sobre todo, las dos comedias bárbaras. La tercera la leeré cuando toque, pues leo cronológicamente lo que tengo.

Desde hace mucho pensé que la literatura en español no tenía ‘sentimientos’. Pompas de jabón hermosísimas creadas con palabras. Decía que por haber seguido a Quevedo y no a Cervantes. Valle-Inclán era, entonces, jefe de fila de esa terca línea des-humanizada, pomposa; irrisaciones de meras sonoridades creadas con palabras.

Lo leo desafortunadamente²⁷, pero ¿es que he hecho alguna vez algo en mi vida de otra manera?

No podía ser. No podía seguir diciendo que no soportaba a Valle sin haberlo leído a conciencia. Ciertamente que, aquel año delicioso que estuve entero en Lovaina, entre Salamanca y Pittsburgh, leí *Tirano Banderas* y no me gustó nada. Precisamente debía ser en el momento en que surgía en mí, quizá a raíz de esa lectura y la del primer volumen entero de las *Obras* de Borges, la teoría de la literatura en castellano como una literatura de “pompas de jabón”. Luego esa teoría se la escribí a una amiga, y maldito el caso que me hizo, pues ni me contestó. Quise volver a Valle, empecé varias cosas; al comienzo de ese año, *Lucas de Bohemia*. Nada. Me corroboraba más y más en mi idea. En mis desafortunadas clases de

²⁶ De una carta a un amigo (Madrid, 2 de agosto de 1999). Entiéndase que algunos juicios demasiado rápidos, y por ello demasiado injustos, quizá absolutamente injustos, que se leerán en este párrafo, tomen su carácter de la espontaneidad —que he querido mantener en él— de una carta escrita a un amigo.

²⁷ De una carta, ligeramente retocada, a otro amigo (Madrid, 2 de agosto de 1999).

antropología de ahora, en las que, como pocas veces en mi vida de profesor, me mostré como soy, no porque me oculte otras veces, sino porque me salía de dentro lo que soy como el agua de la fuente, eché denuestos de Valle. Una niña estudiante lo defendió vigorosamente. Esa nuestra conversación se repitió varias veces, como una risión, para risa de los demás. Además, poco menos que mi entrada en la literatura castellana fue a través de las sonatas de Valle, al menos la de otoño, que es la que me quedó seguramente más, pues ahora me viene un cierto sentimiento de sonatas con paisaje americano. Me cogieron por dentro. Por entonces, no sé qué mastuerzo hizo cine de ellas, y comprendí la diferencia entre un cine malo y una literatura maravillosa. Nunca me desdije de estos primerizos pensamientos. Años después, cuando volvía de mi primera Lovaina, lector aguerrido de Baroja, tras sus carlistadas, leí las de Valle. No me dejaron impresión suficiente, para que luego relegara a Valle al campo de la literatura de pompas de jabón.

Entonces, después y ahora, soy ávido lector de literatura francesa, sobre todo; italiana también, con una cierta aceleración. Antes, entonces, me dejé llevar de otros, por ejemplo, Thomas Mann y sus mamotretos —¿insoportables?, ¿no?—. Creo que entonces o antes, ya no me acuerdo, me dejé subyugar por Shakespeare, leído en la traducción de Luis Astrana Marín en Aguilar, del que leí obras salteadas, y de continuo el teatro histórico. Un regalo. Un placer insensato, delicioso. Una creación de un mundo, mundo de palabras, mundo de sentimientos. Por Shakespeare, años después, coincidiendo con el año en que murió mi padre, leí Esquilo, Sófocles y mucho de Eurípides. Pasmoso, pasmante. Absolutamente bello. Y sería ahí cuando me quedó claro lo que ya sabía al menos desde los *Cahiers du Cinéma*: lo decisivo en el arte, sea el cine, sea la literatura, supongo que en las demás también, es la belleza, el esplendor de la belleza. Construcción de un mundo, mundo nuevo, a través de la belleza, del resplandor de la belleza que se hace gloria. Pero ahí es donde todo aparecía claro: una belleza de verdad, no una belleza de cartón-piedra, una belleza de pompas de jabón.

En medio de toda esa neblinada leí una novela de Edmundo Paz Soldán: *Río fugitivo*, y al punto le escribí una carta. Es un boliviano de Cornell University²⁸.

²⁸ Sobre esa novela hablé en *Sobre quién es el hombre*, pp. 382-394.

Por todo esto, ya ves, estoy enfrascado leyendo desaforadamente a Valle-Inclán. No podía ser que, habiendo estado en el comienzo de mi camino literario, debiera ser rechazado con desdén. Por eso estoy en él. No todo es genial, claro es, pero es genial, es constructor de un mundo entero de palabras. Mejor, es constructor de un mundo nuevo a través de las palabras. Logos creador de realidad. De una belleza subyugante en numerosas ocasiones. En parte, las *Sonatas*. Resplandeciente *Flor de santidad*. Las dos primeras comedias bárbaras (*Águila de Blasón* y *Romance de Lobos*), pues leo cronológicamente. Increíble paisaje lunar de la gran guerra europea en *La media noche*, recopilación de artículos. Belleza finalmente inconmensurable del conjunto de sus tres carlistadas. Las comedias bárbaras leídas a continuación de la flor de santidad, una de las experiencias estético-veritativas más fuertes de mi ya larga vida de lector. Veremos qué más me depara el destino.

¿Cómo es, pues, posible que esto sea así, es decir, que Valle-Inclán sea de una grandeza también desaforada? Y siendo así, ¿cómo es posible que durante tanto tiempo sólo haya sido capaz de echar denuestos contra él?

Ya ves. Misterios de la vida.

Vuelvo a *Tirano Banderas*²⁹. Me ha hecho daño el hacerlo cuando pienso en las películas del oeste y en *Vértigo* de Alfred Hitchcock, sobre todo en las primeras. No me gustó cuando lo leí en Lovaina aquel año sabático en el inicio de mi dejar Salamanca.

En las películas del oeste lo primero es la tierra. Me sorprende nunca haberme dado cuenta hasta ahora. Sobre todo, el protagonista es la tierra. A ras de tierra: polvo, caminos, praderas, horizontes lejanos, montañas que se acercan, en las que entramos, o estamos. Desfiladeros, colinas, hogueras. Caballos que caminan o cabalgan. Carromatos que avanzan hacia la desconocida tierra. Corrientes de agua que rompen la tierra. Indios o vaqueros que, escondidos en la tierra, vigilan, acechan. Tierra. Siempre tierra. Y ahí se levanta el hombre. Entero. Dependiente de sí mismo. Tierno o sanguinario. De pocas palabras. Entero en sus decires. Con gestos primeros, decisivos. Gestos de muerte o de perdón. Cuidado, mirar desde lejos, comprenderlo todo al punto, inteligencia, práctica de la tierra, de las huellas, de los vientos, de los humos, de las

²⁹ Carta al segundo amigo (Madrid, 18 de agosto de 1999).

veredas, de los pasos, de las aguas. Mundo primigenio, entero, de una pieza. Ahí se ve al punto la deshonestidad profunda de quien no es como debiera. Curioso: es el deber primigenio quien gana a la tierra. Deber entero, con una sola palabra, sin retórica, sin discurso, con una palabra clara, corta, sencilla, casi un puro monólogo dentro del diálogo incesante que es el conjunto. Desde el primer momento lo vemos. Nos jugamos la vida en cada momento. Vida primigenia. Seres enteros. Caballos y hombres, la vida entera. La creación del mundo del hombre en el mundo de la tierra. Figura en el paisaje.

Después de esto ha sido un desastre caer en *Tirano Banderas* —me falta en mi lectura incompleta poco más que las tres del *Ruedo Ibérico*—. Todo lo llevaba bien para pasar la dura prueba. Pero he caído en ella. Es la antítesis. Desgraciada antítesis para quien soy. Estuve a punto de caer en la trampa valle-inclanesca. Magnífico Valle-Inclán, rutilante Valle-Inclán, al que tendré ya para siempre cerca del corazón. Mundo de palabras, mundo de imágenes, pero —¡en la comparación necesaria!— de hueca retórica. Digo mal: no de la retórica, sino de la mera retórica. La otra retórica es la que me ha cogido para siempre, y desde el mismo comienzo del ser que soy, de mi serme.

Las películas del oeste transmiten una visión entera del mundo. Una manera de estar en él. Una manera de ser, de serse. *Tirano Banderas* es una encendida, fabulosa, alargada en su magnífica belleza, pompa de jabón. Casi caigo en ella. Ayer, comenzada ya la lectura, proseguí con las películas del oeste, viendo *Horizontes lejanos*, de Anthony Mann —que en buena parte me gustó menos de lo que recordaba—. Ellas me han hecho; la retórica valle-inclanesca, no.

Todo me venía preparado para que así fuera, desde los *Cabiers du Cinéma* hasta Unamuno, pasando por Camus. Esta es la fuerza de mi destino. Nada tengo que hacer. Aunque en la *Sonata de Otoño*, en *Flor de Santidad*, en las dos primeras comedias bárbaras —*Águila de Blasón* y *Romance de Lobos*—, en la maravillosa *Divinas Palabras* y en la perfecta genialidad de *Los cuernos de don Friolera*, me haya deslumbrado hasta casi desvelarme, hasta casi sacarme de mis propios quicios, nunca seré valle-inclanesco, quizá porque nunca podré serlo. Mi ser es la tierra de las películas del oeste en la que, de pronto, surge la figura en el paisaje.

Hay además un colmo. Ayer, por fin, compré *Desde mis poemas*, los cuatro primeros libros de Claudio Rodríguez reunidos en un volumen. Según iba anocheciendo, leí *Don de la ebriedad* de un golpe, de un tirón, en un suspiro. Fascinado por un mundo en el bosque de palabras. No sé qué mundo. No sé qué palabras. Pocas veces en mi vida había tenido esa certeza, esa sensación de ser hecho. De creatividad. Ese es mi mundo. De un golpe se hizo mío, el mío. Lo leía en voz alta, pero sin las sonoridades del oído. No es fácil, al menos para mí, leerlo con las armonías reales de los sonidos. Me basta, quizá porque no sé otra cosa, el silencioso sonido de las palabras sólo musitadas con los labios y la garganta. Qué torrentera de mundo. Palabras oscuras. Mundo claro. Eso es construirse un mundo de palabras. Mejor, eso es crear con las palabras un mundo viviente, un mundo vivo. Mundo de sentimiento. Mundo de humanidad.

Al terminar *Tirano Banderas*³⁰ di por acabada mi actual lectura de Valle-Inclán, quizá porque de pronto me volvió todo lo que de él sentía. Como te decía, el valle-inclanismo galaico es el que me ha subyugado. Tardé en darme cuenta de que era eso. Las páginas que te citaba eran todas de ese ciclo. Es ahí en donde, en un mágico de pronto, fondo y forma se hacen unidad pasmosa. Mundo de palabras que hace vivo un mundo verdadero. Porque la segunda lectura de *Tirano Banderas* no me ha llegado mucho más allá que la primera. Como la lectura de *Luces de Bohemia* tampoco ha ido más allá del intento que hice el pasado año. Y eso que, ahora, lo miraba con infinita simpatía. Sigue habiendo algo que no me llega al fondo, que no provoca en mí ese punto de vista en el que, sometiéndome, se adentra en lo que es mi propio mundo, haciéndome suyo. Belleza, sí, pero ¿nos basta con la que se nos ofrece en las pompas de jabón?

¿Cuál es el misterio de este embrujo? Es posible que el embrujo sea Borges, del que hoy se cumplen los cien años. Mágica luz de luna. Menos retórico en sus pompas que Valle-Inclán, pero tan poco capaz de sustentar un mundo. Qué digo tan poco, lo corrijo, pues Valle sí lo fue, en su valle-galaicismo. Mas Borges quizá sólo escribió una historia maravillosa, genial, de una brevedad alucinante, *Los de esta América*; por ella sola, casi capaz de ser recordado siempre:

³⁰ Carta al segundo amigo (Madrid, 24 de agosto de 1999).

«Perfilados bien por un fondo de paredes celestes o de cielo alto, dos compadritos envainados en seria ropa negra bailan sobre zapatos de mujer un baile gravísimo, que es el de los cuchillos parejos, hasta que de una oreja salta un clavel porque el cuchillo ha entrado en un hombre, que cierra con su muerte horizontal el baile sin música. Resignado, el otro se acomoda el chambergo y consagra su vejez a la narración de duelo tan limpio. Esa es la historia detallada y total de nuestro malevaje. La de los hombres de pelea en Nueva York es más vertiginosa y torpe»³¹.

Quizá todo el resto —todo lo que no sea como esto— es coplosería pseudofilosófica: decires de viejo erudito, de viejo especialista en viejas sagas narrativas: contarnos historias como algún insensato componedor de películas *tiene* que contárnoslas, porque nada son fuera de su propia coplosidad.

Valle-Inclán, ciertamente, se salvó de esa desgracia. Pero, quizá, incurrió en eso mismo que persigue —¿o me confundo?— a tantos de los que escriben, o han escrito, en castellano: falta el sentimiento, parece que les basta con que de cutio sea lo trágico de la vida. No crean con sus palabras un mundo nuevo, mi mundo, el mundo en el que desde ahora habré de vivir por fuerza. Un mundo nuevo que no es otra cosa que realidad. Me acarician con sus palabras; acarician, quizá, mis pensamientos, ríen y critican hasta dejarle a uno espeluznado por la brillantez de esa risa y de esa crítica; inventan coploserías. Pero nada de ello es, para mí, un nuevo punto de vista sobre el mundo, una nueva realidad que alborea. Amenizan mis oídos, lo que no es poco, pero no se hacen carne de mi carne, ‘carne enmemoriada’. No me crean nuevo mundo. No me dan un lugar a donde ir, un lugar en donde estar ya para siempre. Agrandan mis ideas, quizá —aunque lo dudo—, pero no llegan al único lugar que da entrada a la creación de mundo: el sentimiento, el corazón, el afecto, la ternura, la esperanza, el cariño, el amor, o, quizá, el odio, la desesperanza y el desprecio.

Valle-Inclán, el galaico, sí. El otro, queda enredado en la superchería de la feria de las vanidades de las palabrerías vacuas, de jabonosa

³¹ Jorge Luis Borges, *Obras completas*, tomo I, 1923-1949, Emecé, Barcelona, 1989, p. 311.

pomposidad, que al punto desaparecen en lo que son, una gota de agua. ¡Hermosa gota de agua, al menos! Mas la belleza grandiosa de la realidad no queda encerrada en una pura gota de agua y sus magníficas irisaciones.

La realidad es una realidad de carne, no de puras “pompas de jabón”.

*III. Lecturas de antiguo: mundo y realidad,
una (acongojante) aplicación al ‘monstruo’ de Pérez Galdós³²*

Todos mis kilos, o los tuyos, todo lo que es mi cuerpo, o el tuyo, lector, lectora, cabe en un container o en una mazmorra. Allí se quedan hasta que algún alma caritativa los saque. El carcelero, abriendo la pequeña trampilla en la puerta, puede asegurarse y decir: ahí está, ahí sigue. Esa mazmorra sería el lugar del mundo en que esté encerrado. No cabe duda. Como san Juan de la Cruz encerrado en la mazmorra del convento de Toledo. Allí estaba a buen recaudo, sin posibilidad de escapar. Sus carceleros se aseguraban de que allí seguía. En la mazmorra cabe por entero el cuerpo, el cuerpo mundanal, el cuerpo en su mundo, como una parte bien enlugarada del mundo, que está contenido en su lugar, que podemos verlo, incluso saber cuáles son en definitiva sus formas y componentes.

Pero ¿eso es todo? Claramente no. San Juan de la Cruz compuso alguna de sus mejores poesías en la mazmorra toledana. Su mundo había quedado reducido a aquel pequeño espacio cerrado, pero en realidad estaba fuera de la mazmorra, no cabía en ella, superaba con creces infinitas el container que le contenía, hasta el punto de que en esa realidad de su cuerpo y de las corporalidades que él creaba como poesía, dejadme que lo diga así, desafortadamente, cabía el infinito de Dios.

Una cosa es ‘mundo’ y otra, bien distinta, ‘realidad’.

La clase del 11 de enero [de 2000] —una de las más intensas que hemos tenido, al menos para mí, en nuestro inacabado e inacabable diálogo, que, si podemos, solo puede terminar cuando (¿cuándo?),

³² Este párrafo, como el anterior, retoma, sin apenas retocarlas, páginas escritas el curso 1999-2000 que, espero, vienen aquí a cuento.

conjuntamente, alcancemos la verdad— la dedicamos a la consideración de lo que llamábamos los ‘monstruos’, simplemente porque de esta manera nos vamos allí donde el caso se plantea en una radicalidad absoluta, iniciándonos a ello con el ‘monstruo’ de *Fortunata y Jacinta*³³. Porque ahí nos aparece alguien que siendo-lo-que-es-parece-no-ser un cuerpo de hombre.

¿Cómo considerar al ‘monstruo’, pues si él es cuerpo de hombre lo es de una manera profundamente modificada, incompleta, que no cumple ninguna de las condiciones que parece debería cumplir quien sea cuerpo de hombre?

Es obvio que hay una respuesta esencial, precisa, definida, segura: es un ser humano porque hijo de su padre y de su madre, de la unión de un hombre y una mujer. Sin embargo, cuando la consideración primordial no quiere ser esa tan abstracta de formar parte de la humanidad como un “ser humano”, pues no quiere construir una antropología filosófica de abstracciones, sino que busca ponerlo todo pendiente de eso que voy llamando —y que es tan entendible desde el mismo de primeras inicial de toda consideración— ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’, al punto se crea un problema grave: pues, ¿hasta qué punto el ‘monstruo’ es realmente un cuerpo de hombre? Lo es, no cabe duda, e insisto en ello, por ser alguien que pertenece a la especie humana. Esta respuesta, tan válida, igualmente, es menos abstracta que aquella que, sin más, le hacía “ser humano”. No puede haber duda alguna, por la misma razón de antes, de que el ‘monstruo’ forma parte de esta, en cuanto que engendrado por —hoy habrá que añadir: engendrado de— dos miembros de la especie humana, por más que pueda ser un engendramiento que, por las causas que fueren, ha sido, digámoslo así, degenerativo, dando lugar al ‘monstruo’. Pero, vuelvo a empeñarme en decirlo así, si en el primer caso sería construir una antropología filosófica en un terreno de las puras abstracciones, en el segundo lo sería en el de los puros datos

³³ Es el nombre que le dan sus allegados a un terrible personaje, un gran niño absolutamente deforme, al que cuidan y aman con todo su enorme cariño, en esa novela en estado de gracia que es *Fortunata y Jacinta*, del más grande novelista, junto a Cervantes, que haya escrito en español. ¿Por qué parece que casi nadie se da cuenta de esta capital verdad literaria? Se abre ahí, en la respuesta a esta interrogación, toda una larga línea de pensamiento.

biológicos, lo que no es poco, pero no lo es todo, ni mucho menos. Uno y otro empeño, evidentemente, son suficientes para que nunca y en ninguna circunstancia el ‘monstruo’ pueda ser desechado como inservible, mera sobraduría, pues él mismo, por las circunstancias que le dan engendramiento siendo lo que es, es ya en sí algo más que un qué, también va a ser para nosotros un quién, nuestro interlocutor, aunque pueda darse que su polo de interlocución no sea, puesto ahí frente a nosotros, sino un terrible y desgarrado silencio; y por tanto es digno de todo nuestro respeto.

Aunque mundanalmente sea eso que es, es decir, un ‘monstruo’, tiene, sin embargo, la realidad de ser un como-nosotros-que-ha-tenido-la-terrible-desgracia-de-ser-en-profundísima-minusvalía, algo de lo que él en absoluto es culpable —el razonamiento sólo cambiaría tangencialmente si la minusvalía se debiera, por ejemplo, a un acto voluntario de quien antes no la sufría—. Se ha encontrado siendo lo que tan desgraciadamente es, en un “es” de mera estantividad, de estar ahí echado en el mundo, como si fuera ese el solo don de ser que ha recibido, de manera tal que ese es su único siendo, un siendo en defecto, en carencia, pero en absoluto asimilable por nosotros a quien no tiene dado ese ser-en-desgracia-lo-que-es-en-su-terrible-siendo. Así pues, su realidad es tan real como la mía. Convivimos en la misma realidad, aunque de ella él, en su profundísima minusvalía, ni tenga ni pueda tener consciencia. Somos ambos frutos de la misma ‘realidad’, creadores de ella a la vez que creados por ella, figuras del mismo paisaje, aunque a él le haya cabido la suerte de no ser sino figura-en-terrible-desgracia.

Respeto, pues, pero, no cabe ninguna duda, se trata de nuestro *tembloroso* respeto. Si fuéramos eso que son nuestros compañeros mundanales de animalidad, no tendríamos muchos melindres con el ‘monstruo’, seguramente, nos desharíamos de él al punto. Incluso no debemos perder de vista que hasta hace bien poco —y un día habrá que explicarlo primero y luego comprender por qué— quien es, ahora ya, causa de nuestro tembloroso respeto era implacablemente destruido o utilizado como “caso especial”, revelador de lo escondido, considerándolo como muestra de lo “divino”, como tocado por el “dedo de dios” —¿habéis visto aquella película maravillosa (¡y pensar que tardé tanto en hacerme felliniano!, lo reconozco como uno de mis más graves pecados de juventud) titulada *Satyricon*?: en ella comprendemos el papel

esencial que en las sociedades juega, o al menos ha jugado, el ‘monstruo’—, muy cercano siempre al ‘chivo expiatorio’ del que habla René Girard. Mas, en todo caso, hasta hace bien poco, el ‘monstruo’ nunca ha sido considerado como uno más de entre nosotros, uno más de los nuestros —también esto un día habrá que explicarlo, primero, y luego comprender por qué—; lo cual permite hacernos una pregunta sorprendente: ¿qué ha acontecido en el devenir del cuerpo de hombre, en la concreción histórica de sus relaciones societarias y en la cambiante e inmensa producción de sus corporalidades, para que se haya dado, también aquí, un cambio tan espectacular?

¿Cómo considerar al ‘monstruo’, pues, en una antropología filosófica que quiere poner como quicio eso que llamo una y otra vez cuerpo de hombre, sus relaciones societarias con otros cuerpos de hombre y la producción de sus corporalidades, cuando parece ser su negación, o al menos una piedra de escándalo decisiva que aparenta ir en su contra, pues en el cuerpo de hombre se entendería que sólo puede haber la gloriosa normalidad, las consideraciones de belleza, de imaginación deseosa, de libertad consciente, de racionalidad, de acción proyectiva? Porque el ‘monstruo’ no tiene ninguno de los elementos que hemos ido poniendo en el cuerpo de hombre, los que le dan esa capacidad de empastamiento que le caracteriza; pero él ni los tiene ni los podrá nunca llegar a tener, mientras que tanto el feto humano como el niño de menos de dos años los tienen, aunque sólo como posibilidades que se les están dando en su hacerse; pero esto no acontece en el monstruo: él nunca los llegará a tener, es algo que por sus propias características corporales le está vedado para siempre, mientras esté en vida. El feto o el niño tienen ese esencial deseo al que me he ido refiriendo para caracterizar al cuerpo de hombre sólo en su potencialidad, en lo que le está adviniendo como lo que muy pronto, en el tiempo, se le va a dar como realidad. En el ‘monstruo’, en cambio, no es así: nada más de lo que tiene se le va a dar, pues carece de cualquier posibilidad de abrirse a esa realidad.

Mundanalmente, el ‘monstruo’ sólo es eso, un monstruo, un ser humano fallido, un desecho enfermo de la especie humana, quizá una mutación degenerativa que no tendrá descendencia y que, si la tiene y es como él, no resistirá las fuerzas de selección evolutiva. Por eso, como mera estancia en el mundo, un mero producto de desecho, y así sería

tratado por la naturaleza; un error que terminaría pronto por su falta de adaptación al medio. No habría piedad para él en la naturaleza. Mas nosotros sí tenemos piedad de él.

Porque nosotros, además de estar en el mundo, somos parte decisiva de la realidad. Y el ‘monstruo’ también es parte esencial de la realidad. Es la realidad temblorosa —carne trémula— la que nace con él. Quizá la realidad de la frustración radical de nuestros deseos, al menos nuestros deseos de maternidad y de paternidad, por más que, como en *Fortunata y Jacinta*, la madre le acaricie y pondere ante todos al hijo de sus entrañas: mirad lo bien que se porta, mirad lo guapín que es, mirad cómo lo entiende todo, aunque no lo parezca, mirad que ya parece que quiere comenzar a hablar. Engendrándose así en nuestra propia realidad el deseo nuevo de una paternidad distinta, temblorosa, doliente, trémula, sí, pero decidida: al ‘monstruo’ no se le abandona. De esta manera, el ‘monstruo’, como todo lo demás que somos o podemos ser, está siempre enredado en la red de nuestros deseos, de nuestras imaginaciones, de nuestra racionalidad. Es parte de nuestro propio ser. Quizá, incluso, es él quien nos indica lo que nosotros mismos podríamos llegar a ser en algún momento, algún día. Y nuestra piedad hacia el ‘monstruo’ se tiñe de algo decisivo: le trataremos como a nosotros nos gustaría que nos trataran si algún día, por alguna circunstancia, estuviéramos como él en alguna de nuestras maneras —recordad el personaje de Fernando Fernán Gómez en *Todo sobre mi madre*, del mismo Almodóvar, a quien de sus siendos humanos sólo le queda el incesante preguntar a todos con quienes se encuentra: ¿qué edad tienes?, ¿cuánto mides?—, lo que, es obvio, es una posibilidad cierta que tenemos delante.

Desde las consideraciones del ‘monstruo’ como caso límite, que por eso nos saca de nuestros quicios, poniéndonos frente a un problema que nos ayuda decisivamente a definir lo que somos, podemos con relativa facilidad apuntar de qué manera y cuánto de ‘monstruoso’ tiene siempre todo cuerpo de hombre, toda relación societaria de cuerpos de hombre y toda producción de corporalidades. Nos ayuda a definirnos en eso que somos en la fluencia de lo que vamos siendo. Si se puede decir así, nos da un asidero de certezas en eso que, de otro modo, nos podría, sin más, hacer pensar que no hay sino esa misma fluencia temporal, histórica. Es importante darse cuenta de que ya la consciencia de

esa fluencia temporal es haberse adentrado en el entero 'hay' de la realidad, en esa panorámica profundamente nueva y extremadamente vasta que nos abrimos en nosotros y ante nosotros; pero, lo hemos visto, la consideración del 'monstruo', repito, nos da asideros en los que asentar certezas sobre lo que, en nuestros continuos ir siendo, somos de verdad, somos en realidad, somos en la realidad. Por eso, quizá, como vieron tan bien las sociedades antiguas, el 'monstruo' nos desvela la realidad; seguramente no toda la realidad, pero sí nos desvela realidad decisiva de eso que somos. El 'monstruo', es decir, toda minusvalía, el minusválido profundo, la enfermedad, la vejez, el sufrimiento, el 'varón de dolores', nos humaniza esencialmente, hasta el punto de que no creo exagerado decir que, sin él, el cuerpo de hombre no sería de verdad lo que es, lo que somos, de que sin esa apertura dolorosa al 'monstruo' no seríamos seres humanos, no seríamos de verdad miembros de la especie humana. Para hacerme entender hasta lo más profundo, ¿se comprenderá cuando digo, ¡y que diga!, que es el 'monstruo' quien nos abre las puertas de la metafísica? Por tanto, al ser el 'monstruo' un quién, dándonosnos como un quién, nos deja la puerta abierta para que también nosotros seamos un quién, figuras verdaderas de la realidad y no (meros) habitantes del mundo.

Antes de terminar este tercer párrafo, y como de pasada, nótese, simplemente, que el 'cadáver' recibe algo de ese tan singular carácter del 'monstruo', con la diferencia de que el suyo es un estado por el que todo cuerpo de hombre habrá de pasar en un futuro que está llegando, y que, ya desde ahora, en la parte que le corresponde, nos da su extraño y decisivo ir siendo, hasta que definitivamente nos deje enfrentados con el ser que seremos para siempre. Nuestros compañeros mundanales no saben desde ahora que van a morir: nosotros sí. Por eso, tantas veces hacemos de todo para no saber lo que sabemos: la temporalidad absoluta y fluyente de nuestro ser cuerpo de hombre, de sus relaciones societarias con otros cuerpos de hombre y de la producción de sus corporalidades. El tiempo, pues, se nos clava en lo más profundo del corazón, haciéndonos eso que somos y, sobre todo, eso que seremos, que llegaremos a ser en plenitud; el espacio, no, o si lo hace es como asentador de una metáfora, la de ser 'figuras en el paisaje'. Y ese saber es sólo, ahora ya, saber de realidad. El 'cadáver' nos muestra el estado de un 'quién' que, de pronto, en un gesto de supremo estupor, se convierte

ante nuestros ojos en un 'qué', pero un 'qué' del que, en cuanto guardemos memoria, memoria enternecida que nos hace carne enmemoriada, jamás diremos, ahora ya, que sólo-es-un-mero-qué. De esta guisa se nos hace patente cómo no sólo entramos en la realidad por la imaginación y el deseo, sino también por la memoria.

IV. Hijo de hombre: otras personas

Cuando vi *Los cuatrocientos golpes* de François Truffaut, quedé prendido de él para siempre; desde entonces, y hasta hoy, ya no he podido dejar de apasionarme por todo lo que él ha realizado hasta hacérmelo por completo cosa mía. Ciertamente que ya antes, cuando vi el *Otelo* de Orson Welles, quedé prendado por el cine para siempre. ¿Qué acontece para que se dé ese prendamiento? La fotografía suave de Raoul Coutard, fiel de Truffaut, ese seguimiento amoroso de los rostros y de las vidas, que, como en *Jules y Jim* o en *La piel suave* desembocan de modo insensible pero necesitante en la tragedia. ¿Necesidad de destino? No, qué va. Necesidad del enredamiento de las cosas, de los sentimientos, de las inexpressiones, porque siempre queda algo definitivo de silencio en los personajes de Truffaut, en sus historias, en su sensibilidad. Por el uso del movimiento de lugares, de las calles de París, tan frecuentemente, desde aquel comienzo callejero de *Los cuatrocientos golpes*, con la vista siempre de la torre Eiffel, que una y otra vez va apareciendo por las calles laterales. Quedamos pegados a unas personas trotonas, que trotan por las calles y los destinos de sus vidas, que insensiblemente se van haciendo y deshaciendo, que nunca llegan a expresarse en esa hondura latente pero inalcanzable que todo lo hace patente en un desplegamiento que lo muestra todo, pero de la que no son siquiera conscientes; por eso, sin querer, mejor, queriéndose, se van hiriendo apenas imperceptiblemente hasta un final abrupto, que nadie hubiera podido prever, que nadie hubiera querido, pero que se hace desenlace —para nosotros, espectadores— necesitante de sus vidas —para ellos, puro estupor—, a las que hemos mirado, y seguiremos después mirando, con mirada de tierno cariño. No, no es necesidad de hado, sino discurrir de una vida encarnada, de persona que vive la realidad profunda de su ser cuerpo de hombre, de su ser cuerpo de mujer, y que se

enreda en relaciones de amor que o no llegan o se pasan, que parecen ir más allá de lo que quería o, por el contrario, que no llegan hasta donde imaginaba. Personas expresivas de eso que también es el espectador, a medio camino entre la ternura y el amor evanescente, entre esa realidad fortísima de la carne enmemoriada y el surgimiento de nuevas relaciones, también ellas encarnadas. Son personas como nosotros, no héroes de tragedia antigua; personas que sienten lo que nosotros sentimos y a las que, como espectadores, descubrimos en el mismo hondón de sus vidas, de sus ternuras, de sus revuelos, de sus esquinamientos sucesivos, que les van tejiendo la realidad de su vida, que se abre como realidad de nuestras propias vidas. Ah, pero una vida en la que el tiempo ocupa el lugar que debe: un después ya nunca puede ser un antes. Si hay inexorabilidad, esta se da sólo en el paso del tiempo, que nunca vuelve. Cuando el conocido escritor Jacques, en *La piel suave*, llama a Franca, su mujer, abandonado por Nicole, su deliciosa y joven amante, a la que él, demasiado viejo ya, tomó demasiado en serio, vemos que, por los pelos —acaba de salir, le dicen, mire, por favor, por si todavía está en las escaleras, buscan, pero no, ha salido ya, insiste, mire por si le ve en la calle, y llámela, por favor, pero, de nuevo, no, he visto cómo el coche doblaba la esquina, terminando por un bueno, gracias, dígame que le llamaré esta tarde: una llamada que ya nunca tendrá lugar—, se destila la fuerza trágica del tiempo, siempre inexorable: demasiado tarde, la tragedia que le llevará a la muerte se le ha escapado de las manos por llegar demasiado tarde a la reconciliación deseada. Es la textura temporal de nuestra carnalidad la que enreda nuestra vida, haciéndonos personas.

El pasado curso en mi poco hacer, pues apenas si hice nada, tuve la suerte de poder leer todas las novelas de François Mauriac. Un espléndido mundo del que me quedan figuras en un paisaje, el de las Landas bordelesas. Inmensos pinares abochornados de calor y envueltos en el canto inexorable de las cigarras, con pacíficas noches en las que, estando en el bosque, se ve el cielo, siempre a la espera de la tormenta, que trae el rayo, o del incendio provocado por el calor o por la mano criminal. Inmensos paisajes en la violencia oceánica del invierno, con sus sábanas de agua que se suceden unas a otras en su caída sin tono.

Inmenso cielo en la brutalidad de sus tormentas. Cuántas veces los personajes salen en el calor del comienzo de la tarde a ver si se ven columnas de humo que indiquen el incendio: mira a ver en la dirección de nuestra posesión, ya sabes; sí, ya sabe. El amor de la tierra, del pinar, del dinero, de la codicia, de la posesión del otro, ocupan todos los intersticios de muchos de los personajes mauriaquianos. El odio a los otros, a los de otra casa, a los extranjeros, a los desconocidos, a los de fuera, a los que vienen a romper lo penosamente establecido, lo que es ya costumbre eterna; odio, quizá, a los vecinos, que si son queridos es por lo que poseen, por lo que representan. Personajes tallados en el egoísmo, en la familia que pone un muro del que nunca saldrá el cuidado, la atención, el cariño. Un cariño posesivo. Sobre todo, el de la madre, que quiere a su hijo, muchas veces hijo único, sólo para sí, como la madre del pastor luterano de *Dies irae*. Que vigila por dónde va y quién se le acerca. Siempre desconfiada. Siempre posesiva hasta la asfixia. Y sin embargo, un mundo con personas capaces de aspirar a la santidad, incluso sin saberlo, sin osar decírselo, sin apenas darse cuenta, como a ella aspira, enlodado en el paso del tiempo que sólo ha traído alejamiento y odio entre los suyos, odio a los suyos, dentro del muro mismo, el viejo protagonista de *Nudo de víboras*, que nos deja escrita su vida, sus pensares, sus enormes odios, su lejano cariño a su mujer y a los suyos, cariño sayón, cariño odiador, pero capaz de inocencia todavía, de sentimientos de puro amor. Enlodado en lo peor y capaz de lo mejor.

Ya en mi primera lectura, ¡hace tantos años!, mis preferencias dan vueltas en torno a *Destinos*, aunque comprendo que no es, ni mucho menos, la mejor novela de Mauriac. Veremos por qué. Una casa dominadora, junto a la carretera, seguramente la carretera de España. Una casa regida por una madre de edad madura, con un idolatrado hijo, joven veinteañero, estudiante, seminarista, exaltado en su mística, puritano hasta el jansenismo, físicamente poco agraciado. Excelente en el manejo de sus posesiones: los pinares, los egoísmos. Al otro lado de la carretera, una casa pobre, de aparceros. En ella vive sola ahora una mujer mayor, la abuela. Bronca, gruñidora, de un egoísmo rapaz parecido al de todos, al de la casa grande a donde va a ayudar, como si ese egoísmo feroz lo diera el aire de los pinares. Su hijo triunfó. Estudió, ganó oposiciones y es en París funcionario importante en el ministerio

de Hacienda. Casó con una mujer dulce, soñadora, poética, de una clase más alta que la suya; él, sin embargo, aportó su valía. Tienen un hijo, también joven veinteañero. Un portento de suave belleza. Idolatrado por su madre, odiado por el padre: es un vago, ¿qué hace, cómo se gana la vida? Porque se gana la vida, y muy bien: hago trabajos para mis amigos, decoro sus casas. Amigas y amigos lujosos, ricos, de la mejor sociedad parisina. No queda claro. Seguramente, además de eso, y sobre todo, ofrece sus servicios a quien se los requiera. ¿Qué servicios? ¿Sólo a sus ricas amigas? Su padre odia hasta la náusea esa vida; a su hijo. Su madre le cubre; no se atreve. El hijo enferma de tuberculosis y es enviado a casa de la abuela para que repose y se cure, diciéndole: no te preocupes, pagaremos todos los gastos. Es el comienzo del verano. Está allá, en casa de los aparceros, apenas si al otro lado de la carretera. La madre del hijo seminarista le cubre con sus cuidados, con su cercanía, con su escondido cariño. Más que a su hijo: ven, siéntate en la solana de casa, como si fuera la tuya, bueno, de hecho, es la tuya desde que eras niño, necesitas mis cuidados, tu abuela difícilmente te los podría dar, yo te cobijaré y te daré todo lo que necesites. Lo contempla sin mirar, sin saber, pero apasionadamente. No se conoce, apenas si se da cuenta, y, si se diera, no reconocería más que lo conveniente, lo conveniente. Pero, una vez, finalmente, todavía enfermo, acostado en su habitación en casa de la abuela, en su desazón —no, no recibe todo lo que necesita—, se le ofrece: tómame, aprovéchate ahora en esta tu única oportunidad, si no lo haces, te arrepentirás para siempre. Llega el seminarista. Los dos jóvenes, a los que todo enemista; la misma noche de su llegada, tienen un brutal enfrentamiento. Pasan en un magnífico coche varios de sus amigas y amigos, de sus compradores, a quienes él se ha vendido, ha vendido su cuerpo; van camino de un lujoso hotel de Biarritz. Fácilmente le convencen para que se vaya con ellos: ya estás curado; sí, con vosotros me terminaré de curar. La abuela: sí, vete, mejor, qué haces aquí vagueando. La madre, la otra madre, queda desolada, extraviada, como si se hubiera perdido de sí misma. De pronto, lo inesperado: en un accidente de coche, muere el joven veinteañero. Traen su cadáver. Está en la iglesia, metido en su ataúd, a la espera del funeral. Hace un tórrido calor. Madre e hijo seminarista van a la iglesia. Están solos, en la umbrosidad recogida. Rezan. Y de improviso la madre comienza con un bronco ruido, extraño, inexpresivo en su bestial fuerza,

un terrible sollozo inconveniente, inesperado, pero que sale de lo más profundo de la amante madre, de su cuerpo de mujer. Amante de quien no pudo nunca amar, pero al que deseó sin siquiera saberlo, en su pura contemplación de un cuerpo que, una vez, una sola vez, en el atosigado calor del cuarto en casa de la abuela, se le ofreció, pero que ella, conturbada por sus rígidos principios, en un ansia de deseo, enturbiada, desechó. El seminarista arrastra a su madre fuera: gracias a que estábamos solos y nadie te ha oído. Es una mujer rota, muerta, se le ha muerto quien amaba con toda la posesión de su alma. A quien deseaba más que a sí misma. Mas no lo sabía, ni siquiera se lo podía confesar. No era posible. Ni siquiera sabía de él, de su deseo. Sólo el ronco bramido del bestial sollozo nos hace ver la profundidad de ese amor desazonado, hundido, momificado, que removió una carne de madre, de madre de otro, de amante, de mujer que sólo amó una vez, ahora, una carne de mujer. A partir de ese día, a la madre amante se le hace costumbre cotidiana visitar el cementerio. Un visitar, así, que hace realidad aquel bestialmente encarnado: te arrepentirás para siempre.

Una de las escenas más brutales, más salvajemente bellas que haya leído nunca. Carne de mujer, carne enmemoriada, corroída por la pasión del recuerdo, de la memoria de quien sólo puede tener anhelos deseos que configuraron su vida y la dibujarán ya 'para siempre' en la foto fija de sus visitas al cementerio. Terrible. De una terrible belleza para nosotros espectadores, que recreamos ese amor, también nosotros amorosos. Amorosos para siempre. Mas amorosos, ¿de qué carne encarnada? Personas.

Introducirse en un nuevo mundo, la realidad creada por un autor que nunca antes se ha leído, parece ser una de las experiencias más palpitantes que uno pueda tener. Un amigo ecuatoriano, al que he pedido consejo de cómo seguir, tras una lectura larga de Tolstoi, casi completa, me ha puesto en las manos a Roa al decirme: lee *Hijo de hombre*. En esas estoy. Pero, claro, un libro sólo no es suficiente. Es necesario un autor, y, si es posible, en una lectura cronológica. Por eso he comenzado esa lectura con *El trueno entre las hojas*, una primera colección de cuentos. *Carpincheros* se titula el que lo abre:

«La primera noche que Margaret vio a los carpincheros fue la noche de San Juan.

Por el río bajaban flotando llameantes islotes. Los tres habitantes de la casa blanca corrieron hacia el talud para contemplar el extraordinario espectáculo.

Las fogatas brotaban del agua misma. A través de ellas aparecieron los carpincheros.

Parecían seres de cobre y barro cocido, parecían figuras de humo que pasaban ingravidas a flor de agua. (...)

Sólo los hombres se erguían duros y fuertes. Eran los únicos que se movían. Producían la sensación de andar sobre el agua entre islotes de fuego. En ciertos momentos la ilusión era perfecta. Sus cuerpos elásticos, sin más vestimenta que la baticola de trapo arrollada en torno a sus riñones sobre la que se hamacaba el machete desnudo, iban y venían alternadamente sobre los bordes del cachiveo (...).

Iban silenciosos. Parecían mudos, como si la voz formara apenas parte de su vida errabunda y montaraz. En algún momento levantaron sus caras, tal vez extrañados también de los tres seres de harina que desde lo alto de la barranca verberante los miraban pasar. Alguno que otro perro ladró. Alguna que otra palabra gutural e incomprensible anduvo de uno a otro cachiveo, como un pedazo de lengua atada a un sonido secreto.

El agua ardía. El banco de arena era un inmenso carbunco encendido al rojo vivo. Las sombras de los carpincheros resbalaron velozmente sobre él. Pronto los últimos carpincheros se esfumaron en el recodo del río. Habían aparecido y desaparecido como en una alucinación».

Es la historia del alemán que llega con su mujer y su hijita a un recodo perdido del río, en el Paraguay profundo. Viven allá, en una casa colocada en lo alto de la barranca, dominando el río. Al atardecer, lo contemplan. De pronto, un espectáculo emocionante: el paso por el río de los carpincheros. Los peones del ingenio azucarero son esclavos en la fábrica; los carpincheros, libres en el río, le dice el padre. Los hombres de la luna les llama Margaret. Con sus cuerpos cobrizos, quietamente erectos, mientras, caminando por todo lo largo de los grandes troncos horadados, empujan las largas pértigas con las que dirigen sus

falúas. Una noche desembarcan en la arena, encienden pequeñas fogatas para asar su pescado y luego se entregan a una extraña y rítmica danza de zumbido sordo y profundo: tum-tu-tum... tam-ta-tam... ta-tam... tu-tum... ta-tam... tam-ta-tam. «La respiración de Margaret se acompasaba con el zumbido del gualambau. Se sentía atada misteriosamente a ese latido cadencioso encajonado en las barrancas». Se van. Pero ella sigue viéndolos en su soledad, porque sigue oyéndolos, seducida para siempre. Espectáculo turbador para la niña, que queda prendida de él, de ellos, de su imagen, de su música, que va tomando por entero la realidad de su vida. Por eso, sus padres le impiden asomarse más al recodo del río. Demasiado tarde. Un día, otra noche de San Juan, la niña desaparece: se ha ido con los carpincheros.

Cuando queda una imagen, comienza un mundo nuevo, una realidad recreada. Y ¿qué otra cosa sino recreada por la belleza?

Un mundo de distintas resonancias, de colores, luces y sonidos diferentes, nuevos, atrayentes hacia una realidad verdadera que nada tiene que ver con la realidad que la niña vive como irrealmente cotidiana. La atracción irresistible de una imagen que subyuga, que arrastra, que determina una vida, que la hace misteriosa, distinta; una vida que olvida el mundo anterior para caminar silenciosa por el agua, deslizándose impertérrita sobre los grandes troncos horadados, junto a los carpincheros. Ya, para siempre, carpinchera.

Para terminar con bien este cuarto párrafo, debemos hablar de retórica³⁴. En las dos partes de *Iván el Terrible* de Serguei Eisenstein, realizada en 1941 y la segunda parte terminada en 1946, vivimos en un mundo absolutamente cerrado, en la lejanía del Moscú de mediados del siglo XVI, que en tantas cosas tiene su parecido con el del Stalin de la guerra mundial, en el que apenas si entendemos lo que acontece, a no ser por la desgarrada puesta en escena. Todo está monstruosamente salido de tono; los personajes, comenzando, claro está, por el propio

³⁴ Como eso de la retórica es cosa importante, incluso en la ciencia, recuerdo que uno de los más grandes libros arbolado en su retórica, ganadora mas no probadora, pues nada prueba de lo que gustaría, y, sin embargo, creadora de la 'nueva física', la nuestra, es el *Diálogo de los máximos sistemas* de Galileo Galilei. Parece ser que en el estudio del Nuevo Testamento la exégesis con basamento en la retórica se hace con el proscenio del interés.

Iván, viven en un mundo de grandilocuencia, de poses rebuscadas para que sus sombras, la sombra de esa cabeza apuntalada por un extraño peinado y por sus barbas de chivo, se proyecten monstruosamente en paredes o, mejor aún, en bóvedas de una agobiante cercanía, con puertas a modo de arcos en las que siempre deben agacharse para atravesar; de personajes que viven en una liturgia hierática, con vestidos recamados en su grisura, con tocados espeluznados; figuras todas ellas emblemáticas, máscaras de lo que representan, en las que al punto encontramos su amistad o enemistad con Iván, el absoluto que todo lo mueve, en torno al cual todo se mueve; grandes mantos arrastrados con elegancia, que incluso sirven para que Iván paralice a Philip, el Metropolitano de Moscú, al que él nombró, pero que, hombre de Iglesia, se le rebela. Escenas que salen directamente del cine mudo, como, por ejemplo, la copa de veneno ofrecida a la zarina Anastasia a través del mismo Iván, sin saberlo, que la recibe de su propia tía, quien busca, matando, entronizar a su hijo. La aparición tardía de ese grupo de jóvenes muchachos vestidos de riguroso negro, de una resaltada guapería enturbiadora, que rodean, aúpan y sostienen en su poder absoluto a su zar Iván, quien en ellos se complace, nos da paso a una doble escena de una belleza singularísima, el canto de los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael en el horno ardiente frente al déspota Nabucodonosor, celebración litúrgica en la catedral, de belleza arrebatada, y esa orgía de la fiesta de los jóvenes muchachos en torno a su zar, apropiándose de él, haciéndole suyo, con sus cánticos y bailes tradicionales, embarcados en un verdadero desenfreno visual que aspira y consigue pasar de la grisura al color sangre³⁵, donde la única mujer aceptada y con entrada será la vieja tía del zar que, apoyada en los boyardos, persigue matarle y sustituirle por su hijo, tan tonto, tan simple, tan deslumbrante en su inocente belleza, contrastando con la

³⁵ No entiendo por qué razón, en la copia dvd que he comprado estos días y visto luego, en esa fiesta orgiástica del movimiento no hay la irrupción del color en un momento inesperado, en el que la película deja de ser en blanco y negro para hacerse arrebatadora en sus colores. Sólo había visto antes una sola vez esta maravillosa película de Eisenstein, en el lejano 1969, y allí sí se daba esa irrupción orgiástica del color. El color sangre es el que me queda en el recuerdo de aquella única visión, nunca ahora recuperada, pues a mi copia dvd le han amputado de esa final belleza singular, ¿por qué? Cousas da vida. Una injusticia singular que priva de la visión luminosamente desenfrenada de esa fantástica retórica final.

belleza malvada, vendida, ofrecida, del resto de los muchachos. Desenfreno de las imágenes de Eduard Tissé, y lascivia musical de la mano de Serguei Prokofief.

La larga visión de las dos partes de *Iván el Terrible* va triunfando sobre el espectador de manera que la desbocada retoricidad termina por hacerse con él, consiguiendo que aquello que sin duda ninguna no era suyo, no era lo suyo, termine ganándole el corazón, sintiéndose arrebatado él también en esto que ahora sí es parte de su sí mismo, gozo de su gozo, sentimiento de su ojo y de su oído secuestrado para siempre por la irrupción enturbiadora de la belleza. Eisenstein le gana la batalla, aunque el espectador sabe. Su retórica se hace captación de sentido, de inteligencia, porque le abre un mundo, le abre a un mundo, mundo nuevo, mundo distinto, mundo terrible, pues sabe, y es vencido por el espectáculo, incluso sabiendo. Mundo que se hace realidad, que es realidad por la belleza. Mas ¿sabiendo qué?: que la obra de Eisenstein es una ajustada y genial justificación de lo injustificable, que retóricamente se hace con el espectador para llevarle fuera de lo que sabe, y, sabiéndolo, no quiere aceptar y de seguro que nunca aceptará. Toda la obra de Eisenstein es así, una justificación desencarnada del régimen soviético estaliniano, de la misma manera que la magnífica *La ley del silencio*, de Elia Kazan, con un casi primerizo Marlon Brando —como siempre, llenador de presencias—, lo es de otro régimen, el norteamericano de comienzos de los cincuenta. ¿Qué pasa? ¿Aceptaremos aquel y rechazaremos este? De cierto que no: los dos van en el mismo lote, aunque, sin duda, Eisenstein sea mucho más que Kazan.

Es ahí, pues, en donde se da la importancia de la reflexión de la retórica. Retórica en un comienzo, posiblemente, justificatoria, única manera quizá de llegar a hacerse realidad cinematográfica en sus regímenes respectivos —sin olvidar que el uno es democrático y el otro ideológica y realmente dictatorial—, pero que, por encima de esos comienzos, independizándose de ellos, volando en libertad, la misma retórica eleva a alturas de belleza conmovedora. Pues sólo estando en un lugar, quizá lugar provisional, lugar de emperramientos inaceptables o muy pasivamente aceptados, aceptados por mera fuerza, se puede mirar más allá hacia otros lugares, lugares de belleza arrebatadora, cuyo arrebatado logra construcción de nuevas realidades, da realidad a otros lugares a donde ir: mundo nuevo, porque realidad nueva. Esto es lo que

nos toca, no aquello; el aquello termina por hacerse evanescente, el esto va tomando todo el frente, el frente de la belleza. Por eso, la retórica eisensteiniana nos recoge, nos acompaña, se hace nuestra, eleva nuestro ver y nuestro oír a alturas a las que antes no habíamos llegado, captando nuestro ser entero. El arte construye su propia retórica, se hace con ella, se hace de ella, para llevarnos a lugares que podríamos llamar del no-saber, construyendo ahí la realidad, mejor, recreándola.

V. Persona: un pequeño comentario filosófico

Comentario filosófico en este final, digo. Mas ¿qué son las páginas anteriores a esta? Sólo parecen haberse dado en ellas algunas consideraciones filosóficas precisamente en las páginas galdosianas del párrafo tercero. Y, sin embargo, hay una consideración filosófica tan elemental como principalísima para llegar al punto hasta el fondo de ese comentario: la de preguntarnos si pueden haber sido escritas, si pueden ser leídas, por alguien que no sea persona. Creo que ahí está el quicio de la cuestión filosófica que ahora pretendo esbozar. Siendo así, ¿qué es ser persona?, o mejor, ¿quién es persona? Como es pura evidencia, quien es capaz de escribirlas o de leerlas; de crearlas en su escritura o de recrearlas en su lectura. Así pues, quien, sea porque crea, sea porque recrea, es creador, creador y recreador de realidades. No sólo en su desnudo comprender, lo que no es poco, sino, sobre todo, en su capacidad de creación de belleza, pues unas páginas como las precedentes han sido provocadas por el deseo de belleza, empujadas por él y por ella, en una acción, también esta, de identidad-dual; son creadoras —o al menos quieren serlo— de belleza. Quien con su discurso es creador de belleza, o recreador de ella, como lo es el lector, ese es persona.

La persona, por tanto, se origina en la creación o recreación de belleza³⁶, en donde se da el resplandor de lo que es su verdad, mejor, en donde se da el resplandor de la verdad. Sólo quien es centro de creación o de

³⁶ Es evidente, como me recuerda otro amigo, que cosas parecidas se pueden decir de la verdad y de la bondad. Quedan ahí, pues, elementos importantísimos para una ampliación necesaria de estas reflexiones. La belleza, como la verdad y el bien, no se darían sin un 'quién', que es persona. El hecho de ser persona está así emparentado con la verdad, con el bien y con la belleza.

recreación de belleza, quien tiene esa capacidad de centramiento y de figuración, quien es actor de ellas, quien es capaz de juzgar bella una acción porque, llevándonos más-allá, crea y/o recrea nuevas realidades, sólo él es persona. Y este centramiento se da *en nosotros* en esa identidad-dual que siempre surge, dada nuestra condición de carnalidad sexual, pues es él o es ella; además, en un nosotros, un darse societario, por tanto; y siempre en un puro rodeamiento de nuestras corporalidades.

Por eso, persona está ligado a creación de belleza. Mas nótese al punto que también la mariposa parece creadora de belleza en su festivo revolar al sol junto a las hermosas flores. Pero la belleza ahí está en el sí mismo de una mundanalidad que en la persona que la contempla se hace realidad, de una mundanalidad que se hace bella en su paso a realidad, por donde la belleza estará siempre en el creador o en el recreador de esa realidad que engloba a la mariposa, que hace bello su revolar posándose en las flores: la belleza de la mundanalidad se hace realidad en la persona que contempla. Para nosotros, pues, es claro, la belleza es algo puramente antrópico: está en nuestro contemplar, en nuestro hablar, en nuestro describir, en nuestro gozar de ella, en nuestro ser figuras en un paisaje con mariposas; pero no estaría en todo ello de no tener también nuestro ser previamente asentado ya en lo mundanal. Podemos hablar de más o de menos belleza, podemos estar en acuerdo o en desacuerdo sobre ella, preferir a Tolstoi o a Valle-Inclán, a Víctor Erice o a Eisenstein, a Proust o a John Ford, a Caravaggio o a Chagall, a Moneo o a Gaudí —¡si es que aquí tienen sentido las preferencias exclusivistas!—, sentirnos más tocados por un tipo u otro de belleza, ser más sensibles a la literatura o al cine, a la arquitectura o a la música, nos puede gustar más Leonard Bernstein interpretando las bellísimas sinfonías de Schumann o podemos preferir a George Szell, pero fuera de esta antropicidad originante de belleza en la acción del ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’, en la creación de sus corporalidades, no hay sino mera mundanalidad. Por eso somos persona.

Me pregunta, además, si se es persona por crear belleza o si se crea belleza por ser persona, lo que le lleva a plantear si los ‘monstruos’ —dado el sentido en que he utilizado esa terrible expresión— crean belleza.

5. PENSAR A DIOS

a quienes, escuchándome, me provocan a pensar

I. Introducción

Quizá sea una locura querer responder a un título tan raro gramaticalmente como, al parecer, absurdo en sus contenidos; el que lleva esta ponencia: pensar a Dios. Si al menos fuera pensar de Dios o pensar sobre Dios o pensar por Dios o pensar en Dios o pensar con Dios o pensar sin Dios o pensar ante Dios o pensar bajo Dios o pensar tras Dios o pensar para Dios o pensar contra Dios o pensar hacia Dios, enseguida podríamos ver que esas expresiones, cualquiera de ellas y todas a la vez, tienen sentidos plenos; mas, precisamente, ¿pensar a Dios? Se diría que es la más inadecuada, la más transgresora. Parece una expresión que no va a ningún sitio, como no sea, en toda simplicidad, a una mera descosura lingüística.

Y, sin embargo, algo hay de atrayente en esa expresión; y la atracción es súbita, precisamente, para quien quiere ser filósofo. Hay algo de enturbiador, casi de hipnótico, en ella. Al punto nos hace aparecer la punta precisa y preocupadora del ‘problema de Dios’, tal como este se plantea a un filósofo. Porque, en principio, un filósofo que se plantea ese problema lo que quiere de verdad es *pensar a Dios*, con todo lo que ello puede tener de extrañeza, de desmesura, de intento de posesión. La preposición ‘a’ tiene un carácter de dinamicidad, es provocadora de movimiento, y en este caso se trata de un movimiento no físico, pero tampoco meramente figurado: es un movimiento abarcativo, un movimiento de penetración, de posesión, incluso. Además,

implica «acercamiento a la noción designada por su término», señala «atingencia al límite», y no mera dirección hacia él³⁷.

‘Pensar a Dios’ indicaría, pues, señalamiento dinámico que, en un desafortado ir hasta los mismos límites, puede llegar incluso al tocamiento; nada de un puro pensar contemplativo ni, menos aún, un pensar estático, sino «atingencia» del pensar, atingencia al límite; un señalar a Dios pero para allegarnos a él, como si lo que buscamos, ese ‘a Dios’, fuera lo tocante a nuestro pensar, ateniendo a él, cuando este pensar se va hasta sus límites, buscando lo atingente a la vez a su pensar y a esos mismos límites. Así, nos atañería el buscar; más aún que buscar, nos atañería el lograr un verdadero tocamiento de Dios, hacia el que nuestro pensar se vierte en sus puros límites. ¿Tocamiento posesivo? Mas ¿puede ser posesivo el buscar el dinámico tocamiento de Dios, por más que sólo lo sea por el pensamiento?

Se comprende que ‘pensar a Dios’ es la manera más empeñativa con la que quien quiere pensar puede enfrentarse a algo que podríamos llamar, de manera difusa y poco empeñativa, el ‘problema de Dios’. Es un pensar de los límites; límites de su propio pensamiento y límites de ese mismo ‘a Dios’ que, atingiéndole, busca. Pero un pensar dinámico, ateniendo. Un pensar, si vale decirlo así, para, saliendo de sí, del propio pensar, llegar más-allá-de-él hasta lo que se atinge. Una atingencia que, veremos, es atingencia de un quién que se nos aparece en esos oscuros límites del pensar; nunca, sin embargo, atingencia de un mero qué.

Para completar esta introducción, simplemente, debo añadir que en las reflexiones enhebradas en estas páginas doy por supuesto que ‘hay Dios’; lo cual, para un filósofo, es una afirmación bien sopesada³⁸.

II. La metáfora de la lucha de Jacob con el ángel

Cuando regresaba a su tierra, el artero Jacob se levantó por la noche, tomó a sus dos mujeres, a sus dos criadas y a sus once hijos y, con todas

³⁷ Emilio Alarcos Llorach, *Gramática de la lengua española*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, p. 222. Hermosa palabra: «atingencia». Tocante o perteneciente; en lo tocante, en lo perteneciente o ateniendo. Lo que, llevando las cosas al desafortado, podría señalarlos algo como ‘tocamiento’ o ‘atañimiento’.

³⁸ Puede verse, especialmente, lo que digo en el capítulo 7 de *Sobre quién es el hombre*, pp. 199-265; aunque los capítulos siguientes se den también por supuestos en estas cogitaciones.

sus posesiones, pasó el vado. Se quedó solo. Un hombre luchó con él hasta despuntar la aurora. El hombre, viendo que no le podía, le tocó la articulación del muslo, y se la descoyuntó durante la lucha. Y es el hombre quien le dice: Suéltame, que ya despunta la aurora. No te soltaré hasta que me bendigas. ¿Cómo te llamas? Jacob. Desde hoy te llamarás Israel, porque has luchado contra Dios y contra los hombres, y has vencido. Dime tu nombre, por favor. ¿Por qué quieres saber mi nombre? Y allí mismo lo bendijo. Y llamó a aquel lugar Cara de Dios, diciéndose: He visto a Dios cara a cara y he quedado con vida.

Si uno va a pensar a Dios con esfuerzos y miradas reductivas, nada alcanzará. Fastidió su pensamiento. Aunque por caminos raros de la consideración desangelada del mundo como creación, etc., puede llegar como máximo, peor aún, puede meterse de seguro en el boquete sin fondo, en el agujero negro del Dios-Matemático o del *Deus sive Natura* o en parecidos pensamientos.

Si, en cambio, uno va a cuerpo limpio a pensar a Dios, y lo toma profundamente en serio, ¿no es su camino como la lucha de Jacob con el ángel?

Todo camino ideológico en el pensar a Dios, es decir, un camino que se esfuerza por proyectar pensamientos previos sobre el 'a Dios', pensamientos anticipadamente estructurados que condicionan con su estructura predeterminada, con el grill de lectura escogido con demasiada presteza, seguramente por razones previas en las que uno se ha encerrado, enganchado en sus propios emperramientos; todo camino ideológico, decía, lleva inexorablemente a un putrefacto pozo séptico, y finalmente encamina a la negación de Dios. Primero, quizá, conduce a un así llamado Dios, pero que, se trata de una pura evidencia, no es Dios, y no lo es porque es un dios-del-puro-constructo-previo, un dios-proyectado-desde-la-propia-estructura-del-pensar, quizá un dios-feuerbachiano, a lo sumo el Dios-de-los-filósofos; por supuesto, ni siquiera el Dios de Descartes; puede que el Dios del siglo XVIII, el Dios del teísmo. Pero, en todo caso, un camino de pensamiento proyectivo —proyectado desde emperramientos propios poco racionales—; de pensamiento ideológico que se aleja profundamente de Dios, quizá para siempre, del Dios de verdad, y que con toda probabilidad abre el camino para un racimo entero de radicales negaciones de Dios; negaciones filosóficas de Dios.

Además, y para colmo, un pensar ideológico como el que aquí sólo se apunta, me parece, no es más que un mero pensar clasificatorio. Y todavía nada habremos dicho de Dios cuando hayamos clasificado terminalmente nuestros pensamientos sobre él, si es que los hemos llegado a considerar. La ideología siempre tiene algo de la clasificación, y la tranquilidad que produce parece proceder de quien se regocija, con tanta vanidad, por haber así resuelto el problema.

Habría que decidirse a la sazón por qué sea eso de ir en serio a luchar con el pensar a Dios; preguntarse por cuáles son las notas que caracterizarían este pensar a Dios. Comenzaré por una puramente negativa, a la que me acabo de referir: no es un pensamiento ideológico. El pensar a Dios no puede ser otra cosa que un pensamiento vivo, un pensamiento del cuerpo de hombre, evidentemente, que se enfrenta con el fundamento de la realidad, con el ser último, con el ser fundamentador de la realidad. Y ese es Dios.

Llegados aquí, ¿qué es pensar a Dios? Nos encontramos con él cuando estamos en un camino de pensamiento del fundamento, de pensamiento del Ser como fundamento de todo ser. Cundo uno tiene la posibilidad —¡y los arrestos!— de ponerse ahí, y piensa a Dios lejos de cualquier ideología, con absoluta cuenta de que caer en una ideología es fastidiar radicalmente la pregunta; cuando uno se pone ahí, ¿puede darse el pensar a Dios? Creo que sí; creo que entonces podemos ‘pensar a Dios’.

Lo que aventuro, la metáfora de la que me sirvo es que, puesto ahí el filósofo, pensar a Dios es algo así como la lucha de Jacob con el ángel. Es probable —no deje de notarse— que quien está puesto ahí, como Jacob, pueda ser incluso un artero, un malvado, una mala persona; no es esta la cuestión. En todo caso, uno sólo se puede poner ahí cuando, fustigado, hostigado por los constreñimientos de la vida, llevando todo consigo: sus mujeres, sus concubinas, sus posesiones, todo, atraviesa el vado, porque busca otro lugar; busca un lugar donde realmente ser.

Pero en ese pensar a Dios es claro que, en los presupuestos que tengo, o que me pongo, ambos tienen que ser un quién. ¿Podría ocurrir que siendo yo un quién, no lo fuera el ‘al que pienso’, mejor, ‘a quien pienso’? Pensar a Dios siendo yo un quién; por eso, si la interlocución que me aparece no es sino la de un qué, no me interesa nada.

Sería un mero qué explicativo; un qué no más para dejarme contento con alguna respuesta a alguna pregunta. Probablemente un qué para llenar con algo mis agujeros, los de mi pensamiento explicativo de tal o cual cuestión. En el fondo, el Dios que salga de ahí, probablemente, no sería sino un Dios con minúscula, un Dios-tapa-huecos.

Después de pugnar en *lucha cuerpo a cuerpo* hasta despuntar la aurora, y después de vencer, Jacob inquiera a aquel —¡a aquel!— con quien ha luchado: Dime tu nombre. No es una lucha abstracta. No es una lucha ideológica. No es una lucha consigo mismo. Es una lucha real, de persona a persona. Jacob en la lucha descubre que ha luchado con una persona; que ha combatido con alguien que es un quién, y por eso le dice: Dime tu nombre. Dime quién eres, necesito saber quién eres; necesito saber con quién he luchado, a quién he vencido; eso es lo que me ha dado la posibilidad de saber que he luchado contra alguien, que he vencido a alguien. No ha sido una lucha conmigo mismo. No ha sido una lucha con cualquier qué meramente mundanal. He salido de mí, y saliendo de mí en la lucha he vencido a alguien. Dime tu nombre; dime quién eres.

Jacob vence, mas ¿cómo es posible que haya vencido Jacob a Dios en la lucha con el ángel? Y ha sido, además, un vencer sorprendente: quien se transforma incondicionalmente, habiendo vencido en esa lucha, es Jacob. Su vida desde entonces queda transformada. Hasta su nombre cambia; hasta su ser mismo cambia. Ya no se llamará Jacob, sino Israel. Por tanto, ¿por qué, venciendo, es él quien queda transformado? O, al menos, desde esa noche de lucha cuerpo a cuerpo, quien a quien, al despuntar la aurora, Jacob queda transformado de por vida; es nuevo, es otro ser. Es él mismo, pero para siempre distinto.

¿Cómo, pues, eso de que ha vencido? Sí, ha vencido porque se presentó en la lucha cuerpo a cuerpo, en la lucha quién a quién; todo un quién, el suyo, que se ha encontrado luchando y venciendo con un quién, el de Dios mismo. En su lucha de toda la noche, se ha encontrado con un quién. O ¿buscaba un quién? Todo lo que llevaba, sus posesiones, las dejó al otro lado del vado. Lo atravesó; y atravesándolo todo lo abandonaba. Vivió la aventura de una lucha tan súbita, tan desigual, pero de la que salió vencedor.

El filósofo que se pregunta por Dios o que quiere pensar a Dios, también vive en la aventura; se ha lanzado a la aventura. Ha dejado el

lugar donde estaba y ha ido a un lugar nuevo, un lugar donde ser. Y también a él le dan en la articulación del muslo, quedando tocado para siempre, hasta tal punto que los demás ya no comen esa articulación. La lucha con el ángel para un filósofo es peligrosa, y lo es en el sentido de que, aun venciendo, mejor, porque vence, su vida entera ha cambiado; su pensamiento entero ha cambiado. También él ha luchado con Dios y ha vencido. Pero vencer no significa que el ángel, Dios, le diga su nombre. Su nombre es excelso; él no lo puede pensar, no lo puede conseguir en la lucha. Ha vencido, mas su vida se ha transformado. Ha vencido, sí, pero, al despuntar la aurora, le ha dado la vida entera a ese 'quién' con quien luchaba, con quien se ha encontrado, a quien ha vencido; mas su vencer ha sido cambiar de vida, transformarla, estar en una relación para siempre con el 'quién' a quien venció en una lucha que duró la noche entera; una lucha con ese quién que no le dice el nombre, porque su nombre es excelso. Su nombre no se puede decir: su nombre es Dios.

III. La atingencia del límite, o un 'a' posesivo que arriesga la vida entera

Comenzaré explicando el porqué de los exabruptos anteriores contra la ideología. La razón es sencilla. Cuando no nos abrimos a lo real con la razón sino que intentamos arrebañárnosla, habérmolas con ella en un modo meramente posesivo; cuando no nos abrimos a lo real, sino que tenemos un grill de lectura de lo que ella deberá ser, y terminará por ser, un emperramiento bien alcanzado para todo lo que sea real, o al menos la parte que estemos considerando, y la imponemos necesariamente a la propia realidad, haciendo violencia con ella, de manera que decimos ser realidad meras invenciones nuestras, fruto de nuestros irracionales emperramientos, a esto le llamo ideología. Lo que en ella prima son las ideas, ideas estructuradas, además, con exigencia de obligado cumplimiento; ideas recibidas a manera de bloque compacto, con las que nos acercamos a leer la realidad, pase lo que quiera que pase con ella, bien dispuestos a lo que nos habrá de resultar de esa obligación con la que constreñimos a la realidad. Son las suyas convicciones perfectamente establecidas con anterioridad; emperramientos determinados de antemano y bien estructurados en su posible complejidad,

con los que juzgaremos a la realidad imponiéndole nuestras ideas previas, ideas preestablecidas, con las que llegamos ansiosamente a nuestro habérselas con la realidad. Es, así, una cerrazón a la propia realidad. Que esta sea lo que quiera, yo tengo las ideas muy claras, estoy encerrado en la seguridad que ellas me proporcionan. ¡No se diga más! La ideología es, así, un impedimento al pensar real, es como una luz imaginaria —ahora debemos comenzar a decir luz virtual³⁹— con la que iluminamos la realidad, creándonosla a nuestro buen albur.

Nótese que, miradas las cosas demasiado deprisa, puede pensarse que mi manera de hacer filosofía también es “ideológica”, que cae en esto que ahora combato con todas mis fuerzas, en el sentido de que es constructora de realidad desde emperramientos. Pero, si se miran las cosas con cuidado, se notará enseguida que eso no es cierto, pues está ansiosamente abierta al más-allá, mientras que la ideología —el pensamiento ideológico— queda perniciosamente encerrada en el más-acá ya adquirido —además, un más-acá que, la mayoría de las veces, nos viene dado por quienes tienen poder sobre nosotros— en el que hemos plantado la tienda. Con ella, juzgamos a la realidad desde el más-acá, desde los emperramientos enracimados, es decir, bien estructurados idealmente, que adquirimos buscando la propia coherencia de nuestros pensamientos; aquellos que nos parecen haber servido ya y habernos facilitado nuestra labor en previos pensamientos sobre la realidad. La filosofía ideológica es una construcción desde nuestras ideas adquiridas de antemano; ideas de las que no queremos alejarnos, sino que nos sirvan para siempre de norma de comprensión de toda realidad adviniente, y de la que nunca ninguna realidad podrá ya escapar. De esta manera es una conjunción de emperramientos del pasado, de lo ya pasado, que se cierra por definición a toda novedad, a toda revolución —si hablamos en términos kuhnianos, mas no, en absoluto, eisensteinianos—, que nos impide ver la novedad de la propia realidad, la cual, sin embargo, se nos muestra en toda su radicalidad. El pensamiento ideológico impone a la realidad sus soluciones —soluciones que en un momento eran quizá las nuestras, eran seguramente nuestros propios emperramientos—; impone su resolución de problemas: nada más hay

³⁹ Remito al prólogo, ‘¿Habrá Dios en el siglo XXI?’, de *Sobre quién es el hombre*, pp. 12-39.

que decir. Todo ha sido dicho ya, en el sentido de que nos hemos encerrado —¡o dejado encerrar!— en una carcasa de la que ni queremos salir ni, seguramente, podríamos ya salir. Como se puede notar por la utilización del concepto de “carcasa”, estoy insinuando que una cierta manera de concebir la ciencia, una cierta filosofía de la ciencia, es merecedora de todos estos reproches. Nos habríamos quedado emperrados en un lugar de llegada definitiva en donde estar, con un estar para siempre, con un estar de obligado cumplimiento para todo futuro posible. Pero, de esta manera, habríamos perdido nuestro ser; y, perdiéndolo, habríamos perdido también a la propia realidad, por más que a lo mejor sólo sea una pérdida significativa, pero parcial. Nuestra ‘construcción de realidad’ no sería en lo sucesivo verdadera construcción de realidad, porque perdería el carácter de ‘imputación’ de realidad, de emperramiento racional sobre la realidad, para convertirse en una “imposición a la realidad” de lo que ella deberá ser por necesidad absoluta de nuestro pensar con obligación necesitante; de lo que la realidad deberá cumplir para serlo, mejor, para que nosotros digamos que lo es. Así, la realidad quedaría encerrada en nuestro pensamiento; cerrada a ser de verdad la ‘realidad’. Posiblemente, la tentación última de toda filosofía ideológica es la de querer naturalizar a la realidad, de “mundanalizar la realidad” con expresa obligación y por encima de toda racionalidad empeñada en no dejar de serlo.

Para mostrar mi manera de ver el pensar, tan distinta a esta, volveré ahora a mi amigo el matemático de Cornell del que he hablado en alguna ocasión. Ahí lo tenemos, dedicado a sus pensamientos, con los pies sobre la mesa de su despacho desde las nueve de la mañana hasta las cinco de la tarde, excepto en el brevísimo momento del frugal lunch, cuando tiene alguna de sus pocas clases o cuando recibe a alguno de sus dos o tres alumnos avanzados, hasta que, por razones de salud mental, corta a las cinco y se va, si puede, a su otra pasión, el fútbol. ¿Qué hace durante todo ese tiempo que se alarga en el día a día? Piensa. Está a lo suyo. Está a sus cosas. ¿Qué son sus cosas? Sus pensamientos. Piensa. De vez en cuando se levanta y escribe algo, normalmente muy poco, en la pizarra. Son los resultados de sus pensares, o algo que tiene particular importancia en ellos. Todo el tiempo, pues, está a lo suyo. Tiene atingencia a eso que da vueltas en su pensar.

No busco nada que tenga que ver aquí con una mirada psicológica de la creación matemática —¡lo que sería bien interesante!—, sino que quiero adentrarme en su pensar. El resultado de su pensar será, finalmente, eso que me gusta llamar la ‘acción racional de la razón práctica’. Pero hay en su pensar algo más, algo anterior a esa acción racional, algo que se tiene en su todavía puro pensar, en la pura atingencia a eso que se esfuerza en pensar. Lo toma una y otra vez, le da vueltas y más vueltas, siempre a lo suyo. La suya, obviamente, es una acción voluntaria. El conjunto entero de su pensar es un empeño voluntario de extraordinaria fuerza. Pero hay algo más, no todo se queda en la voluntariedad del conjunto de su acción y en la acción racional de la razón práctica. Quisiera fijarme, si fuera capaz, en ese transcurso de tiempo que se *distiende* entre su acto voluntario de ponerse a las nueve de la mañana a pensar y el resultado, cuando llega, de sus pensamientos. Este último tiene una ordenación y un rigor de exposición que en nada se parece al enorme momento de distensión en el que mi amigo el matemático está a sus pensares; pero todavía no los puede expresar en resultados, porque no ha llegado a ellos, o no lo ha hecho todavía con suficiente claridad y ajustamiento. Mientras tanto, en esa distensión que es el tiempo, está a lo suyo, a sus pensares. No los domina. Es el juego de la imaginación, en su caso de la imaginación matemática, lo que se va desarrollando en su pensar. De vez en cuando tiene intuiciones, que luego persigue como perro sabueso; incluso iluminaciones que le hacen entrever lo que parecía escondido, o también lo que parecía no existente. Pero aún nada es definitivo. Da vueltas una y otra vez a lo suyo, a sus pensares, hasta que se coagulan en fórmulas que son expresables y comprensibles de manera bien ajustada; si es que llegan sus pensares hasta ahí, y sólo cuando lleguen. En ese momento, su labor, por más que sea de manera hartó parcial, ha llegado a su término.

¿Está encerrado en lo suyo? No, mi amigo el matemático no está encerrado en nada, sino que está a algo; cosa bien distinta. Uno puede encerrarse en su juego, en su castillo de hadas, lo cual, por otra parte, puede ser extremadamente interesante para desarrollar y plenificar el juego de la imaginación de los posibles, tal como acontece en los niños. Pero mi amigo matemático no es un niño encerrado en sus juegos, sino que él está a lo suyo, es decir, está abierto a pensar el mundo como realidad. Puede llegar a resultados que él busca con voluntad decidida,

aunque siempre remota; sin prisas, sin nerviosismos paralizantes de su voluntad. Está a lo suyo, mas no encerrado en lo suyo. En este caso no saldría de sí —aunque, como he dicho, podría aumentar su capacidad de imaginar mundos posibles, cosa que es extremadamente interesante, por ejemplo, en el niño—; y él en su estar a lo suyo busca teoremas sobre los agujeros negros. Realidades que él enuncia —tras apenas tocarlas como si fuera con la punta de los dedos, esa es la atingencia, y que luego buscará enunciarlas con toda la rotundidad que pueda, para poseerlas—, imputándolas a una parte de lo mundanal, y que, desde entonces, parecen tener su propia realidad: sirven, responden, se cumplen. Con su trabajo, con su acción racional de la razón práctica, ensanchó la realidad, la creó; mejor, la recreó.

Nótese qué poco de pensamiento ideológico tiene este hacer de mi amigo el matemático. Piensa novedades: creación de realidad —utilizando mi manera de hablar— que dice mundo. Aunque sea en una parte pequeña, las domina, pues las enuncia con suficiente claridad para que, los que están a lo suyo, en lo mismo que él, las entiendan, las compartan, las hagan suyas, progresen en sus pensamientos con ellas. La acción racional de la razón práctica que ha sido la suya llega a resultados que voy a llamar tangibles, es decir, decibles en su complejidad, quizá, pero en su exactitud de realidad. Mi amigo, cuando llega a resultados, ha tomado dominio sobre eso a lo que estaba, hasta el punto de que, a partir de ahora, estará a otras cosas, pues en esas en las que estaba, ya no hay que estar; creativamente están terminadas. Otra cosa es que luego las explique a sus alumnos, las discutan los otros matemáticos tras su publicación, sean teoremas que lleven su nombre, etc. En algo, un algo siempre provisional, pues ni su voluntad de pensamiento, ni sus otras imaginaciones, se han terminado. Se dedicará en lo sucesivo ‘a lo suyo’, pero esto será ahora distinto, novedoso, pues aquello en lo que antes estaba, se ha agotado ya para él.

Pues bien, tras lo que acabamos de ver en este párrafo, nos podemos hacer la pregunta decisiva: ¿qué es ‘pensar a’? No, lo hemos visto, el resultado de la acción racional de la razón práctica. Sobre todo cuando no nos preguntamos qué sea pensar, sino que hemos añadido a la palabra pensar la preposición ‘a’. De esta manera el pensar al que me refiero es, como ya sabemos, tener atingencia-de-pensamiento-a aquello que estamos pensando. Valdría decir,

interés por tocar-con-el-pensamiento-a aquello que estamos pensando, aunque, no lo olvidamos, sea una atingencia-al-límite, pues, en el caso ‘del Dios que hay’, no es algo que poseamos, que nuestro pensamiento posea o pueda llegar a poseer; y también, en cuanto a nosotros mismos que pensamos, es algo que se nos da en los límites de nuestro mismo pensamiento, pues no es algo que podamos esperar llevar, finalmente, a resultados propositivos en la acción racional de la razón práctica. Cualquiera de las otras preposiciones que podemos añadir a la acción de pensar —de, sobre, por, en, con, sin, ante, bajo, tras, para, contra, hacia—, nos señalan modos muy distintos de pensamiento, en nuestro caso de un pensamiento que tiene a Dios como referente. Pero para nosotros se ha tratado desde el comienzo de ‘pensar a Dios’. Si logramos algo en él, no será, pues, otra cosa que pura ‘atingencia de pensamiento a Dios’, en ningún caso una posesión posible de Dios, pues entonces lo hubiéramos podido expresar con algunas de las otras preposiciones añadidas al pensar. Pero una atingencia que se nos queda en los mismos límites de quién sea ese Dios al que parecemos tocar apenas suavísimamente con los dedos de nuestro pensar, pues si no lo expresaríamos con otra preposición apuesta al pensar; y, además, un pensar que se pone en los mismos límites de lo que sea nuestro mismo pensar, pues no puede llegar nunca a ser pensar de resultados, es decir, ahí no podremos llegar nunca a cosas tales como teoremas o proposiciones.

El ‘pensar a’ se da entre ese acto voluntario que nos pone en la acción de pensar y esa expresión de resultados con la que mostramos nuestra acción racional de la razón práctica. Intentaremos ver qué es lo que ahí se da, y veremos cómo se nos presentan ahí las cosas de nuestro pensar a Dios.

Nuestra atingencia de pensamiento de Dios, eso es pensar a Dios. Moverse en los límites; pero en unos límites que, por supuesto, todavía no han llegado a él, a poseerle, por poco que llegue a ser. Y a la vez, moverse en unos límites de nuestro propio pensar, en los que no hemos llegado todavía nosotros al resultado de la acción racional de la razón práctica, y al que no hemos de alcanzar, claro es. Tocamos apenas imperceptible y suavísimamente con los dedos del pensamiento. Mas ¿dónde lo tocamos, en qué lugar? En un lugar que está en los límites de nuestro propio pensamiento; tan en el límite que ya casi no es ni

siquiera nuestro. En un lugar que ciertamente no es resultado ninguno de nuestra acción racional de la razón práctica; no es parte de nuestro propio pensamiento. Tocamos a un quién, a un quién que se nos escapa, del que tenemos la certeza, del que sospechamos vehementemente que nunca podremos alcanzar, tocar de verdad, aprehender. De un alguien que ciertamente no es nosotros, que no es parte de nosotros ni de nuestras corporalidades, que no está en nosotros ni en nuestro pensamiento; un alguien que no es ni puede ser ni tiene que ser nada que tenga que ver con nuestro cuerpo de hombre. Sin embargo, un alguien que percibimos casi tocándole, que percibimos como un quién, un quién que nos sobrepasa, un quién inaprehensible, un quién iluminador, un quién de esperanza. Digo un quién de esperanza acabando de ver esa película brutalmente maravillosa, *Alemania año cero*, de Roberto Rossellini, que termina en la desesperanza más radical con el niño que se arroja al vacío desde lo alto, y, sin embargo, una película cargada de esperanza: se arroja, nosotros los espectadores lo vemos, en el seno acogedor de Dios, al que ni siquiera conoce.

Se me abrió, lo dije antes, un momento de distensión, un espacio de distensión entre algo que era mío, el acto de voluntad de pensar, y algo que sigue siendo mío, el resultado final de la acción racional de la razón práctica. Y precisamente todo se nos da en ese espacio por pensar; no por pensar una realidad matemática o de cualquier estilo, sino por pensar a quien es pensamiento de la realidad, 'al Dios que hay'. Esa distensión se me hace un océano, un espacio oceánico. No un espacio en el que me ahogo, pues infranqueable, sino un espacio de esperanza, un espacio de luz, un espacio de alegría infinita. He luchado como Jacob. Como él, he vencido; pero también, como Jacob, se me ha golpeado en la articulación del muslo, y, al despuntar la aurora, mi vida ha cambiado para siempre: la distensión se hace así temporal. No tanto mi pensamiento, sino mi vida. Ha abierto un lugar nuevo. Un lugar en donde ser de verdad, mejor, un 'quién' con quien ser de verdad, de ser un (unamuniano) serse, un serse que es ofrecimiento de ser, ofrecimiento de ser verdadero, de ser en verdad, de ser verdad, porque a quien he tocado con el pensamiento en el 'pensar a Dios' ha sido a Dios. Tocándolo apenas con los dedos, imperceptible y suavísimamente, es no sólo el ser que da ser a todo serse, a todo ser que quiere ser, que quiere serse; no sólo el fundamento de toda realidad que da sentido a

toda la realidad que construimos, que hace que la realidad que construimos sea una realidad ahora recreada, sino también y sobre todo alguien que se me aparece para siempre como la verdad. Una distensión sobre todo temporal; un océano, decía, un espacio oceánico en el que podría, si fuera capaz, debería, si me fuera posible, escribir un libro como las *Confesiones* de san Agustín.

Hay una diferencia esencial entre el pensar de mi amigo el matemático y mi pensar a Dios. Él obtiene, finalmente, un resultado, elabora unos teoremas. Yo, no. Él puede hacerlo. Yo, no. Él crea una realidad, una realidad mundanal, con referencia mundanal, una realidad que es 'imputación', que es descubrimiento, que es creación y recreación. Yo, no. Él, quizá pocas veces, pero sale del océano en el que está 'distendido'. Yo, no. Su vida se entrega a su labor. La mía también, pero además la mía se entrega a la 'distensión', a la atingencia, sabiendo que nunca en el pensar saldré de ahí, sabiendo que nunca poseeré el resultado de mi pensar, del tocamiento, que este siempre me será inaprehensible, que a mí se me escapará. Si hay un teorema lo hay en el principio, el teorema que decía 'hay Dios' como resultado final de una acción racional de la razón práctica, pero ahora como resultado del 'pensar a Dios' ya no hay teorema, porque ese teorema sería Dios mismo, y Dios mismo se me escapa. Si no se me escapara, obviamente no sería Dios; sin embargo, casi lo he tocado, mis dedos casi lo alcanzan; pero era un alcanzamiento evanescente, no posesivo, que, además y sobre todo, no creaba la realidad que tocaba, porque la realidad de Dios se nos ha escapado siempre, porque está más-allá de toda atingencia.

Como he de relatar brevemente en el párrafo último, el 'pensar a Dios', así, elabora, no teoremas, claro es, sino que construye un puente, un puente de amor. Un puente de enamoramiento, un puente de trascendimiento de sí a la trascendencia de ese a quien atingimos tocándolo suavísimamente con los dedos del pensar. Por eso, el pensar a Dios, habiéndolo dejado todo antes de pasar el vado, tras la lucha vencedora de la noche entera, al despuntar la aurora, nos pone ante una realidad: mejor, ante quien es fundamento de toda realidad. Pero, atravesado el puente, nos pone en una relación de enamoramiento, en una relación de amor.

Mas, prosigamos con lo nuestro.

*IV. A modo de liebre, o de la inaprehensibilidad esencial
en nuestro 'pensar a Dios'*

La carrera es la mía, es verdad, pero la amistad puede hacer de liebre⁴⁰. Preguntar con ganas de responderse, pues preguntar sobre el mundo, para obtener la realidad de respuestas con emperramiento racional aceptable por la comunidad de los estudiosos como algo seguro y decidido, es lo que hace esa acción racional de la razón práctica que llamamos ciencia; hacer lo mismo, pero llegando no más que a ese emperramiento racional aceptado por la comunidad, es lo que hace, por ejemplo, quien se da una constitución. No es lo primero lo que he hecho yo, evidentemente; lo he repetido numerosas veces. No he buscado —¡ni hubiera podido hacerlo!— un emperramiento racional como el del amigo matemático. Mas tampoco busco con mis pensares, por ejemplo, algo así como mediar en la futura constitución de la Unión Europea. Un filósofo se permite sostener sus emperramientos racionales a cuerpo gentil, apoyándolos en la sola fuerza de sus argumentos, de sus razones, que se coaligan en red de composibilidades. Ahí está su fuerza. Ahí está su capacidad de persuasión. Vaso de barro de brutal fragilidad, pero que lleva en su interior un gran tesoro: el de hacer posibles sus redes de coherencia en busca de la verdad. Construye la realidad, creándola y recreándola, en su busca de la verdad. Ni más ni menos. Tal es su grandeza. Tal es su locura.

¿Reconocemos? En su sentido primero es una obviedad. Pero, me pregunto, ¿el pensar es reconocer? No, evidentemente, en el sentido platónico de reconocer algo que ya antes se había conocido. Nada tiene esto que ver con el pensar. Sí, en cambio, con cubrir los huecos de la maraña del pensamiento. Sería esto reconocer de qué manera hemos de cubrir esos huecos, saber cómo acercarnos a lo mundanal y llenar los huecos de su conocimiento. Pero nótese que otro gallo cantará con lo que sea la realidad, pues realidad no es mundanalidad. O, si se quiere, la mundanalidad pasada por nuestro pensar de cuerpo de hombre,

⁴⁰ Liebridad sobre la cuestión del 'pensar' me ofrenda en unos cuantos párrafos Luis Javier Álvarez Garrido, secretario del curso en el que se presenta esta ponencia, cuando de verdad lo que me regala es su sugerente amistad. Aprovecharé su tirón en este último párrafo, incluso tomando algunas expresiones que proceden de él.

se construye como realidad. El reconocer tendría que ver con la aproximación por experimentación, por asociación, por comparación, por la propia consistencia del mundo. Reconocemos el terreno en donde se va a enclavar una presa, sopesamos y decidimos el lugar más adecuado en el río para hacerla; esto entraña una conjunción de acciones de contraste que responde a preguntas enmarañadamente interrelacionadas, sí; se extiende nuestra experiencia de unos objetos a otros distintos y nuevos, sí; y de esta manera vamos reconociendo cómo se va a efectuar la múltiple respuesta al enclavamiento y construcción de la presa. Es verdad que esto no implica que reconozcamos algo dado de antemano, pues extender la maraña de nuestro pensamiento es modificarla, estirla, rehacerla. Pero, el reconocer, ¿también tendría que ver con la propia consistencia de la realidad? Si fuera así, el pensar realidad en un cierto sentido no sería nunca conocer, sino reconocer. Si fuera así, el ‘pensar a Dios’ terminaría por ser demasiado sencillo, sería simplemente reconocer a Dios como quien es. Pero esto olvidaría algo esencial de nuestro pensar, que es construcción de realidad, creación de realidad. Entonces, qué, ¿Dios será sólo una construcción subjetiva nuestra? Si fuera así, es obvio, tendríamos ahí la mejor prueba de que ‘no hay Dios’. Mas, sin embargo, partimos en estas páginas de este teorema adquirido de modo previo como tal: ‘hay Dios’.

No todo hablar, no todos nuestros decires, todas nuestras habladoras, son frutos del pensar, sino que debe haber un ‘plegamiento’ en nuestras consideraciones en que construimos realidad a ‘eso que hay’, ponernos a la escucha de ello. Por eso digo siempre que se da un paso *esencial* en la construcción de realidad, cuando pasa de ser creación a ser recreación. Cuando pasa de ser una pura construcción de pensamiento, lo diré así, de ser un mero constructo, a ser pensamiento de realidad. Cuando lo que hemos pensado es algo mundanal, la acción racional de la razón práctica es abocada a decir realidad de mundo. Pero ¿cómo podemos saber que cuando hacemos lo mismo con Dios, cuando se da ese ‘pensar a Dios’, nuestra acción racional de la razón práctica tiene como resultado un teorema que es algo divino, que es Dios? Evidentemente no puede ser así, pues entonces Dios sólo sería un teorema similar a los que busca, y a veces encuentra, nuestro amigo matemático peruano —otra cosa sería si dijéramos algo así como que

nuestro ‘pensar a Dios’ nos aboca a Dios, que nos deja en el mismo umbral del ser de Dios, haciéndonos ir a parar a él, a toparnos con él—. Nos movemos, por tanto, en el pensar, entre dos extremos falsos para el ‘pensar a Dios’, y de ahí probablemente para todo pensar: el que Dios es una mera construcción subjetiva de nuestro pensamiento, y el que es un teorema de nuestro pensamiento, un teorema que nos diga su esencia. Ni una cosa ni la otra. Todas las páginas anteriores han querido mostrarlo: la atingencia-a ni es mera construcción ni es descubrimiento de esencia. Es acercamiento —apenas suavísimo tocamiento con los dedos del pensar— a Dios, pero a Dios que nos es esencialmente inaprehensible. No es por tanto —¡faltaría más!— creación por el filósofo de Dios, sino, en un cierto sentido, recreación de Dios: en el de que nuestra acción imaginativa y desiderativa de creatividad lo recrea, se recrea en eso que atinge, y, al recrearse, lo recrea para sí, en su suavísimo tocamiento, como una posibilidad de vida. Por eso el golpear en la articulación del muslo y por eso, habiendo vencido en la lucha, como Jacob, al despuntar la aurora, nuestra vida quedará cambiada ahora para siempre.

Nuestro pensamiento, de esta manera, es moldeado más-allá de la propia acción racional de la razón práctica; por eso es una ‘atingencia en los límites’, allá en donde el pensamiento se hace evanescente. ¿Reconocemos a Dios ahí? Si pensar es preguntarse por algo que nos interesa comprender, además de comprender, hasta explicárnoslo, hasta exponérselo, hasta narrárnoslo, entonces, no; por eso es tan esencial la preposición ‘a’ del ‘pensar a Dios’, pues es ella la que, mostrándonos la ‘atingencia’, nos deja en los límites de lo pensado y de nuestro propio pensamiento. Apenas tocando suavísimamente con los dedos del pensamiento a Dios, nos deja frente a nosotros mismos, frente al significado último de nuestro pensar, nos deja ante la imposible-posibilidad que, cambiando nuestro nombre, nos da un nuevo lugar más-allá en donde ser; nos deja, al despuntar la aurora, con la vida entera cambiada.

Terminaré repitiendo las palabras que me decía mi fiel amigo Enrique Rivera de Ventosa en nuestras últimas conversaciones, que precedieron a su muerte: un hablar no de abajo arriba, sino de arriba abajo; esta sería la única manera seria, decisiva, escuchable hoy de hablar de Dios, la de quien está hablando con Dios.

Terminaré con una afirmación inducida, que se hace interrogación final: pensar a Dios no puede separarse de pensar el mal. Pero el problema del mal me es una deuda todavía. ¿No tiene que ver el mal con un desquiciamiento perverso y pervertidor de la imposible-posibilidad?

Hemos volcado nuestro pensamiento a 'pensar a Dios'. En esa operación otras veces hemos llegado, más o menos fácilmente, a resultados. El conjunto es lo que suelo llamar la acción racional de la razón práctica. Pero eso ahora, en nuestro pensar a Dios, no ha llevado a resultados; no hemos podido completar esa acción racional. Mas, en cambio, se nos ha abierto un espacio de distensión temporal, de distensión de la vida, en el que el 'Dios que hay' —aunque, bien es verdad, hemos encontrado algo así como una polarización absoluta a él, que nos ha llevado a un apenas suave tocarle— se nos ha mostrado como esencialmente inaprehensible; tal es la razón de la 'falta de resultados' de nuestra acción racional. Pero aventuro a pensar que, sin embargo, resultados los ha habido, ¡y qué resultado más emocionante!

Como tantas otras veces, he explorado un pensamiento. Esta ha sido esa expresión que lleva a pensar a Dios. No me he adentrado en ello suficientemente. Me he quedado apenas sólo en las puertas, creo, sobre todo en lo que de verdad es pensar a Dios; porque, en definitiva, como me sugiere otro amigo, seguramente no se puede pensar a Dios sino pensar en Dios. No sé si se puede decir mucho más de lo que sugieren estas páginas sobre 'pensar a Dios'; seguramente sí. Pero siempre será con esa consecuencia de la lucha de Jacob con el ángel: su vida, al des-puntar la aurora, se transformó para siempre. Quién eres, Señor. No hubo respuesta. Sólo esta: A partir de ahora tendrás otro nombre, otro ser. Y su vida desde entonces quedó por completo transformada.

V. Apostilla de cómo y por dónde seguir con esto del 'pensar a Dios'

Digo en la dedicatoria: a quienes, escuchándome, me provocan a pensar; pero aún se me da más: quienes, leyéndome, me provocan a seguir pensando.

Creía haber terminado estas páginas, aunque quedándome con una sensación muy neta de truncamiento, de que faltaba algo decisivo en

esto del 'pensar a Dios'. Un amigo⁴¹ me incita a seguir con mis pensamientos, pues me sugiere lo que ya sabía, que en algo muy importante me he quedado únicamente a las puertas de ese mi pensar. Utilicé una metáfora y una similitud, la de Jacob y la del matemático. Debo ir más allá.

Hay otra metáfora que hubiera podido utilizar anteriormente, que puedo utilizar todavía, aunque sea sólo a manera de insinuación: la de Juan recostado al pecho de su Maestro. Por eso, aunque el texto se había cerrado —provisionalmente, es verdad, pues un pensamiento abierto nunca se cierra del todo—, necesito de una pequeña apostilla, la de este parágrafo final.

Una y otra vez he cantado litánicamente que, al despuntar la aurora, la vida del luchador-filósofo ha quedado completamente transformada. ¿Qué ocurrió?

El filósofo que atravesó el vado para 'pensar a Dios', en lugar de quedar resguardado en el corralito de sus propios emperramientos racionales, ha quedado a la intemperie de sí mismo, separado de todo lo suyo, separado de todas sus posesiones, trasterrado en el misterio, mejor dicho, radicalmente abierto al misterio. Ha quedado en el enamoramiento de aquel a quien apenas si tocó suavísimamente con los dedos de su pensamiento. Ahora su vida es otra. Es la vida de un enamorado. La de quien busca al que ama. Ojalá pudiera comprender a quien ama —aunque ese comprender del filósofo sería posesivo, y sabe que nunca se ha de dar como tal—; mas, sin comprenderlo, evidentemente, como Juan, se ha recostado en el pecho de su Maestro.

San Agustín nos pone las palabras para expresar la novedad de lo que el filósofo, en su enamoramiento, ha encontrado a este lado del vado: «Señor y Dios mío, mi única esperanza, óyeme para que no sucumba al desaliento y deje de buscarte: ansíe siempre tu rostro con ardor. Dame fuerzas para la búsqueda, tú que hiciste te encontrara y me has dado esperanzas de un conocimiento más perfecto. Ante ti está mi firmeza y mi debilidad; sana esta, conserva aquella. Ante ti está mi ciencia y mi ignorancia; si me abres, recibe al que entra; si me cierras, abre al que llama. Haz que me acuerde de ti, te comprenda y te ame»⁴².

⁴¹ Antonio Sánchez, una vez más.

⁴² En el último capítulo del *De Trinitate*, XV, 28, 51, en *Obras*, vol. V, 3ª ed., BAC, Madrid, 1962, pp. 750-751. Ha sido Antonio Sánchez quien me ha sugerido el texto.

6. PENSAR SOBRE DIOS EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA ACTUAL

para Pablo Bustamante,
que hace lo que puede —¡tan distinto!—
en Primavera, diócesis de Puerto Carreño (Colombia);
con nostalgia

Como cada pensamiento se da en su circunstancia, he llegado al obligado título de estas páginas con las circunstancias que son las mías. Primero ha sido una lectura apasionante⁴³ y apasionada⁴⁴ de *Surnaturel*⁴⁵, en su edición primera, la de 1946, y de *Le mystère du surnaturel*⁴⁶, ambos de Henri de Lubac. Luego, la aparente casualidad me ha llevado a la escucha, a veces atenta, a veces descuidada, llevado por mis propios pensares, de un grupo notable de filósofos de la ciencia y de gentes agrupadas en torno a ellos, que se congregaron en Pittsburgh bajo el sugestivo cartel: Ciencia, valores y objetividad. La conjunción de ambas circunstancias, y la de mis propios pensamientos, que van a su aire, han hecho necesarias estas reflexiones.

⁴³ Porque apasionante es la lectura para quien la haga; y si no, pruebe el lector que no haya leído todavía a de Lubac.

⁴⁴ He comprendido con ella por qué de manera tan empecinada me he negado siempre a hablar de “naturaleza”. Tenía la intuición profunda de que así debía ser, pero me faltaba la lectura de Henri de Lubac para darme cuenta de hasta qué punto tenía razón en mi continuada negación.

⁴⁵ Henri de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, nueva edición, Desclée de Brouwer, París, 1991, 628 p. (desde la p. 513 no es otra cosa que la traducción francesa, añadida a la nueva edición, de los numerosísimos textos latinos del libro; por lo demás, reproduce exactamente la edición de 1946).

⁴⁶ Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, París, 1965, 300 p. Este libro desarrolla, años después, la segunda parte del anterior (la primera se publicó, casi tal cual, como *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, París, 1965, 338 p.; estos dos libros, no la edición de 1946, han sido traducidos en un único volumen bajo el título *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 546 p.); es más cuidado y perfecto, pero ¿puedo decir que la fresca osadía del primero, en su primera edición, me lo ha hecho aún más querido?

En el primer párrafo expongo lo que creo es la quintaesencia del marco en el que se piensa la certeza del “no hay Dios” en nuestra sociedad española de hoy, aunque lo haga aprovechando las palabras de un jurista alemán en una exposición, en inglés, en la lejana América; el medio cultural creo que, al menos sobre este punto, es rigurosamente idéntico; sus palabras, oídas tan lejos, se corresponden por completo con las pronunciadas aquí entre nosotros, con la ventaja de encontrar todas sus razones puestas en un ramillete. Puede parecer que me remonto muy arriba para hablar de la certeza del “no hay Dios”, que tanto abunda entre nosotros, pero creo que no es así, como espero que se vea enseguida. Nótese que en las palabras a las que me refiero en el primer párrafo no se asevera algo así como “no hay Dios”. Es esta una afirmación que hemos de ver cómo no es necesario hacer; manará delicadamente como el agua de una fuente, siendo recibida como la más pura evidencia, tanta que no es siquiera elegante insistir sobre ella. Habrá que ver, por tanto, el marco en el que se expresa ese pensamiento, que refleja, sin duda, el de los medios de comunicación dominantes entre nosotros, el de una buena parte de nuestros profesores universitarios y de instituto, y el de personas influyentes de verdad en nuestra sociedad española de hoy; en una palabra, expresan lo aceptado en herencia como la más pura y evidente verdad. En el segundo párrafo criticaré, desde mi punto de vista, que creo racional, las afirmaciones anteriores, intentando desmontar lo que no es sino un prejuicio aceptado sin mayores sobresaltos ni misterios, del que dimanen resultados que han de parecer así como una pura obviedad; mas, sin embargo, se trata, en mi opinión, de una tradición heredada recibida sin ninguna crítica filosófica y que, aventuro, ni de lejos es tan evidente como parecen decir los felices herederos. Por fin, en el tercero, me iré por mis propios pensamientos concernientes al tema tratado, dando vueltas en torno a una filosofía del ‘exceso’. Precisamente mi tesis es que, en la imagen que la sociedad española de hoy recibe reflejamente de sí misma, vivimos encerrados en nuestra propia medida, para que nada de nuestra opulencia se nos escape o nos sea arrebatado; pero ¿es esto posible o se trata simplemente de una vana ilusión?

En realidad, por lo que se verá, estas páginas hubieran debido titularse *Ensayo filosófico sobre por qué “no hay Dios” en las capas*

culturalmente dominantes de la sociedad española actual. Al fin y al cabo, se me pidieron como segunda parte de una charla en comandita⁴⁷; por eso me permití la licencia de orientarlas por ahí, es decir, por mi circunstancia. Esto significa que en ningún caso es un diagnóstico que toca, por ejemplo, a las capas populares de nuestra sociedad y a su religiosidad popular. Es obvio. Se limita al desbrozamiento de un pensar escondido, creo que vergonzante; en todo caso, dado por adquirido y que no quiere plantearse las cosas de frente: el que se percibe en las capas culturalmente dominantes de la sociedad española actual. Sobre eso quiere ser mi diagnóstico, el cual, además, nada tiene que ver con un ensayo sociológico o cosa parecida; se trata pura y llanamente de un ensayo filosófico.

I. El naturalismo recibido y aceptado

Hace unos días pude escuchar en un Congreso de filosofía de la ciencia⁴⁸ las palabras de uno de los ponentes que exponía cómo concebir el naturalismo, que él, luego, preconizaba para ser aplicado en las cuestiones que tocan a la Ley. Su ponencia se titulaba 'Ley y Ciencia'⁴⁹.

Me limitaré a poner aquí el párrafo que me parece más sintomático de dicha ponencia, y que se quedó conmigo nada más oírlo; luego, intentaré comprenderlo lo mejor que sea capaz. Nótese que varios de los elementos de ese párrafo al venir entre comillas parecen ser citas, aunque en su papel de presentación al Congreso el autor no señala de dónde las toma; esperemos que nos lo diga cuando se publiquen las actas. Este es el párrafo de Hilgendorf al que me refiero:

⁴⁷ Me tocaba hablar tras Dalmacio Negro. Las circunstancias hicieron que estuviera enfermo el día indicado, el jueves 24 de octubre de 2002, por lo que su sustituto fue, finalmente, mi amigo Carlos Díaz.

⁴⁸ The 6th Meeting of the Pittsburgh-Konstanz Colloquium in the Philosophy of Science. 'Science, Values, and Objectivity', Pittsburgh, 3-6 October 2002. Las actas del Congreso, dirigido por Peter Machamer (Universidad de Pittsburgh) y Gereon Walters (Universidad de Konstanz), se publicarán en su día.

⁴⁹ Eric Hilgendorf, profesor en leyes de la Universidad de Würzburg, quien presentó su ponencia al comienzo de la tarde del 5 de octubre.

«En la filosofía moderna (por tal entiendo la filosofía analítica) el naturalismo se sustenta en la idea de que, fundamentalmente, todos los fenómenos tienen una explicación natural. Esto querría decir que en una escala global “las cosas no son sino el camino que toman para ser”. Visto el naturalismo desde este ángulo, aparece como una simple reformulación de la navaja de Ockham en un programa de ciencia. programa⁵⁰ minimalista del naturalismo: (1) “sólo tanta metafísica como sea requerida”; (2) “realismo mínimo, desde el que sea posible para un mundo existir sin gente”; (3) “primacía de la energía material inanimada”; (4) “construcción de sistemas reales a partir de componentes reales”; (5) “sin instancias que trasciendan la experiencia”; (6) “sin milagros”; (7) “incluso las realizaciones intelectuales de la gente no deben extenderse más allá de la naturaleza”».

Se estima como algo ideal acostarse a la filosofía analítica, incluso para lo que haya que hacer en las Facultades de Derecho. La afirmación rectora es muy clara: todo es naturaleza; y parece que luego en el programa minimalista, puntos 3, 4, 5 y 6, queda claro que “naturaleza” podría oponerse, aunque no se diga explícitamente, a algo así como una “sobrenaturaleza”. Por eso, precisamente, el proyecto se llama “naturalismo”⁵¹.

Nada en lo tocante a la naturaleza, pues, que salga de ella misma. Con relación a nuestro conocimiento de la naturaleza, esto se afirma diciendo que cualquier fenómeno de la naturaleza deberá tener explicación natural. No sólo, por tanto, que nada de la naturaleza se sale de ella, sino que nuestras explicaciones deben reducirse a explicaciones internas a la propia naturaleza. Se habrá notado que, de esta manera, se ponen dos límites: uno a la propia naturaleza y otro a nuestras explicaciones. Se distingue entre naturaleza y nosotros en cuanto que damos explicaciones. Pero somos nosotros quienes, a su vez, no vamos a ser nada más que una parte de la naturaleza; y habrá de acontecer lo mismo

⁵⁰ En el salto de la página 2 a la página 3 del ejemplar de la ponencia que tengo, algo debe faltar, pues las cosas están allí exactamente como copio aquí, traduciéndolo al castellano. Veremos en qué queda en el texto de las actas del Congreso.

⁵¹ Mostré mi desacuerdo total con el naturalismo en *Filosofía de la ciencia: una introducción*, Encuentro, Madrid, 2002, pp. 15-48.

con las explicaciones que demos de ella, porque en ningún caso estas explicaciones podrán dejar de ser explicaciones naturales. Así, incluso lo que en un primer momento pueda parecer que se saldría de la naturaleza o que requeriría explicaciones nuestras que contaran con elementos o fenómenos que se salen de ella, habrá de ser reducido a naturaleza, pues queda claro, al menos implícitamente, por ahora, que nada hay fuera de ella: ni sus fenómenos ni nuestras explicaciones. Es verdad que el autor ha dicho que las cosas son así fundamentalmente, pudiendo quedar algún resquicio para algo más, pero parece claro que ese adverbio está ahí a manera de colchón de humilde retórica; quizá para no parecer demasiado dogmático.

Se niega luego a las cosas toda interioridad, diciendo que ellas son la pura exterioridad expresada en su ir siendo lo que son, en el camino que les va dando el ser. Es, seguramente, el problema del 'pliegue'. Ahora bien, quede claro lo que sigue: si algo parece interioridad de las cosas, sépase que de eso nada, que con una adecuada labor podemos ir deshaciendo el pliegue —que algunos, erróneamente, habían tomado por esencia de las cosas— hasta que todo nos queda explicado una vez que en el desplegamiento hemos puesto las cosas en su superficie bien extendida como naturaleza, y explicada naturalmente. Al final, todo está en la superficie, por plegada que esta haya aparecido en un principio; en la superficie de la explicación natural, o quizá habría que decir, mejor, de nuestra explicación natural. No deje de notarse que no se afirma, lo que sería demasiado presuntuoso y vano, que quien dice esto sepa ya el desplegamiento de todas las cosas en sus explicaciones naturales —si fuera así, habríamos llegado al fin de la ciencia y ya no cabría ningún progreso más en ella, lo que nadie en sus cabales sostiene—, pero sí dice la inexorable capacidad de nuestras explicaciones naturales, desplegadas de lo que podría tomarse por interioridad de las cosas. De esta manera, sin decir —lo que sería para carcajearse— que ya todo ha sido explicado naturalmente, sí damos una orden imperiosa al futuro: toda interioridad de las cosas será un día desplegada naturalmente. La nuestra es así palabra profética.

Hay algo más: porque ese desplegamiento es un camino, un camino que nosotros podemos llegar a desvelar por completo, y quedar así ahítos de explicaciones; de explicaciones naturales, claro es. Nada en ellas hay fuera de ese camino, que, para nosotros, es camino de

despliegamiento de lo que hubiera podido tomarse por interioridades de las cosas y fenómenos; podemos explicar naturalmente el completo hacerse de las cosas observando con cuidadoso detalle el camino que va llevándoles a ser lo que actualmente son. No sólo todo aparecerá con sus entrañas sacadas a la superficie de la explicación natural, sino que nos explicamos a lo que han llegado viendo los recovecos del camino que les ha ido engordando en lo que ahora son.

Entiende nuestro autor el naturalismo como la necesidad de no hablar más de lo necesario, de no emborronar los fenómenos, nuestra comprensión y la propia naturaleza con añadidos que ni vienen a cuento ni ayudan a nada ni son nuevas cosas que tengan existencia, sino que son meras imaginaciones añadidas que enturbian, distorsionan y falsean nuestra percepción de la naturaleza.

Vayamos ahora al programa mínimo.

El empecinamiento contra la metafísica tan clásico de la filosofía analítica, que heredó sus bártulos del Círculo de Viena, se mantiene. Mas no es un borrar por completo la metafísica, pues se ha hecho mucho camino desde los años veinte del pasado siglo y se ha visto la imposibilidad de pensar sin una cierta metafísica. Ya no es tan fácil decir lo de «*hypotheses non fingo*» de Newton: yo no hago metafísica, yo sólo me baso en los principios matemáticos de la filosofía natural; es mi enemigo quien introduce fraudulentamente lo que no es filosofía experimental sino mera metafísica, estropeándolo todo. Por eso, nuestro autor, como punto primero de su programa, habla de emplearla sólo en tanto y en cuanto sea necesaria. Así ha de abrirse a un curioso discernimiento espiritual —demarcación han solido llamarlo—: por un lado, la metafísica que cabe en mi postura, la única aceptable —aunque siempre sea aceptada, seguramente, un poco a regañadientes—, y, por otro, el resto, que es la metafísica locuaz y parlanchina, no basada en la experiencia empírica —aunque de esto no se habla paladinamente todavía, ya llegaremos enseguida—, y que todo lo que dice lo trae de su propia alforja, pero no de las explicaciones naturales. Quedará así abierta la puerta para achacar a cualquier otro pensamiento el que no se basamenta en explicaciones naturales, como vamos a ver, y por lo tanto que no habla de fenómenos naturales, sino de cosas inexistentes, puramente imaginarias; que si se trata de ellas, como se puede hacer, por supuesto, deberá ser naturalizándolas: somos capaces de inventar muchos caprichos

imaginativos sobre entes meramente inexistentes, y vamos a buscar las explicaciones naturales que nos den cuenta de ellos, para lo que, como siempre, seguiremos los caminos que han ido conformando esas imaginaciones nuestras a las que damos cuerpo de realidad, desplegándolas en una superficie tersa y clara que da cuenta explicativa de ellas.

Se acepta el realismo, pero se adopta uno que no sea excesivo. Realismo, es obvio, para dar existencia real a las cosas de la naturaleza y a ella misma, pues de otro modo no podríamos naturalizar; pero no realismo en el sentido de que sea la realidad —no la naturaleza— lo que prime, pues aquí si la realidad fuera nombrada, lo sería como otro nombre, seguramente menos conveniente, de naturaleza; no realismo, por ejemplo, si terminara por obligarnos a aceptar algo que no estamos dispuestos, si se me permite que lo diga así, a aceptar en nuestra “naturaleza”. Se adopta un realismo, sí, pero que no nos resulte excesivo. Un realismo no excesivo, porque, si no, ¿cómo naturalizar lo que no tiene una existencia definida y segura, lo que sólo sea, quizá, una construcción imaginaria? ¿Cómo aceptar un idealismo en el que todo terminará por caber, mucho más allá de la naturaleza? Aparenta ser el aquí reseñado un muy débil realismo, pues sólo pide algo que parece elemental: que el mundo sea posible sin que haya gente, es decir, que la gente no esté entremezclada con la existencia de las cosas naturales, hasta el punto, quizá, de que terminemos por medio negarlas fuera de su relación con nosotros —por supuesto que también para nuestro autor se da tal entremezclamiento, pero no le supone ningún engorro porque ha recurrido ya a decir que nuestras explicaciones son tales sólo y en cuanto sean explicaciones naturales—, pero un realismo al que se le habrá de negar, seguramente, la capacidad de decirnos lo que hay, al menos en parte, porque ya está decidido: sólo hay lo que es natural, y por ende naturalizable. Mas en el contexto global esta obligación de que el mundo pueda existir sin gente, es una exigencia imperiosa, como, espero, hemos de ver. No parece que sea veraz negar la existencia del mundo, por ejemplo, antes de que el hombre viniera a los campos africanos. Otra cosa es que las explicaciones naturales que tan bien ha defendido nuestro autor, no estén ya mezcladas con eso que nosotros mismos somos —intentaremos ver en el próximo párrafo las consecuencias que esto acaba teniendo incluso en nuestras explicaciones—. O, en otras palabras, esas explicaciones naturales que nosotros damos

—pues, ¿qué, nos serán dadas fuera de nuestra propia donación?— se me terminarán convirtiendo, seguramente, en pura y dura “objetividad” sobre lo que decimos de los fenómenos, cosas y sistemas de la naturaleza. Habrá de darse en algún momento del discurso de nuestro autor algún “principio de objetividad”, a lo que en el próximo párrafo me he de referir. Nótese también que parece afirmarse otra cosa: que al mundo le sea posible existir sin gente. Nos adentraremos acá, seguramente, en una conjunción compleja de mundos posibles donde sólo será mundo real aquel, precisamente, en el que la gente no sea otra cosa que mera naturaleza: el nuestro; habrán de negarse otros mundos en los que esta peculiaridad no se dé, y por eso nuestro mundo es postulado como un mundo en el que nosotros, sea lo que quiera que parezca a primera vista, todo lo que somos nosotros los hombres —no sólo nuestra participación en la corriente evolutiva de los seres vivos, sino también lo ha de ser todo lo que tiene que ver con la cultura, por ejemplo, por poética, estética y exquisita que termine por ser— será naturalizable; y lo será por decreto previo, aunque, ya lo sabemos, reforzado por el punto séptimo del programa de mínimos.

En el punto de la energía es en el único lugar en donde aparece la palabra material. No se afirma nada del estilo de “todo es materia”, simplemente se dice algo que parece obvio y natural: no se rechazan otros estilos de energías, pero se da primacía a la energía material que es calificada de inanimada. Primacía podría querer decir que quien suscribe ese programa mínimo del naturalismo se va a interesar en ella, dejando de lado otro estilo de energías. Sin embargo, me parece obvio que lo que el autor afirma va mucho más allá: da primacía a esa energía material inanimada pues es ella la que gobierna la naturaleza; todos los demás tipos de energía no tienen primacía, seguramente porque, en última instancia, son reductibles a esa primacial energía material inanimada. Si las demás tienen existencia, sólo será como existencia menor, secundaria, provisional, en espera de la primacialidad, puesto que es esta, en definitiva, la que les da su contextura, si es que somos capaces de seguir los caminos llenos de complejos intrínquilis que llevan de las unas a esta, la nuestra, esa que tiene primacía última, en la que basamos nuestra explicación natural. Ninguna otra, pues, es explicable por sí; llegando a ella, todavía queda algo, lo último y definitivo: el encontrar los caminos que nos llevan de esa energía todavía no material, a la

energía primacial, y esos caminos son caminos de reducción de ella a esta. No dejamos otro juego, otra posibilidad a nuestro mundo que tiene su existencia fuera de la gente. Si ha habido un caminar, digámoslo así, hacia arriba en tantas cosas que tienen que ver con la producción de la vida y con su evolución desde la sopa inicial de partículas, finalmente, y en definitiva, habrá un caminar que paso a paso nos vaya dando el camino de vuelta, de manera que obtengamos una descorticación del ir siendo de esas energías para ver cómo al fin es la energía primacial la que está en la base y en la cúspide de todo caminar. La primacialidad parece significar eso, que las decisiones últimas se toman allí, pues, nótese, no hay ningún balanceamiento con la colegialidad, ningún juego entre ellas; todo el poder está del lado de la primacia.

El cuarto punto también expresa, al parecer, puras evidencias. Lo que finalmente se construye, supongo que en el hacerse de nuestro mundo posible que es la naturaleza y en nuestro andar mediante la explicación natural, que es nuestra aportación intelectual a la propia naturaleza, son sistemas reales. Supongo que afirmando esto se quiere decir, en primer lugar, que no son sistemas ideales: no podría ser así porque nosotros, con nuestro autor, tenemos un realismo mínimo que resultó ser tan importante; pero sobre todo se quiere decir, seguramente, que nuestro mundo posible es una conjunción de sistemas reales interrelacionados, aunque, siempre, lo hemos visto, bajo la primacialidad de la energía material inanimada, dentro de ese realismo mínimamente naturalista y sin excesivas proclividades metafísicas, dentro de la carcasa⁵² de lo natural, es decir, de la naturaleza, en la que nos estamos moviendo todo el tiempo. No podrá ocurrir en ningún caso, pues, que nos salgan conejos de la chistera: todo estará dentro de la naturalización. Además, esos sistemas reales los construiremos a partir de componentes reales. Es obvio porque, fuera de eso que nos está siendo lo natural, nada tiene existencia real para la gente, y no la tiene porque no la puede tener. Si hemos predicado un camino que nos vaya sucesivamente llevando a dar con toda la internalidad de cosas y fenómenos

⁵² A qué viene aquí esto de la carcasa y de la importancia que puede tener se podrá entender desde *Sobre quién es el hombre*, pp. 14-15, 33, 35, 38, 270 y 272; *Filosofía de la ciencia: una introducción*, pp. 72, 74-75 y 106; y *El mundo como creación*, p. 110.

mundanales, no cabe otra manera que ir construyendo sistemas reales complejos con la utilización de componentes reales más simples. Además, como, en última instancia, el camino es un camino de retroceso, de retroceso en el tiempo, tiempo evolutivo, y de retroceso en el encadenamiento caminal que van tomando las cosas para ser, no cabría ninguna otra posibilidad. En la descorticación de supuestas internalidades de fenómenos de cosas o de sistemas, no cabe otra posibilidad que la extensión en superficie a la vista, vista de las explicaciones naturales, de todo pliegue. Cosas, fenómenos, sistemas, van caminando su camino que toman para ser en un sentido positivo del tiempo —¿no es curioso y, posiblemente, lleno de consecuencias, que el tiempo lo tenga que poner yo porque en nuestro autor no aparece ni siquiera de tapadillo?—, mientras que nuestras explicaciones naturales nos van enseñando, caminando hacia atrás en el tiempo, cómo ha ido surgiendo de la naturaleza lo que no es otra cosa también que naturaleza; quizá de una naturaleza menos complicada en su construcción sistemática, a una naturaleza más complicada en su construcción sistemática; pero siempre sistemas naturalmente reales de componentes naturalmente reales.

El punto quinto hace mención de la experiencia, a la que se pone como uno de los puntos clave del programa minimalista. Todo lo hemos de sacar de la experiencia, nada debe trascenderla. Todo lo que saquemos a la explicación que no venga de la experiencia, no puede dar lugar a la única explicación que aquí se acepta, la explicación natural. Así habría de ser en lo que llevamos dicho, sólo que hay una nueva vuelta de tuerca, pues ha de aparecer claro como un día luminoso —el de hoy lo es— que la experiencia es experiencia natural y, por tanto, naturalizable. Se sobrentiende que entre esas experiencias no podrían haber, por ejemplo, cosas tales como las experiencias místicas; no porque no se acepten, sino porque no son consideradas experiencias naturales, por lo que serían parte de esas instancias que trascienden a la experiencia, la cual viene ahora siendo dicha experiencia verdadera, ya que las otras experiencias deben tener su explicación natural, para lo que estudiaremos el camino que les va dando su ser, es decir, que las explica por entero. No hay ninguna instancia fuera de la naturalizable, ninguna instancia trasciende la experiencia, y esta es experiencia de naturalidades; nuestra, por supuesto, pues de nuestra experiencia se trata, pero experiencia de instancias meramente naturales, sin instancias trascendentes.

De ahí viene como de suyo el punto seis, pues nuestro programa de mínimos no acepta los milagros, que serían como la irrupción de esas instancias que trascienden la experiencia llevando a la naturaleza, y a nosotros con ella, más allá de la misma naturaleza, hacia terrenos, por tanto, de mera inexistencia. Como hemos visto ya, si hubiera milagros, desandaremos el camino que les da el ser, para ver que este no es tal ser, sino que vienen provocados y explicados por el descortamiento de las aparentemente internalidades más complejas en mera superficialidad explicada o explicable.

El punto siete había sido ya presentido. Incluso nuestras más sublimes realizaciones, las realizaciones intelectuales de la gente, no se salen nunca de la naturaleza, aunque nuestro autor lo diga a manera de mandato: no deben extenderse más allá de la naturaleza.

Las cartas están echadas. ¡Y menudas cartas! ¿Era necesario haber dicho en algún momento de este discurso que “no hay Dios”⁵³? Hubiera sido darle una cancha a la proposición negadora que en ningún momento ha tenido; siempre ha estado fuera de nuestro ámbito de naturaleza y sus explicaciones naturales. Por eso, incluso el hecho de decirlo hubiera sido una ofensa a la naturalización que hemos expuesto por boca de nuestro autor.

II. Crítica de esa manera generalista y prohibidora de comprender el naturalismo

En este segundo párrafo, tras el intento de comprensión de la cita contenida en el primero, presentaré, como he anunciado en las palabras introductorias, una breve crítica de lo comprendido en el párrafo primero.

Es obvio que la ciencia en su cotidianidad debe ser naturalista. La ciencia se construye en sí misma y funciona con lo que ella metódicamente acepta en cada momento y con los resultados obtenidos hasta entonces. Entiendo que no sería cosa buena, por ejemplo, que

⁵³ Y si se dice: “hay Dios”, es un mero dios de la gnosis o del panteísmo o una Naturaleza con todos los atributos de Dios —menos, claro es, el de la creación *ex nihilo*—, en los que nada hay de un Dios personal.

la ciencia, en un momento de dificultad en alguna de sus preguntas que buscan imperiosa respuesta, la negara o la respondiera recurriendo a algo “sobrenatural”; eso es claro, sería irracional, porque la ciencia es un especial preguntarse y responder buscando siempre el juego de la racionalidad. Pero de ahí no se sigue que ‘mundo’, ‘cuerpo de hombre’ y ‘realidad’ —por traer a colación la manera tridimensional de entender las cosas que me es habitual— son, deben ser o pueden ser, sin más, naturalizables porque están atrapados inexorablemente en la naturaleza, tal como esta ha sido presentada en el párrafo primero. Pensarlo así es asunto de niños ingenuos que creen son realidad sus meros sueños infantiles; esa no parece una postura que busque y se empeñe en ser racional. Entiendo, y no insistiré en ello porque es una guerra vieja, que alguien, por ejemplo, un científico, se empeñe una y otra vez en ver si puede naturalizar algo, alguna cosa, fenómeno o sistema, incluso que busque naturalizarlo todo, y que quiera hacerlo en el sentido que le plazca, cuente con el permiso de sus compañeros científicos o no, pero de ahí no se sigue el que algo o todo se reduzca a lo que hace ese científico y a que todo sea naturalizable. Entre la labor parcial del científico que busca naturalizar lo que estudia y la generalización filosófica del “todo es naturalizable”, hay un abismo que no se puede franquear impunemente. La ciencia, además, sólo tiene una forma para actuar: seguir los procedimientos y reglas que se utilizan en ella en cada momento; digo en cada momento, pues no podemos olvidar los cambios, a veces extremados, los modos de hacer diversos que en ella se dan. Siempre, es verdad, con un poso extremadamente importante de experiencialidad, de empiricidad; si no en una conexión férrea con ella, sí en una conexión suficiente que es lo que hace que ese sea un discurso científico. Por último, no olvidaremos que la ciencia —como toda labor de la acción racional de la razón práctica— es un enjambre ligado y más o menos conjuntado de preguntas y respuestas —en red—; preguntas que se hacen con afán decidido de respuesta, respuestas racionales dentro del ámbito en el que se da ese poso de experiencialidad de un cierto tipo, y respuestas que deben tener la cualidad de ser aceptables para quienes trabajan de la misma manera. Siempre buscando decir lo que es en realidad aquello sobre lo que se pregunta y se responde; pero, a la vez, sabiendo siempre que, aunque sea la más resultante y objetiva, la respuesta tiene un carácter indeleble de

provisionalidad, si no en el dato con sus siete decimales, y esto cambia con harta frecuencia en el ámbito de la ciencia, sí en la contextura en que se da, se explica y se comprende. Lo que no es poco.

En la postura reseñada en el párrafo anterior, sin embargo, se ha postulado ya como indiscutible el principio de objetividad, sin decirlo siquiera, y se ha hecho esto sin siquiera oler que es el principio antrópico el que rige incluso esa preferencia suya por el naturalismo. No me detendré mucho en este punto, pues no sé si merece la pena insistir en lo ya dicho anteriormente⁵⁴. Valdrá, quizá, lo que sigue. El principio de objetividad es una aparente toma de postura ética de quien, sabiendo que su discurso es suyo, es decir, que el suyo es un discurso con sujeto, poniendo condiciones precisas sobre todo de su intercomunicabilidad y de su ligazón con el poso de empiricidad, se corta de él, y después de amputárselo lo pone como afirmación “objetiva” de lo que tiene existencia como tal fuera de sí mismo, de lo que existe en el mundo sin gente, como decía nuestro autor. El principio antrópico, sin olvidar, evidentemente, la intercomunicabilidad y la empiricidad —si lo olvidara no sería ya un principio que rigiera la ciencia— no quiere nunca marginar el que todo discurso, incluido el discurso científico, tiene sujeto, es decir, está ‘datado’ y ‘signado’ por un sujeto que siempre es antrópico, es decir, que siempre es un cuerpo de hombre; que es este quien, mediante la acción racional de la razón práctica, elabora sus decires, o, lo que es lo mismo, sus proposiciones, pero que estos decires no son, sin más, mirada objetiva al mundo; que son, más bien,

⁵⁴ Me bastará con remitir, complicadamente, a las páginas que siguen. Respecto al principio de objetividad, cf. *Sobre quién es el hombre*, pp. 18, 108, 128, 358, 374, 437 y 441; *La filosofía de Teilhard de Chardin*, p. 147; *Filosofía de la ciencia: una introducción*, pp. 9, 59-60, 67, 107, 114, 118, 123, 131 y 141; *El mundo como creación. Ensayo de filosofía teológica*, Encuentro, Madrid 2002, 380 p., cf. pp. 248, 252, 258, 259, 260, 266, 291, 303 y 368; *Tiempo e historia*, pp. 168 y 485. Respecto al principio antrópico: *Sobre quién es el hombre*, pp. 14, 34, 108, 128-9, 183, 223, 278, 287, 318, 335, 341, 357-8, 360, 362, 368, 374, 413, 415 y 441; *Teilhard*, 20, 56, 120, 189, 250-1, 288 y 463-4; *Filosofía de la ciencia: una introducción*, pp. 9, 57-69, 78, 114 y 141; *El mundo como creación*, pp. 42, 47-48, 55, 63, 70, 118, 248-263, 283, 303, 313, 315, 324, 333, 341, 343, 346, 358, 359, 367-8, 370, 373, 376, 377 y 378; *Tiempo e historia*, pp. 59, 100, 214, 268, 296, 297, 299, 306, 308, 311, 312, 324-6, 332-3, 407, 418, 432, 461, 465, 466, 485 y 489.

mirada suya al mundo. Lo que, por descontado, no significa un quedarse amedrentado y confuso en la mera “subjetividad”. Todo decir sobre el mundo —y la ciencia es uno de los principales, seguramente de los mejor contruidos por nosotros, con capacidad de acertar sobre lo que dice por el lugar en el que se hace y el poso en el que crece—, es decir de un cuerpo de hombre; por tanto, es una afirmación sobre el mundo desde la realidad que el cuerpo de hombre se construye. De ahí el complicado camino que lo engendra, camino radicalmente antrópico. Este principio, simplemente, dice que este engendramiento y ese largo caminar en busca de la ‘objetividad’, una objetividad que de resultas de este proceso será extremadamente diferente a la “objetividad” que se presupone en el párrafo anterior, tiene valoraciones notables sobre el propio decir, de manera que no tiene mucho sentido afirmar, sin más, que el discurso científico es objetivo porque está regido por el principio de objetividad. Son demasiadas las cosas nuestras y construidas por nosotros que hacen posible y sirven de base para todo discurso, para todo decir, para toda proposición, conjunto o sistema de proposiciones, incluidas, claro está, las de la ciencia, como para no manifestar que lo que rige todos nuestros decires es el principio antrópico y no algún sedicente principio de objetividad. Pero todavía no lo hemos dicho todo, pues la construcción de realidad que se hace desde esa larga concreción que es el cuerpo de hombre, se elabora estirada siempre desde un mirar más allá, provocado por el continuado deseo que alienta en él, un deseo constitutivo de lo que él es y va siendo. Por ello, todo discurso científico sobre el mundo es un discurso de realidades que vienen estiradas y tensadas —en un proceso retroductivo⁵⁵— por ese más allá que alienta siempre en la mirada del cuerpo de hombre. Sin este proceso, que va siempre mucho más allá de cualquier camino de mero engendramiento, no se da ningún decir sobre el mundo, tampoco ningún decir científico.

⁵⁵ De manera simple, la ‘retroducción’ podría enunciarse así: por el deseo, la imaginación y la razón, el más-acá tiende a mirar siempre más-allá, y este más-allá incide de manera decisiva en el más-acá, estirando de él; entre más-acá y más-allá hay un incesante caminar circular extremadamente importante para lo que seremos y para lo que somos. Remito a *Sobre quién es el hombre*, pp. 10, 20, 21, 22, 29, 30, 35, 37, 38, 77, 78, 99, 100, 107, 392, 393, 411, 413, 428, 442 y 445, véase también la metáfora-analógica del jefe de la horda humana en la p. 227; *Filosofía de la ciencia*, pp. 10, 55-6, 61, 104, 107, 116 y 117; *Tiempo e historia*, pp. 413, 428, 469, 482, 485-6, 489 y 490.

Se podría pensar que la mía es una manera complicada de afirmar lo mismo que dicen los defensores del principio de objetividad; pero creo que no es así, pues el paso de nuestros decires, decires siempre de cuerpo de hombre —decires, mejor dicho, de las corporalidades construidas por el cuerpo de hombre en su obrar y, por supuesto, en su conjunción mutua—, por la realidad que nos construimos, deja necesariamente el rastro decisivo de nuestro siempre mirar-más-allá, de nuestros afanes y búsqueda de finalidades, del proceso de retroducción, de nuestros problemas de fundamentación; en una palabra, como tal discurso, como decires nuestros que son, pasan también por el ámbito del ser y de su fundamentación antes de convertirse en discursos de objetividad. Así, por ejemplo, la ‘objetividad’ a la que me refiero sería segunda, resultado, fecundada, y en ningún caso se trataría de una “objetividad” primera y fundadora. Todos nuestros decires, pues, incluidos nuestros decires que constituyen la ciencia, son decir del cuerpo de hombre, el cual desde la realidad que se construye dice mundo. Véase si es distinto el camino que sugiere el principio de objetividad y el que sugiere el principio antrópico.

Ahora se introduce aquí un punto que habría de ser desarrollado con mayor amplitud de la que lo haré ahora: que la ciencia no es algo que está libre-de-valores. En la misma reunión a la que me he referido al comienzo de este capítulo, Hugh Lacey, profesor en el Swarthmore College de Filadelfia, tuvo una intervención de muy difícil comprensión en aquel momento, al menos para mí, pero que me llevó a conocer por vez primera el pensamiento ordenado y sagaz de un tema extremadamente importante en lo que trato. Con él me aconteció por parejo a lo ocurrido con mis lecturas de Henri de Lubac: siempre he sabido —sin haberle conocido— lo que Lacey dice⁵⁶, siempre lo he intuido y utilizado, es parte del ser profundo de mi propio discurso filosófico desde su mismo comienzo, pero me faltaba la fundamentación cuidadosa y bien expresada que él borda primorosamente. En el mismo comienzo de su introducción cita una frase emblemática de Poincaré⁵⁷:

⁵⁶ Hugh Lacey, *Is Science Value Free? Values and Scientific Understanding*, Routledge, Londres, 1999, 304 p.

⁵⁷ Henri Poincaré, *El valor de la ciencia*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948, 3ª ed., p. 12. Al comienzo de la frase Lacey pone «ética» en lugar de «moral».

«La moral y la ciencia tienen sus dominios propios, que se tocan pero que no se penetran. Una nos muestra a qué blanco debemos apuntar; la otra, dado el blanco, nos hace conocer los medios para alcanzarlo. Nunca pueden, pues, oponerse, porque no pueden encontrarse. No puede haber, por eso, ciencia inmoral, como no puede haber moral científica».

La ciencia y los valores se tocan, pero no se interpenetran, se acepta normalmente con Poincaré; en su recorrido son inconmensurables. Sin embargo, negar esta proposición no va a ser negar las credenciales cognitivas de la ciencia. La habilidad de Lacey está en ver en dónde no se da esa interpenetración y en dónde sí se da. El que la ciencia está libre de valores no es un hecho, sino una idealización, precisamente la de que eso se vea como un valor. Imparcialidad, neutralidad y autonomía son las notas que la ciencia tendría y que le harían ser libre de valores. Pero estas notas son defendidas predominantemente por estrategias materialistas, que, según Lacey, conllevan una muy seria sobresimplificación. Hay que mirar las cosas de cerca, y entonces se ve que no son así. Baste con haber indicado aquí la existencia del pensamiento de Hugh Lacey sobre esta importante cuestión. Se notará que mi pensamiento, sin la técnica prodigiosa con que él hace su estudio, ha estado siempre muy cerca del suyo.

La ciencia no está libre de valores. La ciencia no es esa dama neutra con respecto a los valores, a todos los demás valores, y cuyo único valor real es el valor intrínseco que ella misma tiene y porta en sí misma, valor para la humanidad, valor para el conocimiento del mundo, valor para hacer siempre lo que ella considere que es valioso e incluso necesario —y por eso nadie podrá negarse a aceptar como valioso nada de lo que ella hace, pueda o quiera hacer, para la entera humanidad—, valor de valores, lo que tanto ha gustado a tanta gente afirmar los pasados años. Es este un punto tan importante que debe quedar disponible para ser tratado convenientemente en un futuro inmediato. Por ahora, no hago más que remitir al libro y a los trabajos de Hugh Lacey. Remitiendo a él, estas páginas pierden parte de su tersura dialéctica, pero todo llegará a su modo y a su tiempo.

Prosigamos. Un programa del naturalismo como ese que se llama a sí mismo minimalista da por sentada, sin necesidad alguna de siquiera

decirlo explícitamente, la materialidad del ‘mundo’; el que el ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’, es decir, la ‘carne’, no es otra cosa que mero cuerpo, sin más, cuerpo material producto de una evolución cuyos caminos le dan el ser; y el que la ‘realidad’ no tiene existencia, o, lo que es lo mismo, es reductible a lo que ellos entienden por “mundo”, en una palabra, a la “naturalidad”. Las tres afirmaciones son falsas, o cuando menos extremadamente discutibles.

La materialidad del mundo se afirma, me parece, reductivamente. No es necesario, pues, siquiera ir haciendo cada vez, conforme avanza la investigación, una definición más y más complicada para que dentro de ella quepa todo lo que nos va habiendo como materia: primero será materia lo que es pura y duramente físico-químico; luego, con una nueva definición de materia, ahora mucho más abaricante y complicada de lo que era antes, dada la complejidad de la vida, todo lo que es biológico; más tarde, nuestro cerebro; por fin, las producciones culturales, para lo que habríamos de llegar a un materialismo cultural. Me parece que el camino del programa minimalista de la naturalización es más sencillo porque lo que hace es, en lugar de subir por la escala evolutiva complicando de más en más su definición de materia —para que todo siga siendo material—, lo que conlleva muchísimas dificultades, optar por el camino fácil, el de la reducción: lo cultural es reductible a cerebral, esto a biológico y esto, por fin, a físico-químico. Pero si sus cosas son así, deja un flanco tan fácil a la crítica que produce un poco de pasmo. ¿Quién defiende hoy el reduccionismo?, ¿con qué razones? Porque en estos terrenos, claro, una vez hecha una afirmación, luego hay que defenderla. ¿Cómo lo harán?, ¿o es que ni siquiera se habrán dado cuenta de que esto es un problema? Curioso.

Además, defender la materialidad del mundo, hecha la importante salvedad del párrafo anterior, ¿significa ya, sin más, que también la realidad es material, si es que la realidad es la producción del cuerpo de hombre, su producción de corporalidades? Evidentemente no. Como mínimo, la postura que sostiene las afirmaciones del párrafo primero debería resolver eso que algunos llaman el problema de la emergencia en las relaciones mente-cerebro. Sin embargo, no parece siquiera preocupar a nuestros amigos este problema y su

solución⁵⁸. Este problema podría salvarse si el cuerpo de hombre fuera mero cuerpo, es decir, mera físico-química, y no ‘carne’. Pero ¿son defendibles afirmaciones así? Creo que no, al menos no racionalmente.

Acumulada tal cantidad de prisas y de despropósitos, aunque sin decirlo explícitamente, parece que deban concluir como por necesidad: luego “no hay Dios”. Bien, sea; haremos como que lo aceptamos provisionalmente, aunque he apuntado algunas cosas que hacen difícilmente defendible esa posición, que falta discutir a fondo, y en espera de que, una vez enunciado con suficiente claridad racional, aparezca en el programa minimalista con suficiente explicitud al menos una traza de este enunciado, y no simplemente sea como aceptado de rondón, ocupando, sin embargo, un lugar central en el runruneo racional de esa postura. Ahora bien, ¿tampoco hay ‘carne’? Bien, sea; pero ¿cómo es que, nuevamente, no aparece siquiera una traza de esta afirmación en el programa minimalista de la naturalización que hemos visto y discutido? Parece que la respuesta es clara: porque le apetece afirmarlo así al enunciador del programa en presupuestos que, sin ser siquiera presentidos, tienen importancia radical; si no, no acaba de entenderse su racionalidad. Y si las cosas le son así, la razón de sus posturas y de su programa es que, a nuestro autor y a sus amigos, les sale de sus voluntariedades. Bien, sea; pero entonces todo lo suyo queda en un inflamado “Me da la real gana de que las cosas sean así y por eso lo afirmo”. Otra cosa es que cosas, fenómenos y sistemas del mundo les hagan caso.

No, en su mínimo programa no hay razón para la negación de Dios y la negación de la carne; lo dan por hecho, sin más, pues en sus presupuestos estaban ya contenidas ambas negaciones, y lo estaban como algo metido de matute, es decir, como prejuicio previo a toda acción racional de la razón práctica. ¿Se enterarán de que están actuando así? Lo dudo. ¿Tendrán capacidad para, ahora sí, quizá, defender racionalmente sus posiciones, y no ponerlas como meras voluntariedades? Lo dudo también. Pero, siendo así, ¿cómo es que son ellos los que parecen llevarse el gato al agua en una parte dominante de nuestros medios de comunicación, en muy buena parte de nuestros profesores universitarios y de instituto, y de personas influyentes de verdad en

⁵⁸ A otros, sí. Véase mi libro *La razón y las razones. De la racionalidad científica a la racionalidad creyente*, Técnos, Madrid 1991, pp. 41-97.

nuestra sociedad española de hoy? Misterio profundo que sólo quedará aclarado, según espero, desde el párrafo tercero.

En una palabra: naturalización es el nombre que toma hoy un materialismo rígido, pero vergonzante. Me llama la atención que así sea, pues se diría que es un esfuerzo como para meter de matute algo que no parece querer ni decir ni ser consciente siquiera de ello; cosa bien rara. Ciertamente prefiero a quien hobbesiana o espinozianamente profesa con razones de peso —¡que son muchas y buenas!— una postura radicalmente materialista, tomando el toro de la naturaleza y de la naturalización por sus cuernos, que los tiene muy bien puestos. De otra manera, me da por sospechar que, tomándonos por tontos a los otros, se toma por tonto para decir lo que querría decir sin que se le note, y, so capa de que él hace sólo el mínimo de metafísica necesaria, parece que, sin darse siquiera cuenta de la trascendencia de lo que dice, dice eso que dice. Ciertamente, llama la atención.

La metafísica en que se asienta este programa minimalista del naturalismo es demasiado burda y primeriza para ser aceptable o, simplemente, creíble; su realismo es, seguramente, un realismo de pacotilla; un voluntarismo, tal vez, excesivamente romo, un juego demasiado simple de una razón reductora.

Así pues, no es cierto que “todo es naturalizable”.

Mucha prohibición era la que se nos metía de rondón en el párrafo primero para que, casi sin más, sus posturas nos parecieran racionales y nos quedáramos tranquilos y no quisiéramos al punto sacudirnos el yugo de esa tan mala postura.

Por último, no puedo dejar de resaltar el desparpajo con que el autor del que hablamos en el primer párrafo da por supuesto que la filosofía moderna es la filosofía analítica. Así, dicho sin más, suena un poco curioso. ¿A qué filosofía analítica se referirá?, ¿a la de qué tiempo, a la de los lejanos tiempos filosóficos del siglo veinte? Palabras misteriosas son las suyas; gracias que las pone dentro de un paréntesis.

III. Sólo se dice ‘hay Dios’ viviendo en el exceso

Por fin, en este último párrafo, como anuncié en las palabras introductorias, me iré por mis propios pensamientos e intentaré sacar algunos hilos más, que me parecen decisivos en el problema planteado en este capítulo.

Hablaré ahora del que se diría es el modelo social elegido por la sociedad española actual; un modelo general que conforma imperativamente a la sociedad entera, al menos en la imagen que recibe de sí misma. El caldo de cultivo en el que parecen darse hoy todos los demás fenómenos de nuestra sociedad. Hace unos meses toqué este tema desde una perspectiva muy concreta, la quiebra de la encarnación, por lo que ahora deberá tenerse en cuenta lo que dije en el capítulo primero.

En cuanto se refiere al modelo social elegido, pues, vivimos hoy en España con el modelo del rico epulón, y lo vivimos con una satisfacción grandiosa de nosotros mismos.

Vivimos ahítos de riqueza. Mejor dicho, estamos aspirados en ella, como quien recibe sus primeras gracias. Mejor aún, vivimos ahítos de riqueza en nuestra imaginación colectiva, estamos ya tocándola en muchos respectos, haciéndola nuestra, haciéndonos suyos; se diría que es el horizonte de nuestro estar hoy en la sociedad, al menos, repito, en la imagen que recibe de sí misma. Todo gira en torno a la riqueza, todo tiende a ella, al ahitamiento de riqueza. La felicidad del rico epulón es la nuestra; es aquello a lo que parecemos aspirar en nuestra imaginación colectiva, y con una aspiración natural. Se diría que todos nuestros esfuerzos colectivos llevan a participar en esa mesa; la mesa de la riqueza definitiva, la mesa de la epulondez.

Quienes constituyen la capa⁵⁹ dirigente en la España de hoy, conocieron todavía otra sociedad, otra manera de estar en la vida; por eso, especialmente por eso, parece que se les ponen los ojillos redondos contemplando la riqueza que está llegando a nosotros todos, gracias a sus esfuerzos, que sobrealoran, seguramente, lo que les da algo del bienpensar de una heroicidad realizada en su vida. Incluso, si miramos bien, veremos que todo aquello lo vivieron de verdad sólo en imaginación retrospectiva, porque ellos eran entonces demasiado jóvenes, posiblemente hasta demasiado distantes; la verdadera lucha fue de otros. Por esto, creo que la mirada de ahora incluso viene tocada más por lo imaginario de lo que fue aquel entonces que por sus realidades. Su vida fue entonces, ciertamente, un mirar-más-allá, un luchar por ese más allá que parecía tan lejano; pero ahora ese más allá se les está haciendo un

⁵⁹ No me atrevo a decir la clase dirigente, pues no quiero que el mío suene a discurso político. Ya lo he dicho: es un puro discurso filosófico.

muy acá de realidades. Su mirada ya no es mirada de allendidades, sino de unos acá bien cercanos, atrayentes y abundantes. Si para ellos hay algo que parece definitivo, alcanzado por siempre, se diría que es un exceso de abundancia. No es que ahora se les permita participar en la mesa de la abundancia, sino que la nuestra es hoy efectivamente ya una mesa de lo abundante: la mesa del rico epulón. Han llegado aquí, con mucho esfuerzo, aun en el caso de que en parte sea un esfuerzo imaginario de esa concreta capa a la que me refiero, porque la solicitud verdadera fue de otros; con el esfuerzo de toda una generación, aunque no fuera la suya, no se puede olvidar, un esfuerzo tremendo apoyado por una fe poderosa en que llegaría el momento, por fin, y una esperanza sin límites de que eso era lo bueno para todos; una generación que luchó para que ese sueño del más allá comience a ser realidad para nuestra sociedad. El contento y el gusto es pasmante: aquello deseado, llegó, y está en nuestras mesas. Mas, seguramente, la capa dirigente a la que me refiero no se ha allegado todavía a estar ahíta de esa mesa —¡si es que alguna vez una sociedad o una capa de ella está ahíta de su mesa de la abundancia!—; mientras tanto disfruta, y hace disfrutar a todos, de sus bondades rezongantes.

Esa capa, si es verdad lo que digo, tiene conciencia de su bienhacer y de a donde ha llegado con él; un bienhacer que tiene el tono de lo imaginario, de lo que en realidad, seguramente, hicieron otros. Miraba más allá de la realidad de entonces y ahora, en la imagen refleja de sí misma, vehiculada por esa capa de la sociedad a la que me estoy refiriendo, la sociedad española está en la realidad real que a la sazón se imaginaba. La imaginación se ha hecho realidad. Aquí es donde está el punto clave: ya hemos llegado, ya no hay que ir más allá; el más acá se nos ha convertido en el punto final de lo que buscábamos. No más mirar más allá. No más búsqueda. No más trabajo arduo. No más fe, porque hemos llegado a las realidades en las que creíamos. No más esperanza, porque lo esperado se ha hecho ya epulondez⁶⁰.

Compréndase por eso la facilidad y el gozo con que se va a recibir toda la “ideología” resumada en el primer párrafo. Seguridad en nosotros mismos; pero, cuidado, no en cualquier nosotros, sino en el

⁶⁰ ¿Aceptarán las jóvenes generaciones para siempre esta realidad impuesta del imaginario de la sociedad? Quede ahí esta lacerante pregunta.

verdadero “nosotros”, el de los que estuviéramos en el tajo, los que viviéramos aquella fe y aquella esperanza, los que, en definitiva, estuviéramos aposentados en la verdad definitiva. El nuestro sería así lo que suelo llamar un emperreamiento racional, pero que ha ido perdiendo la racionalidad, porque se le ha ido escapando el lugar en donde ser, para ir quedando en lugar de imaginaciones, terminando por ser emperreamiento de mera irracionalidad. La ideología del primer párrafo la aceptaríamos como el pensamiento natural de la epulondez, pero de una epulondez que ha recorrido ese sutil proceso imaginario. Y esto tiene consecuencias. Aquella capa dirigente expande ahora sus convicciones a la imagen que la sociedad española se va haciendo de sí misma. De ahí que podamos pasar casi sin más preámbulo a un hablar del nosotros, siendo ahora ese “nosotros” la sociedad española de hoy en la imagen que recibe de sí misma y que le hace a sí misma. ¿Cómo? Mediante los medios de comunicación, mediante el destilado que aquella capa deja de sí misma en esos medios, por ejemplo, en los libros y películas que se jalean con tal abundancia con la canción del autobombo de los “nuestros”; en las actitudes, las suyas, que se hacen aparecer como la pura naturalidad, en una parte dominante de nuestros medios de comunicación, en los profesores universitarios o de instituto, y en personajes influyentes de verdad en nuestra sociedad, que destilan la flor de aquella ideología, o en las infinitas tertulias que interminablemente y golpeando una y otra vez al gran bombo nos amustian el cerebro con ese imaginario colectivo que, para que lo hagamos nuestro, es decir, para que seamos de los suyos, nos transmiten como lo más natural, como aquello a lo que de verdad aspiramos naturalmente. Repásese desde aquí el programa minimalista de lo naturalizable y aparecerá patente el paralelismo extraño y extraordinario entre ambas posiciones.

Daré unas pinceladas un tanto sardónicas de este paralelismo. Todo nos es “natural”; a lo más que se llega es a que algunos tengan para sí que, «en el retrete de su corazón», ellos tienen conexión con lo “sobrenatural”. Pero la experiencia común es meramente una experiencia natural; incluso para esos que dicen tener otra experiencia, a la que llaman sobrenatural. Se acepta que nos moveremos en lo natural y que ahí no mezclaremos las cosas con nada que no sea tal, lo que es aceptado por aquellos “algunos”, quienes tienen sus experiencias sobrenaturales en la sacristía en la que se reúnen con varios amigos y amigas.

Se aceptará el realismo mínimo de vivir en la sociedad que es la nuestra, con sus reglas, con sus maneras, con sus intereses; los “algunos” tendrán mucha cuenta de ello cuando están en la sacristía y cuando viven en la vida natural de todos, siendo entonces una simple parte del “nosotros”. Lo que prima en todos es, evidentemente, la epulondez y sus dineros, aunque luego digan los “algunos” que de vez en cuando tengan algunas pequeñas prácticas que se salen de la naturalidad requerida. Aquí lo que vence es lo natural y sus sistemas, confeccionados con componentes reales y bien reales; no vivimos en idealidades, sino en bien tocantes realidades de intereses globales. Es la moneda la que enseña casi todos nuestros caminos: ¿hay algo que la trascienda? ¿Cómo habría de haber milagros?: a lo más, el de *Bienvenido, Mr. Marshall*. ¿Las realizaciones intelectuales? Sólo se van a medir por el interés de la moneda. ¿Acaso se mide de otra manera el arte entre nosotros, o las películas, o las canciones, o los libros? Se hacen listas de moneda, ¿de qué sí no? ¿Van más allá de los intereses monederos, y quizá sobre-cogedores, por ejemplo, las críticas de libros en nuestros medios? Ojalá sí, y me confunda de plano.

Para nosotros, en el modelo transmitido, y en demasiada buena parte aceptado con grandes muestras de regodeo por los dominantes en nuestra sociedad, la vida nada tiene de aventura. Y una vida sin bienaventuranza es una mala aventura. En España, hoy pareceríamos estar instalados en esa malaventura; sólo con pequeños (graves) percances de cerramiento sobre sí.

Nos hemos cerrado a todo más-allá, a cualquier más-allá, quedándonos reducidos en nuestra corta vida a nuestras posturas, cada vez más naturalmente opulentas. Nuestra “naturaleza” parece proporcionarnos felicidad para siempre; al menos esa es la imagen que se nos transmite de nosotros mismos como sociedad española. Pero quien mide lo suyo diciéndose: un metro por delante, un metro por detrás, un metro a la derecha, un metro a la izquierda, un metro hacia arriba, un metro hacia abajo, se queda en un escualido y mero sí mismo, negándose él mismo a ver al otro y, por ende, a ver a Dios.

Porque el otro y Dios siempre están más allá; ellos siempre están en el exceso, pero nuestra sociedad española de hoy es una sociedad cerrada al exceso; a lo sumo está abierta a excesillos de pacotilla y de tertulia con su contumaz bombo. Excesillos cerradores de todo lo que

se salga de esa epulondez, y encerradores en la mera naturalización. Nada de otra cosa. Excesillos de los rubicundos personajes de las fruncachelas rubensianas —ahí, el genio es Rubens, no los excesillos gorduzuelos de sus personajes—. En nuestra vida no cabe ya ningún exceso, como no sea el exceso de los pintados por Rubens. Mas el ‘exceso’⁶¹ al que me refiero nada tiene que ver con esto.

Nos encontramos, primeramente, con que somos animales del exceso, es decir, somos el tantas veces mentado ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’. Somos ‘carne’. Somos «chair» en el sentido tan hermoso y pleno del filósofo Michel Henry⁶², recientemente fallecido. Entre “cuerpo” y ‘cuerpo de hombre’ existe una diferencia radical y filosóficamente decisiva: es ahí donde se da el exceso. No un simple paso, a lo sumo mera emergencia de este partiendo del cuerpo animal. No, el salto es tan grande, la inconmensurabilidad tan radical, que sólo se puede explicar por el exceso, pasando por el exceso.

Al adentrarnos en la contemplación de la tríada ‘mundo’, ‘cuerpo de hombre’ y ‘realidad’, nos encontramos con el exceso en dos momentos. Cuando, siguiendo incansablemente la conjunción en red de preguntas y respuestas sobre el mundo, nos vemos abocados a finalizar el proceso de nuestra racionalidad con la pregunta leibniziana: «¿Por qué hay algo en vez de nada?»; cuya respuesta —una vez limpiada la ganga de los desfallecimientos racionales ante tal pregunta— nos hace decir que el mundo es creación. Ahí se da el primer exceso, porque encontramos en nuestro pensar sobre el mundo algo que es radicalmente diferente a él, que en ningún caso ni en ningún momento se confunde con él⁶³.

⁶¹ Sobre el exceso, puede verse: *Sobre quién es el hombre*, pp. 185, 339-340 y 362-366; *La filosofía de Teilhard de Chardin*, p. 408; *Tiempo e historia*, pp. 406-407, 418 y 433-436.

⁶² Especialmente recogido y claro es el artículo ‘Encarnación’, *Revista Católica Internacional Communio*, 24 (2002) 225-237; el original se puede leer en la edición francesa de *Communio*, ‘Encarnation’ XXV (2000) 81-96. Henry establece una distinción radical y filosóficamente decisiva entre «cuerpo» y «carne», y yo pongo esa distinción radical y filosóficamente decisiva entre «cuerpo» y «cuerpo de hombre», es decir, «carne».

⁶³ De ahí la ‘innecesaria mundanal de Dios’, cf. *Sobre quién es el hombre*, pp. 40-66.

Pero hay más, pues cuando nos adentramos en la consideración de la realidad que construimos, también nos vemos abocados a considerar el problema del fundamento, que, de nuevo, nos pone ante el exceso, ante un segundo exceso. Llegamos a él también cuando consideramos el ser que vamos llegando a ser, el ser que somos, que aspira a ser en plenitud, lo que lleva a considerar un ser en completud que tira, finalmente, de nuestro propio ser, y precisamente dándole ese ser en plenitud. Estos pensamientos nos llevan a considerar el ser, nuestro ser — el ser del mundo—, que, en definitiva, nos es dado, por un lado, y, por otro, al ser en acto que es dador de nuestro ser⁶⁴. Llegamos así a otra manera de enfrentarnos filosóficamente al segundo exceso.

Podemos, pues, decir que es el proceso retroductivo lo que nos pone ante el ‘exceso’⁶⁵. En el juego del más acá por el deseo, la imaginación y la razón, construimos la realidad del más-allá, la cual, a su vez, tira de nosotros con realidades crecientes, de forma tal que nos deja estando en un ámbito de construcción de realidades crecientemente novedosas; realidad que tiene al mundo sólo como un constreñimiento que le posibilita la libertad del exceso al que accede dándosele. Así, la carne. Así la realidad del fundamento, la realidad del ser en acto. La realidad en la que vivimos desde ahora es una realidad excesiva: nos excede y excede también todo lo que es mundanal; ahora ya, meramente mundanal.

Dios sólo se da en el exceso. Dios sólo se nos da en el exceso. Lo que somos, cuerpo de hombre, es decir, carne, sólo se da (se nos da) en el exceso. Es el exceso lo que nos pone en el ámbito de Dios. Sin exceso, “no hay Dios”. Sólo viviendo en el exceso podemos decir ‘hay Dios’.

Se puede comprender lo del ‘exceso’ también desde otro ángulo, y esto nos llevará a lo que afirmaba al comienzo de la introducción de estas páginas, el problema de lo natural y de lo sobrenatural.

⁶⁴ Véase el capítulo 15 de *Sobre quién es el hombre*, pp. 376-422.

⁶⁵ ¿Hablar de la ‘imposible-posibilidad’ no es otra manera de referirse al ‘exceso’? Puede verse *Sobre quién es el hombre*, pp. 17, 23-24, 27, 36-39, 400-402, 406-409, 435, 442 y 451; *Filosofía de la ciencia*, p. 107; *Tiempo e historia*, pp. 18, 425, 444, 468, 470, 473, 480-481, 488 y 490.

Cuando lo natural se cierra sobre sí, como hemos visto que se hace en la naturalización bosquejada en el primer párrafo y criticada en el segundo, todo está terminado, ya no queda nada más de lo que hablar. Hasta la felicidad es un asunto meramente natural, que sigue esas leyes; leyes naturales todas ellas, leyes naturalizables. Nada se sale de la naturaleza. Ahí se puede tomar como pura evidencia la innecesiedad de la realidad de Dios. La naturaleza no necesita para nada de Dios, se basta a sí misma, se dice a sí misma, se explica a sí misma, se comprende a sí misma, depende de sí misma, pende de sí misma, se da finalidades a sí misma. Mas, puestos en esa manera de ser, concedamos que lo hubiera. Pues bien, si lo hubiere, sería en otro ámbito, en un ámbito del no ser, dado el cierre sobre sí de lo natural. Para la “naturaleza”, Dios es una afirmación innecesaria; pero quizá pudiera darse en otro lugar —en realidad, lugar de inexistencias—, en la sobrenaturaleza, en donde, en contra de toda evidencia natural, en contra de toda explicación natural, se ponga a Dios y a todo lo que a él se refiera. Valga, concederían, si alguien tiene esa perentoria necesidad. Pero toda persona naturalmente en sus cabales tomará ese sobrenatural, con todo lo contenido en él, como un juego de ficciones, cuando no un juego de enfermedades. En todo caso, ese sobrenatural en nada incidirá en lo natural, nada añadirá de valor o de ser real. Si somos cabales, la cuestión es muy clara: se romperá toda amarra de lo sobrenatural, para que como un extraño globo ascienda hacia los cielos de la inexistencia y, alejándose para siempre de nosotros, nos deje cabe nosotros mismos, con nuestra naturaleza, con nuestros explicaciones naturales. Ahí, donde no cabe exceso.

El juego, pues, de natural y sobrenatural es péfido. Si hay exceso, en lo sobrenatural, sólo es un excesillo de pacotilla, que nada dice en verdad y a nadie molesta, si no se pone tonto; todos, los entendidos, saben que nada sabe, nada tiene, nada es.

Otra cosa bien distinta es cuando, fuera de ese hablar macilento y engañoso del natural-sobrenatural, encontramos en nosotros mismos el proceso retroductivo del ‘exceso’. ¡Ah!, eso ya son palabras mayores. Entonces ya nunca más hablaremos el péfido lenguaje natural-sobrenatural, pues encontraremos que en el mundo, desde lo que son sus donaciones, sus constreñimientos, se nos ofrece el cuerpo de hombre, constructor de corporalidades, por lo que se nos dan realidades que ya no son mundanidades; construimos la realidad que se nos da.

Tenemos en nosotros, por tanto, la tensión del exceso. Y también el mundo contiene en nosotros la tensión del exceso; incluso puede que el mundo tenga en sí mismo también la tensión del exceso, al llevarnos a la existencia a nosotros que tenemos la tensión del exceso. Quien niegue el exceso, niega la realidad del cuerpo de hombre; por eso, niega la entera tríada de 'mundo', 'cuerpo de hombre' y 'realidad'. ¡Una negación no racional que provoca un verdadero desastre en lo que decimos que somos, y por ende también en lo que somos!

* * *

«Pensar sobre Dios en la sociedad española actual» reza el título de estas páginas, aunque ya he anunciado cuál hubiera debido poner. Parecería que no hemos platicado para nada de ese pensar sobre Dios en nuestra sociedad. Creo que no es así; lo que acontece es que ese pensar es un pensar negativo, un pensar de la inexistencia de ese pensar. No tengo la pretensión de decir que hoy no hay pensamiento sobre Dios entre nosotros, pero he querido fijarme en el pensamiento que hace hoy mancha de aceite porque es un pensamiento de poder. Cierto que no es, seguramente, el pensar de la sociedad real española de hoy, pero, a mi parecer, sí es el pensar que pasa por ser la conciencia expresada de nuestro pensar. Sé que eso es una engañifla, pero creo que así pesa en nuestra conciencia colectiva.

Puede parecer pesimista mi manera de mirar, pero no deje de notarse aquí que hablo *sólo* de esa imagen que la sociedad toma de sí misma como conciencia refleja de lo que ella es; de ahí la decisiva mención del comienzo: se trata, como decía antes, del pensar de «los medios de comunicación dominantes entre nosotros, el de una buena parte de nuestros profesores universitarios y de instituto, y el de personas influyentes de verdad en nuestra sociedad española de hoy», por quienes se nos ofrece y se nos inculca una imagen pregnante de nosotros mismos que, seguramente, la sociedad española de hoy recibe como imagen de lo que ella es.

Para terminar, aventuro que ese pensar es mucho menos importante y tiene mucho menos futuro del que él, con tanta pomposidad, se confiere a sí mismo entre nosotros. Porque mi reflexión sobre el 'pensar a Dios', incluso en la sociedad española de hoy, la de verdad, no la del imaginario colectivo del autobombo, es radicalmente optimista.

7. SER CRISTIANO HOY

para las Misioneras Oblatas de María Inmaculada,
por la gracia de verlas nacer

I

Muchas cosas son las que nos mueven a una acción, las que nos mueven a la acción. Dando por supuesto aquí lo que somos, en primer lugar está aquello de donde procedemos, del lugar de donde venimos, lo cual señala, sin duda, orientaciones decisivas a toda acción nuestra adviniente; pero sin que debamos decir, como tantas veces se afirma, que somos aquello de donde procedemos, que estamos determinados a ser lo que nos marca nuestra procedencia. Como si en un “en el principio” originario, explicativo, evolutivo, temporal, se nos diera ya todo lo que hemos de ser en el transcurso del tiempo futuro. Nada hay de esa predeterminación temporal por los orígenes; está también el lugar a donde nos proponemos ir, siempre más allá de nuestras posibilidades, siempre creativamente novedoso, siempre con una función de estirar de nosotros provocando una acción que nos lleve hacia donde imaginamos y deseamos. Teniendo en cuenta esas dos vertientes motoras de nuestra acción, podemos decir que somos fruto de nuestras acciones, que somos resultado suyo. Imaginación y deseo de ir siempre más allá; pero también se da el juego de nuestra razón, que no se nos concede de otra manera sino como acción racional de la razón práctica. El lenguaje aquí es el lenguaje de los gerundios de la vida, el lenguaje del ir siendo. Un bucle complejo entre el lugar de donde venimos y aquel al que queremos ir; entre el lugar de lo que deseamos y el de lo que razonablemente buscamos actuar. Es en este contexto en donde se mueve nuestra acción; por tanto, también nuestra acción en cuanto cristianos.

Con todo y con eso, sin embargo, todavía no hemos llegado seguramente a lo decisivo; debemos preguntarnos aún si el somos —el «somos fruto de nuestras acciones», el «somos resultado suyo»— del párrafo anterior llena todo lo que en verdad somos, pues lo decisivo está en lo que somos al preguntarnos por nuestro ser; por tanto, también por nuestro ser cristianos hoy. No es que esto borre lo del párrafo anterior, sino que le da la contextura global, el terreno en el que moverse, el horizonte, el paisaje de realidad en donde se construye nuestra acción, haciéndonos ser en verdad. No es sólo, por tanto, que nuestra acción, con el bucle al que antes me refería, vaya dándonos la totalidad de nuestro ser en un simple y mero ir siendo que se va completando así hasta llegar a la totalidad de su propio ser, el cual se nos daría en una como fotografía sincrónica de lo que hemos llegado a ser en ese momento con nuestros siendos; así pues, en una simple filosofía en puro gerundio en la que ser sería lo que en un momento vamos siendo. Si de este modo fuera, ser significaría únicamente el resultado de nuestra propia acción en el bucle al que antes me referí; por tanto, resultado en un momento, resultado temporal, siempre pura (y mera) provisionalidad. De cierto que algo de eso hay: vamos siendo. Mas todavía no lo es todo, pues ese proceso no nos da, sin más, la totalidad de nuestro ser. La gerundividad, por decisiva e importante que sea, que lo es, no es todo. No somos en absoluto desarrollos en el tiempo de lo que tenemos dado “desde el principio”; tampoco somos, simplemente, provisionales llegadas en el tiempo de nuestro ir siendo, en espera de nuevas y trepidantes acometidas, siempre provisionales también. Pensar las cosas así es olvidarnos de eso que somos: ‘cuerpo de hombre’, es decir, carne, ‘carne enmemoriada’ —ligada a eso que nos va constituyendo la memoria encarnada— y ‘carne maranatzada’ —ligada a lo que hemos de ser, a lo que ha de venir, a quien ha de venir—; carne no tanto ligada al tiempo, algo así como mero tiempo cronológico, tiempo de la física, tiempo del reloj, como si de un mero “tiempo objetivo” se tratara, sino ligada a la temporalidad, pues no somos producto de algún tiempo meramente físico, somos amasados con la temporalidad. Las acciones de nuestra corporeidad no sólo producen mundanidades —cosas del mundo, naturalizables—, estancias mundanales, acciones mundanales, fruto de nuestro ser instintual, como acontece a los demás cuerpos, a los cuerpos de animal —en nuestro

caso instintualidad altamente compleja y organizada—, sino que, sobre todo, producen corporalidades, es decir, resultados más allá de lo meramente mundanal —cuando el mundo se nos hace paisaje y nosotros devenimos figuras en el paisaje—, no reductibles a lo meramente mundanal, resultados producidos por nuestro cuerpo de hombre, cuerpo individual y, sobre todo, cuerpo colectivo, que, siendo cosa nuestra, tienen, sin embargo, existencia societaria, existencia de realidad, no sólo existencia de mera mundanalidad, como, por ejemplo, el arte o la historia. Todo *es* de lo que somos, por tanto, no es sólo un producto de la gerundividad de nuestra acción, del bucle, del juego de los ir siendo que nos va dando nuestro ser, ¡aunque también!, sino que hay más, pues el amasamiento en la temporalidad de nuestra carne, de nuestra propia encarnación, logra que todo *es* nuestro sea un *es* del ‘ser’ mismo de lo que somos. Por tanto, también del ‘ser’ de nuestro ser cristianos hoy.

En el caso de nuestro ser cristianos, este ser no sólo nos viene de que digamos que en el principio Dios creó el ser de lo que somos de manera que se vaya desarrollando en el tiempo sacando lo que se nos dio al comienzo en la naturaleza propia, por así decir, de aquello que somos; tampoco nos viene sólo de que con nuestra acción vayamos dándonos el ser del ir siendo, sino que este ser de lo que somos tiene otro *es*, el que le da la contextura global, el paisaje de realidad, el *es* que sea Dios mismo quien habite en nuestro interior, modelando y llenando nuestro ser de criaturas en la plenitud de su libertad. En definitiva, este es el ser del ‘ser cristiano hoy’, dándose en el juego, pues, entre lo consignado en los dos párrafos anteriores a este. No otra cosa.

Hay ahí un juego enorme, de enormes posibilidades, posibilidades totalmente nuevas, la imposible-posibilidad a la que me refiero, que da espesor de temporalidad a nuestro ser cristiano. Pero hay una condición: todo esto nos es así con tal de que veamos con suma claridad cómo el tiempo configura lo que sea puro cuerpo animal, cuerpo de pura instintualidad; cómo el tiempo nos configura en aquello que en nosotros es mero cuerpo, cuerpo animal —pero ¿olvidaríamos que, aunque sólo sea en una ‘pizca’, nosotros somos más, mucho más, que en nosotros se da el ‘exceso’, la realización de la imposible-posibilidad?—, mientras que la temporalidad configura eso que somos, cuerpo de

hombre, carne —‘carne enmemoriada’ y ‘carne maranatazada’— amasada con temporalidad. Juego en el que tiempo y temporalidad no pueden confundirse. El tiempo es tiempo de exterioridades, producto de naturalizaciones. La temporalidad es tiempo de internalidades, tiempo de carne, de carne nuestra, la nuestra. Tiempo sería, en lo tocante a nosotros, lo que tiene que ver con el ‘qué es el hombre’. Temporalidad, lo que tiene que ver con el ‘quién es el hombre’. Tiempo, se gastaría, por ejemplo, en ese casi cien por cien genético que compartimos con los demás animales, que tanto nos da de la estructura en la que ir siendo. Temporalidad, con la pizca del ‘casi’, del ‘exceso’, de la imposible-posibilidad, que nos constituye en eso que somos, cuerpo de hombre, y no mero cuerpo de animal.

En la carta a los Hebreos encontramos la perspectiva en la que habremos de colocarnos. Jesús, el Cristo, es el Hijo de Dios preexistente, la Palabra, la Vida; el heredero de todo, por quien todo fue hecho; la irradiación de la gloria de Dios y la impronta de su ser. Y Dios ahora, en los tiempos definitivos, nos habla por él, diciéndonoslo todo por él: el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Tras el sí de María, al que todos esperábamos en un silencio sobrecogido y expectante, el Hijo de Dios se hizo carne. Ya nunca más encontraremos al Hijo fuera de ese ser encarnado. La carne ha entrado para siempre en el seno de la Trinidad Santísima. Para la eternidad. Y, sin embargo, todavía faltaba algo por comprender; tal es lo que se nos muestra en la carta a los Hebreos. Esto ha de ser lo que nos ponga de manera aún más profunda ante la temporalidad de la encarnación. No será sino en la pasión cuando quede completada la mediación de Jesús, tanto referida a nosotros como referida al mismo Dios Padre. Porque antes de la pasión su mediación todavía no era perfecta, ni en su relación con nosotros ni en su relación con Dios había logrado la plenitud en su ser humano. Siendo un hombre terrestre, todavía no estaba unido a Dios en su gloria. Y es ahí, en su carne, en la carne de Jesús, el Cristo, semejante a la carne del pecado, como dice san Pablo (Rom 8,3), en donde se encuentra una base real de solidaridad con nosotros pecadores. La carne de Jesús necesitaba ser radicalmente transformada para ser introducida en la intimidad celeste de Dios. Convenía todavía, según el decir de la carta a los Hebreos, hacer perfecto por el sufrimiento al Hijo, Jesús, a quien

es el iniciador de nuestra salvación (He 2,10)⁶⁶. Es asombroso ver cómo el sufrimiento de la carne y la muerte de Jesús producen el aprendizaje de la obediencia, obediencia a lo que acontece en la historia de su vida y, sobre todo, de su pasión —pasión histórica, real, con actores reales que hubieran, hubiéramos, podido actuar de otra manera—, y obediencia a la voluntad del Padre. La temporalidad, ¡que no el tiempo!, introducida en el seno mismo de la Trinidad Santísima, a través de la carne del Hijo.

No se trata, pues, de un mero pasar del tiempo, sino de un decisivo amasamiento de temporalidad. Un ir siendo, para ser definitivamente. El definitivo ser en relación con nosotros y en relación con Dios se da en el sufrimiento de la pasión —pasión histórica, pasión real—, cuando el Hijo se experimentó en todo carne como la nuestra, ‘carne enmemoriada’, carne que hace memoria, que vive en su memoria haciendo de ella parte de su propio ser —que se da en el “haced esto en memoria mía”—, y ‘carne marantizada’, carne que espera lo que viene, a quien viene, que clama por su venida, que de esa venida hace su propio ser. Por eso, él es el perfecto y único Mediador entre Dios y nosotros. Debía hacerse de todo punto semejante a nosotros para ser el sumo sacerdote misericordioso. Por eso, aunque era Hijo, sufriendo, aprendió a obedecer (He 5,8), y nosotros, así, por su mediación, hemos entrado en el descanso del Hijo, en el descanso de Dios.

Hay como un paralelismo excéntrico entre el camino del Hijo y nuestro camino. Él, desde el ser hacia el ir siendo de la temporalidad —de la historicidad asumida de su vida y de su pasión—, que siendo en todo igual a nosotros, excepto en el pecado, un igual a nosotros que asume el sufrimiento de nuestra propia carne, de nuestro ser carnal, asume nuestro ir siendo en el ser mismo del Hijo. De ahí el misterio de la Iglesia. Nosotros, en nuestro frágil ir siendo y en los sufrimientos del hacerse de la temporalidad, de manera que en él, Mediador perfecto entre Dios y nosotros, haciendo el Espíritu Santo morada en nosotros, se nos da el ser de lo que nosotros somos, podemos ser, estamos llamados a ser, llegaremos a ser, somos en plenitud. De ahí también el

⁶⁶ Véase Albert Vanhoye, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, Desclée, París, 2002; cito las pp. 27-28. Toda la obra de Vanhoye es espléndida.

misterio de la Iglesia. El Hijo, del ser al ir siendo, adentrándose en el juego de la temporalidad. Nosotros, del ir siendo al ser, adentrados en nuestro juego de la temporalidad que ahora es también el suyo —y que, por tanto, apunta ya al seno mismo de la Trinidad Santísima—. En ambos, insisto, no en el mero juego del tiempo, sino en el espesor carnal de la temporalidad.

En nuestro ir siendo, el ser en completud es quien nos dona el ser en plenitud de eso que somos en realidad. Juego del ir siendo de nuestra acción, del bucle de nuestra acción, y del ser en plenitud que se nos ofrece ser; ser que se nos dona en su plenitud, y que, desde ahí, modela retroductivamente nuestra misma acción, la profundidad de nuestra acción que, ahora, es producida ya por el ser en plenitud que somos —¿que podemos ser?— en realidad.

II

En el primer párrafo hemos visto el amplio juego que se da entre el ‘ir siendo’ y el ‘ser’. En el segundo veremos que esas consideraciones nos son decisivas para tomar postura en lo que da título a estas páginas: ser cristiano hoy.

Sin duda que ser cristiano hoy tiene mucho que ver con la acción, con el bucle de la acción; no sería exagerado decir que, de principio, todo tiene que ver con ella. Se es cristiano cuando uno realiza acciones que podemos decir cristianas. Se va siendo cristiano en eso que vamos haciendo, en eso que vamos siendo; hasta el punto de que, caso de no hacerlo, de no ir siendo, no es verdad que seamos cristianos.

¿Y cuál es ese hacer? La respuesta viene dada de manera muy neta por estas palabras de Jesús: “Haced esto en memoria mía”. El ser cristiano, pues, se da en un hacer, en un ir haciendo; en el ir siendo de ese hacer; en el serse de ese hacer. En hacer como él, Jesús, el Cristo, hizo, en seguir sus pasos, en ir a donde él fue, en tratar a las personas como él las trató, en tomar las actitudes que él tomo. Nuestra labor como cristianos es, así, labor de imitación: haced lo que él os diga, haced lo que él hizo. El ser cristiano se da en ir conformando nuestra vida a la suya, nuestras palabras a las suyas, nuestras actitudes a las suyas. En estar junto a él, donde él esté. En ser testigo en silencio expectante del sí de

María, en llenar de agua las tinajas, en estar junto a la cruz y ver el espectáculo que allá aconteció, en oír las palabras “He ahí a tu madre” y “He ahí a tu hijo”, en ver cómo de su costado salió sangre y agua. En tomar las actitudes con los demás que él tomó, con los ricos, con los pobres, con los que sufren, con los instalados, con los niños, con los rechazados, con los que se ponen en primera fila para que se les vea, con los que se esconden en la última, con las autoridades, con los políticos, con los que saben, con la tradición recibida, con los que van contra él, con los que le condenan injustamente, con los que le suben clavado a la cruz para que muera, con los que mandan guardar su sepulcro. En vivir como él vivió, en ser como él fue.

Tenemos ahí un enorme hacer, mejor, un enorme ir haciendo en nuestras vidas para ser cristianos hoy. Debemos ir haciendo nuestro el ‘esto’ que fue el suyo. Queda claro el panorama de nuestra acción en ese ir siendo del ser cristiano hoy. Labor definitiva la nuestra: inventar en nuestro hoy, en sus circunstancias, en sus maneras, incluso en sus modas, no cabe duda, cómo hacer el ‘esto’ de su hacer. Todo ello no se nos da de una vez por todas, sino que es fruto de un largo ir haciendo que ocupa la vida entera. En ello nos encontramos siendo cristianos. Mucho y definitivo es todo esto y, sin embargo, no lo es todo.

‘Marana ta’, ven Señor, es el grito, la queja anhelosa de los cristianos desde siempre. El cristiano, para serlo de verdad, necesita del Señor. No le vale con sólo mimetizarle, le es necesario a todas luces seguir esperando de él, esperar su segunda venida. Su ir haciendo, su ir siendo, necesita de algo, mejor, de alguien, que estire de él; que sea el mismo Señor quien con la promesa de su segunda venida le reconforte, aspire de él haciendo posible lo que de otro modo sería imposible, porque ¿podríamos hacer como él hizo sin otra manera de ser que imitándole? ¿No necesitamos mucho más?, ¿no necesitamos que sea él mismo quien tire de nosotros llevándonos a actitudes, a internalidades que hagan posible esa imitación? ¿No necesitamos, incluso, que él se haga con nosotros, con nuestro propio ser; que venga de ahí, de él, la fuente de todo *es* de nuestros ir siendo como él fue?

Se da aquí la tensión que veíamos en el primer párrafo entre el en el principio y el más allá, en el que el principio sería esa imitación, la mimesis de Jesús, el Cristo, el ir siendo de nuestro ser cristiano, el ir haciendo nuestra vida cristiana en conformación con la de Cristo; mas

necesitando aún la espera de su segunda venida, el señalarnos el punto Ω de nuestra esperanza, que ya no es un simple mirar hacia atrás, hacia el principio, hacia la vida de Cristo, para ver si estamos haciendo bien el “haced esto”, y conseguir que nuestro ir haciendo se conforme al ‘esto’. Hay en ello algo decisivo: es cristiano quien va haciendo suyo el ‘esto’ de la vida de Cristo, sí, pero, sin embargo, lo logra desde la espera de su venida definitiva, y lo que ello significa. Si no se da ese ir haciendo, todo ser cristiano es mera chanfaina; puras palabritas para quedar bien. Pero ¿de dónde sacaríamos las fuerzas para nuestro ir haciendo, nuestro ir siendo cristianos? Necesitamos la esperanza de esa venida, de ese punto de llegada, de ese mirar más allá de nuestro simple ir haciendo mal que bien —seguramente más mal que bien—, para poder seguir haciendo como él hizo, seguir siendo como él fue. Se da ahí el bucle del mucho juego al que me referí en el primer párrafo. Nuestro mirar al principio, si no, sin ese bucle, se quedaría en mera mirada a un pasado del que no sacamos las fuerzas para nuestro hacer; a lo más que llegaríamos con el paso del tiempo sería a una nostalgia: cómo me hubiera gustado ser como él fue, seguir los caminos por los que él caminó, comportarme con la pureza con la que él se comportó; pero comienzo a verlo en la neblinosidad, me empieza a quedar muy lejos ese comienzo en el que él está: las cosas y maneras que son las mías, las de hoy, son tan diversas a las suyas que cada vez se me hace más difícil ir haciendo como él hizo; la neblinosidad se me convierte en nostalgia de lo que me hubiera gustado, pero, en definitiva, ¿cómo hacerlo de verdad?

En lo que llevo diciendo en este párrafo segundo, pues, se da un juego entre ese ir haciendo de nuestra imitación de algo, mejor, de alguien que está en el origen de nuestro ir haciendo, y de alguien, el mismo Cristo, que estira de nosotros desde el punto Ω , en el bucle de la acción. Pero, si vale decirlo así, estamos hasta cierto punto todavía, aunque sea en imitación y en estiramiento, en lo que es nuestro, fruto de nuestro propio deseo, de nuestra capacidad de acción, de nuestro puro hacer. Todo ello parece que se nos da como una realidad que tenemos a la mano, una realidad que atisbamos, pero ¿podremos acceder de verdad a ella?

Mas antes de proseguir más allá, debemos mirar con cuidado algo en lo podríamos apenas si fijarnos. La verdad es que ya desde ahora se

da más, mucho más que un proceso de la mera acción imitativa y del bucle que vuelve desde el punto Ω , pues vivimos la acción de ese bucle no en soledad de autocomplacencia o de mera contemplación individual, sino que la vivimos esencialmente en la carnalidad, en la temporalidad que se nos ha hecho Iglesia, pues es en ella en donde encontramos la posibilidad de la imitación, la capacidad de la imitación; es en ella en donde se nos da quien estira de nosotros en esa acción a la que he llamado maranatzadora, en donde se nos da la realidad del bucle de la acción. No sólo que Jesús, el Cristo, se nos da en la Iglesia, sino que no tenemos posibilidad alguna de esa acción imitadora y estiradora en bucle, si no es en la carnalidad misma de la Iglesia, en la carnalidad de la comunidad eclesial, no sólo en nuestra propia carnalidad, la cual es obvia. Tenemos aquí un ejemplo claro referido a que la carnalidad no sólo es individual, sino también, ¡y de qué manera!, societaria, eclesial; vemos aquí, pues, la complejidad de eso que llamo corporalidades, que siempre van como apósito a cuerpo de hombre.

Tras descubrir el espacio de eclesialidad podemos continuar. En ese proceso de encarnación que escucha las palabras de Jesús, el Cristo, “Haced esto en memoria mía”, nos aparece algo más, algo que no esperábamos, que no podíamos siquiera esperar, pero sin lo cual nada de una verdadera imitación de Cristo nos es en verdad posible. Porque, ¿dónde encontraríamos las fuerzas para la imitación, para el bucle de la acción, para el conjunto complejo de lo que venimos descubriendo?, ¿dónde se nos darían las fuerzas de encarnación que nos son precisas?, ¿cómo podríamos hacer nosotros eso que vemos, por más que seamos conscientes de la eclesialidad en la que ese proceso se nos debe dar para que nos sea algo?, ¿cómo podríamos de verdad ir siendo sin que se nos regale un ser que nos haga posibles esos ir siendo?, ¿dónde encontraríamos en nuestros puros redaños las energías para el bucle de la acción, el juego a manera de bucle entre la mimesis y el punto Ω ?, ¿cómo nuestra carne podría encarnarse en el Espíritu de Jesús, el Cristo?, ¿cómo se podría hacer realidad lo que de otra manera apenas si sería un quebradizo retorno a la mundanalidad, el resplandor de una ilusión que quiere apuntar a algo más allá de lo mundanal, pero que no nos es otra cosa que una pura imposibilidad?, ¿acaso nos quedaremos en lo alto del portillo sin poder ir más lejos, sin poder bajar a la tierra que nos parece prometida, que nos aparece como la tierra prometida? ¿No se nos

deben abrir todavía las puertas de la imposible-posibilidad? Estas puertas se nos abren cuando nos es dado el Espíritu Santo para que haga de nosotros su casa. Acontece así que nuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, por lo que tenemos que glorificar a Dios con nuestro cuerpo (1 Cor 6,19-20), cuerpo personal, cuerpo de hombre y sus corporalidades, y cuerpo comunitario, Iglesia. Se nos da ahí la inhabitación del Espíritu Santo. Nuestra carne es así huella de la Trinidad Santísima; recibimos en ella la impronta de su ser, de su ser en completud, ofreciéndonos la imposible-posibilidad de nuestro ser en plenitud.

Si no somos divinizados, nada de lo entrevisto podrá ser realidad nuestra, a lo sumo una pura ilusión de un momento. Nuestro ser, por la acción del Espíritu Santo, deviene su templo de manera que ahora todos nuestros *es*, todos nuestros ir siendo, tienen la huella, la semilla, del mismo ser de Dios, de la gracia de Dios que nos santifica. El ser mismo de nuestro ser cuerpo de hombre, es transformado por la gracia santificante; recibe la impronta de la Trinidad Santísima. El ser en completud, dándonos, nos hace ser en plenitud. Nuestra carne, así, recibe un ser en plenitud de tal manera que, ahora sí, todas nuestras acciones, el bucle de nuestra acción, los ir siendo, cada uno de nuestros *es*, nuestro serse, adquiere una realidad nueva, definitiva, plena. Y es ahí en donde se nos da el ser del 'ser cristiano hoy'; por eso, ahora sí, nuestra imitación de Jesús, el Cristo, no sólo es posible, sino que se hace realidad, una imitación que anhela su venida definitiva. El nuestro, así, es un ser plenificado, en el que se hace realidad lo que era imposible, se nos hace realidad la imposible-posibilidad. Un ser que, ahora sí, es fuente posibilante de todos nuestros ir siendo, del *es* de cada una de nuestras acciones. Un ser eminentemente eclesial, encarnativo, comunitario, solidario.

El ir siendo se nos ha dado, ahora sí, como ser, como ser en plenitud.

III

Tras haber intentado comprender en su contexto de realidad lo que tiene que ver con nosotros el 'ser cristiano hoy', para terminar las páginas de este capítulo debemos añadir algunas consideraciones para el hoy, pues cada 'hoy' tiene su afán y sus propios peligros.

El bucle de la acción que es el ‘ser cristiano’ no puede desvincularse ni de que ese ser se nos da en la Iglesia, ni de que ese ser se nos da porque somos, como cuerpo de hombre y sus corporalidades, carne de Dios, porque nuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo. Cualquier ‘ir siendo’ que no proceda de un ‘ser’ como al que aquí nos hemos referido, no está asentado en la verdadera realidad, apenas si es poco más que pura mundanalidad, apenas si es el ir siendo de un mero cuerpo, cuerpo de mero animal, pero en ningún caso tiene la especificidad propia, tan propia, del cuerpo de hombre.

En nuestro ser cristiano, el bucle de acción, la eclesialidad y el definitivo serse de nuestro ser van unidos en intimidad total. Ninguno de ellos se da en desconexión con los otros dos. Somos porque los tres se nos dan enracimados en una coherencia de globalidad.

Es peligro del hoy que vivimos dejarlo todo en el bucle de la acción. Pero eso, ya lo he anunciado, apenas es más que permanecer en lo que es puramente mundanal. Apenas si es poco más que acción de un cuerpo notablemente más perfeccionado que los demás cuerpos de animal, pero ni vida en la fuerza carnal de la temporalidad, amasado en temporalidad, ni cuerpo de hombre, que busca tocar a Dios, al Dios que hay, y que hemos encontrado en Jesús, el Cristo. Y dejarlo todo meramente en el bucle de la acción es quedarnos sin los redaños de nuestro ser más hondo, que sólo se nos da con la imposible-posibilidad, la que nos hace carne de Dios; apenas si es otra cosa que negarnos a vivir en la realidad, pues permanecemos melancólicamente encerrados en la pura mundanalidad.

Es peligro de hoy no comprender el ‘esto’ de la acción, y pensar que una mera cinemática basta, olvidándonos —como nos decía mi viejo profesor Domicio Díaz Tuesta— de que lo importante es la dinámica, porque en ella se da el movimiento real y no el movimiento de las meras virtualidades. Pensar que la mera acción, sin siquiera considerar el bucle al que tan repetidamente me he referido, es lo único que nos hace ser. También los animales hacen; mas no son como nosotros, cuerpo de hombre, constructores de corporalidades, que no vivimos tanto en el tiempo, sino que, para ser, estamos amasados en la temporalidad. El que sea así hace que nuestra acción, el bucle de nuestra acción, tenga espesor de carnalidad, que se dé en la realidad y no en la simple mundanalidad, demasiado poco para lo que nosotros somos

en verdad. Y la realidad última y definitiva del hacer en un ir siendo se da en el ser; quizá en el ser en plenitud.

Es peligro de hoy no vivir en la Iglesia, lugar en donde se nos da la posibilidad de la imposible-posibilidad, porque fuera de ella no hay encuentro con Jesús, el Cristo, como el Viviente, el que se nos ofrece como carne eucarística, quien nos envía su Espíritu para que nuestro cuerpo sea templo de ese mismo Espíritu Santo. Es peligro de hoy pensar que la Iglesia sobra, que es un impedimento, que nos deja cegados con su carnalidad empedernida, olvidándonos de que nosotros, cada uno de nosotros y todos nosotros, somos también carne, con todas sus sojuzgaciones. Nos jugamos aquí todo, pues nos jugamos ni más ni menos que la encarnación, y por supuesto también entonces la encarnación del Verbo. ¿Y cuál sería nuestro ser, nuestro ser en plenitud, si no fuéramos carne, si no fuéramos 'cuerpo de hombre en su identidad dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer'? ¿Nos bastaría con un vago platonismo de los seres espirituosos? No, vive Dios que no, pues nos jugamos el ser de la Trinidad Santísima, nos jugamos la encarnación del Hijo, nos jugamos nuestra propia carne y nos jugamos, por supuesto, la resurrección de la carne, es decir, nos jugamos todo nuestro 'ser cristianos hoy'.

8. FUNDAMENTO

para Andrés Uríbarri, necesitado, también él, del fundamento

En las páginas de este capítulo quisiera desbrozar la problemática del fundamento desde lo que viene siendo mi manera de entrar en los modos del pensar, para, si puedo, en cuanto me sea posible, producir pensamiento, producir formas de pensar que vayan empastándose en coherencia. Suponen, por tanto, un modo de pensar, puntos que doy como ya adquiridos antes de comenzarlas; dan por supuesto, sobre todo, quizá, un conjunto de pensamientos en red, pensamientos ya existentes y expresados con anterioridad⁶⁷. Sin ellos pueden parecer un raro meteorito caído de algún lugar desconocido. No son, por tanto —como creo que ha ido siendo mi pensar—, un ir poniendo perlas unas detrás de otras en un hilo para producir el collar del pensamiento, sino más bien el viaje y la construcción en red del pensamiento; o, utilizando otra metáfora, no es el mío un pensamiento analítico, sino —espero que se me perdone su esplendidez— como el revolar de un águila elevándose en círculos espirales que le conducen cada vez más alto, más alto, ¿hasta dar a la caza alcance? Nótese que, en cuanto me es posible decirlo así, y en caso de que sea verdad lo que digo, empastamiento y coherencia me han sido y me son dos claras maneras de afrontar el problema del filosofar. Puede que sea, sin más, una sed insobornable de sistema —mas entiéndase bien esta palabra— procedente de la convicción de

⁶⁷ Quizá de una manera especial, para lo que toca al fundamento, en *Sobre quién es el hombre*, pp. 88-112, 359-367 y 406-417, y *Tiempo e historia*, pp. 199-201, 405-413 y 443-491.

que el pensar no se da por suelto; que pensar es querer pensarlo todo, buscar pensar el todo. ¡Ah!, otra cosa es que no se pueda o que uno no sea capaz.

Ahora bien, no es nada obvio que exista fundamento; que haya un problema del fundamento. Es verdad que en la construcción empleábamos corrientemente la metáfora del edificar sobre roca. Hoy las técnicas que en ella se utilizan han avanzado de tal manera que ya no es necesario construir sobre terreno seguro en el que los cimientos se asienten imperturbables a la acción del tiempo y de sus avatares, sino que se puede construir sin miedo ninguno y con completa seguridad sobre terrenos poco estables y sobre arenas movedizas; sabiendo muy bien, sin embargo, que toda edificación es siempre caduca con el tiempo, que no es obra de eternidad. En este caso, la construcción no se asienta sobre seguro en la roca, sino que lo hace conjuntamente en la totalidad de la edificación y del lugar en el que se construye, aprovechando lo que son las características de la construcción y de sus exigencias, así como las del lugar en que se asienta y de las suyas. Habrá que tener en cuenta, pues, esta complicación de nuestras metáforas —en las que, como se ha insinuado, el tiempo ocupa su interesante lugar—, sabiendo muy bien que sin metáforas no hay pensamiento; incluso no hay decir alguno que sea nuestro. Espero que en el conjunto de lo que sigue, y del pensamiento que lo anima, quede bien asentado que el problema del fundamento es esencial en nuestra coherencia de decires, y que, para afirmarlo con suma brevedad, finalmente somos, porque hay fundamento.

Creo que es conveniente tener en cuenta también el uso que hacemos de la palabra fundamento, cuando, por ejemplo, decimos de alguien que no tiene fundamento. Nótese que ese uso es de negatividad, pues no decimos de manera positiva de alguien que tenga fundamento, al menos no lo decimos tan fácilmente, sino que lo decimos del que nos parece no tenerlo. Sí decimos de los pensamientos de alguien, me parece, que son pensamientos con fundamento; incluso decimos de alguien, es verdad, que es persona de fundamento. Téngase en cuenta, pues, que cada lengua tiene su genio y sus maneras, y fundamento no suena entre nosotros sólo a cimentación, sino que además indica algo distinto, algo que señala la profundidad segura de lo que somos nosotros mismos, de la fiabilidad con la que recibimos a alguien, a sus modos y maneras de pensar.

Dividiré las páginas que siguen en cinco párrafos: I) experiencia, II) filosofía de la gerundividad, III) necesidad del fundamento, IV) el fundamento, y V) el fundamento es un 'quién'. Supongo que ellos irán desgranando una progresión en el pensamiento, lo que, espero, nos llevará a poner en su sitio, a comprender y a esbozar el problema del fundamento ¡No me atrevo a decir, claro es, que a resolverlo!

I. Experiencia

Es decisivo dónde ponerse para comenzar un pensamiento; quizá mejor, en dónde nos encontramos puestos para comenzar un pensamiento. Y me parece decisivo situarse en una experiencia que es la del cuerpo, ya que es el lugar en el que nos encontramos como existentes, existiendo. Somos eso que somos siendo 'cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer', a lo que debe añadirse aún: y siéndolo en sus corporalidades, las corporalidades construidas por el cuerpo de hombre.

Nótese que nos ponemos, nos encontramos puestos, por tanto, en un lugar en el que desde el mismo comienzo entramos en conjugación del verbo ser. Iremos viendo la importancia que esto acaba teniendo. Puede que si lo nuestro no fuera lenguaje escrito —o hablado, lo que en este particular viene a ser lo mismo— sino un hacer de puros signos, con un señalamiento pudiera bastar, pero en el momento que nos adentramos a pensar hablando, nos encontramos con la conjugación del verbo, del verbo ser. Sí, ya sé, algunos adelantan que hay lenguas que no disponen de este verbo y discuten que ese mero uso verbal debido al funcionamiento de algunas lenguas, las nuestras, termina siendo un uso filosófico que desentraña como realidades existentes meras irrealidades inexistentes, que simplemente vienen como impuestas por la estructura propia de la lengua en la que nos expresamos; para ellos, los del verbo ser serían usos meramente lingüísticos, pero que nada desentrañan de las relaciones reales entre, digámoslo así, cosas. Sin embargo, me parece que una postura tal se debate con el sueño de la facilidad; del creer que borrando la pizarra se acaban los problemas. Mas no creo que las cosas sean así. Una de nuestras más intrínsecas realidades, precisamente como eso que somos, cuerpo de hombre, es el habla, y en

la fuerza del señalamiento y de la existencia, en la distinción entre lo que es realidad mundanal y lo que sólo es pura o mera ensoñación, está la argamasa que se nos da con la tan necesaria utilización del verbo ser; decir que esa argamasa que da coherencia a lo dicho, ese empastamiento, es sólo un mero uso lingüístico, por tanto algo de naturaleza episódica, me parece olvidar que, como vamos a afirmar una y otra vez, somos cuerpo de hombre; que, además de ‘carne enmemoriada’ y ‘carne maranaticada’, somos también ‘carne hablante’; que el habla no es un mero añadido extrínseco a eso que seríamos en su decir. No, eso no lo somos en realidad, y nótese que no parece fácil la manera de quitar el «seríamos» que indique algo sobre nosotros mismos, sin que cortemos indebidamente algo de lo dicho por nosotros sobre nosotros mismos. Puede que haya lenguas que no disponen del verbo ser, pero lo que no me cabe duda es que o lo terminan asumiendo con inexorable forcejeo o se convierten en lenguas con las que no se puede expresar —expresar hoy— la fuerza de convicción y de existencia de eso que vamos siendo, que venimos a ser, que hoy estamos siendo. No me vale, pues, con que se me diga que hubo usos lingüísticos que no disponían de algo similar al verbo ser, o que los sigue habiendo, pues también es obvio que hubo usos culturales que no disponían de la rueda o que, quizá, no disponen de ella, pero a nadie se le ocurre decir que —salvo alguna terrible conflagración nuclear— el futuro de lo que seamos nosotros pase por tales usos culturales. La inexistencia del verbo ser puede provocar problemas de traducción de unas lenguas a otras, de alguna lengua a las nuestras, pero eso no nos redime de su necesario uso. No vale, por tanto, retraducir nuestro lenguaje con el verbo ser a alguno de esos que no lo tienen, para luego volver a lo nuestro desde la mera y obvia ideologización que ha producido esa retraducción a una lengua sin ser y volvernos a traducir ese mero constructo que nos hemos apañado nosotros a nuestras lenguas y así birlarnos toda la riqueza de la conjugación dichosa de nuestro verbo ser, para mejor creer que, por el arte de magia de nuestra ideologización desahuciadora de todo ser, de cualquier ser, nos hemos quitado de encima para siempre todo problema del ir siendo y, finalmente, todo problema del ser. No, no vale; eso es mero juego de ideologías con sentido vano, un juego que nos deja vacíos y exhaustos de nosotros mismos, de lo que en verdad vamos siendo. Al contrario de lo que

parecen pensar esos a los que me refería, la conjugación del verbo ser me parece algo decisivo para eso que vamos siendo; centralmente decisivo para la evolución de eso que vamos llegando a ser.

El párrafo anterior nos pone ante un rechazo demasiado ligero, que podría equipararse al tan recurrente rechazo frontal de la metafísica como algo inexistente, como un problema simplemente añadido a los problemas reales; pero un problema ficticio, inexistente. No voy a entrar en grandes críticas de esa manera —ya antigua— de pensar, pues creo que el conjunto de estas páginas servirán para ello, mas sí quiero señalar que, normalmente, esa crítica y rechazo de la metafísica se hace desde una mala metafísica, la cual, además, ni siquiera se da cuenta de que es una metafísica vulgar y ramplona, como la de aquellos, y sus epígonos, que decían con tanta alegría como simplicidad de pensamiento: «*hypotheses non fingo*».

Decía más arriba que «somos eso que somos siendo cuerpo de hombre». Esto nos planta en una experiencia primera y decisoria: la de ser cuerpo de hombre. No comenzamos, pues, por ninguna racionalidad desencarnada, sino que despuntamos por sabernos eso que somos como cuerpo. La experiencia de cuerpo de hombre y la experiencia de las corporalidades en las que nos encontramos siendo es nuestra experiencia primera; ese ser cuerpo de hombre y ese estar siempre enmarcado en las corporalidades es nuestra experiencia decisoria. Nuestro pensar, nuestro pensamiento es siempre pensar, pensamiento de cuerpo de hombre; pensar, pensamiento de carne, y nunca desvinculado pensar y pensamiento de algún ente desencarnado, una a manera de mera e inexistente “razón pura”. Tener en cuenta esta salvedad, que puede parecer tan pequeña, es esencial para el modo de pensar que aquí se ejercita. Eso significa que nunca comenzamos como de nuevo, nunca despertamos como en un de primeras: siempre estamos siendo en un cuerpo y siempre nos encontramos inmersos en las corporalidades que otros, o bien nosotros mismos, hemos producido desde nuestro mismo cuerpo de hombre. Ahora bien, y esto es muy importante, a la palabra cuerpo le añado ‘de hombre’, para que desde el mismo comienzo podamos percibir como experiencia fundante que no somos meros animales, es decir, que tenemos una nítida percepción de la diferencia. Diré así esa diferencia: no somos mera materia ni somos meros animales, aunque, es obvio, somos materia y somos animales;

mas tampoco podríamos simplemente decir que estamos en la materia y estamos como animales, pues lo nuestro no es un mero estar, sino que, por más que no seamos mera materia ni seamos meros animales, ciertamente no se nos da ser fuera de la materia y fuera del ser animales. Somos siempre seres encarnados; de otra manera no somos, no tenemos ser. La cuestión está en lo que viene significado por la palabra ‘mero’. Porque hay algo, una ‘pizca’ un ‘exceso’ que, distinguiéndonos de la mera materialidad y de la mera animalidad, nos da nuestro ser verdadero; sin esa pizca, sin ese exceso, no somos, no somos cuerpo de hombre. Ese ser distinto, ser de la diferencia, ese ser del ‘ser más’, es decisivo en nuestra experiencia, y lo viene siendo desde siempre que el hombre tiene la experiencia de serlo, la autoconciencia de ser quien es. Aunque, nunca lo podemos olvidar, el problema del ‘monstruo’ —niño de tremenda discapacidad del que su amante madre en mirada arrebatada dice a sus amigas: mirad, mirad, parece que en cualquier momento va a ponerse a hablar—, el personaje que nos encontramos en esa novela en estado de gracia que es *Fortunata y Jacinta* de Benito Pérez Galdós —mas ¿alguna de las suyas no lo es?—, planteándonos una problemática que nos deja contritos al pie de los abismos más hondos de nuestro ser, adentrándonos en la percepción decisiva de quiénes somos. Pues es decisivo decir que somos un ‘quién’ y no un puro “qué”.

Dejando de lado ahora, sin embargo, el pavoroso problema del ‘monstruo’, al que nos hemos referido en el párrafo III del capítulo cuarto, nuestra experiencia fundadora es que somos seres de cuerpo entero, con una corporeidad de la pizca y del exceso. Diciendo esto no quiero, sin más, afirmar que nos damos cuenta de que tenemos cuerpo, a la manera en que un platónico —permítaseme que, tomándola ahora como enemiga radical, haga un uso tan rastroso y bajo de una filosofía tan rica— se daría cuenta de que tiene una inteligencia, una razón o un alma encerrada en un cuerpo del que deberá liberarse para terminar siendo, en fin, quien verdaderamente es. Me parece que esa percepción de quiénes somos es profundamente reductora de quienes somos de verdad, y creadora hoy de problemas que terminan destruyendo esa percepción de quienes verdaderamente somos. Esa filosofía que llamo platónica, me parece, no responde a la percepción que hemos tenido de nosotros mismos desde que existimos como hombres ni a la que tenemos de quienes somos ahora, individual y societariamente, cada

uno de nosotros y todos en conjunto; incluido, claro está, el 'monstruo'. Me parece, más bien, que tenemos la experiencia de ser cuerpo, cuerpo de hombre, y de serlo individual y societariamente, sin que las cosas terminen ahí, pues a la vez, intrínsecamente a la vez, vivimos la experiencia de las corporalidades que nos hemos ido construyendo y en las que vivimos y convivimos. Sólo porque así es, puede que algunos, por ejemplo esos que llamo los platónicos, puedan sentirse almas encerradas en un desgraciado cuerpo al que ellos sienten como parte no perteneciente de verdad a su verdadero ser yo, desinterpretando, en mi opinión, lo que es también la experiencia con la que nacen y en la que viven, llevados de consideraciones meramente ideológicas, subyugados por el descubrimiento de la fuerza de su inteligencia, a la que consideran como lo único verdaderamente nuestro, lo único que configura en verdad nuestro yo. Creo que esa no es, ni ha sido nunca de verdad, la experiencia fundante de nuestro ser, ser hombre, ser mujer, ser en sociedad, ser en las corporalidades. Mas ¿por qué esos que tacho de platónicos se han colocado como lugar de su experiencia fundante en uno que me parece falso, no real, inventado, ideológico? Porque la experiencia de ser eso que somos, cuerpo de hombre, es tan obvia que parece elemental para alguien que quiere comenzar a pensar, que descubre con los filósofos presocráticos la fuerza emergente y desgarradora del pensamiento, que el lugar primero de nuestra experiencia es precisamente eso, el propio pensamiento, nuestra propia inteligencia, sin aún tener, quizá, los instrumentos para poder pensar que el pensamiento es producto de eso que somos y de lo que tenemos experiencia fundadora, que somos cuerpo de hombre, constructor de corporalidades, una de las cuales, quizá decisoria, es que somos capaces de pensar, de elaborar pensamientos, pero en ningún caso la única, posiblemente ni siquiera la más importante de todas.

Hoy tenemos experiencia de que somos materia, de que la materia nos hace y nos da a ser, de que es ella la que nos da las circunstancias en las que somos. No nos vale ya, por precioso que fuera, un cartesianismo dualista, disyuntor entre *res extensa* y *res cogitans*, para poner en esta toda la carne en el asador, lo que está tan en la base de algunos de los numerosos malentendidos en los que la filosofía se ha encerrado hoy. Hoy tenemos experiencia de que somos materiales, de que somos seres vivos, de que somos animales, de que por la evolución de la materia viva y la evolución de los animales tenemos íntimas ligazones

con estos; de que casi todo lo que son características nuestras son también en alguna medida características de nuestros hermanos los animales. Y, sin embargo, hoy tenemos experiencia de que somos más, una 'pizca' más; de que en nosotros se da un 'exceso' que no viene producido, sin más que añadir, por el proceso evolutivo de la materia desde la gran explosión inicial que, dicen, dio origen al universo, por complejo que este sea. Hoy tenemos experiencia de que entre el animal y nosotros, aunque compartamos con ellos prácticamente el cien por cien de nuestro material genético, hay una diferencia tan grande, no de mero grado, sino diferencia profunda y esencial, que es esa diferencia la que da el ser lo que somos. Así, por ejemplo, ocurre con el habla: no es cuestión de mayor cantidad de signos y mayor complejidad de su tejido; no, es que nosotros desde que somos los más tiernos infantes conjugamos el verbo y aprendemos el tiempo, y eso los animales no lo tienen ni lo podrán jamás tener. La nuestra es una diferencia de estructura, de grados de libertad; es aquí donde se nos da la pizca y el exceso, haciéndonos posibles junto a los seres materiales y a los animales, nuestros hermanos, tan semejantes a ellos, tan diferentes de ellos. Y es aquí donde se nos da la libertad, porque nosotros no vivimos una realidad de la necesidad o del estímulo, sino que vivimos la realidad de la libertad; es ahí donde vivimos no una libertad vigilada y necesitante, sino una real libertad pues los constreñimientos para nosotros no son pura necesidad o pura estimulidad, mero destino, sino ocasión de libertad, juego de la libertad, construcción de libertad. Es ahí, pues, donde se da la extraordinaria importancia de la 'pizca' y del 'exceso', pues son ellos los que nos hacen, más allá de la materia, más allá del cuerpo de animal, cuerpo de hombre; son ellos los que nos dan lo que, visto desde el encerramiento en la materia o en la animalidad, es la imposible-posibilidad de ir siendo lo que somos.

Nótese, para terminar este primer párrafo, que en la expresión cuerpo de hombre cabe —¡debe haber!— todo eso que somos: cuerpo, espíritu, alma, inteligencia, voluntad, deseo, imaginación, razón, pues todo ello se nos da en él y por él, y se nos da en y por esa unidad esencial que somos y que seremos, como mínimo, hasta la muerte. Nada de ello se nos da como en un compartimento estanco fuera de él, al margen de él, sin que se dé en él. Esa unidad de lo que somos se nos ofrece, por tanto, en esa experiencia de la que parto; experiencia personal,

experiencia societaria, experiencia de las corporalidades en las que estamos siendo. Experiencia de la que hoy, además, por la acción racional de la razón práctica que es la ciencia, la cual siempre nos tiene a nosotros por sujeto, nos ha mostrado tantas cosas. En esa experiencia tenemos la realidad entera de eso que somos, que fuimos, que vamos a ser; en definitiva, que vamos siendo. Nadie quiera entender, por tanto, que soy un reduccionista materialista o sociobiológico, radical o rampante, pues eso significaría a la vez dos cosas: que no entiende nada de lo que digo, y que él mismo desconoce lo que hoy sabemos de la profunda unidad de eso que somos, mejor, que vamos siendo, pues son muchas las cosas que sabemos sobre lo que vamos siendo individual y societariamente, y de la construcción de nuestras corporalidades.

Sin embargo, y aunque sólo sea como una pura insinuación, debo poner en relación ‘experiencia’ con ‘conocimiento’. En una cultura de la mera “razón pura” se nos ha dicho como algo obvio: el conocer tiene que ver sólo con acciones meramente intelectuales. Pero en una cultura de la acción racional de la razón práctica como es la nuestra, ‘conocer’ es mucho más, toca mucho más nuestras entrañas mismas, humedeciéndose con todos nuestros humores. Conocer es ‘tener la experiencia’ de algo o, quizá mejor aún, ‘tener la experiencia’ de alguien; conocer es una experiencia carnal. Conocer es ‘entrar en la intimidad’ de alguien; conocer es siempre ‘poder’, lo cual no tiene que ser mero poder de poderío. La experiencia toca las entrañas mismas del hondón de lo que somos, y es ahí mismo en donde se nos da el conocer; de una cierta manera, nuestra experiencia es todo lo que vamos siendo, finalmente todo lo que somos, y es ahí mismo en donde se nos da el conocer. La experiencia es nuestra carne; podríamos decir: es carne de nuestra carne. De ahí que la experiencia sea el complejo lugar en donde se genera nuestro conocimiento.

Y aunque sólo sea como puro hacer ver lo que ya está dicho, esa experiencia es no sólo individual, mejor, personal, sino societaria; porque nosotros como eso que somos, cuerpo de hombre, nunca somos solos, nunca vamos por suelto, siempre estamos en la intimidad con otros cuerpos de hombre, que nos han dado la vida, el habla, la tribu, las querencias, las ternuras, quizá también las fobias y las enemistades; vivimos siempre integrados o en ruptura con las corporalidades, construcciones también hechas por otros como nosotros, quizá incluso por

nosotros mismos. Todo este complejo entramado carnal es lo que nos ha hecho posible eso que somos como persona, lo que nos ha dado la posibilidad de ser nosotros mismos. Nuestro ir siendo personal va siempre íntimamente unido al ser societario en el que nos encontramos y a las corporalidades en las que irremediablemente estamos inmersos.

Tal es la experiencia de la que parto.

II. Filosofía de la gerundividad

Entiendo que el nombre dado a este párrafo puede provocar la perplejidad, incluso el aburrido despecho, pero ¿sería mejor decir filosofía del gerundio? En todo caso, señala un rasgo que me parece decisivo; porque la verdad es que la filosofía, al menos la que se continúa en estas páginas, es una filosofía plagada de gerundios, en cuanto que en la conjugación son estos los que indican duración, es decir, denotan el paso, el ir pasando, la acción, el ir haciendo, la fluencia, el ir fluyendo; denotan y expresan como lenguaje el ser del ir siendo. Y la filosofía, el pensamiento filosófico, al menos el que aquí se ensaya, está transido por el tiempo, por el paso del tiempo, por su acción, por su fluencia; hemos de ver luego además que, sobre todo, está transido por la temporalidad, como distinguida del tiempo. Olvidar esto me parece pensar fuera de la realidad que es la nuestra; no partir para pensar asentándose en la experiencia a la que me he referido en el párrafo anterior. Porque nuestra experiencia fundadora es la que viene dada por la expresión ir siendo; las cosas nos van siendo, nosotros mismos vamos siendo, como van siendo nuestras relaciones y como van siendo nuestras estancias en las corporalidades, es decir, vivimos la experiencia de un continuado caminar en el que se nos da ese siendo que es el nuestro, siempre lleno —¡o vacío!— y, sin embargo, siempre provisional, en cuanto que el camino parece no terminar nunca; siempre nos queda mucho de él por hacer. Una provisionalidad que no se agota, que parece ir haciéndonos norma; pero, a la vez, una provisionalidad que, sin embargo, es el lugar en el que estamos y en el que, seguramente, nos emperramos con buen emperramiento en ser. Por eso habrá que decir que nuestra experiencia en ningún caso es experiencia de infinitivos, sino de gerundios; experiencia de paso continuado, de acción interminable,

de fluencia incesante. Vivimos, y esta es nuestra experiencia, en la duración de la gerundividad, en su dilatación, porque lo nuestro es como una distensión de la carne y de sus conocimientos; no vivimos en el presente del infinitivo. Nuestra experiencia es la de un ir siendo entre algo que ya no está siendo, pues es pasado, y algo que todavía no está siendo, pues es futuro; vivimos en nuestra carne del pasado y también en nuestra carne vivimos del futuro. Veremos que ahí, en el propio siendo, en el siendo del 'ir siendo', se nos da un juego maravilloso: el juego mismo de la filosofía en mi opinión. La nuestra, por tanto, no es una filosofía del mero pasado, mas no llega a ser de verdad, como hemos de ver, una filosofía del mero futuro, sino que es una filosofía del gerundio, en la que se nos da la fluencia que del pasado, en el que ya no estamos, pero que aún somos como 'carne enmemoriada', nos lleva al futuro, en el que todavía no estamos, pero que ya somos como 'carne maranatzada', y decisivo en ese juego es que somos 'carne hablante'. Decir, pues, que es una mera filosofía del presente sería encajonarnos en algo que no somos, una mera foto fija de nuestro ir siendo en un momento, pero un momento ya inexistente, mejor, un momento evanescente que ya comienza a no existir del modo en que lo está haciendo. Porque no es verdad que estemos sólo en el presente, y seamos sólo en él; nuestro estar da mucho más juego: 'carne enmemoriada', 'carne maranatzada' y 'carne hablante'; ahí está, creo, el meollo profundo de lo que en verdad somos. Nuestra experiencia fundadora no es en absoluto la del mero presente; de ahí el título de este párrafo segundo, que a primera vista suena tan chirriante. Mas un filósofo debe intentar expresar pensamientos con la mayor claridad de la que sea capaz, aunque pueda ocurrir a veces que las palabras y las expresiones parezcan gruñir en un primer acercamiento. Una filosofía de la gerundividad no vive ni de la mera diacronía del tiempo ni de la mera sincronía en el tiempo, sino del amplio juego de los gerundios en el que, en verdad, vivimos y somos.

La vida de todo lo mundanal es una fluencia, como también lo es el conocimiento que nosotros tenemos del mundo. Que sea una fluencia dice que uno y otro no permanecen impertérritos al paso del tiempo, es decir, que cambian con el paso del tiempo, a veces de manera portentosa. Casi nada es lo que fue. Casi ninguno de nuestros conocimientos sigue siendo lo que comenzó a ser. Véase lo que nos enseña la

teoría cosmológica sobre el hacerse del universo —del mundo prefiero decir yo—, las teorías del nacimiento de la vida en él, la teoría de la evolución de las especies en nuestra tierra, las teorías sobre el origen del hombre en las estepas africanas y de su expansión por la tierra entera, las diversas teorías históricas sobre el cómo van surgiendo las civilizaciones, etc. Todo ello tiene un componente esencial: el tiempo, el paso del tiempo, su fluir, pues el tiempo lleva consigo esa particularidad de ser paso, de originar un mar de cambios en todo lo que toca. Las cosas del mundo y nuestros conocimientos, pues, son esencialmente fluyentes. No sólo un paso cronológico de modo que podamos poner fechas sucesivas a un monolito de granito para ver que el tiempo pasa, sino que el monolito se va configurando de manera distinta con el tiempo, incluso hasta descomponerse en arena fina de una deliciosa playa, lo que nos habla también de un paso sincrónico del tiempo que cambia y maneja las propias estructuras fisicoquímicas del monolito de granito. Si esto es predicado de algo que parece el culmen de la estabilidad desafiadora del tiempo, nótese la importancia de lo señalado aquí. El tiempo es agente de cambio, de cambio constante; cambio que se rige por leyes que nosotros intentamos descubrir y creemos haber descubierto, al menos en parte. De manera similar, el mundo físico y la vida no son lo que fueron en su momento de surgimiento inicial; la panoplia entera del mundo físico y de los seres vivos está ahí para hacérselos ver. Y también ellos vienen regidos por leyes que nosotros intentamos descubrir y creemos, en parte, haber descubierto. Podría continuar mostrando esta fluencia esencial a todo lo que nos encontramos en el mundo, a todo lo mundanal, pero es algo tan obvio que no seguiré insistiendo. Baste, por ello, con terminar señalando que la fluencia es esencial en el estar —estar siendo, claro— de todo lo que es en el mundo y en nosotros.

Pero se habrá notado que en lo antecedente se juega con dos hilos, los cuales nos han aparecido desnudos al hablar de las leyes que rigen las cosas y los aconteceres del mundo, pues he hablado de las leyes de esas cosas que nosotros intentamos descubrir y, al menos en parte, descubrimos. Están las leyes y está nuestro conocimiento de ellas. Está, pues, la mundanalidad del mundo y estamos nosotros. No podemos olvidar que somos nosotros, y sólo nosotros, ‘figuras en el paisaje’, dándonos ahí, precisamente ahí, en nosotros, cuerpo de hombre, el paso

de 'mundo' a 'realidad'. Porque en lo que se expresa en esas líneas anteriores hay dos convicciones que ahora se nos aparecen como evidentes: las propias leyes, de una parte, y nuestro conocimiento de ellas, por la otra. No se caiga con demasiada rapidez en la confianza del principiante que asevera con toda su buena conciencia que decimos las leyes que son; lo cual no significa, evidentemente, que imputemos al mundo leyes que sabemos falsas. Este es el sutil juego del emperramiento racional de lo que es nuestra acción racional de la razón práctica. En ambas vertientes de eso que tiene que ver con lo que llamamos las leyes del comportamiento mundanal, por tanto, se da el juego del tiempo. Leyes de las cosas, digámoslo así, que son leyes de fluencia en el tiempo, y conocimiento que de ellas tenemos, bien fluente en el tiempo como nos lo muestra una ojeada a la historia de la ciencia.

Leyes de la permanencia en la fluencia del cambio, y conocimiento de ellas en la fluencia de nuestro ir viendo y conociendo lo que es el mundo. Estamos siendo, pues, en la fluencia del tiempo, y, como vemos, esto se hace de manera doble: en las cosas mismas, por así decir, y en nosotros que las percibimos y hablamos de ellas. Esta percepción nuestra ha de ser muy importante, pues no concibo fácilmente que el león rugiente sentado en mitad de sus dominios bien delimitados sea perceptor de esa fluencia; sí lo es, por supuesto, del paso del día, de la llegada de la noche, de sus necesidades de reproducción, del hambre que le impulsa a exigir la caza. Eso sí, pero no creo que ningún otro ser mundanal distinto de nosotros sea perceptor de esa fluencia; fluencia de las cosas y fluencia de nuestro decir sobre ellas. El león puede que, cuando fluyan las condiciones de su vida y desaparezcan las gacelas, se muera de hambre, o al menos tenga que cambiar por simple necesidad muchos de sus hábitos para no morir en lo que, ya así, eran sus dominios, saliendo a la rebusca de otros nuevos o de la muerte. Pero no le veo capaz de percibir esa fluencia y de hablar de ella. Otra cosa es que sufra de esa fluencia, y la sufra en sus acendrados hábitos de la estimulidad y, quizá, en el morir de hambre. Sólo nosotros, siendo eso que somos, cuerpo de hombre, percibimos la fluencia, el paso del tiempo. Pero para nosotros, ahora ya, el tiempo es más, como vamos a ver de nuevo, pues en ello estamos en este libro, el tiempo es temporalidad. El tiempo fluyente —no el mero tiempo de la diacronía o de la sincronía— es ya carne de nuestra carne, y haciéndose

carne en nosotros en el imponente juego entre la 'carne enmemoriada', la 'carne maranaticada' y la 'carne hablante', deviene temporalidad. Y sólo nosotros vivimos en la temporalidad; sólo nosotros estamos amasados en la temporalidad.

Esta fluencia también se da en lo que son nuestras percepciones de nosotros mismos, tanto de cada uno de nosotros para sí, como de cada uno para quien le quiera o le pueda ver, de cada uno de nosotros para nuestro ser societario, para nuestras corporalidades; la fluencia se da también en lo que vamos siendo nosotros mismos. No nos percibimos en cualquier momento de idéntica manera; a lo largo de la vida no nos percibimos siempre sin cambio alguno. Vivimos percibiéndonos de manera distinta; pero, y esta es mi manera de ver, no dependiendo este cambio sólo del mero tiempo, sino que debemos introducir otra línea de entendimiento: la temporalidad, porque, de verdad, vivimos en la temporalidad, somos fluyentes en ella y en ella percibimos la fluencia. El león seguramente sí, es siempre idéntico a sí mismo, exceptuando la subida o la bajada en la escala social de la manada de manera que llegue a ser el jefe o sea descalabrado de ese lugar por otro más fuerte que él, si es que llega el caso. El león se rige por sus estímulos, por los que le vienen señalados por la edad y por el lugar ocupado en sus dominios, y se rige de una vez por todas. No se da en él, y no digamos si hablamos de las galaxias o de las partículas elementales, algo similar a la percepción de una fluencia, como la que se da en nosotros. El león vive, está en el tiempo, pero no lo percibe, no está amasado por él; el león vive en un tiempo que no es sino mero tiempo, discurrir del tiempo con sus infinitas consecuencias, mientras que nosotros estamos amasados con temporalidad. Nuestro cuerpo viene regido por el tiempo, como el león, pero nosotros, cuerpo de hombre, tenemos una pizca, un exceso, que es mucho más, que nos lleva mucho más allá: nuestra carne está amasada en temporalidad. Una pizca y un exceso que no vienen de ningún mero cambio temporal que nos acometa a nosotros, sino de algo bien distinto, de ese amasamiento que se da en nosotros, esa distensión en la pizca y el exceso, ese complejo juego de la carnalidad, esa aspiración del siempre más allá de nuestra propia carne y que tan particular es de nuestro fluyente ir siendo. Nosotros vivimos en la consciencia del paso del tiempo; lo nuestro, por eso, es un ir siendo; en la consciencia de que nos sobra tiempo o de que se nos acaba el

tiempo. En nosotros se da un proceso de retroducción, característica definitoria de nuestra temporalidad, entre lo que he llamado 'carne enmemoriada' y 'carne maranatzada', y todo ello, lo que es esencial, en la 'carne hablante'. Vivimos, déjeseme que lo diga así, en un círculo hermenéutico: interpretamos lo que somos por lo que fuimos, y ambos por lo que seremos, de manera que aspiramos a ser ya desde ahora lo que habremos de ser, todo ello siempre en la fluencia de nuestro ir siendo. Nos comprendemos por lo que fuimos, pero, sobre todo, nos comprendemos por ese más allá de lo que seremos, es decir, por algo que todavía no somos, y quién sabe, quizá por algo que nunca llegaremos a ser. Y es ahí, en la complejidad de ese juego, donde se nos da el ser del ir siendo. Por eso hablo de una filosofía de la gerundividad, pues es ahí donde se nos da el ser de nuestro ir siendo.

En nuestro ir siendo somos aquello que fuimos, aquello que llevamos con nosotros, que nos hizo y nos sigue haciendo; esto es lo que llamo 'carne enmemoriada'. Vivimos en la memoria, casi habría que decir que vivimos de memoria, y entiéndase memoria con su máxima fuerza, por ejemplo la de la expresión tan fantástica en sus significados de «haced esto en memoria mía». Memoria de lo que fuimos, memoria de quienes nos hicieron ser, memoria de lo que sentimos, de nuestras ternuras y, quizá, de nuestros odios, memoria de la carne que nos dio a ser, memoria de lo que nos contaron entonces, de las casas en las que vivimos, de sus olores, memoria para los espacios, memoria de nuestras primeras experiencias, memoria de lo que perdimos para siempre, memoria de lo que soñamos ser. Somos presentes porque somos, en el enmemoramiento, aquello que según el tiempo ya no está, pero que, en verdad, vive en nosotros haciéndonos en eso que somos, mejor, que vamos siendo; en el tiempo ya no está, pero sí está en la temporalidad amasadora de nuestra propia carne. Pero todo no se termina ahí. No somos, sin más, elefantes que nunca olvidan. Nuestra memoria es de otra índole, porque no está ligada al mero tiempo, ya que nuestro tiempo es un tiempo distinto, amasado con nuestra propia carne, y este tiempo nuestro, repito, es la temporalidad. No somos un receptáculo de cronologías, sino de relatos y de historias, de sentimientos, de afectos, de ternuras, quizá de odios, de recuerdos empeñados, de olvidos, de desplazamientos, de notabilísimas transferencias en el recuerdo y en el olvido; seres que en cierto modo somos esencialmente hablantes, que

incluso podemos curarnos por la palabra. ¿Será que somos máquinas defectuosas, mal construidas para albergar la notaría de los recuerdos? Sólo pensarlo da grima, pues rompe todo eso que somos en lo más profundo de nosotros mismos. Somos ‘carne enmemoriada’ amasada en algo que es propio de nosotros, que no pertenece al mundo de la mundanalidad, sino que pertenece ya a la realidad: la temporalidad, construcción nuestra, construcción de nuestra carne, pero, no deje de verse con nítida claridad, de nuestra entera carne. Somos unas extrañas “máquinas” —digo esto a la usanza de los muchos, demasiados, que tienen, ¿o tenían, pues se les ha quedado viejo ese pensamiento?, el vano pensamiento de que no somos sino máquinas— de tal perfección también en este respecto, que la memoria nos da la carne; la carne nuestra está amasada con la memoria. Lo que desde el mero y más bien absurdo punto de vista cronológico hace que no seamos de fiar, desde el punto de vista de lo que en realidad somos aparece como algo bien distinto y esencialmente más rico, pues nuestra memoria nos es fiel en su carnalidad, dándonos el lugar en que, desde siempre, ir siendo: cada momento presente ha venido ya amasado con la memoria, la enmemorización es continuada, no se da de manera discreta, como a saltos, sino continua; nunca hubo en nosotros un período que entrara en nuestra memoria a la manera de la notaría cronológica, sino que siempre todo nos entra y nos queda carnalmente. Nunca hemos vivido un presente que no se nos dé de esa manera enmemorizada; por tanto, nunca hemos vivido sólo en el mero tiempo, como los demás seres mundanales. Esto hace que seamos seres crípticos, si nos comparamos con nuestros hermanos los animales; seres de extremada complejidad de sentimientos y de acción. Eso es, seguramente, lo que nos permite el habla, ligando ya nuestra ‘carne enmemoriada’ a nuestra ‘carne hablante’.

Pero también somos, ¿cómo podríamos olvidarlo?, ‘carne marantizada’, carne que mira un ‘más allá’, seguramente un más allá personal. Deseo, imaginación y razón son los elementos que nos hacen estar transidos siempre por un gradiente hacia un más allá que nunca se nos termina, como no sea con el desaliento final de la muerte. Nunca nos quedamos sin más en nuestro presente, no somos carne de presente, sino que siempre aspiramos a ese más allá que sólo el futuro nos pueda dar. Pero, como acontecía antes, no llegamos al futuro de manera simplemente cronológica, adecuando el paso del mero tiempo, sino que también

aquí, sobre todo aquí, vivimos nuestro tiempo como temporalidad, amasamos eso que vamos a ir siendo con deseo de lo imposible, con deseo de alcanzar lo que nos está vedado. Deseo, imaginación y razón sí que son máquinas nuestras —¡extrañas máquinas!— para conquistar el futuro, pero el futuro que deseamos, el que imaginamos y por el que accionamos razonablemente, ¡a veces!, estirando de nuestra carne para hacer nuestro, carne nuestra, eso que nos adviene, a quien nos adviene. Gritamos ‘ven’ al futuro deseado e imaginado, y le gritamos con los gritos de nuestra acción; gritamos también ‘ven’ a quien está en el futuro, esa carne, carne nuestra, deseada e imaginada. Pero ese futuro nunca es un mero tiempo, de mero paso del tiempo —ya hemos visto que esa nunca es nuestra fluencia—, sino que es un futuro de temporalidad, un futuro de carnalidad: el juego retroductivo entre el más allá deseado y nuestra carne presente. No es nunca un grito abstracto de meras razones, de mera “razón pura”, sino un desgarrador grito de nuestra carne, ahora ‘carne maranatizada’, y no olvidemos que es ya una ‘carne enmemoriada’; nos contamos ese más allá que deseamos con todo el ardor de nuestra carne, deseamos ser como esa que imaginamos ya existente, ya real. Esa carne, carne enmemorizada, y ahora ya carne futura, carne de ‘más allá’, estira de nosotros para que desde el presente en el que vamos siendo, lleguemos a ser esa carne que deseamos ser, de la que tenemos infinita voluntad de ser. Tal es el proceso que llamo retroducción: el futuro de nuestra temporalidad estira de nosotros haciéndonos a la vez ‘carne maranatizada’, y todo ello en el relato, como todo en nosotros se hace, hablando de lo que deseamos ser, de lo que seremos, de lo que ya empezamos a ser, de lo que se nos hace presentes desde ahora en nuestro ir siendo, de lo que, quizá, nunca alcanzaremos a ser. Si “máquinas”, pues, máquinas que llevan consigo la corte del rey sol; mejor, que llevan en su carne la corte de los milagros.

Todo eso es lo que llamo cuerpo de hombre, y la filosofía que habla desde él, desde ese lugar de nuestra experiencia que es él, es la filosofía que se va construyendo apoyándose en los gerundios. Tal es lo que llamo la distensión de la gerundividad. El habernos puesto ahí en esa nuestra experiencia fundadora para filosofar es lo que nos introduce de hoz y coz en una filosofía de la gerundividad.

Es en la temporalidad del gerundio en donde se nos abren las carnes dándonos en cuerpo de hombre lo que de otra manera sería mero

cuerpo animal. Lo que somos no es, pues, un flujo del ir siendo al ser en el paso del tiempo, sino del ir siendo al ser en el amasamiento carnal de la temporalidad. Los grados de libertad han aumentado de manera tal que ahora ya no tiene ningún sentido decirnos que somos o “máquinas” o meros “animales”, por más que digamos que somos máquinas de una genial complicación o que somos animales sorprendentes. Ambas cosas lo somos, claro es, pero hay algo más, y precisamente en este algo más, en esa pizca más, en esa demasía que somos, es en donde mostramos la diferencia haciéndonos eso que somos, mejor, que vamos siendo, pero ya dados en un somos que nunca podrá volver a aquellos ámbitos de mera materialidad o de mera animalidad que, en parte, también son nuestros, pero que no son, ni mucho menos, todo lo nuestro. Ya lo he dicho: compartimos materia con la materialidad de las otras cosas mundanales, y compartimos animalidad con los otros animales mundanales, pero cualquier esfuerzo de reducción a ello es vano, es engañoso; en todo caso es hecho por alguien que voluntariamente quiere hacerlo, que imagina cómo hacerlo, que busca razones para hacerlo, cuyo deseo es llegar a decir eso que, según él, no somos, pues somos reductibles a eso que no somos, si no es quitando la ‘diferencia’: mera materialidad y pura instintualidad animal.

Una filosofía de la gerundividad que se construye en la experiencia, pues, deja las cosas claras. La conjugación del verbo ser no es pura habladuría de una fugaz lengua, sino que, sin dejar de tener esa fugacidad, es esencial a eso que somos. Jugando en el gerundio, pasado, presente y futuro se conjugan en nosotros en un mismo amasamiento de temporalidad, la que se da en nosotros, cuerpo de hombre; juego de nuestra carne como ‘carne enmemoriada’, ‘carne maranatizada’ y ‘carne hablante’. Carne hablante porque carne conjugadora de gerundios, amasada en la temporalidad fluyente de los gerundios.

Llegados al final del párrafo, ¿será insensato decir que se nos alarga el tiempo escatológico, el tiempo de llegar a aquel ‘más allá’ esperado, para que podamos ser en la temporalidad, precisamente por ser encarnados? Tiempo escatológico que es ya el tiempo de nuestra temporalidad, pues vano sería decir que nosotros no vivimos en el tiempo, que no vivimos en el mundo creado con la dinamicidad de sus cuatro

internalidades, espacio, tiempo, 'geometría' y legalidad⁶⁸, aunque aquí se nos abren las puertas de otro ámbito distinto. Desde lo que llevo dicho en los dos primeros párrafos, pues, ¿es insensato decir: del ir siendo al ser en la profundidad de lo que vamos siendo? Estas preguntas con las que termino el segundo párrafo nos dejan, creo, en el umbral de los siguientes.

III. Necesidad del fundamento

En los dos párrafos anteriores he indicado lo que tiene que ver, para decirlo rápido, con la conjugación del verbo ser la conjunción de carnes que vamos siendo; lo que se nos va dando en el tiempo que es el nuestro, es decir, la temporalidad. Ahí hemos visto no más que de manera insinuante el juego de la carne; hemos dado por hecho en diferentes pliegues de este mismo pensamiento el juego del deseo, de la imaginación y de la acción racional de la razón práctica; hemos visto aparecer el importantísimo juego de la retroducción. Pero antes de proseguir hay que retomar otra línea de pensamiento, la que tiene que ver con la tríada 'mundo', cuerpo de hombre y 'realidad'. Vamos a ver cómo en ambas se da la necesidad del fundamento, del fundamento de lo que vamos siendo en nuestros sucesivos juegos y en los juegos que se nos dan a la vez en distintos escenarios. El trenzamiento de todo ello nos va a poner frente a la necesidad del fundamento.

Los antiguos presocráticos fueron muy agudos en la percepción de la problemática entre unidad y multiplicidad. Nosotros no lo tenemos que ser menos que ellos, aunque, en un aspecto muy importante, decisivo, nuestras maneras de pensar sean tan diversas de las suyas. No se trata aquí de una multiplicidad de distintividades que, sin embargo, deban ser unificadas por algún respecto, pues la fluencia de la que aquí se trata no es un conjunto de fotos distintas unas de otras con las que debemos arreglárnoslas para conjuntarlas en unidad. La metáfora de la foto no es válida, pues siempre la foto nos saldría movida. Eso que tenemos que fotografiar es fluyente, por mucha velocidad que demos a la apertura y cierre del obturador, por lo que siempre, si nuestra película

⁶⁸ Cf. el último capítulo de *El mundo como creación* y sus referencias a los capítulos anteriores que envuelve y culmina.

es de suficiente calidad, la foto nos saldrá movida. Que así sea me parece esencial en nuestras consideraciones. La fluencia es siempre y es continua. Vivimos en dinamicidad. Y al decir vivimos me refiero tanto a lo tocante a la mundanalidad como a lo que tiene que ver con la tríada fundante. Nosotros como seres mundanales, evidentemente; pero también viven en dinamicidad todos los demás seres mundanales. Nada en lo mundanal se nos da en fijeza estática. Si vale decirlo así, la individuación de todo lo mundanal siempre se da en una foto movida. Esto nos va a plantear con agresividad el problema de lo uno y de lo múltiple; de la unidad y de la diversidad. De ahí llegaremos, creo, a afirmar la necesidad del fundamento, y hemos de ver cómo esa necesidad nos aparece en dos frentes.

No es, pues, que tengamos cosas diversas las cuales a primera vista no sabemos cómo conjuntar y tengamos que ingeniárnoslas para, quizá buscando en otro plano, en un más abajo de eso que nos aparece, encontrar lo que unifica; por ejemplo, la esencial naturaleza de lo que tengamos a la vista como diversificado, pero unificado en lo subyacente que lo sostiene de verdad y le da su verdadero ser, de lo que las diversidades no son sino algo así como apariencias o, al menos, características secundarias. Podría ser así en caso de que pensemos que tal acción es como una iluminación o, mejor, como una intelección de lo escondido, de lo subyacente a eso diverso, que nos hace ver la verdadera realidad, realidad unificada y unificadora de lo que aparece a la vista como diversidades. Pero nada en el pensamiento ensayado en estas páginas lleva a una solución parecida. Habrá que buscarla, pues, de otra manera bien distinta. Si las cosas van siendo como digo, se nos plantea incluso una manera distinta de ver el problema de la verdad, lo que implica, además, una manera diversa de entender el cómo conocemos, no a fuerza de iluminaciones —mas ¿qué habremos de hacer con la intuición?, ¿tendremos que rechazarla?, creo que lo que rechazaremos aquí será algo así como la intuición pura de las esencias—, sino del empeño de la acción de la razón.

Es la fluencia dinámica la diversificadora. Nada que esté dinamizado por la fluencia, y todo está dinamizado por ella en mayor o menor grado, es mera diversificación, sino que es compleja unificación, compleja unidad; unidad que se mantiene diversificándose. Como ejemplo que puede valer para entendernos, piénsese en eso que nosotros mismos somos desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte. Nosotros somos ciertamente un caso muy especial en los seres mundanales, pero

habría que pensar que, el menos en un cierto grado, en todos los seres mundanales se da esa unidad diversificada y diversificadora; aunque es verdad que hay diferencias esenciales entre un conglomerado y una unidad consciente como ocurre en nuestro caso. Esta unidad es, pues, fluyente. Deberá notarse que, siendo posible afirmar que el mundo es creación, como creo haber mostrado antes de haber escrito estas páginas⁶⁹, el acto de la creación es dinámico, dándose en las internalidades de la dinamicidad fluyente, como ya he dicho, cuatro características esenciales de lo creado en ese acto: espacio, tiempo, 'geometría' y legalidad. Por eso encontramos en todo lo mundanal respectos de esas cuatro características; juego de ellas que van trenzando el discurrir entero del cosmos en su evolución. Mas no se piense, sin embargo, que las cosas por eso estén ya dadas desde el comienzo en su predeterminación, pues una característica asombrosa del universo es la existencia de grados de libertad en su ser que invitan a considerar que en su ir haciéndose hay caracterizaciones no implicadas necesariamente por lo temporalmente precedente. Lo mundanal no es siempre mero desarrollo de lo ya especificado antes, sino que en el mundo hay novedad, en él se da la creatividad novedosa. Pero necesitamos ver más despacio esta consideración. No digo que en el universo creado vaya a ocurrir una evolución que llegue a no tener nada que ver con el mismo acto de su creación, una evolución desvinculadora de ese acto. Lo que sí niego es que si nosotros consideráramos, en caso de que esto fuera posible, una foto fija del universo en un instante, y conociéramos la legalidad de su fluencia pormenorizada, tendríamos conocidos por necesidad los resultados de todas las siguientes fotos que pudiéramos hacer a ese universo. Tal es la visión clásica de la física clásica, de la ciencia clásica, y me parece que esa postura ya no es hoy defendible; no es defendible, precisamente, con razones de ciencia. No, en el mundo se da el surgimiento de novedad, novedad impredecible por lo precedente, sin tener que salir de la dinamicidad recibida en el acto de la creación con el juego de sus cuatro internalidades. El juego de esa dinamicidad y de sus cuatro internalidades conlleva en sí mismo, y por efecto del mismo acto de creación, grados de libertad, es decir, novedades imprevistas que nosotros nunca podremos llegar a presentir por

⁶⁹ Véase la nota anterior.

lo antecedente. Cómo sea esto es ya otro cantar. Para decirlo claro, es de imaginar que en la voluntad del Creador del acto de creación originadora de la dinamicidad mundanal con sus cuatro internalidades venía ya dada toda la fluencia de la dinamicidad del mundo; más aún si por alguna razón pensamos que el cuerpo del hombre ha sido creado “a su imagen y semejanza”, lo que por analogía nos ha llevado a hablar de esa voluntad del Creador. Vistas las cosas de este modo, el Creador no sería, sin más, algo así como una fuerza ciega regida ella misma por leyes inexorables, sino una potencia de voluntad, y la creación, por tanto, un acto de esa voluntad del Creador. Aunque quisiéramos ver en ello un indicio de necesitarismo para la evolución posterior del mundo creado —lo que, sin embargo, creo, no es el caso—, nosotros, nuestro conocimiento, tiene sus maneras, y bien distintas de las que pudieran ser las propias del Creador; nosotros en nada conocemos o pensamos como él —la semejanza no es una “semejanza galileana”, con todo lo mucho que eso implica⁷⁰—, de modo que para nosotros y para nuestro conocimiento de la dinamicidad del mundo y de sus cuatro internalidades en la mundanalidad siempre se da —y se dará!— la existencia real de grados de libertad, y con ello la existencia real de novedad, de lo no previsto, de lo que no podemos en ningún caso predeterminar, tener la pretensión siquiera de llegar algún día a conocer bien conocido por dónde van a ir las cosas de la evolución mundanal. Por eso, una y otra vez encontraremos grados de libertad que dan lugar a novedades impredecibles por nuestro conocimiento. No obstante, no creo que esa existencia de novedad venga dada al modo que defienden esos que han hablado de “emergencia”, pues tal no ha sido sino una manera puramente materialista de resolver el problema: no sabemos cómo es esa aparición de novedad, dicen, pero sí sabemos que ha de ser necesariamente como mera, aunque difícil y para nosotros todavía no del todo conocida, emergencia de la mera materialidad. Siendo así, el emergentismo no sería sino una pura ideología materialista. A lo mejor tienen razón sus defensores, pero deberán probar su razón. Sí será, quizá, a la manera de sorpresas y asombros en la consideración que nosotros nos vamos haciendo de lo mundanal conforme nos vamos adentrando más

⁷⁰ Puede verse la cita pertinente de Galileo Galilei en *Tiempo e historia*, pp. 350-351, junto con los comentarios que vienen al caso.

y más en su conocimiento; como si se diera el juego del conseguir escaparse siempre de nuestra aprehensión definitiva, al menos por nuestro conocimiento, no, claro está, por el conocimiento del Creador, como quiera que este se dé, pues en este caso significaría que su obra se le escapa, que no la hizo suficientemente en sus cabales, o que, meramente, él no sería otra cosa que el puro motor de la dinamicidad mundanal, habiéndose él implicado en la interioridad misma del acto, acto suyo, de creación. Son demasiados los tumbos y los cambios que hemos debido introducir en nuestra consideración sobre lo mundanal, y que tenemos la certeza de que seguiremos introduciendo, como para no estar emperrados en este modo de ver de sorpresas y de asombros, de esa inaprehensibilidad; y de estarlo con emperramiento racional.

Grados de libertad significa impredecibilidad desde lo antecedente. Grados de libertad como mínimo con respecto a nuestro conocimiento, y no veo razón para no decir también sobre todo nuestro conocimiento venidero. No veo razonable decir que nosotros, o cualesquiera venideros otros como nosotros, podamos afirmar, o puedan afirmar: ya está, nosotros lo sabemos todo sobre el mundo. Es obvio que quien lo dijere se habría emperrado con un mero emperramiento irracional. Sabemos mucho sobre lo mundanal, de eso no puede haber duda a nadie. Llegaremos, por supuesto, a saber mucho más. Pero parecería que lo que no podemos llegar es a ponernos en el lugar del Creador del mundo para conocerlo como él lo conoce, aunque sea primero parcialmente y luego de más en más, como mancha de aceite que se extiende. Nótese que en ningún caso digo: para hacer puramente lo que él hace, eso sería una risión; pero sí digo: para conocerlo como él lo conoce, aunque fuera por partes o en parte nada más. Tal sería el resultado de la "semejanza galileana" que ha regido nuestras consideraciones sobre el mundo desde hace mucho tiempo, pero que me parece un principio vano que debemos abandonar cuanto antes. Así, ahora, nuestro conocimiento de la mundanalidad aparece siempre como un conocimiento de parcialidades, con súbitas sorpresas, con decepciones sin cuento, con requiebros impensados, con aparición de novedades imprevisibles, con grados de libertad. Creo que nos desacreditaríamos si dijéramos que nosotros podríamos hacernos como el Creador y conocerlo todo comiendo de algún árbol de la ciencia; esto me aparece más una machada de niños retorcidos jugueteando en el patio de

la escuela que una realidad asible para nuestro conocimiento, cualquiera que quiera ser, ayer, hoy o mañana, el cuerpo de hombre que hable diciendo tal cosa.

Ahora bien, ¿nos lleva todo esto al mero relativismo, echándonos en él de hoz y coza? No, obviamente no. Porque, ¿no se da en la realidad mundanal eso que metafóricamente descubrimos en la moviente estructura del verbo ser? Todo apunta a hacernos pensar que sí. Por tanto, considerando que la conjugación del verbo ser no es una mera cuestión de lenguas indoeuropeas y asimiladas, sino algo que se nos ha hecho central en nuestro procedimiento para pensar el mundo y para construir realidades, por donde nacen las corporalidades en las que estamos y en las que vivimos, ¿no se da en la realidad mundanal un juego del tiempo generador de más allás, un ir discurriendo en los gerundios del siendo que nunca pierden su conexión con el infinitivo del ser? ¿No nos encontramos, pues, frente a un siendo del ser de manera que el ser cubre con su infinitividad, con su infinitividad abarcadora de todo lo mundanal? Si el mundo es creación, como he sostenido, creo que con razones de emperamiento racional, ¿no será precisamente creación de un Creador que tendrá que ver con ese ser infinitivo e infinitivamente mundanal, sustentador infinitivo de todos los siendos de nuestras mundanidades? ¿No estamos, pues, ante la necesidad de un fundamento, y un fundamento que tiene que ver, precisamente, con el ser?

Por ahora bastaría con que en este primer frente del tercer párrafo hubiera aparecido como razonable la pura necesidad del fundamento. Hasta aquí, pues, lo que tiene que ver con el ‘mundo’.

Mas proseguiremos abriendo otro frente, el de la ‘realidad’. Nuestro conocimiento es una realidad construida, y nunca lograremos zafarnos del ‘principio antrópico’, arrebujándonos en un sedicente y cómodo “principio de objetividad”⁷¹. Pero ¿significa eso que caeremos en algún necesario relativismo del que nunca podremos salir por esfuerzos que hagamos? Malo sería. En ese caso, lo que cada uno dijera en cada momento sería verdad, pues, sería “mi verdad”; esta vendría dada por los gustos del momento, es decir, en verdad no habría ‘verdad’. Mas afirmar

⁷¹ Puede verse aquí y allá en *Filosofía de la ciencia: una introducción*. Nótese, a la vez, lo poco que me gusta el lenguaje sujeto-objeto. No sé si he hablado de sujeto mucho más allá de cuando digo que ‘la ciencia tiene sujeto’, y de objeto mucho más allá de la expresión “principio de objetividad”.

esto supone muchos problemas. Puede ser lo óptimo para una filosofía del consumismo cocacolístico que busca vendernos a cada uno su botellón: cuantas más unidades independientes de compra y decisión compradora seamos, mejor. Sin embargo, bien lejos están las cosas de resolverse con tan simples y singulares maneras. Porque cuando decimos mundo, por ejemplo con la ciencia, no cabe ninguna duda de que acertamos, al menos lo suficiente para cebar nuestro emperramiento racional en eso que decimos y de esa manera imputaremos al mundo esa realidad encontrada en y para él; esa imputación no es cualquier cosa, un gusto de un momento, una casualidad pasajera, sino que nos es trunfo de verdad, el mundo nos va siendo en la realidad como nosotros decimos en la emperrada imputación racional. En la construcción de realidad nos encontramos, pues, con el problema de la verdad.

Cuando construimos realidad, esta responde haciéndose verdadera realidad para nosotros, no pura y simple ensoñación, pues deseo, imaginación y acción racional de la razón práctica nada tienen que ver con la mera ensoñación, sino con la construcción de verdaderas realidades, verdaderamente existentes, en las que vivimos y en las que nos jugamos la vida y la de nuestros hijos, como nuestros padres se jugaron en ellas nuestra propia vida. No, no es la construcción de realidades una mera ensoñación, la ensoñación de un iluso, sino que tiene consecuencias decisivas para nuestro ser y para nuestra misma existencia. Como dice muy bien el anuncio precioso: el que tiene ilusión no es por eso un mero iluso. Hace generaciones que hubiéramos desaparecido de sobre la faz de la tierra si nuestra imaginación hubiera sido la de unos meros ilusos. Hemos llegado a donde estamos, resistiendo todos los avatares contrarios, porque tenemos ilusión. Esto nos plantea también en el ámbito de la construcción de realidades el emperramiento en la verdad de esas realidades, en su componente de verdadero bien para lo que somos nosotros y lo que son nuestras corporalidades. No somos mero fruto de un mero azar de un mero momento. En nuestra construcción de realidades hay proyecto de realidad, y proyecto que, como todas nuestras construcciones de realidades, se asienta en lo mundanal, aunque sea, como tantas veces ocurre, para manipularlo en nuestro sentido. Ese proyecto es direccional. Busca llegar. Busca alcanzar eso que deseamos, ayudados de nuestra imaginación, que tantas veces parece desbocada, para lo que utilizamos nuestra curiosa razonabilidad, tan

carnal, tan distinta de cualquier “razón pura” inexistente entre nosotros. Tenemos ahí esbozado un proyecto de construcción de realidades asentadas en la verdad. No cualquier cosa, sino asentamiento en verdaderas realidades. Verdaderas porque les damos la existencia que tienen, y verdaderas porque realidades fundamentadas en eso que se nos va apareciendo como realidad, como la realidad en la que nos encontramos. Constructores de realidades que se asientan en algo que superándonos estaba ya ahí como realidad sustentadora. En nuestro ser ‘carne hablante’ no hablamos cualquier cosa, lo primero que nos venga en gana, sin más, sino que hablamos del mundo; hablamos de lo que hay como realidad mundanal y de cómo es; hablamos de nuestra creación de realidades y nos preocupamos por la verdad de la creación de realidades; hablamos de la realidad en la que nos encontramos siendo, en la que estamos y en la que somos; hablando nos sabemos creadores de realidades, o, quizá, mejor, recreadores de realidad.

Ahí, en este segundo frente, vamos encontrándonos con la necesidad del fundamento, pues, de otra manera, ¿por qué la imputación de realidad?, ¿por qué el proyecto direccional si no hubiera base alguna en la que ese proyecto tomara sus sustentos, sustentos de verdadera realidad?, ¿por qué la posibilidad siquiera de que hablemos de la recreación de realidad, nosotros que somos creadores de realidades?

Utilizaba al comienzo de este párrafo la palabra trenzamiento. Creo que ella nos pone muy bien ante la pista de lo que aquí buscamos. Las cosas de la conjugación, nuestros juegos, no vienen dados por suelto. Nada se nos da por suelto, sino que todo viene unido en trenzamiento; hilos que se retuercen y, con ello, en el enredamiento apretado de unos y otros dan lugar de existencia y consistencia al hilo rojo de eso que somos. El vamos siendo tampoco va por suelto, cada cosa por su lado, sino que se trenza en hilo, hilo llevadero, bien conformado como tal hilo. Hilo unitario de eso que somos. Trenzamiento de lo que nos van siendo las cosas mundanales en un ser de realidades para que tengan ellas la consistencia capaz del trenzamiento. No simples apariciones inconexas en la escena del teatro del mundo, sino necesidad de la existencia de eso que menciono, del teatro del mundo puesto en escena. Mas trenzamiento igualmente de nuestra sucesiva construcción de realidades, las cuales tampoco nos van por suelto como meras excrescencias casuales de eso que vamos siendo. Hablaba poco

ha de proyecto direccional. Dirigimos nuestra construcción de realidades hacia la creación de realidad, una realidad ya existente como sustento, de la que nosotros somos recreadores, y no meros creadores. No nos inventamos el mundo. No somos creadores, sin más, de meras realidades puramente casuales; somos creadores de un proyecto direccional de realidades que se conjuntan empastadamente en lo que ahora nos aparece como una necesaria realidad fundadora. En el caso de nuestro dirigirnos a lo mundanal es claro, pues esto preexiste como tal a nuestra acción de creación de realidades que de ello habla. No nos inventamos el mundo a nuestro gusto y medida; el ‘principio antrópico’ no es un principio que nos indique “inventa y di sobre el mundo lo que te venga en gana”. ¿No ocurre lo mismo en la construcción de realidades que constituyen ‘realidad’? ¿Es esta realidad una “mera realidad inventada por nosotros”? ¿No es más bien, en definitiva, una ‘realidad encontrada’, una realidad en la que nos encontramos para ser?

Nos va apareciendo así que hay un ser de las cosas mundanales; aunque sea un ser no en simple infinitivo, sino en la complejidad de la conjugación verbal, con la compleja estructura de la conjugación verbal. Complejidad temporal y, quizá sobre todo, complejidad de temporalidades. ¿No aparece así en la conjugación la necesidad del ser que la sustenta, del ser que sustenta toda la fluencia? ¿No nos encontramos, pues, vislumbrando el ser de quien hemos llamado antes el Creador del mundo? Además, en esa construcción de realidades que se nos da en el juego de la tríada ‘mundo’, ‘cuerpo de hombre’ y ‘realidad’, ¿no se nos ha aparecido ya la necesidad del basamento real de la realidad que va siendo la nuestra? ¿No somos recreadores de realidades integradas en una realidad? Y ¿qué es esa última realidad fundadora de la construcción verdadera de nuestras realidades? ¿No nos encontramos, pues, vislumbrando un fundamento de la realidad que le da su ser? ¿No nos encontramos en ambos casos ante la necesidad del fundamento para que tenga existencia y realidad lo que venimos diciendo? ¿No nos encontramos ante dicha necesidad para que sea verdad ese nuestro ir siendo, para que tengamos un lugar a donde ir, para que todo no sea sino una mera ilusión, el sueño de una noche de verano? ¿No es ese fundamento una realidad en la que ser?

Intentaremos responder a estos interrogantes en el párrafo siguiente.

IV. *El fundamento*

Creo que el fundamento, la realidad del fundamento, nos aparece a la vez en tres frentes y, aunque pueda parecer lo contrario, no es seguro que lo haga como debiera en otro que se juzgaría obvio, pues podría llegar a ser un camino de peligrosa facilidad. Comencemos por este último.

En el párrafo anterior he hecho mención de que el mundo es creación y, por ello, he hablado del Creador. Démoslo aquí por hecho. Se podría pensar que con ello hemos terminado nuestra misión por haber llegado ya al 'fundamento'. Mas no estoy convencido de que sea así. En primer lugar porque, seguramente, aunque más arriba haya mencionado al Creador, habría que ver si es necesario recurrir a él como condición para encontrar las tres vías que han de llevarnos a hablar del fundamento en este párrafo, y además, lo que es mucho más importante, porque bien pudiera ser que alguien, compartiendo con nosotros que el mundo es creación, pudiera considerar, y tratara de ofrecernos razones convincentes para ello, que ese Creador es más bien una fuerza impersonal, al modo, por ejemplo, del Motor Inmóvil de Aristóteles. Podría ocurrir que, en lo que se dice, creación y Creador no estuvieran diferenciados de manera tal que el mundo deba ser considerado *creatio ex nihilo*, lo cual tendría amplísimas consecuencias, por ejemplo, en algo que nos es decisivo: la libertad de eso que somos como cuerpo de hombre. En nuestros pensamientos sobre antropología filosófica hemos llegado a la emperrada convicción racional de la afirmación fuerte en la libertad, en nuestra libertad, de modo que, desde ahí, todo aquello que impida, o simplemente no favorezca, la libertad del cuerpo de hombre, no parece posible asumirlo como opción verdadera para nuestro pensar, y por ello lo rechazaríamos. La ligazón entre el mundo creado y su Creador no puede ser relación de necesidad por parte del Creador, pues entonces dicha implicación supondría una falta radical de nuestra libertad como creaturas, al estar necesitadamente en él; de esa manera no estaría clarificada nuestra existencia libre, sino que quedaría implícita una existencia en algún modo como parte misma del Creador. Si las cosas fueran así, mirando desde el Creador a las creaturas que nosotros somos como cuerpo de hombre, nuestra libertad sufriría un golpe fatal; pero también, si miráramos desde aquí, desde nosotros, la libertad del Creador sufriría igualmente un golpe fatal. La libertad no estaría, pues,

en las bases mismas de la relación del Creador con esa creatura tan particular que es el cuerpo de hombre con su creación de corporalidades. Si esto fuera así, hubiéramos encontrado, creo, un “fundamento” que no es el nuestro, en donde nuestra libertad y la libertad de nuestro Creador habrían sufrido amputaciones desastrosas, incompatibles con nuestra experiencia previa como cuerpo de hombre, y que, por superfluo, tampoco podría hacernos pasar en ningún caso al parágrafo siguiente, el quinto, que espero sea el punto culminante de este capítulo y de la problemática del ‘fundamento’. Además podría ocurrir también que consideráramos que el Creador lo es de todas las mundanidades, pero que, por el contrario, la creación de realidades sea cosa nuestra, sólo nuestra, como una simple excrecencia natural y naturalizable de nuestro estar en el mundo, de quienes somos cuerpo de hombre, quedando desligadas de cualquier consideración sobre su verdad, pues no toda creación de realidades es, sin más, verdadera en su sentido más pleno; piénsese, para que se comprenda bien lo que digo, en la bestial creación de los hornos crematorios de exterminio. Intentaremos ver, pues, que en ningún caso es así. Nuestra creación de realidades es creación de ‘verdadera realidad’. Vamos a ello.

Hablaba de tres vías siguiendo las cuales nos encontramos con el fundamento. El problema del ser, la existencia del punto Ω y la afirmación del fundamento de la realidad son los tres frentes que ahora se abren ante nosotros para hablar convergentemente del fundamento, y en el entrefilado de esas tres vías es donde iremos viendo el papel de lo que hemos enunciado antes sobre el Creador.

Comenzaremos por el que digo problema del ser⁷². Tal es mi tesis: hay un Ser, *actus essendi*, que es fundamento de todo ser. No en la estaticidad de sus esencias, que meramente subyacen, sino en la acción de su dinamicidad. Nótese, pues, que no nos jugamos la partida en la cuestión de algunas esencias estáticas, seguramente existentes por debajo, sino en el juego de la unicidad de lo fluyente que se expresa en el ser. Por más que sea el ser del ir siendo, es un ser de unicidad como hemos mostrado más arriba, es decir, es un verdadero ser, y no una

⁷² Pueden verse los capítulos 9 y 10 de mi *Sobre quién es el hombre*, en los que se «farfulla» sobre estas cuestiones del ser.

como amalgama de diversos ir siendo que formamos nosotros, quizá, cuando los miramos. Lo es ya en el ser de las cosas mundanales, pues nunca son estas meros conglomerados, sino que en todo caso están siempre regidas por lo que les toca del juego de las cuatro internalidades, y les toca configurándolas en la unicidad que les es propia; tampoco ellas como tales son un mero conglomerado, sino que, aunque de otro modo bien distinto, también ellas tienen el ser de su propio ir siendo, el cual les viene concedido por ese juego de las cuatro internalidades que las conforma en una unidad, por más que sólo sea una unidad propia de su ser mundanal. Pero, sobre todo, lo es en ese ser de unicidad que somos nosotros, cuerpo de hombre. Ser de unicidad radical como es el nuestro, el que se nos da en eso que somos, cuerpo de hombre, unicidad del ser de nuestros ir siendo, unicidad radical de la que podemos decir que somos persona, por más que con extremas tendencias centrífugas, capaz de ir siempre fuera de lo que constituye su íntima unicidad hacia la pura diversidad de sí mismo, capaz de despersonalizarse.

Vimos que el ser de los seres, la conjugación del verbo ser, la conjunción de carnes que somos, a las que nos hemos referido en lo tocante a nosotros, cuerpo de hombre, y a sus corporalidades, se nos da en un complejo trenzamiento; y el ser de los seres, como la conjugación del verbo ser y como nuestros trenzamientos carnales, no se da como por suelto, desapegadamente, sino en unidad conjuntada, por más que haya, es verdad, distintos modos de esa unificación, como acabo de apuntar. En conjunción de unidad fluyente, decía. Podemos así hablar del ser de todo lo mundanal y podemos hablar también del ser de todas las construcciones de realidad, además de que hablaremos de nuestro ser de carnalidades, nuestro ser cuerpo de hombre, el ser de las corporalidades. Un ser en fluencia siempre, pero un ser infinitivo para poderse dar a los modos verbales de la conjugación. Ser en acción siempre. Nunca ser en mera estantividad, en una mera esencialidad subyacente. Pero ¿de dónde sacar la fuerza de esa acción? Por supuesto que de su mismo ser, el que se nos da en ese fluyente ir siendo unificado en ser propio. Pero la fuente última de esa acción de ser, ¿vendrá de la pura gerundividad? No lo creo; en ella se dará su existencia, pero no veo cómo también se daría en ella la fuerza de esa existencia, el ser de esa existencia. ¿No viene de fuera de ese mismo ser que nos está siendo?

¿No se da ya en el origen, origen de las cuatro internalidades y a la vez origen de originación radical de todo ser, la fuerza dinámica de lo que antes llamaba la dinamicidad del acto de creación? ¿No se da en toda acción de mundanalidad una dinamicidad continuada que produce la fluencia de todo lo mundanal? ¿No se da así en el ser de todo lo mundanal la participación en la fuerza de ser de un Ser que es *actus essendi* por la propia fuerza de su ser? Participación en su fuerza de ser en el ir siendo de nuestro ser para ser eso que vamos siendo, eso que somos al ir siendo lo que somos. Nótese que hay aquí una afirmación tajante de la unicidad del ser en la mundanalidad, por más que, repito, haya distintos modos de esa unificación. No quiero decir con ello que se trate de un substrato de ser que está por debajo de todo lo mundanal unificándolo todo y que ese Ser compartido sea *actus essendi*. No, eso no. Eso sería algo así como una suerte de panteísmo o, como mínimo, de lo que gustan decir pan-en-teísmo. Creo que eso va en detrimento de la individualidad; en detrimento de la libertad de la persona. Sea, quizá, habría que verlo, para las mundanalidades meramente cósmicas; puede que incluso para las mundanalidades animales, aunque también habría que verlo muy despacio; pero en todo caso no valdría en absoluto para eso que venimos llamando cuerpo de hombre y sus corporalidades, pues nos privaría de algo que sabemos esencial para eso que somos. Nos privaría de la libertad de ser lo que somos, es decir, de ser consciencia de unidad, de ser persona, pues, en definitiva, nos habría quitado trozos substanciales de nuestra radical libertad. Quedaríamos reducidos a algo atroz: a ser algo así como trozos individualizados de un gran pastel, del pastel de un supuesto Ser, o si se quiere, qué más nos daría, de la Naturaleza —seguramente una nueva interpretación del *Deus sive Natura* espinozista— que nos subtiende a todos englobándonos en unidad multitudinaria. Perderíamos así nuestra propia unidad de seres conscientes de su entera unidad; perderíamos nuestra original libertad, en la que somos de verdad el ser que somos. Perderíamos nuestro ser para caer en un abismo sin fondo en el que nuestro ser se diluiría en un océano de ser, al que llamaríamos el Ser existente de verdad, en el que nosotros estamos sostenidos como parte. No, eso no. El Ser, *actus essendi*, nos da la fuerza de ser eso que somos, siendo nosotros en verdad ser: ser en su entereza, en su unidad, en su libertad, en su constituirse en individuo, en sujeto capaz de atribuciones; en su ser persona.

Nunca sólo semblante de ser o participación como partición de ser, sino ser en realidad, ser en unicidad. Seres en plenitud —quizá mejor, seres que pueden proyectar, que proyectan ese su ser en plenitud—, pero cuya fuerza de ser nos viene dada por el Ser, *actus essendi*, que se nos da ya en lo que le toca desde la dinamicidad propia del acto de creación; pero que se nos da, sobre todo, en todas y cada una de las acciones que, como cuerpos de hombre, constructores de corporalidades, realizamos, pues el *es* nos hace participar a nosotros en su fuerza de ser. En los demás seres mundanales, y en lo que nosotros tenemos también de pura mundanalidad, constituidos por la fuerza de la dinamicidad del acto originante de la creación, que, evidentemente, no termina su dinamicidad en ese primer acto fundador, sino que, como mínimo a través de las cuatro internalidades, va desarrollándose en dinamicidad de potencia de ser, siempre en la unidad del ir siendo. En nosotros, aunque sólo sea en proyecto, seres en plenitud de ser que participa de la fuerza de ser de quien es Ser.

Así pues, unidad de toda fluencia cuya fuerza de acción y, también, cuya fuerza de unificación le viene dada por la participación en mayor o menor grado en esa fuerza de ser del Ser que es *actus essendi*. Que sea así es lo que nos impele a hablar del problema del ser del fundamento. El fundamento de todo ser, de toda unidad de la fluencia, de toda acción de ser en el continuo ir siendo, estará en el Ser, *actus essendi*.

Fuerza del acto de ser que nos diversifica más y más en lo que de material tenemos para hacernos individualidades propias, y lo hace con un sutil juego de sucesivos grados de libertad que posibilitan lo imposible, la que suelo llamar la imposible-posibilidad, de manera que no somos fruto de predeterminación material y tampoco somos frutos de alguna mera emergencia desde la materia, como si en ella estuviera contenida la fuerza con la que somos lo que hemos de ser, como si, en definitiva —“en última instancia”, como gustaban decir— la fuerza del acto de ser fuera la de la misma materia o, volviendo a lo ya afirmado, la del *Deus sive Natura* espinozista. Fuerza del acto de ser que nos diversifica para hacernos unidades de consciencia en eso que somos, cuerpo de hombre; para hacernos persona, pues esto es lo que podemos decir de nosotros mismos como culmen de lo que somos. Unidad consciente, consciente de su individualidad libre, consciente de su libertad y de sus dilemas y dificultades, consciente de sus terribles fragilidades;

consciente, sobre todo, quizá, de la imposible-posibilidad. Unidad en libertad y para la libertad. La pizca y el exceso devienen así persona, siendo eso que somos, cuerpo de hombre, constructor de corporalidades. Participando de esa fuerza del acto de ser que nos da fundamento de ser, somos persona, somos unidad empastada, recogedora de constreñimientos y de grados de libertad en una unidad de consciencia, en una unidad de acción, en una unidad de memoria, en una unidad de proyecto y de destino, en una unidad de retroducción, en una unidad de ser que da el ser de verdad de nuestra dinamicidad del ir siendo; en una unidad de carnes. No somos pura dispersión al aire del tiempo, sonidos al viento de un trombón imaginario, sino que constituimos una unidad fantástica de trombón, de sonido y de viento. No hay manera de hacer distingos en esa unidad tripartita, como no sean distingos puramente imaginativos para hacernos una idea de la complejidad de nuestra unidad de ser en nuestro ir siendo, distingos que nos ayuden mejor a comprender la unidad de empastamiento que somos; que nos ayuden mejor a buscar explicaciones para esa tan extraordinaria manera de ser que es la nuestra. Y todo ello lo somos por la fuerza de ser que recibimos del fundamento que nos da a ser y que, dándonos a ser, nos deja ser en libertad, no acongojándonos con el destino de nuestros constreñimientos, sino provocando en nosotros ser en libertad, ser en consciencia, ser personas. Por eso, somos participando en la fuerza de ser del Ser que es fundamento de nuestro propio ser.

Así pues, quien en párrafos anteriores encontrábamos como el Creador del mundo que es el nuestro, tendrá que ver con este Ser que es 'fundamento' del ser que somos, de todo ser que es. Da que pensar en que son dos maneras de aproximarse a un mismo Ser, *actus essendi*, que produce en el acto de la creación la dinamicidad del mundo con sus cuatro internalidades, y que sostiene el mundo en lo que ahora es ya 'desde entonces'. Mas, así, no caben los reparos que puse antes a la comprensión errónea del Creador y de sus relaciones con la creación, pues es esta una relación en libertad. Participación no significa necesidad, sino creación de libertades, creación de la libertad de ese ser que somos, cuerpo de hombre, creador de realidades a su vez.

El ser ha aparecido en nuestro horizonte. El nuestro es un problema de ser. Por eso, si las cosas van siendo como digo, encontramos aquí

un gran juego, el que desde hace tanto tiempo se ha llamado el juego de los trascendentales: verdad, bondad, belleza, y su relación con el ser. Aquí, en este juego, el amasamiento se da en la participación en la fuerza de ser del Ser que es fundamento de ser, fundamento de nuestro ser. Habrá que hacer notar, simplemente, que con el problema del ser, que cuando utilizamos el lenguaje del ser y de su fundamento enseguida nos vemos empujados a hablar de la verdad del ser, de la bondad del ser y de la belleza del ser. No antes, y digo no antes pues es ahora cuando se nos plantea de verdad el problema de la verdad en eso que, como unificación de nuestros ir siendo, somos. Ahí no cabe decir que “todo vale”; no vale, ya lo dije, la creación de un ser motor de los hornos crematorios. Ese ser que somos nosotros, cuerpo de hombre, constructor de corporalidades, es un ser verdadero, es un ser constructor, creador de realidades verdaderas, no de meros constructos imaginarios o de meras excrecencias de lo que no es sino fruto del mero azar de las circunstancias que rodean lo que somos; si se quiere, que van rodeando lo que somos de manera natural y, por tanto, naturalizable. Somos seres de proyecto, y de proyecto de verdad; el proyecto de la imposible-posibilidad. Ser lo que somos, cuerpo de hombre, pues, nos liga para siempre con el problema de la verdad: no todo lo que llegamos a ser, no todo lo que hacemos, no todo lo que construimos, no todo fruto de nuestra acción es, sin más, verdadero, verdadero ser, verdadero ser para nosotros, aunque sea, seguramente, una de nuestras posibilidades; podemos siempre reconstruir los hornos crematorios. Pero la verdad de lo que somos, nuestro ser de verdad eso que proyectamos ser, que podemos ser, que llegaremos a ser en plenitud, nos da la verdad de nuestro ser, nos da nuestro ser verdadero; nos da el ser que recibimos por participación en la fuerza del Ser, *actus essendi*, que es el fundamento de nuestro ser, que no es, por tanto, cualquiera de los que digamos, sin más, nuestro ser, como si fuéramos mero fruto necesitante de la Naturaleza, sino que fundamenta nuestra participación en nuestro verdadero ser. Creo que, como lo acabo de esbozar para la verdad, lo mismo se puede decir de la bondad y de la belleza con respecto, por ejemplo, al ser que somos, cuerpo de hombre, constructor de corporalidades. Valga esto como recuerdo de lo que he comenzado a tratar en otros lugares diferentes a estas páginas.

La existencia del punto Ω es la segunda vía en la que nos topamos con el fundamento. Una larga discusión anterior⁷³ sobre en dónde nos encontramos con el punto Ω me sirve para delimitar esta segunda vía. En aquella discusión quedó bien claro en dónde no está ese punto: no está como punto existente en la propia mundanidad, como parte intrínseca de ella, como punto hacia el que convergen todas las dinamicidades mundanales, punto al que se llegará en el desarrollo evolutivo de esa dinámica propiamente mundanal, como parte propia ínsita en la misma proyección futura de lo mundanal, al que se llegará en el desarrollo natural de la amplia y compleja panoplia de las mundanidades. No, eso no; si en lo mundanal hubiera un punto Ω , es decir, punto de convergencia de la ‘legalidad’ mundanal, una de las cuatro internalidades que se dan en la dinamicidad producida en el mismo acto de creación, este sería no otro que el propio cuerpo de hombre: el ‘punto rojo’ del árbol de la creación⁷⁴; precisamente allí donde lo mundanal ya no es meramente mundanal, ya no es sólo mundo, sino que en él comienza a ser creación de ‘realidad’ mediante el proceso relacional de la ‘carne enmemoriada’, la ‘carne maranatzada’ y la ‘carne hablante’ que se nos da en la temporalidad, que no en el mero tiempo, como vimos antes. Si, pues, convergencia de la ‘legalidad’ mundanal, decía, lo sería en aquello que aparece como culminación de lo mundanal, una culminación superadora pues se nos hace patente ahí la imposible-posibilidad que somos; y aparece como culminación porque en él, el cuerpo de hombre, es donde encontramos que la dinámica evolutiva iniciada en el acto mismo de la creación, o, mejor, que resulta de ella, apunta a la existencia de quien se hace consciente de ese acto, de esa dinamicidad y de esa ‘legalidad’. Pero, siendo así, no deje de notarse que seríamos nosotros quienes veríamos que en nosotros mismos se da la convergencia de líneas mundanales en la que se produce una culminación, una culminación superadora; al menos, una culminación indudable que se hace en los respectos de eso que nos aparece tan importante: la consciencia que nos provoca a buscar, y encontrar, en parte, la propia ‘legalidad’ de la que somos tributarios; lo cual origina el que hablemos

⁷³ Son muy numerosos mis comentarios filosóficos sobre la cuestión que se recogen tras los tres asteriscos en casi todos los capítulos de *La filosofía de Teilhard de Chardin*.

⁷⁴ Puede verse el capítulo 8 de *Sobre quién es el hombre*.

del ‘principio antrópico’, y no nos quedemos con el iluso movimiento de un inexistente “principio de objetividad”, que debería ser la clave arquitectónica de las ciencias, sin darnos cuenta de que la ciencia siempre tiene sujeto⁷⁵. En mi manera de construir pensamiento, pues, el punto Ω al que me voy a referir se encuentra en las complejas y profundas relaciones que se dan entre el cuerpo de hombre y la ‘realidad’, no siendo algo intrínseco a la mera mundanalidad, punto alcanzable por la mera mundanalidad, punto de destino de la mera mundanalidad, como un punto de llegada de la intrínseca ‘legalidad’ mundanal. Desde esto que digo, el punto Ω podría decirse que es el culmen de la creatividad del cuerpo de hombre, el que marca la dirección del proyecto al que aludí en el párrafo anterior, y no sólo ese verse él mismo como ‘punto rojo’ del árbol de la evolución, en el que se da la culminación superadora de lo que es mundanal; nótese que en ningún caso, sin embargo, punto de convergencia de las líneas conformadoras de lo meramente mundanal. El punto Ω al que me refiero tiene existencia de realidad, porque tiene que ver con un punto de convergencia de la creación de realidades que nosotros, cuerpo de hombre, producimos; es el punto al que señalan todas las líneas de actuación de nuestra creación de realidades, el punto de llegada de nuestro proyecto de realidad, punto de un ‘más allá’ de realidad que retroductivamente estira de nosotros en las realidades que construimos. Por eso, este punto Ω tiene que ver también con el fundamento, mostrándonos así la segunda vía en la que nos topamos con el fundamento.

El juego de la retroducción es el que da consistencia al ‘más allá’, pero por lo mismo ese más allá tiene la existencia de realidad de lo que no es juego de la mera imaginación, de la imaginación del iluso, sino de lo que tiene existencia de creatividad; y en el juego de la retroducción es ese ‘más allá’ del punto Ω el que termina por darnos la consistencia de realidad de lo que desde él y desde ahora es ya nuestro ‘más acá’ en la que se nos da la creatividad de realidades. Lo hubiéramos creído fruto de nuestra creación de realidad, pues el cuerpo de hombre es creador de realidades, y de pronto nos topamos con que tiene realidad de existencia en el ‘más allá’ como punto Ω , realidad de existencia conformadora de nuestra propia existencia actual, de nuestra existencia

⁷⁵ Puede verse el capítulo 5 de *Sobre quién es el hombre*.

real, la que, desde allá, estira de nosotros y de nuestra creación de realidades para darles verdadera realidad; nuestra construcción de realidades, por eso, no es fruto del mero azar de las complejas circunstancias mundanales en las que nos encontramos inmersos, sino que, siendo creadores de realidades, somos recreadores de realidad, de una realidad que tiene su verdadera consistencia en esa realidad del ‘más allá’, la realidad del punto Ω . Nada de lo que vamos siendo, nada de lo que hoy somos, nada de lo que seremos tiene consistencia sin la rotundidad existente de un punto Ω de realidad que estira de nosotros, al que vamos yendo, en el que, finalmente somos, de donde recibimos el ser en plenitud que hemos de ser, que querríamos ser, que habremos de ser como creadores de realidades. Y esto se debe dar en lo concerniente al cuerpo de hombre, por supuesto, pero también en lo concerniente a nuestras corporalidades. Nos jugamos aquí el problema de la verdad, el que la realidad sea tal, y no un mero sueño sin, finalmente, ningún sentido real, ningún sentido de realidad.

Nos topamos aquí con el problema de la verdad, de la verdad de nuestras construcciones de realidad, o, de lo contrario, quedamos empantanados en la afirmación de que “todo vale”, “qué más da”, “esa es mi/tu verdad”, con la que caeríamos en el mero relativismo del “todo es igual”. Pero si es así, estamos en la jungla de la ley del más fuerte —mas ¿no estamos ahí en la verdadera realidad?, ¿no nos aparece demasiadas veces que no hay otra manera realista de pensar lo que vamos siendo?, ¿no es verdad, en definitiva, que “el hombre es lobo para el hombre”?— y, por la fuerza o por el consenso de los fuertes, deberemos instaurar el Imperio del Leviatán. Puede, pero toda mi experiencia, la experiencia sobre la que he intentado levantar una antropología filosófica es otra. Mis metáforas han sido otras. Mis analogías han sido otras. Mis decires han sido otros. Mi ‘carne hablante’ ha sido otra. ¿Deberé abandonarlas ahora? Pues bien, si decido no hacerlo, y decido no hacerlo con razones, como es el caso, la conclusión es obvia: la realidad verdadera de lo que vengo diciendo, la existencia real de ese punto Ω aposentado en un ‘más allá’ de verdaderas realidades, y que estira de nosotros para darnos esa imposible-posibilidad que somos como cuerpo de hombre, constructor de corporalidades. En lo que vengo diciendo, pues, sin la existencia de verdadera realidad del punto Ω , no somos eso que estamos siendo, cuerpo de hombre; a lo sumo

seremos, quizá, no otra cosa que frutos de la mera casualidad. Pero, entonces, ¿seremos conscientes de que, finalmente, nada hemos de ser, de que nuestro verdadero ser es la nada, la inexistencia, la mera casualidad?, ¿con esa sin-esperanza viviremos una vida de esperanzas, de mirar-más-allá, de construcción de corporalidades?, ¿seríamos así constructores de realidades? Hasta ahora, en lo que llevo pensado, todo me ha empujado con razones a dar respuesta negativa a esas preguntas. Sin mirar-más-allá no hay eso que sabemos que sí hay, pues somos lo que somos, cuerpo de hombre. La experiencia de lo que somos nos lleva de esta manera a afirmar lo que afirmamos.

Mas, incluso aceptando mis razones para hablar del punto Ω en el sentido y en el lugar en el que lo hago, cabe preguntarse todavía cómo afirmo que ahí me topo con una vía para encontrarnos con el fundamento.

Cuando antes, en el amplio juego de las carnes, hablaba de ‘carne maranizada’ apuntaba ya lo que aquí, como vamos a ver, aparece en todo su resplandor. Pues bien, me parece razonable decirlo porque el punto Ω es fundamento del juego de la retroducción, en la que por el deseo, la imaginación y la razón, motores de acción de eso que somos, cuerpo de hombre, creador de corporalidades, nos hacemos realidad; en verdad que se da de primeras una proyección del ‘acá’ en un ‘más allá’, pero esto no es en definitiva lo decisivo ni lo fundante, sino que lo decisivo y lo fundante es que el juego de la retroducción hace que el ‘más allá’ se convierta en fuente del ‘acá’ de tal manera que ahora ya este simple acá es un verdadero ‘más acá’ que nos impulsa a la consecución de lo entrevisto y encontrado ‘más allá’ como realidad fundante y verdadera de todo lo que, en nuestro ir siendo, vamos a ser, buscaremos ser con todo el ímpetu de nuestras fuerzas, hasta el punto de que podamos decir que, a partir de este juego decisivo y fundante, lo que buscamos ser es el ‘ser en plenitud’ que ahora sí se nos ofrece desde el punto Ω , el cual deviene así fundamento de lo que estamos siendo ya en el ‘más acá’ en el que nos encontramos para ser, para ser en plenitud. Así, el punto Ω aposentado en el ‘más allá’ es fundamento de nuestro ser como ser en plenitud, un ser, por supuesto, de esto que somos, cuerpo de hombre. El punto Ω como fundamento de nuestro ser en plenitud desde este ahora ya ‘más acá’ que es el nuestro, está consiguiendo que el cuerpo de hombre, creador de corporalidades, sea exactamente lo que es. El cuerpo de hombre, por tanto, no sería lo que es sin

la existencia de ese punto Ω que es fundamento de él mismo como ser en plenitud.

Siendo las cosas como con gran emperramiento racional voy diciendo, el camino que se nos muestra para la antropología filosófica es esencialmente distinto del camino que apuntaba Ludwig Feuerbach. Para conocer en su más honda profundidad lo que somos, cuerpo de hombre, creador de corporalidades, deberemos ir y mirar hacia ese ‘más allá’ que es el punto Ω , en donde, mejor, en quien nos adentramos en el fundamento. Yendo hacia él y mirando lo que él es —en un juego que, como hemos visto, es retroductivo— encontramos, pues, lo más esencial de eso que somos nosotros, y que lo somos en el proyecto de eso que estirando de nosotros llegaremos a ser: nuestro ser en plenitud. Por eso, si nos place o nos aburre o nos empeñamos o, simplemente, nos da la gana —¡quién nos lo impediría a nosotros cuya libertad es tal que nos permite esta opción insensata y con gran probabilidad embrutecedora!—, puede que nos quedemos en un “acá” que habrá dejado ya de ser el ‘más acá’ en el que de verdad vivimos estirados, dilatados, de manera retroductiva desde el ‘más allá’, pero, haciéndolo, ¿no estaremos perdiendo, o habremos perdido ya, la punta de genialidad decisiva y esencial de eso que en verdad somos cuando somos eso que somos: cuerpo de hombre, constructor de corporalidades, creador de realidades? Haciéndolo así, ¿no nos empeñamos en perder esa más honda profundidad de lo que somos?, ¿no estaremos dejando de ser en verdad eso que somos de verdad? ¿Nos podemos permitir una pérdida tan grande que desbarata eso que somos de verdad, que somos en plenitud? Creo que hacerlo sería un emperramiento enteramente irracional que nos acercaría a eso que no somos: meros animales instintuales, aunque los más grandes y geniales de entre ellos; que nos haría dejar por el camino la ‘pizca’ y el ‘exceso’ que hacen de nosotros eso que somos. Seguramente seríamos así meros “cuerpos”, por más que materialidad de cuerpo de animal muy evolucionado y en tantas cosas de elevada genialidad, pero ya no podría decirse de nosotros que seamos cuerpo de hombre.

El fundamento de la realidad es la tercera vía. Porque la realidad que nos construimos no es cualquier cosa, no es fruto de cualquier azar de cómo las cosas van yendo, sino que hemos marcado nuestro ser en

plenitud, en primer lugar, y luego nuestro complejo sistema de retroducción que estira de lo que vamos siendo en el somos que se nos da desde lo que llamaba el punto Ω . La realidad que nos construimos es una verdadera realidad, no sólo porque es el fruto de nuestra propia creatividad, sino porque ella va en el sentido de construir realidad verdadera, realidad con fundamento.

Tomemos la obra de arte. De cierto que es fruto de la creatividad del cuerpo de hombre, que es una construcción de realidad que, por ser verdadera obra de arte y no mera copia, se da por primera vez a la existencia. No es copia de ningún arquetipo que esté dado previamente en el platónico mundo de las Ideas o de las Formas. Es pura novedad, como lo es, por ejemplo, cada uno de los discursos que decimos a lo largo de nuestra vida; no esta o aquella frase, sino el conjunto entero de nuestro habla. Hay ahí un prodigioso proceso de invención, de creación de absoluta novedad. Sea en la obra de arte, sea en nuestro largo decir, somos creadores de realidad. Realidad que se enraíza, por ejemplo, en materiales de construcción armoniosamente distribuidos en volúmenes convenientes, o palabras que se enraízan en un discurso que dice quiénes somos y qué queremos, cuáles son los logros de nuestra vida y sus fracasos. Creadores de realidad. De la arcilla de los materiales o de las palabras construimos una forma de belleza, el entero discurso de nuestras vidas. Pero una realidad, la de la obra de arte, que no sólo utiliza elementos tomados de realidades preexistentes a ella y se puede comprender desde infinitos ángulos que tienen que ver con realidades mundanales, personales y societarias en las que se engarza, sino que es, sobre todo, expresión de belleza, de la que participa. La obra de arte es resultado de un proyecto, de un proyecto que viene regido por la belleza de esa realidad que vislumbramos, una realidad que está por encima y por debajo, más allá de las realidades que le dan configuración. La obra de arte, una de nuestras corporalidades más sugestivas, tiene un enorme poder de atracción para nosotros que la contemplamos. Hasta hacerse realidad nueva, porque en ella somos más; en ella nos sentimos bañados de algo que es novedad para nosotros, de la realidad de la belleza. Lo decisivo de ella es que se nos hace realidad la imposible-posibilidad. A nosotros que la contemplamos, a través de su contemplación, se nos abren mundos nuevos en los que ser; realidades nuevas en las que ser. Lo decisivo de ella, por supuesto, no es su

valor en dinero ni cosa parecida; lo decisivo de la obra de arte es que, mediante la belleza, nos abre las puertas de realidades nuevas, distintas, mejores, en las que deseamos estar y vivir, un vivir de sentimientos de una nueva realidad recibida de la belleza que ella nos expresa. Belleza que siempre, pues, está ‘más allá’, a la que el artista tiene singular acceso, aunque sólo sea porque su obra nos deja ante la expresión de aquello que el artista contempla en una realidad creada, realidad nueva, y que nosotros, espectadores, recreamos en nosotros, en nuestras vidas, en nuestra propia realidad. Si no es así, creo, nos hemos convertido en simples turistas “visitadores” de museos y similares. Entre la realización del artista creador de la obra de arte y el veedor de la obra de arte —si es en la música, y a su manera en el teatro y en el cine, pasando también por la intermediación del intérprete— se establece una relación que es la relación entre creador y recreador. Quiero fijarme ahora sólo en el segundo. No es uno cualquiera. Si hay obra de arte, en definitiva, es porque el veedor existe, el contemplador de la obra de arte existe y la tiene por lo que es: una puerta a la realidad novedosa de su mundo, de su vida, de su pensar, de su hacer; acrecentadora de su deseo, de su imaginación, de su razón. En el veedor —en la música esto se complica por la intermediación del intérprete, que es recreador creante— se da algo que es decisivo: él es el contemplativo que, contemplando lo que el artista creó, y a su manera también contempló, lo recrea en sí mismo, abriendo así en él las puertas de la belleza contemplada. Su contemplación es expresión de belleza, de la belleza de esa realidad nueva, de la belleza de su búsqueda de belleza, de su afán de belleza, de su deseo insaciable de belleza. Recreador de realidades. Recreador de la belleza contemplada.

En el discurso que hacemos a lo largo de la vida entera puede que acontezca algo parecido. Él es primeramente obra en la que queda expresada la entereza de lo que somos y a la vez es fruto de nuestra contemplación de lo que somos. Quien nos escucha, si es que alguno se toma la molestia de escuchar nuestro entero decir en su asombrosa creatividad, contempla la relación de lo que somos, de la entera creatividad asombrosa y de entera novedad de nuestra vida, de una vida pasmosa y apasionadamente irrepitable, una obra de arte que abre a quien la contempla la posibilidad de adentrarse en una realidad novedosa por entero. Nuestra vida, el hablar de nuestra vida, así, es una obra de arte.

Quien la contempla con el cuidado que se merece el hablar entero de toda vida, ve que se le abren posibilidades nuevas, quizá infinitas, para su propia vida, para su propia construcción de realidad. Esa contemplación es expresión suprema de belleza, de la belleza de una vida, de la vida de alguien que es, como nosotros, cuerpo de hombre, en sus modulaciones sin fin, en el enfrentamiento con su propia temporalidad. Recuérdese lo que apunté de la 'carne hablante' en el asombroso juego de las carnes. Una vida es creadora de realidades. Quien la contempla se hace, a su vez, recreador de realidades para hacerlas ahora realidades suyas, en las que ser.

Creo que ahí, en el juego de creación y de recreación de belleza se nos abre la puerta para comprender en su acuidad que la realidad tiene fundamento, que la realidad construida no es una cosa cualquiera, sino que toda creación de realidad así como es el fruto de nuestra acción, no deja de ser a la vez recreación de realidad, de una realidad que, en verdad, sostiene a la propia creación de realidad. No definimos lo que es obra de arte sino porque nos abre a la contemplación de la belleza, que nos pone ante la certeza de recrear en nosotros eso que entrevimos en la contemplación de la obra de arte y rajó nuestras carnes para hacernos nuevos, para darnos otros mundos en los que estar, mejor, en los que ser, para hacer de nosotros seres que van hacia otros lugares, para convertir nuestra vida, para verterla en otros moldes, moldes nuevos que, dándonos nueva realidad que crea ante nosotros, nos ponen ante realidades nuevas que nosotros recreamos. Realidades que ahora ya son parte de la imposible-posibilidad que se nos da para que la vivamos como creación de realidades nuevas; participación en la belleza que transfigura nuestra vida fecundándola de novedad para darnos un ser nuevo: en definitiva, nuestro ser en plenitud.

Y se nos da el ser en plenitud porque tiene el fundamento del ser en completud.

Nuestra realidad, la que construimos con nuestra acción racional de la razón práctica, no es una realidad sin fundamento, sino que, si miramos de cerca con deseos de razonabilidad, encontramos que se va acoplado a una realidad verdadera, a una realidad con fundamento. Es, por ejemplo, la realidad de la belleza en el caso de la obra de arte, o la realidad de nuestra vida entera en el caso de nuestro habla entera. No parece que seamos nosotros los que a golpe de clarín definamos lo que

es la belleza —por más que haya cánones de belleza y fotos de familia, también afán de mercadeo— y nos acoplemos luego a lo definido, sino que la obra de arte se adentra en nosotros tomando eso que somos en lo más profundo y cambiando el rumbo de nuestra vida, de nuestra acción. La belleza, así, es fundamento de la realidad de la obra de arte. De manera similar, la vida del que habla es fundamento de la entereza de sus hablares: estos, aunque aquí y allá seguramente sí, no van como por suelto, sino que tienen fundamento de realidad en la enteridad de una vida. Por analogía con ambos casos creo que podemos afirmar razonablemente que la construcción de realidades, fruto de nuestra acción, tiene fundamento de realidad. Fundamento de belleza, pero también fundamento de bondad y fundamento de verdad, es decir, fundamento de ser. Construimos realidades mediante la acción racional de la razón práctica, pero estas no son realidades cualesquiera, pues nuestra creatividad en la construcción de realidades, nos aparece como re-creación de realidad.

La recreación de realidad, que hace referencia a la creación de realidad, no puede ser, por supuesto, a la manera del “descubrimiento platónico” de una realidad ya existente antes, de una realidad preexistente a nuestra creación de realidad; el punto clave no está, ni mucho menos, en ningún “descubrimiento” que haga así a toda creación ser en verdad una recreación, como si ella no fuera otra cosa que una reminiscencia. Una triple llamada nos servirá para verlo así. Porque somos parte de la creación, parte decisiva, toda creación de realidad es en un sentido pleno recreación, puesto que creación de quien es parte misma de lo creado, fundada en una realidad de creación, en una realidad capaz de hacernos lo que somos, cuerpo de hombre, creadores de realidad; una realidad que debe estar asentada en el fundamento de realidad para ser lo que es, porque en él es re-creación: su fuerza de creación le viene dada por ese fundamento de realidad que la asienta tras haberle dado existencia propia y ello con los ‘grados de libertad’ que le han sido ofrecidos por esa capacidad de creación. Nuestra creación de realidad, así, no está fuera de ese asentamiento en el fundamento de realidad, y por eso tiene sentido decir que la creación es re-creación. Porque, en segundo lugar, la realidad que creamos tiende, como hemos visto antes, a un punto Ω desde el que eso que creamos nos es ofrecido como re-creado, pues en él se encuentra su fundamento último,

la mirada última de nuestro ser creadores, el ser en plenitud de lo que somos —y de todo lo que es— y que encuentra en él quien es ser en completud. Porque, en tercer lugar, el ser de esa misma realidad creada tiene apoyada su imposible-posibilidad en lo dicho antes a propósito del ser, que recibe su existencia de realidad creada del Ser que es fuerza activa de ser, y de quien, asentados en él, recibimos el regalo de ser creadores de realidad. Por eso me parece que no es aventurado decir que la realidad tiene fundamento; que hay una realidad que es fundamento de toda realidad.

Entiendo que lo afirmado en esta tercera vía no es más que mero esbozo, no desarrollado en toda su fuerza racional, pero creo que puede bastar, al menos por ahora, con este bosquejo.

V. El fundamento es un 'quién'

A manera de preludeo de este quinto, último y esencial párrafo, algo puramente apuntado, como si fuera una pura carta personal, sobre el binomio 'saber y pensar'.

¿Y para qué queremos saber y pensar? No lo sé muy bien, pero es como un picor del que uno —quizá sólo algunos— no puede librarse. Saber. Y me quedo perplejo por dos cosas, ¿qué significa y por qué me intereso en ello? ¿Es meramente tener información en el sentido, tan importante para los sabihondos, de que "saber es poder"? Nunca se me ha ocurrido que sea así, al menos para mí y para muchos como yo. Es saber con un tipo de saber que se queda en sí, en mí, en nosotros. Saber para poder ir por la vida con la cabeza alta, para mirar encandilado a las estrellas; para mirar amoroso y compasivo al rostro de los demás. Saber porque, si no, me moriría de penuria, de aburrimiento, de desconcierto, de sinrazón, de puro nada tener que platicar con nadie de los que quiero. Y el saber, al menos para mí y para algunos más, supongo, no es para tener conversación en las tertulias, para estar enterado, por curiosidad. Siempre me han llamado la atención, y me han encantado, los que saben de todo; sobre todo de las cosas más raras e insospechadas. Me encantan; pero no soy de ellos. El saber de todo, con curiosidad general, como de enciclopedia, sin embargo, me ha dejado siempre en perplejidad, y nunca lo he hecho mío de verdad, aunque, con

los años, uno acaba sabiendo bastantes cosas. No significa esto que desprecie a los que lo saben todo, sino que no me encuentro entre ellos. ¿Qué es, entonces, el saber que me interesa? Es un saber comprensivo, explicativo. Dicho en atajo, es un saber que me muestra, aunque sea en escorzo, entre nieblas o en puras tinieblas, a Dios; un saber de Dios. Un saber de lo último, de lo fundante, de quien es fundamento. Desde ahí, pensar no es otra cosa que un instrumento del saber anterior. Quizá es lo que hace algo novedoso, que uno no se quede en el saber de todo, tan interesante, sino que quiera pensar para saber esa mostración de lo último, de quien es el fundamento.

Si en esa acción racional de la razón práctica que nos ocupa hasta el presente hemos podido ver razonablemente, como ha sido el caso, que el fundamento no es la propia Naturaleza, en el sentido de que él no es lo fundamental, lo subyacente, aquello puramente esencial de la propia mundanidad, sus destilados últimos y más importantes, y no es así porque hemos podido razonablemente hablar de creación, y de creación *ex nihilo*; no es por tanto el fundamento una de las propias internalidades de la Naturaleza, la más importante de ellas, la más íntima, la que subyace a las cuatro internalidades que hemos mencionado; acontece que nosotros hablamos del acto de la creación en su dinamicidad, por lo que el fundamento está en el actuante de ese acto fundamental, y no en la propia interioridad de lo producido en ese acto. Si en esa acción racional de la razón práctica que nos ocupa hasta el presente hemos podido hablar razonablemente de que el ser de toda mundanidad, pero especialmente de eso que es el cuerpo de hombre, el ser de todas nuestras corporalidades, el ser de toda realidad, tiene su fundamento en la acción del Ser, que es *actus essendi* de todo lo que es en el afanarse de sus ir siendo; si en esa acción racional de la razón práctica que nos ocupa hasta el presente hemos podido murmurar razonablemente del sistema de la retroducción desde el punto Ω , y hemos encontrado que es él, a su manera reductiva, fundamento de nuestro ser en plenitud; si en esa acción racional de la razón práctica que nos ocupa hasta el presente hemos podido razonablemente mostrar cómo toda nuestra creación de realidad es realmente recreación de realidad, pues su fundamento verdadero le viene dado por la realidad que le acoge; si todo esto es verdad, pues, nos encontramos en condiciones de

emperrarnos razonablemente en que ese fundamento no puede ser un mero 'qué', sino que es un 'quién'; que también él es un 'quién'. Es lo que vamos a ver ahora en lo que resta de este capítulo.

No será el fundamento una especie de Motor Inmóvil que no pertenece al tiempo, sino que está en su mera eternidad, pues ínsita en él debe estar también la temporalidad de las carnes; cuando hablamos de la retroducción estamos estableciendo dos caminos, dos partes del bucle, el de vuelta y el de ida: el 'más allá' nos convierte en lo que ahora somos en el 'más acá', y no en el mero 'acá' de entrada, pero el 'más allá' recibe de nosotros lo que en él ponemos de deseo, imaginación y razón, no con un poner de quien es mero iluso, sino de quien pone toda su ilusión en la verdadera realidad de aquello que parecería sólo puesto por él, inventado por él, proyectado por él en aquel "más allá" inexistente en realidad. No será tampoco una Naturaleza que lleve sea a la afirmación espinozista de *Deus sive Natura*, sea a la afirmación de un Sobrenatural que campa por encima de lo Natural, como añadido y la lámpara maravillosa, pero sin verdadera y real incidencia en la Naturaleza, la cual campa por sus respetos y de nada necesita pues tiene sus propios fines y estos están en sí misma, haciendo primero innecesario y luego inexistente la afirmación de cualquier "sobrenatural". Hemos visto que todo el proceso descrito en estas páginas no es así, no tiene esa solución de radical inexistencia del 'más allá', sino que todo nos ha apuntado y todo ha convergido a dar verdadera realidad a eso que llamaba 'más allá', a darle realidad de fundamento. Desechado además que seamos lo que tantos afirman y tenemos también nosotros la viva tentación de decir, que "el hombre es lobo para el hombre", y quedándonos con una metáfora más positiva de quien es el cuerpo de hombre, constructor de corporalidades, de quien en el proyecto de su ser en plenitud es dado como ser relacional y como ser amoroso, sólo nos queda la posibilidad de que el fundamento de todo lo real, tal como hemos encontrado, tiene la realidad de un verdadero 'quién'; que si nosotros hemos podido decir que somos 'personas', en definitiva se ha debido a que ese fundamento encontrado en nuestra acción racional de la razón práctica es 'persona' también él, sobre todo él; que vistas las cosas desde este lugar racional al que hemos llegado, podremos decir en verdad que nosotros somos 'personas' porque él es 'persona'. Más aún, si en ese culmen de lo mundanal que somos, cuerpo de hombre,

constructor de corporalidades, ‘carne de realidades’ podríamos decir, se nos da el ser como ser relacional y como ser en plenitud, podremos decir en verdad que también él es un ser relacional y un ser en completud, hasta el punto de afirmar que somos seres relacionales y nuestro proyecto es de ser en plenitud, porque él es en sí mismo, en sus propias interioridades inaprensibles, en la unidad de su ser, ser relacional, y no sólo relacional con respecto a nosotros, sino con respecto a sí mismo —de otro modo, ¿de donde nos vendría ese ser relacional que somos cuando somos lo que somos, es decir, cuerpo de hombre?—, y ser en plenitud de manera más completa y perfecta que la nuestra, no como proyecto realizándose en infinitas dificultades y sobresaltos, sino en puro acto completo de plenitud; por eso, ser en completud.

Siendo las cosas como hemos ido diciendo en estas páginas —y si es que las cosas fueran así!—; siendo nosotros capaces de una tal acción racional de la razón práctica en lo que parece como resplandeciente en todo su esplendor que somos un ‘quién’ y no un puro ‘qué’, ¿cómo sería posible, sin embargo, que la realidad de eso que vengo llamando ‘fundamento de realidad’ pudiera quedarse en un mero “qué”?, ¿cómo podría ocurrir que llegados a la apertura total y definitiva de los ‘grados de libertad’, resultara que estuviéramos sólo ante un mero “qué”? Parece que eso no sería razonablemente posible. ¿Cómo esa consciencia creadora de realidad que es la nuestra, hasta el punto de hacer re-creación a nuestra propia creación, acabaría teniendo su fundamento en algo fuera de toda consciencia, meramente inconsciente? Y es la consciencia una nota decisiva en la distinción entre un ‘quién’ y un mero “qué”. Por eso creo que es fruto de nuestra acción racional de la razón práctica afirmar que el fundamento es un ‘quién’.

9. “LA LIBERTAD DE EXISTIR Y DE CREER COMO FUNDAMENTO DE UNA CIVILIZACIÓN HUMANIZADA”

a Pablo Domínguez

I. Una libertad en globalidad y no una simple libertad de elección

En estas páginas quisiera dar cuenta de la frase sugerida como título. Hablaré de la libertad, pero siendo esta una libertad de existir y de creer, no sólo, pues, una libertad de la mera elección; y de una libertad que sea fundamento no sólo de una vida individual, lo que no sería poco, sino considerada como fundamento de una civilización, con la condición de que sea una civilización humanizada y humanizadora, y no lo contrario, es decir, una libertad que pierda sus fondos, horadados por la carcoma, por ser deshumanizada y deshumanizadora.

Esta será, por tanto, la tarea de las páginas que siguen.

Un alumno amigo, Marcos Cantos Aparicio, me hace pensar en la aplicación del mito platónico de la caverna⁷⁶ a la consideración de la libertad como ansia de escapar, como ansia de liberación, como ansia de encuentro, lo que me ofrece no pocas ideas; a lo que añado: como ansia de señalamiento de que hay otras cosas, otras realidades, otros decires, como ansia propositiva a quienes no la han descubierto todavía, encerrados en un lugar que resulta ser de mera inexistencia, por lo que la caverna platónica se nos habría convertido así en la «caverna de los suspiros». Hace ya tiempo que cayó también en mis manos otro

⁷⁶ Platón, *República*, VII 514a-518b; utilizaré la traducción de Conrado Eggers Lan en la edición de los *Diálogos* de la Biblioteca Clásica Gredos.

mito, el de la caverna leibniziana⁷⁷, que me parece puede hacernos ver también algún aspecto distinto de esa libertad de la que buscamos hablar. En mis pensamientos, pues, me perderé por las procelosas sombras de esas negras cavernas plagadas de peligros de ríos y de mares, de vida y de muerte. Por fin, utilizaré otro tercer mito, si es que en su brevedad puede ser algo más que una simple metáfora⁷⁸: el dirigente de la horda humana, quien con el arco sobre el cielo que traza su dedo señala la caza común, lo que nos abrirá las puertas, quizá, a una consideración 'grupala' de la misma libertad, y no meramente 'individual', a la que me referiré al final de este parágrafo. Manos a la obra.

En el mito platónico, las cadenas nos aprisionan para obligarnos a mirar hacia lo profundo de la obscuridad en la que a nosotros los prisioneros se nos hacen ver sombras que parecen hablarnos, y que tomamos por realidades, no siendo otra cosa que proyección de la luz del fuego que brilla detrás de nosotros y ecos de voces que vienen de otros lugares; mas el conjunto consigue que nosotros veamos esas sombras y esas voces como realidades, aunque sean realidades de titiriteros, como lo sabemos ahora. En lo profundo de las obscuridades cavernosas en las que nos encontramos viviendo no vemos otra cosa que esas sombras proyectadas por el fuego; sombras que parecen hablarnos. Ecos de voces y de sombras sobre las que los prisioneros hablamos, construyendo nuestros decires de realidad. De esta manera nos creemos que la realidad es así; la realidad de las cosas y la realidad de los decires sobre las cosas. Pensamos que se nos da ahí el entero teatro del mundo, en el juego de relaciones entre voces, cosas y nosotros mismos implicados con unas y con otras. De esas voces y sombras es de lo que nosotros,

⁷⁷ "Un sueño", en Leibniz, *Escritos filosóficos*, editados por Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982, pp. 67-71 [original alemán en *Die Leibniz-Handschriften*, Olms, Hildesheim, pp. 106-111]. Cf. *Sobre quién es el hombre*, p. 47.

⁷⁸ Cf. *Sobre quién es el hombre*, p. 227. Esa metáfora-analógica me viene en su esquema, si mi memoria no me falla, de los viejísimos recuerdos de la lectura de un autor vietnamita marxista que escribía en francés por los años sesenta del pasado siglo, y que leíamos en la estela althusseriana; y... vacilando por mis libros lo encuentro: Tran Duc Thao, *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*, Éditions Sociales, París, 1973, 343 p. Mas ¡quién se pone ahora a ver cómo es eso, si así fuera!

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

allá en lo profundo de la negrura, hablamos en nuestros decires, construyéndonos nuestras “realidades” sobre ese “mundo” que parece ser el nuestro. Pero, así, ¿cómo no seríamos a nuestra vez meras sombras de nosotros mismos, por más que, encadenados y obligados a mirar al fondo de la obscuridad sorprendida de voces y sombras chinescas que reproducen en nosotros una “realidad” también chinesca, acostumbrados a ese estar ahí desde siempre, y se diría que para siempre, la tomamos como total y verdadera realidad del mundo, el conjunto entero de todo lo que existe, cosas, decires, personas y sus relaciones? Encerrados ahí, en ese lugar de nuestra miseria, en lo que no es sino la caverna de nuestros suspiros, nosotros mismos somos y nos tomamos como parte avispada e inteligente de ese mundo de ecos y de sombras. Aherrojados allá, confundimos la realidad y la tomamos por el mundo, ese mundo que allá se nos aparece, pues en esa malavida cargada de cadenas y de artilugios que nos obligan a mirar al oscuro frente de donde vienen las voces y las sombras, tomamos ese malvado mundo por el conjunto entero de la más que malhadada realidad que es la nuestra, cuando no son sino un falso “mundo” y una falsísima “realidad”, que nos apagan y obturan el ser mismo del ‘mundo’ y de la ‘realidad’.

Pero ¿cómo nos encontramos sometidos a una situación de tanta extrañeza? ¿Cómo fuimos a parar al oscuro fondo de la caverna con sus sombras y voces chinescas que sustentan nuestros decires, y, lo que es mucho más grave, la imagen que de nosotros mismos nos hacemos y las mismas relaciones de los unos con los otros? ¿Quién nos condujo allá, a un lugar tan nefasto? ¿Será fruto platónico de alguna caída que nos arrojó a esa villanía de un falso “mundo” y de una falsísima “realidad”?

El mito platónico nos habla de liberación, cuando de ella se nos da la ocasión —¿por qué se nos hace posible?, ¿quién nos la ofrece?—; liberación llena de sorpresas, de ir viendo lo que no veíamos, de ir andando camino hacia la luz, de ir subiendo «la escarpada y empinada cuesta» hacia la luz que enciega nuestros ojos, obligándonos a tomar todo un ancho tiempo para acostumbrarnos a ella, y a ver el verdadero mundo, sus verdaderas voces —no sus ecos—, sus verdaderos bultos —no sus sombras— y sus verdaderos decires y los nuestros, ahora sí verdaderos, pues referidos al ‘mundo’ y a la ‘realidad’, de lo que todo aquello no era sino proyección de eco de voces y de sombras, pudiendo ver finalmente el sol, y contemplarlo como es, «en sí y por sí, en su

propio ámbito», como el mismo Platón dice. Liberación que, finalmente, nos ha de llevar a una cruzada sin tregua ni descanso: la de hacer descubrir a nuestros antiguos compañeros de ecos y de sombras que hay sol, que hay luz, que hay otro mundo, un mundo real, un mundo de realidades, que hay ‘mundo’ y que hay ‘realidad’, y que el “mundo” y la “realidad” en que antes convivíamos encerrados con ellos no son sino pura parcialidad, puro engaño, puro aserramiento de nosotros mismos. Mas ¿si volviéramos a ellos y no nos hicieran caso, si nos creyeran alucinados, enloquecidos, si nos tomaran a broma o por el pito del sereno? Peor aún, sería el final, pues cuando volviéramos a la obscuridad no tendríamos siquiera ojos para ver lo que ellos ven, habituados desde siempre a sus propias sombras, a sus propios ecos. ¿No podría ser la vuelta misma a las profundidades de lo oscuro más terrible que lo que antes había sido el ascenso de la dificultosa cuesta que nos llevó a la luz?

La *naturalización*⁷⁹ es la moderna caverna del mito platónico: todos los problemas que se nos plantean sobre la naturaleza, todo el juego de pensamiento que busca responder a esos problemas debe darse y resolverse en lo naturalizable, es decir, en la certeza de que la naturaleza sólo puede explicarse por sí misma, de que nada se sale de la propia naturaleza para explicar a la naturaleza, la cual, así, lo es todo; que incluso si hubiera fines —cosa muy mal vista por los que defienden estas posturas— no serían más que fines puramente naturales. Por tanto, explicaremos la naturaleza por la naturaleza, pues de ella no podemos salir nunca, y lo haremos mediante procesos racionales. Cualquier otra actitud distinta de esta naturalización no será válida, no será científica, no ofrecerá conocimiento. La naturaleza, así, viene a ser lo alcanzable por la ciencia, la nuestra y la adviniente en el futuro. Es esencial en esta actitud la opción del “principio de objetividad”, olvidándose el ‘principio antrópico’, y la utilización terrible de las tijeras castradoras de todo lo que, dicen, se sale de ese principio constituidor obligatorio de lo que hemos de ser⁸⁰.

⁷⁹ Para comprender mejor a lo que me refiero, cf. “Primera semana” de *Filosofía de la ciencia: una introducción*, pp. 15-47; especialmente 43ss.

⁸⁰ Cf. *Filosofía de la ciencia: una introducción*, pp. 57-69; especialmente 59-60. En este mismo libro véase la p. 22ss. y el capítulo 6, especialmente párrafos II y III.

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

La naturalización, así, sería el lugar de comprensión de nosotros mismos colocados donde nos encontramos, allí donde hemos sido colocados colectivamente, en donde nos hemos dejado colocar, en donde, además, nos encontramos según la imagen de los más poderosos medios de comunicación y de imperio, que buscan dominarnos. La conquista de la libertad, por tanto, pasa por la ascensión liberadora de la escarpada cuesta que sacándonos de aquel “mundo” y de aquella “realidad” de la “naturalización” nos pone en nuestro lugar, es decir, en el ‘mundo’ y en la ‘realidad’. Pero, más aún si cabe, la conquista de la libertad pasa también por el camino de vuelta para convencer a los nuestros —nuestros antiguos compañeros, todavía aposentados en la negrura de la sola condición de lo “naturalizable” tanto para la verdad de comprensión racional como para la verdad de la vida, los que todavía están en lo profundo de la caverna de los suspiros— de que lo suyo es conocer en falso, enfrascados en una falsa racionalidad; más aún, de que es vivir en falso, equivocarse por completo respecto al mundo, respecto a la ciencia, respecto a nuestros decires, respecto a nosotros mismos y a nuestras relaciones; de que es equivocarse por completo con respecto al mundo y a la entera realidad. Camino de vuelta, decía, pero ¿de vuelta de dónde?, pues esa es la facilidad platónica, el que sale de su caverna sabe a dónde ir y como por instinto toma el camino de su libertad, simplemente tiene que subir trabajosamente la cuesta que siempre ha estado ahí a sus espaldas; por eso, su elección es fácil.

La “naturalización” es, pues, la caverna de nuestros suspiros.

Aquí es donde el mito leibniciano puede ayudarnos en nuestro caminar a tientas en la obscuridad total de su caverna, pues el prisionero debe hacer un camino más trabajoso, casi diría que de ensayo y error: va buscando lugares en donde haya algo de luz, tibia luz, algo más de luz, lugares de mayor comprensión, lugares que nos hagan percibir la obscuridad, pues esta sólo puede reconocerse cuando se va haciendo la luz; sin luz, sin percepción de luz, no hay obscuridad, sino mera ceguera, mera privación de la visión, mera inexistencia de la posibilidad de ver. Por tenue que sea al comienzo, es la percepción de la luz la que nos hace ver la obscuridad en la que nos encontrábamos. Incluso podemos hacer el juego de fantasía de ir y venir entre los dos lugares relativos, para ver cómo pasamos de la obscura ceguera al acecho de luz,

a la tibia luz; y porque la atisbamos, podemos seguir nuestro camino de búsqueda, con mayor deseo, con esperanza, con una voluntad cada vez más firme, empleando la claridad interior de nuestra propia inteligencia.

La caverna leibniziana nos indica cómo hemos podido salir de la caverna platónica, cómo hemos podido ver que había otra luz; que era necesario buscar un punto de racionalidad para ir percibiéndola, para, atisbándola, ir haciendo ojos para ella. No se necesita, creo, como hace el propio Leibniz, recurrir a ninguna intuición iluminativa, sino que el mecanismo del ‘amejoramiento’⁸¹ es lo que nos arranca de nuestra caverna de los suspiros en la que estamos recogidos. Esa capacidad de amejoramiento que es la nuestra nos impele a buscar otros lugares en los que ser arrecogidos. Capacidad de amejoramiento que nos va constituyendo en nuestro ser y que nos arrastra camino de aquello que es mejor; que nos va haciendo comprender que nuestra posición en la profunda obscuridad de voces y ecos de nuestra caverna naturalizante y de sus tijeras castradoras es algo que nos ‘apeora’, que no nos deja crecer, que nos reduce a aquello que no éramos, pero que cada vez somos más, mera naturaleza, seres naturalizables, ya naturalizados; olvidándonos de todo lo que en nosotros sea ‘exceso’, deseo de más allá, de caminar siempre hacia ese más allá, de nuestra existencia verdadera como ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’, quedando nuestro ‘quién’ reducido a un mero “qué”; extraviándonos de la voluntad de ser. Distrayéndonos, por tanto, de que somos carne, ‘carne hablante’, no lo olvidemos, colocada entre eso que somos, ‘carne enmemoriada’, y eso que estamos ya siendo, ‘carne maranatzada’, en un complejo caminar retroductivo. Por eso se nos ofrece en los suspiros de la caverna la posibilidad de lo imposible: el deseo de querer escapar, la voluntad de escapar, el comprender que hay otros mundos, otras realidades, que nuestra verdadera realidad está en otro lugar, y así comenzamos a subir la empinada y escarpada cuesta; esta es, como suelo decir, la imposible-posibilidad.

⁸¹ Cf. el capítulo final, “La ética, o el preguntar por el bien”, de *Sobre quién es el hombre*, pp. 423-452. Desde ese ‘amejoramiento’ se puede ir construyendo nuestro deseo del ‘bien’ y nuestro rechazo del ‘mal’, y el camino de vida que esto genera.

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

No es con una libertad de elección con la que nos topamos. La libertad de elección significaría aquí una libertad analítica en la que nuestros haceres se nos dan como en un hilo en el que iríamos engarzando decisiones una detrás de otra. Una libertad tan estrecha no nos vale, porque no nos da la libertad para ser, en definitiva, lo que querríamos ser con nuestro deseo más profundo; lo que soñamos ser en los más allá que han de ser nuestros; lo que vamos a ser en plenitud. Sería una libertad demasiado rala y esquemática para comprender que estamos enfangados en la caverna de nuestros suspiros y que debemos escapar de ella; y no escapamos de ella con acciones electivas puntuales, sino con una acción racional global, con una acción racional de la razón práctica en su entera globalidad y coherencia en red. La nuestra es una libertad no de acciones puntuales engarzadas en su hilo analítico, sino una estrategia global de elección racional, una elección de medios y de fines en toda su pasmosa complejidad, y que debemos llevar a la vez en sus muchos frentes de actuación. Esa libertad que debe ser la nuestra no vendría explicada con la metáfora de una antigua máquina de telégrafo que va convirtiendo en sonido transmisible una letra tras otra hasta completar el mensaje, que, por supuesto, puede nunca finalizar. La nuestra es una libertad de red, una libertad de globalidad y de coherencia, en la que el mensaje de su decir —cuando se expresa como habla, mejor, cuando se escribe— está compuesto por letras una detrás de otra, claro, pero que sobre todo es trasmisor de sentido, trasmisor de opciones de vida, trasmisor de una racionalidad global de actuación y de vida, vida individual y vida societaria —trasmisor de un gesto simbólico generador de vida comunitaria y personal que luego se convierte también en lenguaje, como veremos después—; lo definitivo es esto, y no el mero decir del mensaje, el mensaje reducido a la “objetividad” de un mero decir. La nuestra es una libertad de quien desea ver mejor lo que ve tan mal, de quien quiere mejorar el lugar en el que se encuentra y en donde tiene que ser, de quien tiene dentro de sí el deseo de ir a otros lugares diferentes del lugar donde se halla, pues comprende que, allá en donde se encuentra, lo que ve y comprende, lo que son sus relaciones con los que están con él, no corresponden a algo que sea definitivo; antes al contrario, está convencido de que debe buscar otros lugares en los que estar, desde los que ser; y libertad de quien luego quiere volver a sus compañeros de sojuzgamiento para

convencerles del lugar de libertad que es ahora el suyo. El deseo de que sea así se le ha convertido en una decidida voluntad de subir como sea la empinada y escarpada cuesta que le ha de sacar de allá en donde está en esa malavida que era la suya; pero, además, el deseo siempre de quien no quiere luego dejar a los suyos encerrados en la caverna de sus suspiros.

Intuición de su malavida en la que ha quedado encerrado; convencimiento de que ella es producto del lugar en el que se ha dejado meter —o le han metido a empellones—, pero con la certeza de que hay otros lugares en donde estar y desde los que ser, de que lo que allá ve, y sus decires, no son ‘mundo’ y construcción de ‘realidades’, sino que lo que ahí se le da como suyo es una mala reconstrucción de puros ecos, puras voces y puras sombras, con realidad definida, claro es, pero que no constituyen toda la realidad, sino, al contrario, en caso de ser tomada por toda la realidad, una terrible deformación. Hasta el punto de que conforme va llegando a lugares más propicios en los que estar y desde donde ser, va comprendiendo la realidad de la dislocación de su anterior punto de vista que le hacía ser y decir como realidades lo que ahora va comprendiendo con nitidez que no son sino puros efectos de su malavida y del punto de vista tan distorsionado de comprensión racional que le ofrecía aquel lugar, del cual ahora puede decir ya: un lugar tan falso. Nótese que en ese corrimiento de lugar hay tres factores que intervienen. La intuición, digámoslo así, de la existencia de la luz, que le lleva, en la metáfora de la caverna leibniana, a ir variando el lugar donde se está para descubrir mayor luz cada vez, por tenue que sea al comienzo; posición en la que está, posición de vida, incluso posición del mismo serse, del ser que es el suyo, que va siendo el suyo. El deseo: deseo que ya tenía desde antes porque la vida que llevaba le parecía malavida, una vida terrible, y que, conforme pasaba el propio tiempo de su temporalidad carnal, se le iba haciendo un lugar insoportable; deseo de otros más allás, deseo de mejor vida, deseo de racionalidad más plena, deseo de aventura también, deseo de construirse su propio serse y deseo de no aceptar para siempre la triste silla que le ha tocado en aquel teatro del mundo; deseo de ancha libertad. El deseo es esencial en esta subida por la empinada y escarpada cuesta; esencial para no quedarse ahí, entrampado para siempre. Un deseo que nos hace pasar de un tiempo en el que creemos vivir, tiempo dado, tiempo cósmico,

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

tiempo de naturalizaciones, a la temporalidad carnal que es la nuestra, en la que vivimos. Porque acontece algo sorprendente: para estarnos en el asiento que parece nos ha tocado en aquel teatro del mundo, debemos renunciar a lo que son nuestras ansias y afanes propios, debemos conformarnos a lo que no somos, debemos desdecirnos de demasiadas cosas que son nuestras intimidades, nuestras interioridades, debemos dejarnos convencer por los que ocupan sillas encimeras a la nuestra de que la verdadera “realidad” es esa que se nos está dando, y que todo lo demás son meras comezons y picores nuestros por completo contrarios al “principio de objetividad”, y que, por tanto, debemos curarnos para siempre de ellos utilizando eso que he solido llamar las tijeras de capar: así resulta que debemos castrarnos voluntariamente de todo lo que no cabe en ese “principio de objetividad”, porque lo que no nos deja estar sentados con total tranquilidad en la silla que nos han asignado son esos terribles comezons y picores de los que, nos dicen, tan fácilmente podemos liberarnos. Por eso se nos muestra una libertad de elección: somos libres de utilizar las antedichas tijeras sobre nosotros mismos para “liberarnos” de lo que nos empuja —o podría empujarnos, quizá— a dejar el lugar maravilloso en el que todo se nos da en aquel teatro del mundo, el lugar en el que, nos dicen, somos libres; pero con una libertad de sojuzgamiento, con una libertad de elección de nuestros bienes de equipo, con tal de que los compremos en donde se nos indica; con una libertad, en definitiva, de la volátil gaseosa que tan imperialmente se nos ofrece.

Por ello, el imperioso deseo nos empuja fuera de nosotros mismos, fuera de ese lugar tan escuálido que se nos ha permitido, produciendo en nosotros una voluntad irrefrenable, una voluntad sin límites para salir de allá, para arrastrarnos como sea por la empinada y escarpada cuesta; pase lo que pase, nos conduzca a donde nos conduzca. De primeras es tal el anhelo de liberarnos de aquel pérfido teatro, que no nos importará a dónde ir, con tal de escapar de él, pues hemos comprendido cómo él era nuestra rigurosísima prisión. Libertad de elección, sí. Elección de que cualquier otro lugar será un lugar de mejor vida, de mejor acción de racionalidad, porque aquel era el cepo de nuestra vida, de nuestra razón, de nuestros deseos, de nuestra sed de más allá; el constreñidor irracional de lo que somos, de lo que vamos a ir siendo, de lo que habremos de ser. La libertad,

así, comienza por ser una liberación; la elección de una liberación, aun en el supuesto caso de que volviéramos a caer en algún otro peligroso lugar, como quien, tras un terrible accidente, sólo tiene voluntad de escapar de allí, arrastrándose, a donde sea y como sea. Y comienza siendo una liberación de racionalidad; una escapada de aquel lugar irracional en el que se nos puso.

La libertad se nos muestra como una elección, sí, pero no una elección de puntualidades analíticas, como si lo nuestro fuera ser una simple máquina de elegir; como si no fuéramos otra cosa que meros “preferidores racionales” abocados a elegir, aunque fuere, según aseguran, elegir racionalmente cada vez que nos topamos con una encrucijada en la que se nos muestran varias posibilidades. Nótese que la manera de ver la libertad que propongo implica una diferencia esencial con respecto a la libertad de elección de los preferidores racionales; y esa diferencia esencial se da ya en la misma comprensión de qué sea la razón y qué sea actuar racionalmente. La nuestra no es una sedicente razón pura analítica que va enhebrando sus decisiones una tras otra, sino una actividad racional de la razón práctica que camina en red, en red de coherencia y de globalidad, en busca de aquel ‘ser en plenitud’ que se le ofrece en sus deseos, en busca de hacer suya la imposible-posibilidad.

La libertad, pues, se nos muestra en una elección en red, una elección de estrategia global, de caminar al lugar en el que se nos ha de dar nuestro ‘ser en plenitud’. La libertad de la que hablamos no es una simple libertad de elección, sino que es, más bien, la libertad voluntariamente decidida de no quedarnos en el lugar en el que nos encontramos de primeras, al que se nos ha llevado, en el que se nos ha hecho caer o al que todo parece conducirnos desde quienes tienen —o parece que lo tienen— el poder de la cultura, el poder de la ciencia, el poder de la racionalidad, el poder de la mejor tradición heredada de los mejores de entre nuestros mayores, el poder del imperio: lo que voy llamando la caverna de los suspiros.

En una palabra, la libertad es para nosotros no una mera libertad de elección, la libertad de algún preferidor racional de puras analiticidades, sino una elección de razón y de vida, una elección de estrategia en red de medios y de fines para ir llegando a ese lugar siempre más-allá que nos ofrece un ser que se nos va a ir dando como ‘ser en plenitud’,

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

y que apuntará, finalmente, quizá, a un más-allá definitivo que nos muestre como una definitiva imposible-posibilidad al ‘ser en completud’⁸².

Creo que podremos ir aún más allá de donde hemos llegado hasta ahora en lo que vamos viendo sobre la libertad si tomamos en consideración el tercero de los ‘mitos’ a los que me refería al comienzo del párrafo, que dice así:

«La metáfora-analógica del jefe de la horda humana hambrienta que, la vista fija en la manada de los animales, con el brazo extendido y, en la mano cerrada, el dedo índice erecto, describe con su brazo un arco que, desde la cercanía del cuerpo, y pasando por encima de su cabeza, señala a los suyos, delante de sí, la pieza que deben cazar en conjunción que se hará mimética, acto de señalamiento significativo en el que se juntan cielo y tierra, hominización y solidaridad, fuerza colectiva y orden que inventa la caza, me parece decisiva para entender la complejidad asombrosa de ese ascenso a la acción racional de la razón práctica, que lleva a la acción personal y comunitaria, siempre productora de humanización».

En los dos ‘mitos’ anteriores había también colectividad, masa, no sólo individuos sueltos. Veíamos cómo quien había subido por la escarpada cuesta, luego bajaba por ella para dar cuenta a quienes fueron antes sus iguales, encerrados todavía en las negruras de la caverna. Pero ahora la grupalidad salta más a la vista: vemos a un líder y a una horda —en trance de convertirse en sociedad—; más aún, entrevemos que ya hay una configuración social de ese grupo, pues las mujeres, seguramente, los ancianos y los niños, de cierto, han quedado a buen recaudo de los peligros de la caza, y su participación en ella es posterior al mismo acto de cazar —es decir, viene tras el gesto—, la recogida de la caza y su transporte, quizá, la cocina, la fiesta, etc. Además, entre los cazadores, vemos dibujado con todo su contorno al líder, quien tiene un papel esencial en la misma caza: es él quien señala la pieza a cobrar por la horda entera, y lo hace con el hermoso gesto que se describe en

⁸² Para ver el juego entre ‘ser en plenitud’ y el ‘ser en completud’, cf. *Sobre quién es el hombre*, pp. 340-347; 404-406; 416-417 y, en el prólogo, pp. 26ss.

el 'mito'. Un gesto corporal, como que sale del cuerpo; un gesto en el que se hace con el brazo un arco que funde cuerpo, tierra, cielo, añoranzas, hambre, deseos, perspectivas de hartura y de fiesta, solidaridad, preocupación por los que quedaron a buen recaudo; en una palabra: humanización. Un solo gesto, gesto abarcativo de todo lo que es para ese grupo humano, siéndolo en una única realidad; como si todo pendiera de él, la vida y la muerte, la memoria y la añoranza de lo que vendrá, siempre en comunidad de sociedad, los fines de humanización. Un gesto decisivo que nos muestra cómo lo que se es, se es primariamente en sociedad; se es en solidaridad común, nunca en mera individualidad. Un gesto que une cielo y tierra, pasado y futuro, hambre y hartura, cuidado de la horda, de las mujeres, de los ancianos, de los niños; de lo que será su futuro. Nótese el papel directivo que en este tercer 'mito' tiene el líder del grupo; también lo ha tenido en los otros dos, pero en ellos no aparecía su cualidad de líder: acaso sólo era el detentador de un impulso de liberación, en el mito platónico; de un impulso de búsqueda de un mejor lugar de racionalidad, en el mito leibniciano. Pero ahora el liderazgo es mucho más efectivo, mucho más marcado, mucho más intrínseco en la sociedad de quienes son, como él es, 'cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer'. La horda no subsistiría sin el gesto carnal de su líder —gesto abarcativo, gesto sagrado—, de quien dirige los pasos colectivos de ese grupo siempre societario. Este gesto del líder convierte la horda humana en sociedad; viene a consagrar una estructura de esa sociedad preexistente al gesto, marcada anteriormente por otros gestos similares a ese. Un gesto de atención para todos, y que señala una labor común, labor decisiva para la subsistencia de todos, para que esa grupal sociedad tenga éxito en su subsistencia y se le haga posible el futuro, un futuro humanizado; mejor aún, un futuro humanizador. Un gesto abarcativo en el que, como decía, se unen cielo y tierra en el señalamiento del dedo índice y en el arco de círculo que traza; casi pura geometría, invención de la geometría, de una geometría puramente espacial, inventora de espacio, pero, sobre todo, un gesto inventor también no propiamente de tiempo —tiempo de la coordinación grupal, tiempo de la exactitud cronométrica—, aunque también, sino inventor de temporalidad, pues se trata sobre todo de un 'tiempo carnal', una distensión entre la memoria y el más allá del deseo en un gesto inventor de una carne que es esencialmente

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

‘carne hablante’, aunque ahora lo sea todavía en el obligado silencio de la caza, pero generador del habla, del comentario, del canto, de la comunicación atenta; de la comunicación de la alegría y de la fiesta.

Un gesto esencial del cuerpo de hombre, de la carne, pero un cuerpo que es ‘carne societaria’, y no meramente carne de mera individualidad, en el que se pergeña el significado de los gestos, el significado para los demás en el acto de la caza y, sobre todo, el significado simbólico del gesto en sí mismo, pues es un gesto que partiendo del cuerpo, y señalando la bóveda entera de los cielos, se fija en un más allá que es la pieza a cazar, la cual de esta manera se convierte en fin de una existencia futura del grupo entero de los cazadores dirigidos por su líder, de una acción común, de un conjunto de medios que aspiran a ese fin más allá: la pieza a cazar. Pero un gesto también que lleva implícito, en el éxito de la acción, la cocina, la comensalidad, la fiesta, el canto, el pintarrajeo en los techos de la cueva, la técnica de conservación de los alimentos, el fuego y la sal, la jerarquía en la comunidad. Un gesto de extrema racionalidad, pues, pero una racionalidad retroductiva; una racionalidad que, con el gesto, señala la pieza a cazar e indica las acciones que habrán de realizarse en el futuro; futuro de ‘amejoramiento’, evidentemente. Un gesto productor de humanización.

Un gesto decisivo para la caza, es decir, para llegar a ser. Un gesto que señala continuos más-allás. Un gesto que viene de la memoria y señala el punto de llegada de todos los esfuerzos comunes, el cual al instante se convierte en punto de multiplicación de nuevas acciones de humanización; un gesto, si vale decirlo así, que en el silencio inventa el habla. Un punto de llegada que no es sólo la pieza a cobrar, puesto que luego se plasma en maravillosas pinturas rupestres y en cantos ritmados, sino que, mucho más allá, señala un más-allá definitivo. Un punto de llegada, me atrevo a decir, que en prospectiva retroductiva de constitución de futuras acciones sin término es un punto Ω que seguramente nunca alcanzaremos, pues demasiado abarcante, demasiado libre, demasiado sugerente; un punto Ω que junta cielo y tierra en un único gesto. Gesto de absoluta necesidad para la humanización. Gesto configurador de sociedad. Gesto de habla también. Gesto de genial libertad. Gesto, por fin, esencialmente religioso. Gesto que sale del cuerpo, cuerpo de hombre, de cada carne, en un lugar societario, y vuelve a él; pero vuelve una vez que ha recogido en su amplio arco la infinitud misma

de lo que él es como tal cuerpo, como tal carne, de lo que él retroductivamente se hace de sí mismo con ese gesto; un hacerse que no es individual, sino societario.

Gesto de esencial libertad, decía, pues es el gesto que transfigura para siempre al cuerpo animal en cuerpo de hombre. Pero libertad de globalidad en coherencia de red de medios y fines como hemos visto, y no mera libertad de elección. Libertad de existir y de creer que se ha convertido a nuestros ojos en fundamento de una civilización humanizada. Ahora, desde aquí, se ve lo corta, lo esencialmente corta que se queda una libertad de elección analítica sometida al “preferidor racional”, que no ha hecho sino llevarnos al huerto que quiere y es el suyo, el de la “naturalización”, convertido para nosotros en la caverna de nuestros suspiros. Pero nótese, y a verlo así nos ha ayudado de manera decisiva el tercero de nuestros ‘mitos’, que nada en la configuración constructiva del cuerpo de hombre como carne societaria que es siempre y que nunca puede dejar de ser, viene dado por el reduccionismo ideológico de posturas como esas, posturas que, es obvio, son terriblemente castradoras de lo que hemos sido, de los que somos y de lo que hemos de ser. ¿Cómo aceptaríamos un reduccionismo tan zafio como el de la sola existencia de lo “naturalizable”, que no daría cuenta completa de lo que de verdad somos y que, en vez de ‘amejorarnos’ de lo que ya estamos siendo, nos ‘apeora’? Mas, cosa rara, parece que demasiados dicen estar sublimemente contentos de ese lugar-basura al que han quedado reducidos y del teatro del mundo que allá contemplan como mero público de un tan reducido espectáculo. ¡Sorprendente capacidad de las tijeras quirúrgicas!

Con esos tres mitos, creo, hemos construido el basamento de todas nuestras consideraciones sobre la libertad como fundamento de una civilización humanizada. En esa construcción nos hemos encontrado con un enemigo inmisericorde: lo que llamaba la “naturalización”.

II. Libertad de existir y de creer

«En la libertad es donde se aprecia la tensión entre el hoy y el mañana», escribía otro estudiante amigo, Rodrigo Hernández Moreno. Mas, añadido por mi parte, no en aquello que sea sólo el mero tiempo, sino

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

en el juego de los ‘ahoras’, en la cortadura que es el tiempo para nosotros, el tiempo de la carne, del cuerpo de hombre, cortadura de temporalidades; por eso se muestra no tanto en el juego que se daría en aquello que sea una mera “línea del tiempo”, pues nuestro tiempo no es una pura línea del tiempo, el tiempo cosmológico, el tiempo de la teoría física, el tiempo de los relojes, sino el de la temporalidad, el ‘tiempo de la carne’, el tiempo que construye la historia. Y en él, los ‘ahoras’ se nos dan como cortaduras en esa línea quebrada y compleja de la temporalidad carnal.

La libertad, como más arriba he intentado mostrar, es una libertad de estiramiento, de distensión, de aventura hacia los sucesivos más-allás. Es el juego de una libertad retroductiva: desde aquel más allá estira en nuestro acá, que a su vez ha sido construido desde anteriores acá que consiguieron ir haciendo realidad el acá en que ahora estamos, en acción de estiramiento hacia ese más allá. La libertad siempre se nos da en esa labor de ida y vuelta esencialmente entrelazadas, con entrelazamiento retroductivo, lo que en el estiramiento nos abre un espacio de distensión que es en donde se nos da el juego de la libertad; no se nos da la libertad, por tanto, en el mero hecho de las elecciones puntuales que luego se vayan engarzando en un hilo de cronología, de mera línea del tiempo. Pero, siendo las cosas así y en cuanto sean así, resulta que la libertad se nos ofrece, precisamente, con los fines que constituyen esos más-allás, fines que son para nosotros todo un lugar de humanización, de ‘amejoramiento’ de esa humanización; son esos fines, en definitiva, los que tiran de nosotros. El espacio de distensión en que se nos da el juego de la libertad, así, está tocado por esos mismos fines que al estirar de nosotros abren, precisamente, esa distensión. No se trata de simples elecciones en la acción de los sucesivos ‘ahoras’ que se van engarzando en su hilo cronológico, pues hemos entrevisto la complejidad individual y societaria de nuestro caminar retroductivamente hacia esos fines, en línea metafórica y simbólica cargada de mimetismo, y hemos entrevisto incluso que termine existiendo, mejor, que exista un más-allá que esté más allá de todos ellos, haciéndose así este último y definitivo ‘más allá’, al que antes he denominado punto Ω , el fin último de nuestra acción, y por tanto siendo él el lugar desde donde se nos ofrece y concede el último de esos estiramientos con capacidad retroductiva sobre nuestra acción societaria y personal, el más decisivo,

aquel en el que se me dan los fines de la acción, de la vida, de la existencia, del creer. Se nos abre así todo un mecanismo de libertad, de espacio para el juego de la libertad que, en definitiva, se nos construye en estiramiento retroductivo desde ese punto Ω . En esto consiste la libertad de la que aquí hablamos; no en otra cosa. Es nuestra, construcción nuestra, pero, si se me permite decirlo así, no es sólo nuestra, pues termina apuntando a una libertad retroductiva; es un proyecto de libertad retroductiva que se engarza por su final deseado en el punto Ω . Estiramiento desde ese punto, el punto de los fines, que produce en nosotros la distensión de la libertad. Y desde ahí, como si ese punto Ω fuera un polo magnético, la brújula de nuestra acción es atraída hacia sí, como si creara en nosotros, en todo el espacio de distensión de libertad que es el nuestro, un campo magnético o un campo inercial; de esta manera, nuestra acción queda orientada, queda tomada por entero desde sus mismos adentros. Entiendo que las dos metáforas empleadas llevan consigo algo de una necesidad inexorable que no querría tomar para lo que afirmo de la libertad, pues más que una necesidad inexorable a la que no podríamos finalmente escapar —lo que destrozaría inexorablemente toda libertad al quitarle lo que siempre ella en sus adentros debe tener de elección: ninguna libertad puede existir que no lleve cabe sí la libertad de elección—, lo suyo sería una ‘suasión’, como se ha dicho, una seducción, un enamoramiento, una persuasión seductiva que, estirando de nosotros, abre ese espacio de distensión en el que se da nuestro juego de la libertad. Motor de nuestra acción sería, pues, una suasión orientadora y abridora de ese espacio de distensión.

Si no se nos deja ser desde ahí, se nos estaría impidiendo la misma existencia en libertad, e inexorablemente lo estaría haciendo alguien que, además, es un quién como nosotros: quiere ser él quien tirando de nosotros consiga para sí —y para nosotros ganados por él— el espacio de distensión que se nos abre, el cual, ahora, ya no será un verdadero espacio de libertad, pues se trataría de una libertad robada en la que, seguramente, sólo quedará la posibilidad de libertades de elección perfectamente encarriladas, definidas y controladas. Se nos estaría taponando así todo motor de nuestra acción que sea verdaderamente nuestro, y no un mero motor prestado por quien nos domina con necesidad arrastradora, por más que aquí y allá se nos esté dejando una nueva libertad de elección; elección en definitiva entre esto y aquello, elección

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

de comprar esto o aquello, de hacer esta pequeñez o aquella, de seguir a estos o a aquellos, y muy poco más: pura libertad de gaseosidades. Si se nos impide creer en la fuerza de verdad de esa nuestra libertad, mejor, de ese espacio para el juego de la libertad distendido por la ‘suasión’, se nos está impidiendo que lleguemos a aposentarnos alguna vez —si es que llegamos, pues puede ocurrir que nos quedemos a medias, que no seamos capaces de proseguir hasta allá, que por tantas razones tengamos en definitiva la voluntad de no hacerlo, quizá porque otras ‘suasiones’ menores, menos plenificadoras para quienes de verdad somos, nos atraigan a maneras de ser diferentes, truncadas, menos capaces de suscitar el espacio de juego de nuestra libertad por ser fruto resultante de las tijeras a las que más arriba me referí o de otras tijeras similares; en todo caso, ese juego plenificador puede faltar porque se nos impida el ‘campo de la suasión’, y sabemos cuántas y cuán sutiles maneras hay para dejar vacilante ese campo e incluso conseguir que pierda sus efectos de estiramiento⁸³—; impidiendo que lleguemos a aposentarnos alguna vez, decía, en ese ‘ser en plenitud’ que en el juego retroductivo se nos está ofreciendo, se nos está haciendo posible, aunque sea, evidentemente, en el surgimiento del ‘exceso’, en la imposible-posibilidad que se nos hace realidad de existir y de creer. No ya un mero sueño, el vano sueño de nuestros deseos, sino la realización de esos sueños, de esa voluntad de soñar, la realidad de nuestra existencia, la existencia en la que creemos, por la que creemos. Mas ese existir no se nos da sin ese creer. Llegaremos a esa existencia en el ‘exceso’ porque hemos creído en ella, porque nos hemos fiado de ella, porque los fines de plenitud que entrevimos al presentársenos lo que vengo llamando punto Ω se han hecho asunción de realidad nuestra, se nos han hecho ahora ya cosa nuestra, y por ello estiran retroductivamente de nosotros, colocados todavía en ese nuestro acá que, sin embargo, tiende ya a aquel allá, aquel ‘más allá’ que nos hace caminar decididamente hacia él, con el explosivo deseo de la seducción, del enamoramiento, aunque para ello tengamos que romper las cadenas con que se nos quiere aherrojar para que no dejemos el lugar en donde estábamos

⁸³ Para seguir con las metáforas tomadas del ámbito de la física, piénsese, por ejemplo, cómo se emplean artilugios inteligentes para conseguir que en ciertos recintos no nos llegue la señal de los teléfonos móviles.

en la caverna de los suspiros. Quien tiene, a quien con toda la fuerza de la seducción enamoradora se le ofrece como realidad la existencia de vivir en ese lugar de liberación, lugar del juego de la libertad, lugar de libertad, no puede más que convertirse él mismo en líder —por pequeño que sea— que señala ‘la caza’ a los suyos con el gesto de su dedo erecto, y esa caza ahora ya no es otra cosa que el mismo punto Ω . ¿Una ‘caza’ a la que daremos alcance? No, evidentemente, pues en su misma esencia nos señala que siempre ha de estar ‘más allá’, mas allá de toda posible manipulación nuestra, y eso incluso para precisamente jugar el papel que cumple al abrirnos el espacio de distensión en que jugamos nuestro juego de la libertad. Una ‘caza’, pues, que nunca podrá ser cazada; por nosotros mismos nunca daremos a la caza alcance.

Nuestra libertad, que es así libertad de existir y de crear, que es así fundamento de humanización ‘amejorada’, es una libertad en red de globalización y de coherencia que tiene su punto de apoyo, un punto de apoyo de ‘suasión’ atractora, en aquel ‘más allá’ definitivo que es el punto Ω . Y es ahora cuando, desde ese punto y con entera libertad, una libertad que es incluso de elección, que la incluye, evidentemente, se ofrece a nuestra infinita voluntad de acción lo que podría ser, mejor, lo que es nuestro ‘ser en plenitud’, ser que se nos regala en la imposible-posibilidad que se nos abre como realidad en el espacio de distensión al que me voy refiriendo. Siendo así, ese punto Ω nos muestra, mejor, nos señala, a su vez, a quien es el ‘ser en completud’; mejor, lo que del ‘ser en completud’ nosotros podemos ver.

Cuando su madre le acusa de que no hace nada bien, lo que parece ser verdad en el espectáculo que anteriormente se nos ha ido mostrando, su hijo mayor le responde: «Yo quisiera portarme bien, pero no sé cómo». Tal es la impresionante conversación entre la madre de Pedro y el niño de unos doce años en la película maravillosa de Luis Buñuel *Los olvidados*, realizada en 1950, con fotografía escabrosa de Gabriel Figueroa⁸⁴. Puede pensarse que es una película sin esperanza, pero, por

⁸⁴ Cada mañana, según dicen, todo lo referente a la luz estaba puesto ya en ordenado orden para que la fotografía quedara perfecta, pero al llegar Buñuel al plató lo primero que hacía era cambiarlo todo, como al buen tuntún. El resultado siempre era genial. Así la escabrosidad maravillosa de las luces y sombras de *Los olvidados*.

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

el contrario, está cargada de obscura y profunda esperanza. Hasta el rostro del jovenzuelo Jaivo, raterillo bravucón y mandamás ante sus amigos más pequeños, que asesina a golpes a otro jovenzuelo como él, Julián, sin intención y sin saber que lo hace, y a su vez asesinado al final por la policía que lo busca para que responda de tanta maldad como ha ido esparciendo, tiene la presencia del rostro de Cristo muerto en alguno de los pasos procesionales del santo entierro. No digamos ese personajillo genial, Pedro, que busca por todos los medios que su madre le quiera, mas esto es algo demasiado difícil para ella, imposibilitada por la durísima vida que lleva para mantener a sus hijos, muerto su marido cinco años antes, moviéndose todo el tiempo entre varios hijos más pequeños, siempre con mala conciencia por no querer a su hijo mayor, pero con un irreprimible sinamor hacia él. Chavalillo, Pedro, que va haciendo su pequeño bien en el pequeño círculo de sus amiguitos, apenas si niños de la calle como él; quien recoge al que llamarán Ojitos, un niño campesino de su misma edad abandonado por su padre junto a una fuente del mercado con un trágico: «Espérame aquí hasta que vuelva a buscarte», y que comparte con él todo lo que [no] tiene, dándole una vida —«Anda perdido y me da lástima», explica— que su padre le negó; y quien, entre los mayores, sólo ha encontrado a una persona que confíe en él, el director de la escuela-reformatorio en la que, con permiso de la madre ansiosa de deshacerse del mal hijo y a la vez cargada de mala conciencia, es arrojado por la oficialidad; pero los constreñimientos de su mala suerte y la presencia perturbadora del jovenzuelo Jaivo le impedirán responder a la pequeña confianza que en él ha puesto, obligándole a escapar del centro en el que estaba. Chavalillo, Pedro, finalmente asesinado a palos por el jovenzuelo Jaivo —esta vez con plena intención y ahora sabiendo muy bien que quiere matarlo— en la cuadra de sus amigos, los que tienen animales, donde, al descubrir el cuerpo yerto en la obscuridad de la noche, el abuelo y la nieta de la casa meten su cadáver en un talego, lo sacan en un borriquillo mientras se cruzan con la madre del pequeño muerto: «¿Han visto a Pedro?», para, en la última escena, sacándolo del saco, tirarlo en un vertedero de basura, como una piltrafa más, puro desecho. Una película cargada de negra esperanza. En ella todo es negro, todo se da entre negruras que se debaten en la blancura mate de tantas escenas. Todo es negro, digo, excepto la esperanza anhelosa que deja en el espectador de la película, recreador de esperanzas.

¿No encontramos ahí el terrible espacio de distensión en el que se nos ofrece la libertad, libertad de globalidad —horrible globalidad la suya— y, también, a través de ella, libertad de elección? En ese choque frontal entre ambas es donde, a mi parecer, surge la esperanza anhelosa que Buñuel suscita en el espectador con su ‘suasión’ enamoradora. El ambiente es de una negrura desoladora, pero, en la escabrosidad de sus negras sombras, crece el anhelo de esperanza, y crece porque la libertad se ha hecho posible: libertad de querer, necesidad de ser querido, anhelo de querer y de ser querido, posibilidad bien real de no caer en la fanfarronada que termina siendo asesina, de no dejarse llevar por ese medio que parece arrastrar inexorablemente a quienes domina. No, *Los olvidados*, olvidados de la sociedad, olvidados del amor, olvidados de todo lo que sea ser queridos, parecería que olvidados, por tanto, de todo querer, olvidados de ser queridos por los mayores, de lo que genere en ellos cualquier capacidad mimética de querer, nos muestran, sin embargo, cómo existe en ellos, entre ellos, la capacidad de creer y de querer, la capacidad de existir creyendo, la capacidad de solidaridad y de redención, de querer vivir una existencia de amor, de creer, por encima de todo, en esa existencia de amor, apenas si expresada en palabras. Incluso a quien parece no haberla tenido en vida, el jovencuelo Jaivo, en la muerte se le concede esa capacidad. La atroz muerte del chavalillo Pedro se diría que es una muerte redentora. Admirable.

Las terribles sombras y los amargos ecos de *Los olvidados*, aunque en una primera vista descuidada lo pudiera parecer, no son las de la caverna de los suspiros. Aquí, la luz, luz resplandeciente, está ahí mismo, a nuestra vista, no hay que escaparse de ese que es nuestro mundo para encontrarse con alguna luz celestial. Aquí, la luz, por ser celestial, es luz de la propia realidad, aunque el mundo en el que vivan nuestro amigos sea un mundo cavernoso, mundo de puros ecos y de meras sombras. Ahora bien, ellos tienen la capacidad asombrosa de crear una realidad que ya no es de ecos y de sombras, sino de luces: realidad de verdaderas realidades. Ellos, que ni siquiera saben en dónde están y por qué han nacido allá, condenados para siempre a vagar por ahí, en esa terrible caverna, capaces, sin embargo, de sacar de sí mismos relaciones de solidaridad, de atención, de púdica ternura, de asombrosa nostalgia de lo que nunca tuvieron y de lo que apenas si vieron en algún destello apagado que jamás se refirió a ellos, abandonados de

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

toda mano caritativa: los olvidados de la tierra. El chavalillo Pedro, arrojado muerto en el estercolero, que ni siquiera tuvo una tumba nueva, nunca utilizada antes, es quien nos hace ver a nosotros, sus espectadores, el resplandor de una luz distinta. Nosotros somos espectadores de ese espectáculo⁸⁵. Tal es la genialidad de Luis Buñuel, quien en la misma negrura de los puros ecos y de las meras sombras, de las luces tan escabrosas, nos hace ver el levísimamente tenue resplandor de la gloria. El chavalillo Pedro de Buñuel es nuestro ‘líder’, el que nos señala cuál es nuestra ‘caza’; él es quien crea en un mero escorzo de imposible-posibilidad una realidad nueva, y la crea con su pequeña vida y con su pequeña muerte en puro abandono, realidad que nosotros, espectadores, recreamos para siempre en nuestra vida, en nuestra acción. Nosotros, espectadores, ahora, tras el espectáculo, seremos distintos para siempre. Se han abierto en nosotros las profundas simas de nuestra temporalidad carnal. Se nos ha abierto una manera de ser, de ‘ser en plenitud’. Vislumbramos el punto Ω en el pequeño cuerpo de Pedro que, sacado del talego, es arrojado en mitad de la noche vertedero abajo entre las basuras, a lo que nosotros, conmovidos hasta los entresijos del alma, asistimos en un plano alejado, de manera que apenas si vemos algo más que el puro bulto que rueda ladera abajo confundido con las basuras, y es ahora cuando comprendemos retroductivamente por qué el rostro muerto del jovencuelo Jaivo nos ha parecido lo que era en la mirada que nos transmite Buñuel: el rostro yacente de Cristo muerto.

Volveré a las primeras palabras, palabras prestadas, de este segundo párrafo: «En la libertad es donde se aprecia la tensión entre el hoy y el mañana». El espacio de distensión que nos permitía el juego de la libertad es el lugar en el que vamos fraguando nuestro mañana: un mañana de existencia y, también, un mañana de creencia en esa existencia que va a ser la nuestra; por tanto, una libertad de existir y de creer. La libertad, que lleva siempre en su mismo corazón la libertad de elección, pues sin ella no hay más libertad, no hay ninguna libertad, es lo que nos permite la creencia en una existencia de humanización

⁸⁵ Como también somos espectadores de otro espectáculo (cf. Lc 23,49), el de otro ‘líder’ que muere en la vejación y la completa dejadez del abandono, arrojado también él al puro basurero, pero que convulsiona la vida de nosotros los espectadores de esa historia terrible y maravillosa.

que ha de ser humanización ‘amejorada’, una creencia en esa humanización creciente que se va haciendo realidad en nuestra existencia societaria e individual. Quizá sólo en atisbos, como acabamos de ver comentando *Los olvidados*; incluso puede ocurrir que sólo en el espectador del espectáculo, en la recreación que como espectadores hacemos de él. Además, sin el concepto de ‘creencia’ podría quedar cortada por la base nuestra idea de la misma libertad, ya que, aunque nos ha aparecido en nuestro análisis, no siempre es obvia la realidad de esa existencia en libertad. Son muchas las ocasiones en que, por el contrario, parece que todo tiende hacia un ‘apeoramiento’ que implica una mengua de la humanización. ¿Qué pasa entonces?, ¿habrá que decir que la libertad se hace imposible? No, no puede ser. La libertad, la distensión del espacio que permite el juego de la libertad, es la puerta de aquel ‘ser en plenitud’ que se nos hace promesa en la realidad misma de la imposible-posibilidad que se hace realidad para nosotros, y sin él desaparece de nuestro horizonte el ‘ser en completud’. El que el ‘apeoramiento’ sea, pues, una tozuda realidad no cercena la existencia desbordante del juego real de la libertad, fundante en eso que somos y hemos de ser; antes al contrario, resalta la creencia decidida en el ‘amejoramiento’ que está en la misma base de ese juego de libertad. Si el ‘apeoramiento’ cercenara la existencia desbordante del juego de la libertad, todo sojuzgamiento, toda utilización de las tijeras a las que me he referido varias veces, sería convertir en verdadera realidad de imposibilidad el ‘exceso’ que da origen a la imposible-posibilidad, la reducción de esos ‘quiénes’ que somos a meros “qués”; sería, seguramente, una reducción concluyente de quienes somos a mero cuerpo animal, a puro cuerpo de sojuzgamiento, quizá, la dejación de ese cuerpo de hombre que somos de verdad y que nada ni nadie puede vencer en su camino de búsqueda de más allá. La pérdida de la creencia en ese existir, en nuestro caso, sería habernos dejado seducir por las malas artes de la “naturalización”; perdida la creencia en ese existir, nos hemos quedado reducidos a meros “naturalizables”.

Pero no, nos jugamos la vida en que las cosas no sean así; hemos de jugarnos la vida para que no sea así. ¡Y nos la jugamos! Nada ni nadie nos quitará nuestra libertad de manera concluyente y definitiva. Será una guerra sin cuartel de la que saldremos vencedores, si es que queremos seguir siendo lo que somos. ¡Y lo queremos!

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

Se me va a permitir que en el momento al que hemos llegado en la composición de nuestra canción sobre la libertad —una canción que debería ser violentamente bella, verdadera y razonable— abra un paréntesis con el objeto de buscar nuevos armónicos para la melodía que nos resulta, y dedique un tiempo a hacer un cierto recorrido por otros lugares en donde he hablado también de la libertad, con la convicción de que hacerlo no acabará en una pérdida.

Algunos, creo que con pocas razones, piensan que ‘constreñimiento’ y ‘libertad’ son siempre contrarios; que donde hay constreñimiento no puede haber libertad. Si de una mera libertad de elección puntual se tratara, podría ocurrir que lo que constriñe ese acto de elección llegara a impedir la libertad de dicho acto; sea así, si es que siempre es así, ahora no importa demasiado. Sin embargo, me parece que, muy al contrario, sin constreñimientos y sin solicitudes ese campo de distensión en el que se nos ofrece el juego en el que se nos da su ejercicio, la libertad no nos sería siquiera posible⁸⁶. De la misma manera que podemos andar —somos libres para andar por donde queramos, con una que-
rencia infatigable, inexpugnable, infinita— porque existe el constreñimiento de la gravedad, sin ella no podríamos ir a donde quisiéramos, es una sinrazón decir que la gravedad es algo que nos constriñe impidiéndonos ser libres; mejor aún, es una verdadera memez desprovista de razón. De parecida guisa, somos solicitados por infinitas cosas, por infinitas personas, por infinitos acontecimientos, pero el hecho precisamente de que seamos tan sensibles a esas solicitudes, de que nos veamos tan removidos por ellas, nos hace realidad la imaginación del deseo y el deseo de la razón, suscita nuestras querencias, azuza nuestra voluntad sin límites que mueve nuestra acción, todo lo cual tiene un papel preponderante en eso que somos, de ahí que confundir las solicitudes con estímulos sea igualmente una sinrazón; mejor aún, otra verdadera memez desprovista de razón. Ambas posiciones reducen constreñimientos y solicitudes a meros estímulos que actúan necesariamente sobre nosotros, que son causantes del inicio y progresión de

⁸⁶ Cf. *Sobre quién es el hombre*, pp. 117-140. La libertad es trazo esencial del “Breve tratado filosófico sobre si hay Dios”, en el mismo libro, pp. 199-265: cf. 1.1412; 1.21421; 2.1111; 2.11112; 2.11115; 2.112; 2.1122; 2.1123; 2.113; 4.12; 4.2103; 5.23; 5.301 y 6.22.

cualquier acción nuestra, peor aún, de toda acción nuestra, y quieren afirmar que nosotros comenzamos todas nuestras acciones estimuladamente y que sucesivos constreñimientos y solicitudes van creando el camino entero de todas nuestras acciones, lo cual es un cruel y falso reduccionismo que está muy lejos de haber sido probado. Para esas posiciones, naturalización y constreñimientos pueden llegar a reforzarse mutuamente, por lo que las cosas de la libertad, en un sentido bien distinto al que aquí definiendo, llegarán a entenderse de manera reductiva y, por tanto, esencialmente falsa; por esto creo que es válido lo que ya dije en otra ocasión: «La naturalización —todo lo que haya que estudiar hay que estudiarlo y resolverlo sólo con procedimientos científicos, los que hoy hemos construido, los que construiremos mañana, y fuera de ese complejo ámbito no hay posibilidad alguna de conocimiento mundanal verdadero— no es el final, simplemente es un procedimiento para mejor estudiar nuestros constreñimientos. No es poco, pero no lo es todo»⁸⁷. Cada cosa en su lugar, cada cosa con su importancia. Hay que afirmar que nuestra libertad «nace, evidentemente, en un horizonte de constreñimientos, azares y destinos»⁸⁸, pero eso no significa en modo alguno que a ellos nos reduzcamos, como puros y simples seres predeterminados por ellos; al contrario, nosotros, cuerpo de hombre, somos un «un ser de libertades, de creatividades, de novedades»⁸⁹. El cuerpo de hombre es un ser al que se le abre como realidad lo que va más allá de cualquier estimulidad; siempre creador de imposibles, siempre alargado hasta la imposible-posibilidad. ¿Olvidaremos, además, que «el empleo de la razón es la verdadera raíz de la libertad»⁹⁰, una raíz complejamente entrelazada con la del deseo y la de la imaginación, por cuyo entrecruzamiento asciende la savia con la que se alimenta siempre nuestra acción? No olvidaremos tampoco que jamás

⁸⁷ *Sobre quién es el hombre*, p. 359.

⁸⁸ *Sobre quién es el hombre*, p. 10. La libertad no consiste, pues, en «no estar en ningún lugar, en no encadenarse a nada ni a nadie, en no estar atado a ningún lugar ni a ninguna persona ni tradición, ni idea o razón, en no tener ningún lugar en el que se está —por más que este sea siempre provisional—, un 'lugar al que hemos llegado'», p. 87; cf. también 114-115, 156, 167, 288, 300, 313, 324-325, 334. Cf. igualmente *Filosofía de la ciencia: una introducción*, pp. 54, 106, 110, 112, 124 y 128.

⁸⁹ *Sobre quién es el hombre*, p. 38.

⁹⁰ *Sobre quién es el hombre*, p. 46.

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

podremos ser reducidos a lo que fuimos en el “origen”, a lo que se nos daría en el principio, pues eso nos fija en la estantividad de lo que fuimos —si es que alguna vez fuimos así—, olvidando la dinamicidad de lo que somos, precisamente en libertad⁹¹. Siempre somos capaces de más, y tal cosa es exigencia propia, no es una exigencia que nos viene de fuera, «sino que, al contrario, nosotros mismos nos la exigimos para la creación de eso que somos: cuerpo de hombre, porque lo decisivo de este no es eso que mundanalmente se le da en sus constreñimientos constitutivos, sino eso que son los enormes grados de libertad que lo constituyen, de manera tal que el cuerpo de hombre, viniendo de ahí, de sus constreñimientos, no mira ya a ningún pasado evolutivo, sino a un futuro creador, con libertad creativa, dándose en aquel el paso definitivo del mundo a la realidad»⁹². Ese paso son palabras mayores, y la libertad sería punto esencial de él.

El cuerpo, mero cuerpo animal, podría ser un constreñimiento que en muchas ocasiones molestará gravemente a nuestra voluntad; por ejemplo, si nos redujera a ser pura estimulidad, pura instintualidad, aunque sea una reducción de suma finura y complejidad, pues haría de nosotros meros seres estímúlicos, simples y puros animales como los demás animales. Mas nosotros somos otra cosa, el nuestro es ser cuerpo de hombre y no puro cuerpo, mero cuerpo animal, por perfeccionado que sea. Y el cuerpo de hombre se hace de tal manera, su manera de ser es tal que todos sus constreñimientos los convierte en ocasiones de nuevos grados de libertad, dándose a sí mismo, mediante el deseo, la imaginación y la razón, con el juego retroductivo entre un continuo mirar-más-allá y el más-acá en el que nos encontramos estando, en el tejemaneje genial entre eso que es como tal cuerpo de hombre, es decir, ‘carne enmemoriada’, ‘carne maranaticada’ y ‘carne hablante’, con la construcción de ese punto Ω que tiene existencia fuera de él mismo, su esencial ser en libertad.

Si el mundo es creación, lo cual podemos establecer racionalmente, entonces se nos planteará como algo de importancia extrema la libertad de Dios en sí mismo y en el acto de la creación, acto siempre continuado, pues todo atentado contra la libertad de Dios negaría nuestra

⁹¹ Cf. *Sobre quién es el hombre*, p. 388.

⁹² *Sobre quién es el hombre*, p. 430; léanse también las páginas siguientes.

propia libertad, al menos la libertad tal como aquí he querido entenderla, no ese pensamiento tan poco preñado de interés como el de pensar que Dios es un mal constreñimiento que impide nuestra libertad de elección; una libertad de elección, claro, en la unicidad de cada uno de sus actos tomados siempre por suelto, primero, y luego engarzados en el hilo de la pura cronología, de la mera “línea del tiempo”. Pero este tema de la libertad de Dios, tan importante, queda aquí poco más que como un puro enunciado⁹³. Subrayo en la consideración de la creación la voluntad de Dios porque debe acentuarse su libertad creadora que crea el mundo en «un acto de absoluta novedad. Es un acto puro, acto de voluntad, acto de libertad, quien por esa acción crea de una vez por todas lo que es el mundo en su absoluto resplandor y en su absoluta racionalidad», sin que en él se dé necesidad alguna; la creación es obra de su libertad, en absoluto obra de necesidad. «De haber existido esa necesidad, se hubiera transmitido a la propia creación de Dios, de tal manera que las cuatro internalidades⁹⁴ no serían ya relatividades, sino un cuadro obligado en el que el mundo se desarrollaría de manera obligada y determinística»⁹⁵, y la adquisición de sucesivos grados de libertad que nos caracteriza a nosotros, cuerpo de hombre, no se hubiera hecho realidad, con lo que no seríamos libres ni se hubiera abierto ese espacio de distensión en el que se nos ofrece el juego de la libertad. No habría lugar para el ‘exceso’, y por ello la imposible-posibilidad sería no más que una mera imposibilidad. ¡Pero sabemos que las cosas no son así!

La libertad que aquí se defiende tiene seguramente más que ver con la libertad cartesiana o la leibniziana que con la libertad newtoniana⁹⁶, sin que, creo, derive de ellas, aunque cómo las ideas van llegando a uno es cosa harto compleja, e incluso a veces las influencias son más importantes en lo que tienen de negativo que en lo que tienen de

⁹³ Cf. *El mundo como creación*, pp. 76, 121, 140, 192, 289ss, 296, 302, 311-314, 321, 327-330, 332-335 y 360.

⁹⁴ A saber: espacio, tiempo, ‘geometría’ y legalidad.

⁹⁵ *El mundo como creación*, pp. 369ss.; la cita en p. 369.

⁹⁶ Creo que es interesante ver la presentación, en amplísimo contraste, de la libertad leibniziana y de la libertad newtoniana: cf. *Tiempo e historia*, pp. 52-53, 59-60, 91, 95, 123, para la leibniziana, y pp. 160, 167 para la newtoniana (y las arriba citadas de *El mundo como creación*, pp. 289-292), además la del modelo Lemaître en pp. 203-204. Sobre la cartesiana, cf. pp. 242-247, 254-255 y 262. Véase también p. 343.

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

positivo. Así, por ejemplo, es posible que en mí haya sido más un rechazo global, decidido, profundo y desde el primer momento de la “libertad newtoniana”, para lo que me he ido ayudando en su momento por contraste de la concepción leibniziana de la libertad y luego de la concepción cartesiana en su maravillosa apertura al deseo y a la avidez infinita de la voluntad; curiosamente en ese orden, primero Leibniz, luego Descartes. La apertura a la voluntad sin límites, infinita, por el deseo insaciable de más-allá que incita a la acción continuada y decidida de romper cualquier límite, todo límite.

Pero hay más aún, pues esencialmente somos figuras en el paisaje y en nosotros, cuerpo de hombre, se da el paso del ‘mundo’ a la ‘realidad’. «La libertad en el espacio, la libertad del movimiento del cuerpo en el espacio, nos viene dada, junto a nuestras cualidades biológicas, por la pertenencia a un paisaje —pertenencia a una tribu en un paisaje, por donde, a la vez, más tarde, se hará posible el paisanaje—, libertad en el tiempo, creadora de temporalidad, libertad de sentimientos, que nos van permitiendo convertirnos en espectadores aposentados en un paisaje, van constituyendo «una libertad nueva» en la que descubrimos el espesor de la vida, «por donde descubrimos el presente como algo en ‘fluencia’. Una fluencia que nos permite la libertad de la representación que ahora comenzamos a hacernos del mundo como una realidad de la que formamos parte»⁹⁷. Una fluencia que abre el espacio de distensión en que se nos da el juego de la libertad. Esa ‘fluencia’ es esencial, pues hace que nada se nos dé en mera estaticidad, sino siempre en pura dinamicidad. De ahí la asombrosa dinamicidad de la libertad, del juego de la libertad.

El rechazo es grande, definitivo, a una cierta libertad en la que no parece haber un cuerpo de hombre, un cuerpo de mujer, como eso que es en verdad, ‘carne enmemoriada’⁹⁸, sin lo que, según sostengo, la libertad queda reducida por su propio empeño al mero acto de elegir libremente entre varias posibilidades en cada momento, cada día al levantarme, como bien me venga en gana, sin ninguna atadura previa, sin ninguna coerción, sea interior a mí mismo sea exterior a mí, afirmando

⁹⁷ *Tiempo e historia*, pp. 294-295. En sus resonancias teológicas, cf. también pp. 305-309, 311, 314, 316-317, 324-325, 333 y 335, en donde se habla del punto Ω .

⁹⁸ Cf. *Tiempo e historia*, pp. 400-402 y 404.

en cada momento, cada mañana, en cada bifurcación: nadie me impone nada, ni yo mismo guardo las imposiciones que me he hecho anteriormente, me declaro absolutamente libre con respecto a ellas. Nótese que la idea de tiempo encerrada en esta postura es una pura y simple “línea del tiempo”, que nada tiene que ver con la temporalidad que en estas páginas he querido avanzar; temporalidad que es siempre de una carne, con todo lo que eso conlleva, como sabemos. Por ello, debe afirmarse tajantemente: «el cuerpo de hombre como centro es el resultado de una historia»; una historia en donde se nos da nuestro ‘serse’: «el serse es ese juego sutil entre los constreñimientos y la libertad»⁹⁹. ¿Es eso un constreñimiento malvado, inaceptable, que nos hace perder la libertad, la libérrima libertad? Es obvio que no. Aunque, claro que es un ‘constreñimiento’, pero de esos que con tal espesor de existencia nos van haciendo lo que somos: ‘carne enmemoriada’, ‘carne marantizada’, ‘carne hablante’.

¿Será vano, pues, afirmar que nos queda siempre, por encima de todos los avatares, «esa capacidad sorprendente de libertad que ilumina la mirada del rostro», del rostro del otro? La pasmosa libertad del cuerpo de hombre hace que nunca nadie termine por ahogar su sed de preguntas, su sed de querencias, su sed de acción, su sed de amores; estas surgen siempre, aunque sea por los intersticios de lo aparentemente cerrado en absoluta estanqueidad. La libertad nos constituye una historia, y la historia posibilita más y más nuestra libertad. Con todo lo dicho creo poder afirmar razonablemente que «el constreñimiento de la temporalidad se nos hace espacio de ocasión para la imposible-posibilidad que nos abre desde nosotros ese ‘otro mundo’, que es la realidad». Nótese el lugar decisivo de la temporalidad en el asunto de la libertad: ¡somos constructores de historia!¹⁰⁰. Somos seres libres, constructores de libertad. Y esto lo hacemos en la temporalidad de la historia, que bien poco tiene que ver, como he repetido numerosas veces, con la mera “línea del tiempo”. Así, siendo esto que somos, somos persona.

Buscados los armónicos de nuestra canción violenta sobre la libertad en pensamientos anteriores, lo que debería ahora llevarnos a nuevas consideraciones y desarrollos de empastamiento, que finalmente

⁹⁹ *Tiempo e historia*, pp. 409-411; la cita en 410; cf. también p. 423.

¹⁰⁰ Cf. *Tiempo e historia*, pp. 449, 457, 459-461, 477, 480-481, 483 y 488-491; las citas en pp. 449 y 481.

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

son tan decisivos en la configuración de un pensamiento, quedaría aún por ver con mayor detenimiento eso que nos traemos entre manos desde el título: la libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada. Pero de manera un tanto truncada se va a quedar en lo que como tal ha ido apareciendo aquí y allá en estas páginas al faltar unas últimas palabras para recogerlas e intentar mostrar su ‘coherencia en red’. Sería igualmente muy importante retomar la cuestión tan esencial del ‘líder’, sólo enunciada, aunque espero que de manera suficientemente sugestiva, con sugestividad de pensamiento. No todo puede tratarse en todo momento con compleción; unas veces más que otras debe terminar nuestro discurso como un discurso abierto. Quizá sea este el caso ahora. Aunque sepa a poco, aunque falte la última mano de la mostración empastada de lo dicho ya, ha de valer con lo enunciado.

Y casi terminando me entra todavía un escrúpulo: ¿no habré exagerado al sostener de manera tan fuerte que la «caverna de los suspiros» viene provocada y entretenida por la “naturalización”? Es verdad que hace tiempo doy vueltas a pensamientos de esta naturaleza y estos han llegado quizá a ocupar mucho del proscenio. Pero, no; hay muchas otras causas que provocan y entretienen la caverna de los suspiros; puede que al unísono unas con otras en canción comanditaria, formando también entre ellas una especie de sutil red de relaciones mutuas. Para que se comprenda la importancia de lo apuntado y se me entienda con facilidad me referiré a lo siguiente: no me cabe duda de que, por ejemplo, un “nacionalismo exclusivo y excluyente” nos arroja también a otra caverna, inclusive más oscura, en donde las sombras y los ecos son seguramente más difusos todavía de los que he tratado hasta ahora, pero que de tal manera nos toman por nuestros mismos adentros con sus propias “suasiones” que salir de él es aún más difícil e incluso más peligroso que cuando la causa del empujón al interior de la caverna era la “naturalización”. Además, en el caso que planteo, el arrastrarse trabajosamente por «la escarpada y empinada cuesta» es labor de una fatiga tan grande que casi se hace imposible a quienes han sido seducidos por esas sombras y por esos ecos, a quienes se han hecho despiadados partidarios y partícipes de esas sombras y de esos ecos. Aquí, para colmo, el papel que deben jugar los ‘líderes’ que, haciéndonos salir de esa caverna de los suspiros, nos lleven al ‘mundo’ y a

la ‘realidad’, es incluso más complejo e inseguro de lo que lo era antes.

Puede que la causa de la cavernización a la que ahora me refiero tenga algo de escapatoria de la tan oscura a la que nos estábamos refiriendo con la “naturalización”, pues se hinca en raíces distintas a las de esta, y a lo mejor buscaba escapar de ella, pero me parece que en todo caso será una salida en falso, una salida que se adentra en otros recovecos en los que siguen estando las sombras y los ecos, sin ni siquiera comenzar a subir por «la escarpada y empinada cuesta».

Nótese que, como antes, esta nueva causa de cavernización es por completo compatible con una mera libertad de elección; que ella se convierte en el centro de toda libertad posible en lo profundo de la caverna de los suspiros: elegir con todas sus consecuencias entre “nosotros” y “ellos”, en una exasperación decidida de “lo nuestro” y en una denigración radical de “lo suyo”. Pero no acabo de ver cómo esa mera libertad de elección provoca una distensión en la que se nos abra un espacio para el juego de la libertad a la que estamos refiriéndonos, es decir, la libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada; antes al contrario, reduce ese espacio hasta hacerlo prácticamente desaparecer, pues una vez realizada la elección decisiva y absoluta por “lo nuestro” contra “lo suyo”, con todos los terribles armónicos que conlleva, parece que se cierra para siempre ya el juego de la libertad, de la verdadera libertad.

Valga, simplemente, con apuntar lo que señalo para ver cómo hay también otras causas de ese mismo fenómeno del encerramiento en las sombras y en los ecos de la caverna de los suspiros al que aquí me he referido como causado por la “naturalización”.

* * *

Para terminar, por fin, invito a leer un precioso artículo de David C. Schindler¹⁰¹, que finaliza centrándose en algo que es crucial y que en estas páginas no he tocado ni siquiera tangencialmente: libertad y belleza.

¹⁰¹ David C. Schindler, “Freedom beyond our choosing: Augustine on the will and its objects”, *Communio International Catholic Review*, XXIX (2002) 618-653 [tr. española «Libertad más allá de nuestra elección: Agustín sobre la voluntad y sus objetos», en *Revista Católica Internacional Communio*, 25 (2003) 327-358].

“La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”

También invito a leer el artículo sobrecogedoramente bello de Eric Pérez Delmas-Marsalet¹⁰²: el swing y la libertad, o la manera en que, como yo mismo escribo al final del ‘editorial’ titulado ‘Santos’, en la segunda parte de este libro, «el swing de la vida, la alegría personal del movimiento de la vida en cada persona, en sus actuaciones, en sus canciones, en sus maneras de interpretar sus movimientos, sus bailes, sus decires, nos llevan a la gozosa afirmación de Dios». Si nos quitan el swing de nuestra libertad nos quitan lo que somos, y estas consideraciones, paso a paso, nos llevan al ‘swing de Dios’. ¿Nos lo dejaremos quitar? La respuesta es obvia. Maravilloso.

¹⁰² “Excursos en torno a la ciencia: de la razón y la ciencia”, *Revista Católica Internacional Communio* 25 (2003) 198-214.

10. LOS CATÓLICOS EN LA VIDA CULTURAL

para las Benedictinas de San Pelayo de Santiago de Compostela,
que me acogieron en su Monasterio

I. ¿Cómo adentrarnos en el tema?

Un título como este, los católicos en la vida pública, aunque sea en uno de los aspectos de esta vida pública, el de la vida cultural de la sociedad, participante en un simposio al que he sido invitado sobre el *Cristianismo en una cultura postsecular*, es enormemente atractivo: un verdadero desafío para quien quiere hacer hoy en España labor de filósofo, y, además, ¿por qué no decirlo desde el mismo comienzo?, filósofo cristiano. En varias ocasiones he hecho algo así como un diagnóstico sobre temas paralelos al de hoy¹⁰³; los doy aquí por supuestos, así como también el pensamiento en el que estoy empeñado.

Un filósofo tiene una particular manera de hacer las cosas; toma los asuntos desde largo y a toro pasado, su labor es de atardeceres. Busca entender, encontrar procesos, explicárselos; busca diagnósticos y maneras de operar; se detiene, por tanto, en los entresijos. Para un filósofo es esencial decir lo que racionalmente cree tener que decir, para él no vale todo, porque todo está interconectado en su entera racionalidad; por eso, a veces le acontece que tiene a otros decires como hijos del mero azar, del se dice esto o aquello por pura carambola, según los

¹⁰³ Lo hemos visto en varios capítulos de este mismo libro. Aunque más antiguo y dedicado a otros 'diagnósticos', creo que puede ser interesante el contexto del pensar que se encuentra en "Algunos pensamientos en torno a la ordenación de mujeres", *Diálogo ecuménico*, XVII (1992) 283-297.

variables arrechuchos del que lo dice en un momento dado, siguiendo, quizá, los vientos dominantes. Un filósofo persigue su decir en unión de racionalidad con otros de sus decires, a veces múltiples, por eso no es lo mismo todo, no vale todo, no todo es igual y fruto del rascar de un mero momento de la vida personal y social; y tiene para sí, lo que defenderá con razones, que esa unión de racionalidad es unión de realidad.

Entendido esto, ¿qué puede decir un filósofo, además un filósofo cristiano, sobre los católicos en la vida cultural de la sociedad? Creo que, en primer lugar, el lugar en el que debieran ponerse para ser en la vida pública, incluida, por tanto, la vida cultural de la sociedad, eso que son, católicos. Después nos tocará ver cómo ‘acondicionar’ ese lugar en el que nos habremos puesto. Hablemos, pues, de ese ‘lugar’.

Debe ser este un lugar que se abra al ‘más allá’ de lo que todavía no tenemos, en el que todavía no vivimos ni estamos ni somos, y en el que, quizá, ni siquiera queremos vivir ni hemos pensado en ello; mas, a la vez, un lugar que reconozca las raíces de donde procede, que esté en comunión de tradición con ellas. Se da, pues, como un doble anclaje, mejor, una doble perspectiva de realidades, además de, por supuesto, la férrea conexión de realidad con el hoy en que se vive en nuestra sociedad de ahora. Creo que si no se producen ambas aperturas, apesentadas, además, en esa férrea conexión con el ahora, la vida pública, mirada bajo el epígrafe de la vida cultural de la sociedad, se ha de empobrecer necesariamente, hasta quizá el aniquilamiento; y en todo caso los católicos entonces no tendrían un lugar específico en la vida pública que se defina de ese modo, por lo que, por ende, tampoco lo habrán de tener en la vida cultural. Podrán estar en ella —pues los católicos¹⁰⁴, como cualquier otro grupo, quiéranlo o no, da igual, viven en la vida pública— en formación de desperdigamiento en la que cada uno

¹⁰⁴ El título que se me ha sugerido para la ponencia dice ‘católicos’; podría haber dicho ‘cristianos’, como reza en el del Simposio. He de notar, sin embargo, que lo de católico ofrece la seguridad de un supuesto, en absoluto contrario, diferente o contrapuesto al de lo cristiano, pero que, por ejemplo, no todas las tradiciones protestantes tienen: la posibilidad real de elaborar una ‘filosofía del cuerpo’, una ‘filosofía de la carne’, o, como suelo decir, una ‘filosofía del cuerpo de hombre, en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’.

o cada grupillo particular subsiste como puede, sin que haya nada verdaderamente común entre ellos —a no ser que esto sea una estrategia global, quizá, de subsistencia hasta que lleguen tiempos mejores y con la esperanza gaseosa de que lleguen—, en pura disolución de su propio ser católico. Hemos de ver que este “despliegue en desperdigiamento” se produce cuando en la vida pública, que incluye por tanto la vida cultural de esa sociedad, los católicos aceptan maneras de ver y de estar que no son las suyas, que no han sido las suyas, que no serán las suyas si subsisten como realidad viva, que se les dan hechas desde fuera como algo fabricado para ellos —con el señuelo, además, de que serán, seguramente, mejor aceptados en la vida pública y cultural, si aceptan como propio ese prefabricado que se les ofrece—; en una palabra, cuando se han visto con la moral comida y han aceptado las cosas como han llegado a serles dadas por los actualmente poderosos de la vida pública. Es esto lo que acontece cuando se han roto las aperturas hacia el ‘más allá’ y hacia la comunión de tradición, lo que conlleva por necesidad romper la conexión con el hoy en el que viven, como no sea en el puro plegamiento a lo que se les da, o, quizá, simplemente se les permite. Cuando eso es así, la batalla la tienen perdida los católicos en la vida pública, la tienen perdida en la vida cultural de la sociedad, y la tienen perdida porque, me parece, han perdido la batalla interior de su propio ser, que no les ofrece ningún ‘lugar’ en el que estar y desde el que ser; así, el problema de los católicos en la vida pública se ha evaporado porque ellos se han plegado a las exigencias que se les ofrecían, a veces sólo que ellos creían que se les exigían para estar con puesto propio en la vida pública que se les da hecha y bien hecha, el puesto propio que se les permite. Sólo cuando existen ese ser y ese estar, se da de verdad la acción de los católicos en la vida pública, lo que conlleva una verdadera acción en la vida cultural de la sociedad. De otra manera, simplemente, los católicos habrán sido fagocitados por una vida pública, y por ende engullidos en la vida cultural de la sociedad, en la que ellos ya nada tienen que decir ni nada tienen que ser, ni en la vida cultural ni en ningún otro aspecto de la vida societaria.

Algunos, católicos, claro, quizá muchos, pensarán que no hay ningún papel especial que ellos deban cumplir en la vida pública. En un aspecto importante, seguramente tienen razón. No creo, por ejemplo, que deba volverse a grandes partidos políticos en los que se “exprese”,

según dicen sus defensores, el punto de vista católico sobre la actuación política sectorial o global, por ejemplo, en la vida cultural, en la política global en un país o conjunto de países, incluso en el ámbito mundial. Mas, yendo mucho más allá, puede que incluso quienes piensen que los católicos no tienen un papel especial que cumplir en la vida pública, crean que ellos nada tienen que ofertar en esos campos, pues se trataría siempre, a su parecer, de ámbitos exentos, secularizados, en una palabra, un ámbito “natural”, un ámbito de la “naturalidad” neutra en la que nos encontramos ínsitos; porque para ellos lo católico debe expresarse en otro ámbito, un ámbito muy especial, el ámbito de lo “sobrenatural”. Con esta manera de comprender las cosas estoy radicalmente en desacuerdo, como se ha de adivinar en lo que sigue y se ha visto ya en lo que antecede.

¿Cómo desear un ‘más allá’ en la vida pública que pueda llevar en lo que le toca a un ‘más allá’ de la vida cultural de la sociedad, y de qué manera los católicos pueden ofertar ese deseo de ‘más allá’ en una realidad de existencia? ¿De qué manera la vida pública, que incluye la vida cultural de manera casi suprema, se entronca en la tradición, y cuál es esta?, ¿cómo la tradición viva y llena de realidades que aportan los católicos no sólo da pautas de la existencia real de nuestra vida pública, sino que aporta también una manera de haber sido que sigue siendo una manera de ser para nosotros, mejor, una manera de ser que se nos ofrece como referencia para lo que habremos de ser? ¿Qué hacer y qué ir deseando en nuestro ahora de la vida pública como católicos, en la vida cultural propia que aportamos a la sociedad? ¿Qué significa que en la vida pública pasamos del tiempo a la temporalidad, o sea, cuál es aquí la manera en que se plantea el problema de la encarnación? Y, ¿qué es lo que un filósofo, no un sociólogo ni un politólogo ni nada por el estilo, sino un filósofo, y además un filósofo cristiano, puede aportar a toda esta problemática? Intentar responder a estas preguntas como filósofo, más aún, como filósofo cristiano, se ha de convertir en el contenido de esta ponencia. Tal será su tema, pues lo que el filósofo aporta es esa panorámica que acabo de exponer sucintamente y la conexión en red de todo lo que en ella se halla. Si hubiera que decirlo en una sola frase, como espero que se comprenda al final de estas páginas, sería esta: el filósofo ve el paso del tiempo a la temporalidad.

II. Una sociedad se estructura siempre desde 'más allá'

La vida pública, contrapuesta a la vida privada, es la vida de la sociedad en la que cada uno de nosotros está en interrelación con los demás; es un aspecto de la misma complejidad de esa interrelación. Aunque, en realidad, esta contraposición entre vida privada y vida pública es más bien una manera de entenderse que una división de realidades. Lo que somos, 'cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer', para utilizar la manera filosófica de hablar que es la mía, no se queda nunca en una mera vida individual, ni podría ser siquiera vida individual sin existir dentro de una sociedad, es decir, inmersa en una vida que se hace pública; todo en él se hace y viene hecho, de principio, por su corporalidad societaria, por su interrelación con los demás. Podríamos decirlo así: es nuestra sociedad, que ha sido construida por otros cuerpo de hombre como el nuestro, la que nos da nuestro ser cuerpo de hombre; no una sociedad que nos preexista, aunque, sí es verdad, me preexiste a mí y a todos mis coetáneos, pues es una sociedad existente desde antes de nosotros, pero que ha ido siendo creada por otros como nosotros, también cuerpo de hombre. Para entenderlo baste con un apunte: nacemos en una sociedad de padre y madre, mamamos la leche de nuestra madre, en esa sociedad aprendemos a hablar, de ella recibimos, de principio, la vida entera; sin ella no viviríamos, no podríamos vivir, ni siquiera tendríamos esa vida, la vida que nos es propuesta de principio. Ahora, sin entrar en mayores consideraciones, daré por supuesta esta constitución societaria del cuerpo de hombre.

La sociedad es el conjunto entero de eso que he solido llamar las 'corporalidades' que nos construimos nosotros en cuanto a los modos de relacionarnos —pues hay muchas otras corporalidades, pero todas ellas siempre tienen algo esencialmente societario, aunque sean obra de una sola persona, la cual, no lo olvidemos, es siempre persona-en-sociedad y nunca puede ser de otro modo—, puesto que somos cuerpo de hombre siempre en interrelación compleja los unos con los otros, y en interrelación sutil también con aquellos que nos precedieron, e incluso con los que serán nuestros hijos. La sociedad no es algo que nos viene dado por la "naturaleza" —¡por donde se nos abriría un ámbito de "sobrenaturaleza"!—, sino que es nuestra construcción en la historia,

siendo así que la historia tiene más que ver con la temporalidad que con el mero tiempo, como habremos de ver más adelante. Siempre historia nuestra; nosotros, refiriéndome a los que al presente vivimos en ella y a los que nos precedieron y nos la legaron, somos el sujeto de la sociedad; en un cierto sentido, también los que nos seguirán son sujetos de esa historia ya desde ahora. Ahí es, pues, donde se da la vida a la que se refiere el título de la ponencia. Vida pública distinguida de la vida privada en el sentido de que es la vida que nos construimos para vivir en común, habiendo partes de nuestra vida que tienen carácter más personal, que son más nuestras, más pura construcción nuestra, en la que nos construimos el nicho cercano en el que ser, pero que, no lo olvidemos nunca, jamás puede estar fuera de esa relación societaria esencial con nosotros que se da como vida pública. La vida pública es la corporalidad que nos construimos nosotros, cuerpo de hombre, en nuestras complejas relaciones mutuas, relaciones que en parte son nuestras, las hemos construido nosotros mismos, pero que en parte nos han sido dadas por quienes, siendo como nosotros, nos precedieron, nos modelaron, de principio configuraron nuestra manera de vivir y de comportarnos; nos ofrecieron su herencia, que nosotros casi siempre asumimos en tensión. Vida pública que distinguimos de la vida privada, pero que no podemos contraponer ni pensamos que aquella se coma a esta o cosa parecida, sino que son facetas distintas en las que se da nuestra vida: una que mira más a lo puramente individual, aunque nunca puede ser meramente individual, y otra que se atiene a nuestro esencial ser societario en su aspecto público.

Pues bien, siendo quienes somos como cuerpo de hombre, eso que llamo 'más allá' es decisivo hasta el punto de que no sería imprudente afirmar que incluso si fuéramos máquinas, como se ha dicho, habría que considerarnos como unas curiosas máquinas que se salen de sí mismas y de sus diseños legales: máquinas de construir más allás, más allás imprevisibles, no adivinables por lo que vengamos siendo de principio, siempre nuevos más-allás, lugares a los que todavía nunca hemos ido, pero que tenemos el deseo irreprimible y la voluntad infinita de hacer nuestros, lugares a los que iremos. Mas, nótese bien, lugares todavía inexistentes; lugares que todavía nos habremos de construir, y para los que no tenemos mapas, sino que al construirlos iremos dibujando su cartografía. Más allás que, evidentemente, no tienen un nicho en el que

se nos dan, con un dar predeterminado, un lugar ya bien preparado, dado de antemano, previo a nuestros propios esfuerzos de su construcción, sino que son levantamientos de nuestra imaginación en convivencia con nuestra razón y con el deseo que nos mueve en una voluntad infinita; que no son frutos de ninguna conjunción de estímulos, sino productos de nuestra inverosímil capacidad de libertad, de liberarnos de las ataduras de la estimulidad —la cual también es la nuestra, no lo olvidamos, pues también somos animales y estamos constituidos por elementos minerales y somos producto de la evolución de la vida y del universo— para la creatividad, para la creación de novedades. Mas allás que proceden de esa capacidad asombrosa que nos da el ‘exceso’, el núcleo fundante de eso que es el cuerpo de hombre, lo que somos: a nada previo podemos ser reducidos, ni a animalidad ni a estimulidad ni a materia muy bien evolucionada ni a seres humanos obedientes a cierraosjos a leyes y procesos en última instancia físico-químicos. Exceso del cuerpo de hombre, siempre irreductible a mero cuerpo, que nos da una capacidad de grados de libertad que ningún otro ser del universo tiene: el sistema cerebral de cada uno de nosotros —que nunca y en ninguna circunstancia dejamos de ser cuerpo de hombre— tiene una complejidad equivalente a la del universo entero, descontándonos a nosotros mismos. Exceso que nos hace libres con respecto a cualquier apremio, de todo constreñimiento, ofreciéndonos la creatividad en libertad. El cuerpo de hombre es fruto de ese exceso al que me refiero. Pues bien, esa creatividad hija del exceso es la que imagina y luego crea más allás de novedad que nunca han sido vistos, que nunca antes han existido, que van a nacer ante nuestros ojos, que nosotros diseñamos y construimos.

Vida privada y vida pública, aunque cada una a su manera, vienen tocadas por esa capacidad de generar más allás. Nunca en nuestra vida, sea privada sea pública, podemos decir: llegamos al final. Sólo la cercanía de la muerte, quizá, puede hacernos decir: me planto, hasta aquí llegué, ya no quiero y no puedo ir más allás. La vida pública de una sociedad que diga: me planto, hasta aquí he llegado, aquí me quedo y no voy más allás, es indicadora de que está en trance de muerte.

Tomemos un ejemplo para que se entienda bien lo que quiero decir. Un animal, sea un león dueño y señor de su manada, marcará las cuatro esquinitas de su territorio y quedará dentro de él junto a sus hembras

y sus crías y los machos menos fuertes. Él será garante último de lo que allá acontezca; el discurrir de su relación con todos y su vida entera y la de los suyos quedará encerrada en ese espacio que se ha dado como lugar de existencia y de subsistencia. Qué pase más-allá, no es de su incumbencia; más aún, para él no hay ningún más allá de su propio territorio, no hay mundo, no hay universo: sólo existe su territorio marcado, aunque, por supuesto, su territorio esté en implicación necesitante con todo el resto del entorno, mas sin que el león lo sepa. Sólo saldrá de ese territorio que es el suyo, si llega el caso, en peripecias de hambruna por la que peligre su subsistencia o cuando sea expulsado por un macho más fuerte, lo que será el preludio de su muerte. Para ningún animal hay 'más allá'. Cierto que la evolución de estructuras en la naturaleza es siempre creativa, siempre creadora de formas que antes nunca han existido, y esto nos tiene que hacer pensar y puede ayudarnos a entender cómo se dan en nosotros esos mecanismos, mejor, esas leyes de creación de más allá; mas este punto concreto, tan importante, quedará para otra vez. Pero insisto en lo que acontece con el león. Los animales construyen nichos en los que estar, cubiles en los que vivir, pero, una vez alcanzado un punto de evolución, un tope, esos nichos siempre son iguales: desde entonces, puras construcciones de mera repetición, sin más-allá. No acontece así con las casas que nos construimos nosotros, quienes somos cuerpo de hombre; buscamos de continuo la creatividad de lo nuevo, aunque sólo sea con la belleza de una flor puesta en lugar preferente; buscamos de continuo nuevos ámbitos, salimos del terreno abonado, salir del territorio constructivo, afectivo y espacial. Nosotros no somos constructores de la casa que terminó por ser la nuestra, sino que somos arquitectos, creadores de arquitectura espacial y modal. Arquitectos de más allá, del más allá esencial en lo que somos, sin el que no seríamos eso que somos, cuerpo de hombre, en compleja interrelación con otros como él, constructor de corporalidades.

Hace muchos años leí en Mircea Eliade un breve relato que me impresionó sobremedida. Una tribu arcaica, seguramente australiana, creía que un gran mástil o tronco de árbol pelado que estaba plantado en mitad de su caserío era el eje del mundo. Una tormenta o un rayo dio con él en tierra. La tribu entera se sentó alrededor de los restos del eje del universo y se dejó morir: el mundo y la vida a partir de ese

momento no tenían sentido para ellos, no podían ya más ser en ese mundo arruinado en sus mismos fundamentos. Lo que nos hace ver que en nosotros hay una forma de interiorizar el horizonte entero e inabarcable del mundo, de manera que sin ausentarnos de nuestro, llamémosle, territorio, como si fuera semejante al del león, sin embargo, salimos de él hasta la vastedad del mundo: nosotros somos figuras en el paisaje; el mundo se nos ha hecho paisaje y nosotros nos sabemos figuras en él. La creatividad imaginativa y constructora de explicaciones racionales nos es parte de eso que somos como sociedad; son nuestros adentros. La vida de la sociedad, y por tanto la vida pública en ella, se ve marcada de manera extremadamente fuerte por esos adentros; no nos conformamos con la exterioridad del león en su territorio, ni siquiera en el caso de que nosotros tengamos también un a manera de territorio y no hayamos aún, o no hayamos podido, aventurarnos por el ancho mundo, buscando siempre más allá. Incluso entonces, en esa vida tan restrictiva con respecto a la que ha llegado a ser la nuestra, el más allá también está, así, en nuestros adentros.

Debemos considerar que la vida pública de la sociedad tiene a la vez un componente decisivo de estabilidad, de saber a qué atenerse, de evitar aventuras que pueden poner en peligro a la comunidad societaria por entero. No somos animales suicidas, y tenemos muy en cuenta el orden y la estabilidad de nuestra sociedad. No somos aventureros societarios, jugadores de la ruleta rusa, diletantes de la vida pública, ni proclives al cambio porque sí, pase lo que pase. Somos muy conscientes de lo que hemos conseguido; la nuestra es siempre, evidentemente, una política del 'mejoramiento', aunque haya de continuo entre nosotros, en el interior de la vida pública de nuestras sociedades, tendencias al 'apeoramiento'; pero de manera normal no nos dejamos llevar por ellas. Creo que ejemplo luminoso, aunque no el único, de esta estabilidad abierta a la que me refiero puede ser la Constitución americana y su funcionamiento adaptativo a nuevas circunstancias y a nuevas tendencias que se desarrollan en la sociedad americana. La Constitución es, en principio, un texto cerrado, intocable, imperecedero, pero que tiene un procedimiento de apertura, no sólo el que ella misma marca para cambiarla, extremadamente complicado, sino otro mucho más sagaz: el Tribunal Supremo con sus ahora nueve jueces elegidos de por vida. Estos son los que, mediante

sus fallos y las enmiendas a la Constitución, van señalando los nuevos caminos constitucionales; y obran con suficiente inteligencia como para nunca cerrar puertas que no quieren cerrar, sino que ponen mugas —actos de *anatema sit* quien las transgrede— que no deberán nunca ser franqueadas porque sería un acto inconstitucional, sin embargo, dejando amplias zonas, amplísimos ámbitos de nuevos desarrollos o aperturas o restricciones en el futuro. Tal es su ordenación abierta. La vida pública de la sociedad está ordenada, pero no en un ordenamiento cerrado y rígido, sino en un ordenamiento abierto y en continuidad consigo mismo, sin necesidad de revolcones incesantes que desordenan fatalmente el conjunto —¿nos prohibimos con esto toda revolución?—.

El ‘más allá’ es, pues, constituyente de las entrañas mismas de la sociedad en la que se da la vida pública. Sin ese componente que mira a lo que todavía no es, a un lugar en el que todavía no se está, a lugares que no son los suyos, esa sociedad se convierte en una sociedad-territorio, haciendo de nosotros en definitiva meros animales, quizá algo más ilustrados que los otros, pero sin ‘exceso’ con respecto a ellos. Ahora bien, la nuestra, la que es digna de eso que somos, cuerpo de hombre, es siempre una sociedad-abierta-al-más-allá; no puede ser de otra manera para abarcarnos a nosotros, que somos quienes la hemos construido. De ahí que si la sociedad en la que estamos, la que heredamos, la que en otros momentos nos hemos dado es una sociedad-territorio, es decir, una sociedad cerrada, en la que no cabe la creatividad, en la que la vida pública queda absolutamente encadenada por lo que se nos da como el-obligado-cumplimiento-de-lo-que-hay-que-hacer, de-donde-hay-que-estar, de-como-hay-que-ser, mas una sociedad en la que nosotros seguimos siendo eso que somos, cuerpo de hombre esencialmente constituido en el ‘exceso’ por el ‘más allá’ y desde el ‘más allá’, termine siendo una sociedad explosiva, patentizando en ella la ruptura y la revolución.

Las sociedades en que vivimos nosotros —no deje de notarse que me refiero sólo a ellas y a ninguna más, aunque sean tan desarrolladas como la nuestra—, nosotros europeos occidentales miembros de la Unión Europea, ¿no las hemos hecho devenir unas sociedades-territorio? Mas si fuera así, siendo así, ¿qué acontece con la vida pública que es la nuestra?, ¿no tendrá en ella consecuencias de extrema gravedad e

incidencia, también para la vida cultural? Veremos que la respuesta a esta pregunta será esencial en lo que sigue y en lo que es el meollo de este capítulo.

* * *

En este respecto, el peligro más grave en el que una sociedad puede incurrir es convertirse en una sociedad-territorio; en ser una sociedad sin 'más allá'. Cuando eso ocurre se ha convertido en una sociedad del mero "ahora", pero de un ahora vaciado de algunos de sus verdaderos contenidos, seguramente los que son más decisivos, puesto que no le está permitido tener vida en el proceso reproductivo al que me voy a referir en el párrafo cuarto. Además, no creo que esta falta se dé sin que también se dé la falta a la que aludiré en el párrafo tercero. Ambas carencias, tan graves que impiden el proceso societario que ahorta la vida pública, creo que van juntas.

Una sociedad-territorio se cierra a todo lo que no sea puro presente, mero ahora, pura y mera actualidad, vaciándose así en el tiempo, en lo que no es sino mero tiempo, tiempo que apenas tiene nada que ver con la temporalidad. Como si esto de ahora fuera el final de un largo proceso de progreso evolutivo al que ahora hubiéramos llegado, en una llegada que durará para siempre. Un largo proceso de progreso que desemboca en lo "nuestro" de manera tal que nunca nadie de los nuestros podrá poner en duda eso en lo que estamos, si es que está en sus cabales, de manera que nunca nadie pondrá en duda las magnificencias a las que hemos llegado, como si fueran el final de un progreso temporal que, se diría, desde siempre nos esperaba para cerrarse al copo en torno a nosotros. Una vida cultural, pues, que en nosotros habría llegado a su culmen y que nunca más podrá ponerse en solfa.

Pero como sociedad-territorio que es tiene quien ejerce su imperio despótico, y ese ejercicio lo realiza un sujeto, evidentemente, porque nada atañedero al cuerpo de hombre en sus interrelaciones societarias y en la construcción de sus corporalidades se hace sin sujeto, en un "se" impersonal: en el caso de la vida cultural es quien ejerce el poder en los medios de comunicación, en las instituciones culturales, quien decide cuál es el progreso hasta el que llegamos y cómo hay que definirlo y, sobre todo, tiene muy claro, por pura necesidad de subsistencia de

lo suyo, de su ponerse impérico, quién es poco afecto, de dónde le puede venir el peligro. Ese imperio despótico de la vida cultural lo ejerce sabiendo muy bien quién puede poner en peligro su supremacía, y su supremacía en algo que es apenas una pura sutileza: que ese lugar al que hemos llegado en la vida cultural y el reparto de poder que hemos convenido, nunca podrá ponerse en duda o en peligro, pues lo que correrá peligro así es la vida cultural de lo que es “nuestro”. Deben, pues, tejerse elementos de ocupación del poder en la vida cultural de modo que no haya posibilidad de quiebra de la “idea misma” de progreso al que la humanidad, nuestra sociedad, ha llegado tras tanto esfuerzo, de lo que es, dicen, para todos, lo “nuestro”. La dictadura, por tanto, debe ser férrea, aunque, tratándose de vida cultural, lo será de manera que no lo parezca, que no se sepa, que si alguien habla de ella sea claro para todos que es hijo del más vulgar obscurantismo enemigo del progreso que es el “nuestro”, y que es así porque él no-es-de-los-nuestros.

La trama político-cultural que sostiene esta situación a la que hemos llegado, pues, debe hacerse enormemente fuerte a la vez que discretísima para los no avezados; es decisivo para el imperio en la vida cultural que su acción no se vea, que venga como llevada de una especie de mano invisible del mercado cultural, de las encuestas de los medios televisivos, del número de ejemplares, de las ventas, de la discreción del negocio y de las participaciones en la red de medios de comunicación, productoras televisivas, casas editoriales, periódicos y revistas, enjuagues, compraventas y sobre-cogedores comprados en los pesebres, hasta el punto de que quien se mueva no saldrá en la foto. Los teatros deben ser regulados discretamente por el erario público del que echará mano la mano invisible, de manera que poco se escape del poder central del progreso al que llegamos, que poco se escape a lo “nuestro”. No será fácil que haya cine de verdad independiente, sino que ayudándole discretamente se le mantendrá en el poder del progreso, en el poder de lo “nuestro”; con eficaces campañas de propaganda se hará que el cine quede sometido a una ideología del progreso que ha tomado el imperio, incluso promocionándolo con algunos periódicos mediante devedés casi regalados, elegidos con mucho tiento. Habrá música, como nunca, formación de personas, construcción de edificios adecuados, con un empuje nuevo entre nosotros, cosa que está muy

bien, claro, pero, como la música y los auditorios son tan caros, todo estará discretamente en manos del poder político-cultural, que es el “nuestro”, evidentemente. Los suplementos literarios de los periódicos serán esa bazofia embarrada en las cercanías de esa mano negra a la que me acabo de referir; red de retención y de promoción que no puede caer en otras manos, en manos poco seguras. Se contará con el apoyo de fundaciones, de bancos y de cajas, que al unísono y sin desfallecer apoyarán la política de progreso de lo que es lo “nuestro”, promocionando su cultura, mejor, “nuestra” cultura. Que no quepan sustos, que las cosas estén atadas y bien atadas. En el fondo, que nadie se mueva. Pero hágase con inteligencia, contando con los inteligentes, ¿inteligentes prostituidos?, ¿inteligentes sobre-cogedores?, de manera que todo parezca que viene y es dado como de suyo. Será muy importante esa ideología del progreso-que-termina-para-siempre-en-lo-“nuestro” que constituye el cimiento de esa trama, los tendones y nervios que ponen en movimiento esa mano invisible; quizá mejor, mano negra. No haya, no hay y no habrá ‘más allá’. Nuestro “acá” será todo más allá para siempre, todo más allá no será otro que “nuestro acá”: en esto se resume lo que busca esa ideología del imperio.

Tal es la sociedad-territorio con su imperio en la vida cultural.

III. Y la sociedad se estructura a la vez desde la tradición

En el párrafo segundo hemos platicado de lo que va saliendo al pensar la consideración de eso que somos, que tiene siempre su principio en nuestro ser cuerpo de hombre, mas en un aspecto preciso, el que somos como ‘carne maranatazada’. Ahora vamos a ver el otro anclaje, la otra raíz a la que me referí al comienzo de estas páginas; hemos de ver que es también decisiva en lo que se refiere a la vida cultural. Lo podríamos decir así: somos, igualmente, ‘carne enmemoriada’. Porque la mía es una manera filosófica que principia en el cuerpo de hombre, en que somos carne: que ese es nuestro ser, que ahí se nos da lo que somos, que nada somos fuera de ella, debemos fijarnos ahora en que, siendo carne, somos ‘carne enmemoriada’. Vivimos creándonos y recreándonos en las simas de la memoria. Todo lo que vamos siendo nos queda enmemoriado. No en un receptáculo en el que se guardan o

se registran, por así decir, nuestros recuerdos como si fueran apuntes o facturas computerizadas de lo que hemos ido comprando para hacerlo nuestro, sino enharinados como memoria. Nos vamos amasando con memoria, en memoria, y así va creciendo nuestra carne, hasta el punto de que también el cuerpo de hombre en un aspecto decisivo viene a ser 'carne enmemoriada'. Somos seres de memoria, que hacen las cosas en memoria, como memoria; en rememoración. Amasados enmemoriadamente con eso que fuimos entonces, con lo que fueron nuestros afectos, todos nuestros sentimientos, nuestros odios incluso, quizá, con lo que fueron entonces nuestros deseos, nuestros más allá que estiraban de nosotros, nuestras expectativas, nuestras imaginaciones, nuestras razones, nuestras realizaciones. Pero siempre en un entonces que ha sido y es el ahora que vamos viviendo. Siempre enmemoriando desde el ahora en que estamos y en el que vamos siendo, y que ya comienza a pasársenos, para hacerse memoria nuestra. Siempre carnificando eso que es nuestra memoria desde este nuestro enmemoriamiento carnal. Cada una de nuestras fibras, de las que son las fibras de nuestra vida, está enmemoriada; la amasamos en la memoria, construimos la memoria para ese amasamiento. Porque nuestra memoria nunca es mero receptáculo de lo que fue, sino siempre aceptación compasiva, o quizá odiadora, rememoranza de lo que de aquello somos ahora, de lo que de aquello nos afecta ahora en nuestros adentros, en nuestros deseos, en nuestras imaginaciones, en nuestras razones, en nuestras configuraciones de más allá. Carne de actualidad, bien palpitante, también enmemoriada de pasado, si vale decirlo así; que se va haciendo también por esa memoria que guarda en sus adentros.

El ahora en el que nos encontramos viviendo es un ahora enmemoriado, de rememoranza. Ningún sentido de realidad tienen esos que piensan que cada mañana al despertarnos somos libres de hacer lo que nos venga en gana o de ir a donde nos venga en gana, sin ninguna atadura con ningún pasado, ni de afectos ni de rememoranzas, ni de deseos ni de imaginaciones ni de razones, que nada nos ata, sino que la libertad consiste en decidir el camino al despertar cada mañana haciendo filfa de cualquier otro camino de ayer. Me parece que esa libertad es hija de la consideración de que somos hechos-de-la-mera-puntualidad-del-tiempo, sin considerar eso que de verdad somos, carne, carne afectuosa, olvidando incluso que la nuestra es una razón húmeda, una razón

de racionalidad práctica, que somos seres de deseos y seres de voluntad infinita; en una palabra, olvidando la realidad de eso que también somos como ‘carne enmemoriada’. Para ellos, todo constreñimiento sobre la libertad es fatal para eso que debemos ser, que queremos ser; olvidándose, cosa curiosa, de lo que somos en aras de un “deberemos ser” de pura ideología, seguramente. Desde ahí, desde esa enredosa, fantasiosa y literalmente falsa idea de libertad, toda memoria, todo enmemoriamiento, toda rememoranza es atamiento constrictivo que nos impide la esencia de lo que seríamos como “libertad absoluta” a la mera voluntad del momento, del “ahora”. ¿Tendrán razón? Lo dudo mucho. Al contrario, me parece que se apoyan en una concepción falsa, ideológica, no real, de lo que es la libertad, y de cómo nosotros, si es que nos consideramos como eso que somos de verdad, cuerpo de hombre, hacemos de los constreñimientos ocasiones de aumentar los grados de libertad que son los nuestros. Lo he dicho antes: san Juan de la Cruz estaba metido en el zulo, y su carcelero —al que, por cierto, le asistía la legalidad entonces vigente— abría la mirilla para cerciorarse de que allá seguía. En el mientrastanto del zulo, él escribía algunas de las poesías más bellas de la lengua castellana. Convirtió el terrible constreñimiento del zulo en nuevos grados de libertad, de libertad interior, en ocasión de bellísima libertad, libertad para él y para todos nosotros, la que vuela tan alto tan alto que da a la caza alcance¹⁰⁵.

No se piense que se trata sólo de un enmemoriamiento de afectos y sentimientos personales, lo que no sería poco. En la sociedad que hemos recibido como heredada y que nosotros reconstruimos, acontece el mismo proceso, como era de esperar dados quienes somos en nuestro ser societario constructor de civilizaciones. Tomemos una obra de arte, por ejemplo, la catedral de Santiago de Compostela, junto a la que me encuentro cuando escribo estas líneas, oyendo, precisamente, las dieciséis campanadas de las doce del mediodía interpretadas maravillosamente desde la torre de la Berenguela, la que se alza en el lado

¹⁰⁵ Hay un hacerse monje/monja que de manera voluntaria y bien positiva le pone a uno en el claustro, ligándose para siempre con un lugar y con una comunidad, enclaustrándose de por vida; mas, cualquiera lo puede ver, lleva a una expresión maravillosa de la libertad extrema y de la universalidad más asombrosa. Creo que Teresa de Lisieux o el hermano Rafael, entre otros muchos, son ejemplo supremo.

del ábside, en la plaza de la Quintana. Lo que vemos al contemplarla hoy es una conjunción de extremas superposiciones que van desde el barroco que enmarca el conjunto, dándole su aire final, hasta lo prerrománico que todavía contiene en sus restos arqueológicos que aún se pueden contemplar. Siendo un edificio extremadamente unitario, sin embargo, son reconocibles los sucesivos añadidos que se le han ido haciendo en el discurrir histórico del tiempo, de manera que lo antiguo queda encerrado y enmarcado en lo nuevo, como acontece en el Pórtico de la Gloria y en tantos otros lugares de ella. Las sucesivas construcciones han ido amasando empastadamente ese conjunto unitario que hoy contemplamos con tanto gozo. Han sido empeños artísticos y acciones arquitectónicas y urbanísticas muy distintas que nos han dado eso que hoy aparece ante nosotros en todo su esplendor. Nada ha sido dado en ella por la naturaleza, aunque suyas sean la piedra y los espacios, sino que todo ha sido modelado poco a poco, de modo sucesivo, en un chisporrotear de nuevos y nuevos añadidos que se superponían cambiando el sentido de las propias estructuras, de las piedras y de los espacios, sin necesidad de echar abajo nada, sino acumulando de una genial manera artística lo nuevo a lo antiguo, para formar esa extrema unidad que contemplan nuestros encandilados ojos. Se trata de una admirable labor de empastamiento —los otros seres del universo no aprecian ni la belleza ni su empastamiento, porque sólo el cuerpo de hombre es mirador—, como, con las primeras luces del día o al atardecer o entre los algodones neblinosos o bajo el húmedo orvallo, se observa en esa vista asombrosa desde los árboles de la Alameda. Unidad de una complejidad inusitada, que nunca ha sido prepensada como tal, tal como ahora la vemos, sino que es fruto enracimado de la historia de las distintas acciones que en conjunción se han obrado hasta hoy sobre sus distintos estadios. No hubiera podido decir que en ella se han hecho, porque ella no ha existido nunca fuera de ese sucesivo ir existiendo en el decurso de la historia. Ella, la catedral compostelana, es una conjunción unificada de los diferentes ir siendos que en la historia han sido hasta llegar a este nuestro hoy. Todos estos gerundios, tan necesarios para expresar lo que busco, son indicadores de algo que no es un mero “paso del tiempo” por ella, sino un cómo de la temporalidad histórica de las sucesivas personas e instituciones que sobre ella han actuado, de las sucesivas sociedades que la tenían cabe sí, que ha

ido configurando eso que siempre, desde hace muchos siglos, ha sido 'la catedral de Santiago de Compostela', siempre nueva en su misma identidad, siempre distinta por el enmarañamiento de los sucesivos añadidos que 'le hemos' ido dando hasta llegar a esta configuración de hoy. Pero no deje de notarse que siempre se ha podido decir esto que ahora digo —sobre el puro edificio y sin entrar en otras consideraciones como la peregrinación hacia ella por el Camino, etc.—, siempre ha sido un 'le hemos', pronunciado por otros semejantes a nosotros, cuerpos de hombre, constructores de corporalidades como nosotros, pero que no éramos nosotros, pues siempre se ha llegado a una configuración que ha resultado ser provisional, con provisionalidad de nuevos añadidos hasta llegar al genial añadido último del barroco. ¿Añadido último?, ¿será que el edificio de la catedral se ha convertido ya en una especie de cadáver para uso de turistas?, ¿será que habremos llegado a una "ultimidad" en la catedral compostelana como fruto definitivo de un "progresar en el tiempo" que ha llevado a lo que no es otra cosa que nuestro mero "ahora" de hoy, que como tal ya ha pasado, o mejor, ya está pasando? Si se me deja decirlo, la catedral de Santiago, siendo una corporalidad, es un claro ejemplo de 'carne enmemoriada', aunque esté hecha en mera apariencia de piedras y de espacios.

Ese enmemoramiento carnal se nota también, por ejemplo, en nuestras leyes, todavía transidas por el derecho romano, pegadas a él, surgidas de él, preñadas de él. O como en la lengua, que nos viene directamente del habla de siglos atrás, y que es un ser nuestro esencialmente cambiante y vivo, pero donde los que entienden ven los corrimientos fonéticos, los deslizamientos en los significados, pudiendo observar semejanzas y divergencias en lenguas que surgieron de una única lengua-matriz enmarcada en nichos lingüísticos diferentes, por lo que tuvieron desarrollos dispares. O como en el pensamiento filosófico, que todavía hoy medita a Platón y Aristóteles, a Tomás de Aquino, a Descartes y a Leibniz, a Kant y a Hegel, y es medido por ellos. O como la ciencia, que se hace en tradiciones personales, experimentales e incluso metafísicas. O como la poesía o la literatura o el teatro o el cine o la arquitectura o la pintura o la escultura. O toda actividad de este ser que somos, siendo eso que somos, cuerpo de hombre. Toda actividad que proceda de nuestra acción racional de la razón práctica, la única que es la nuestra, tiene ese tinte de rememoramiento, de ser la

acción de una ‘carne enmemoriada’. ¿Dónde no encontramos en la vida societaria esa rememoranza que constituye la carnalidad de todas las corporalidades que vamos construyendo?, ¿dónde no la encontramos en la vida cultural que hoy es la nuestra? Es decisivo, pues, que nosotros, cuerpo de hombre, en uno de nuestros anclajes que nos constituyen como ser, como vengo mostrando, seamos ‘carne enmemoriada’. ¿No ocurrirá que, de otra manera, simplemente no seamos o, al menos, comencemos a no ser?

Los enemigos de esta manera de ver son obvios. Unos, como ya vimos, los que no se conceden sino esa libertad de absolutez puntual en la que todo se inventa y se decide en el puntual momento del tiempo; pero de un tiempo que, seguramente, no es más que el cronológico, el de los puros relojes. Otros, quienes, por razones mil que deberemos investigar, niegan la encarnación, niegan nuestra carnalidad fundadora; quienes o no se han dado cuenta —¿cómo podrá ser?— o no quieren aceptar que somos cuerpo de hombre en complejas interrelaciones con otros cuerpo de hombre/cuerpo de mujer y con el paisaje, y constructores de corporalidades, la más importante de las cuales, y la más englobante, es la propia sociedad. Por fin, los otros: son los que detentan el poder de imperio en lo tocante a la vida pública y cultural de la sociedad

La vida cultural de la sociedad, por tanto, se da en este lugar que acabo de diseñar; no se da en ningún otro lugar. En ella, como en los demás aspectos de nuestra vida individual y societaria, es decisiva, fundadora, la enmemorización, el segundo de los anclajes. Fuera de ella, algo decisivo hemos roto en la vida cultural, de algo la hemos aligerado de manera indebida y falsificadora, en algo la hemos castrado. Mas quien sufre con ello, evidentemente, es la propia vida cultural, la cual pierde sus propias raíces, el nicho en el que se da, mejor, en el que nos la damos, por lo que seguramente queda cortada de uno de sus motores más potentes; el otro, como lo veíamos en el parágrafo anterior, es el de la ‘carne maranatzada’.

* * *

En lo que atañe al aspecto visto en este parágrafo, el peligro más grave de una sociedad y el de la vida pública que conlleva está en convertirse en una sociedad sin vinculación con el pasado, rota de él,

en no tener enraizamiento vivo con sus propias tradiciones fundadoras, en ser una sociedad-sin-tradición, o, quizá, en haberse mancillado con falsedades ideológicas, con meras construcciones idolátricas, con unos “orígenes” puramente inventados *ad hoc*, que nada tienen que ver con la historia, que nos cortan de toda tradición real y de la savia jugosa con la que nos nutre, poniendo en serio peligro tanto el ahora como el futuro, llevándonos, seguramente, al empeño para la construcción de futuros aberrantes. Cuando esto ocurre, también se ha convertido en una sociedad del mero ahora, pero habrá que decir lo ya dicho en el párrafo segundo cuando hablaba de la sociedad-territorio: se trata de un ahora vaciado de sus verdaderos contenidos, puesto que imposibilitado de tener vida en el proceso retroductivo tal como me referiré a él en el párrafo cuarto; un ahora plano. Además, para colmo, no creo que esta falta se dé sin que también se dé la falta a la que aludí en el párrafo segundo de este mismo capítulo. Como ya dije al final de él, ambas carencias son tan graves que impiden el proceso societario que ahorma la vida pública —que en este caso la desahorma—, van irremediablemente juntas. Vamos a verlo.

Creo que ha sido profundamente sintomática la tremenda discusión —¡todavía, cuando escribo esto, no sabemos en qué parará!— sobre los contenidos de alguno de los preámbulos fundadores del prólogo de la Constitución europea. En el proyecto casi final que nos presentó la Convención que la preparaba, hablándose de las raíces de nuestra cultura europea, se daba un gran salto de saltimbanquis desde la llamada herencia greco-romana a la Ilustración. De un golpe, la mayor parte de nuestros monumentos, entre los que se cuenta la catedral de Santiago de Compostela y su Camino, una cantidad infinita de nuestras obras de arte, de nuestros escritos, de nuestra filosofía, de nuestro teatro, de nuestra música, de nuestra literatura, hasta de nuestra ciencia, una gran parte de nuestra propia carne, eran borrados de un plumazo a golpe del cornetín del silencio olvidador: no parecen ser considerados como parte esencial de nuestras raíces europeas, deben ser como una pequeña casualidad azarosa de nuestra cronología europea. Quedábamos sin raíces, sin memoria, olvidados de lo que somos porque olvidada nuestra carne. De un plumazo de silencio parecíamos no ser ya carne enmemoriada con nuestra propia memoria. Parecía querérsenos ofrecer el enorme acervo de nuestra cultura, de nuestra vida cultural europea,

des-enmemoriada, sin rememoranza de la carne en la que surgió viviente, que es aún nuestra propia carne. Las razones eran mera ideología, las justificaciones pura engaño; ¿reseñar lo que no es sino historia?, ¿contar con la opinión de nosotros los europeos?, ¿para qué? ¿No es la mera economía del ahora lo que cuenta?; de ello parecen querer convencernos la mayoría de nuestros dirigentes políticos europeos. En el proyecto —¡veremos en qué queda!— se negaba nuestra carne principadora, por lo que se tiraba al trastero toda carta de mear, toda posibilidad de recrear, porque, toda creación, ¿no es una recreación?

¿No está ligado esto que apunto a lo indicado tras los tres asteriscos del párrafo anterior cuando hablaba de la sociedad-territorio? Creo que sí. La reducción de la vida cultural al mero ahora, al cortarse de toda consideración de ‘carne maranatzada’ y de ‘carne enmemoriada’, ¿no nos ofrece un ahora de encefalograma plano, puramente ideologizado, que dicen económico, pendiente del poder del imperio, al que se ha cercenado, además, y esto es decisivo, esencial, todas las capacidades de resistencia libre a una imposición de quienes detentan su poder? Pero ¿es que “álguienes” quieren eso que les imputo: cercenar toda capacidad de resistencia libre a imposiciones del imperio?, ¿quiénes son?, ¿qué buscan? ¿Será verdad que se trata de romper nuestra resistencia para imponernos una manera de ser, de hacerse con nosotros, de ahormarnos con calzador un lugar donde ser, aunque en él seamos menos de lo que en verdad somos, de introducirnos una manera de estar en ese fastidioso lugar como si ella fuera nuestro ser de verdad?; ¿tanta capacidad de seducción y de imperio sobre nosotros tienen esos a los que llamaba los “álguienes”? Creo que sí, y cuando quede completado el párrafo cuarto en lo que espero sea toda la fuerza de sus razones, ha de verse con claridad lo que insinúo aquí.

IV. Lo que —de manera abiertamente retroductiva— debe producir el proceso de nuestro ahora en la vida cultural

Abiertamente porque, también aquí, es una retroducción abierta, de puras aperturas, y no una mera predeterminación ni desde cualquier mas allá ni desde cualquier tradición. Este proceso, como todos aquellos en los que participa el cuerpo de hombre, con sus complejas

interrelaciones y su construcción de temporalidades, es un proceso retroductivo entre un más allá y una memoria. Porque ese cuerpo de hombre es —quizá en inextricable mezcolanza— ‘carne enmemoriada’, ‘carne maranatizada’ y ‘carne hablante’.

El ‘ahora’ en el que vivimos es espeso, con espesor de carne; de ‘carne enmemoriada’, de ‘carne maranatizada’, de ‘carne hablante’. Porque el juego complejo que se da en el proceso entre deseos, imaginaciones y usos de la razón buscando con voluntad infinita continuos más-allás y el de la enmemorización, va produciendo en la única carne que es existente, la carne del ahora, un torrente de decires, de acciones, de nuevos deseos, de nuevas imaginaciones, de nuevas razones para nuevas acciones, que se volverán a enmemorizar mirando a esos más allás. Todo ello produce una carne de realidad, la que de verdad nos va constituyendo en eso que somos, cuerpo de hombre, a la que me gusta designar, aunque seguramente no se trate sino de un aspecto del ahora de la nuestra, como ‘carne hablante’, no porque crea que toda la fuerza se nos va por la boca, sino porque el hablar, los decires que van siendo los nuestros, es lo más sintomático, quizá, de lo que somos siendo cuerpo de hombre; lo más particular de él, lo que sólo a él pertenece con esa realidad extremadamente pujante que es la suya, allí donde el ‘exceso’ comienza a hacerse más patente.

Ese juego complejo es el que suelo llamar retroducción. Un proceso por el cual la salida informa el ahora, a la vez que el ahora informa la salida, y en el que se da también en compleja interrelación que el ahora rememora —en rememoranza, en conmemoración— la historia que se ha construido como su realidad de lo sucedido y que sólo guarda existencia en el vivir del ahora, informándolo, a la vez que retroductivamente la salida, que es entrada hacia el enmemoramiento, informa el ahora que vivimos. Un proceso de gran complejidad en el que el ahora es informado por el más-allá, a la vez que él informa también a ese más-allá, y es informado por la memoria, a la vez que él la informa a ella. A ese proceso es a lo que, con palabra que recuerdo de la vieja electrónica, llamo retroducción. El más allá informa la historia a través del ahora, la historia informa el más allá a través de la riqueza del ahora, proceso en el que el vivir del ahora ocupa plaza central, pero nunca dictatorial, informándonos cómo será el futuro o cómo ha sido el pasado. Nótese que para afirmar la posibilidad expresada en esta última

frase hemos debido vendernos a un lenguaje que se expresa según el binomio del mero pasado-futuro, es decir, que toma su entrelazado en el tiempo puramente cronológico. Y en nosotros, cuerpo de hombre, no es eso; nunca es eso. Nosotros somos hijos de la temporalidad, a la vez que creadores de ella. Ahí, en la temporalidad, es donde se nos da la textura del proceso constitutivo de la retroducción, como si ella fuera la urdimbre en la que este proceso complejo nos va hilando nuestro ahora, el ahora en el que vamos viviendo. A nosotros, en el tiempo, sólo “se nos da la hora”, la hora de los relojes, la hora de los notarios, la hora de los procesos científicos. Lo cual no significa, sin más, que vivamos fuera del tiempo, sino que planteamos el problema de la temporalidad como el lugar en donde se va bordando ese proceso que nos va haciendo en eso que somos. Lo nuestro es la temporalidad.

El nuestro es, pues, un ahora de encarnación, un ahora con espesor de más allá y con espesor de rememoranzas que constituyen en proceso reductivo el lugar en el que estamos: lugar de afectos, lugar de personalidad, lugar societario, lugar de cultura, lugar de historia, lugar de proyectos. Lugar, por así decir, en el que estamos hablando, en el que se nos dan nuestros decires, individuales y societarios. El lugar en el que vamos construyendo nuestra cultura, en donde se construye, pues, la vida cultural de nuestra sociedad.

Diré simplemente al pasar, sin detenerme en la afirmación, que aunque algunos pensarán que con el pensamiento que expreso habremos caído en el terreno vago en el que todo vale porque todo es según el cristal con el que se mire, en el de que cada uno y todos estamos en la verdad ya que, “como es bien sabido”, cada uno tiene “su verdad” —manera de ver que sólo es fruto de una visión simplista, de un pensamiento simplón—, las cosas no son así: nuestra creación nos resulta ser recreación, como en otros momentos y en otros lugares, incluso de este mismo libro, hemos podido ver. La realidad que construimos tiene que ver de manera profunda con la verdad y con la bondad y con la belleza: ahí está el ser en realidad, la realidad del ser que somos, el fundamento de todo ser. Pero prosigamos.

L'enfant sauvage de François Truffaut, realizada en 1969, es una alegoría esencialmente autobiográfica —él mismo, a una edad algo mayor, fue recogido por André Bazin, el gran ensayista del cine y creador de los *Cahiers du Cinéma*, y por su joven esposa, Jeannine, que acaba

de morir hace unas pocas semanas—, basada en un caso real, el del niño salvaje encontrado en la Auvernia en 1798. El niño, abandonado en el bosque y encontrado cuando tenía unos once o doce años, parece perdido para la sociedad de los humanos. El abandono de sus padres y de sus deudos, junto con las terribles experiencias de supervivencia solitaria entre los animales del bosque que ha debido vivir han hecho de él lo que de manera irrecuperable parece: mero cuerpo de animal y no ‘cuerpo de hombre’. La Institución Nacional de Sordomudos de París consigue una pensión de la República para la educación especial de un niño tan especial, de lo que se encargará uno de sus miembros, Jean Itard, interpretado por el propio Truffaut, junto con la gobernanta de su casa en el campo, la señora Guérin, quienes, tras enorme esfuerzo, al que asistimos emocionados, le dan a ese niño su propio cuerpo, del que parecía haberse desprendido para siempre; y lo consiguen precisamente cuando, tras haberse vuelto a escapar el niño al bosque, creyendo los que le quieren —con enorme desaliento— que nunca más lo recuperarán, que el niño es de verdad irrecuperable, aun cuando hubiera iniciado ya progresos interesantes en el aprendizaje humano, vuelve con ellos: el niño se fue creyéndose no querido y volvió buscando el cariño que le habían mostrado el doctor y su gobernanta. El retorno fue una vuelta para la recreación anhelada de los cariños iniciados: una memoria de ese encuentro con el cariño le hace volver al niño, sabiendo ya que ahí está su lugar. En el niño se ha manifestado lo que parecía haber perdido para siempre, cercenada por la desdicha de su puro destino particular: la ‘carne enmemoriada’. Lo suyo habrá de ser ahora una recreación enmemoriada del cariño que desea; creador de cariños futuros. François Truffaut, en su propia experiencia, tras la ‘carne enmemoriada’, reencuentra, recrea en sí la ‘carne marantizada’ y la ‘carne hablante’ que le hace uno de los grandes cineastas de la segunda mitad del siglo XX.

Por tanto, no se habrá dado la importancia que tiene el salto desde la herencia greco-romana hasta la Ilustración en las discusiones de la Convención europea, si se entiende que, simplemente, se hubieran —o se habrán, según como resulten las cosas al final— arrancado unas cuantas páginas, por muchas que fueran —o que sean—, en los libros de historia del arte o de la cultura. Por mucho que se arranquen páginas de los libros, las realidades están tozudamente ahí y terminan

haciéndose con nosotros, lo sabemos bien. Lo decisivo es, seguramente, que de donde se han querido de verdad arrancar es del ahora que es el nuestro. Se ha querido, seguramente, no dar importancia —darla por inexistente hoy, es decir, por muerta— a esa corriente que no se menciona. No es, por tanto, problema de un mero salto cronológico, que se arreglaría volviendo a poner las páginas de los libros de historia en su sitio, sino una negación de nuestra propia temporalidad, y por ende de la suya. ¿Se acuerdan ustedes cuando los libros de historia soviética sufrían artísticos recortes en los que, por ejemplo, en una foto desaparecía el Trotsky sentado en las escalerillas junto al arengoso Lenin gesticulante en su tribuna de madera? El recorte en la fotografía, y supongo que en los libros, era de profesionales, para que nada se notara, y nada se notaba. Lo decisivo, sin embargo, estaba en lo que el recorte significaba: en el ahora de la foto había persecución de personas, purgas y matanzas alevosas de miles y miles de supuestos enemigos vendepatrias. Atención, no digo que nos acontezca hoy lo mismo. El nuestro no es un estado soviético ni cosa parecida. Pero el mecanismo es el mismo. Lo decisivo está en que, con un sencillo y artístico corte en los “libros de historia”, se quiere hacer desaparecer la vitalidad de una corriente cultural de nuestro ahora. ¡Y qué corriente! Se quiere darla por finiquitada; que quede claro que fue —y eso, quizá, incluso habremos de verlo—, pero ya no es. Que es una tradición ya muerta, desaparecida, de la que nos subsisten todavía majestuosos restos arqueológicos, pero sin vida real en nuestro ahora, como no sea para el desarrollo del interesante y bien provechoso mercado turístico de la cultura, una de las secciones en auge del turismo, tan bueno para nuestra economía. De un plumazo sibilino, pues, se nos ha hecho desaparecer a los cristianos de la vida cultural, se nos ha negado que estemos en el aquí y ahora, a no ser como pueden quedar todavía seguidores de las tradiciones mesopotámicas —las cuales, por cierto, no importaría que figuraran entre nuestros ancestros culturales— o como renacen adoradores del sol y de las estrellas con sus hermosos pífanos y sonoros tambores. El cristianismo, por el contrario, debe negarse como parte de nuestras raíces, debe ningunarse, debe silenciarse, debe hacerse todo lo posible para que no aparezca, para que no sea, pues este sí que está plenamente vigente en nuestro ahora real, y por eso es peligroso. De seguir las cosas así, se podrán pedir subvenciones para cultos de los druidas o del rebautismo

en las puras fuentes del río Miño, pero nada cristiano tendría existencia europea legal y constitucional, aunque por supuesto: tolerancia total con él mientras cumpla las leyes. ¿Es eso de verdad tolerancia, o es una sedicente “tolerancia” ocultadora de una opresión institucional terrible en su contra? ¿De verdad que tolerancia para siempre? ¿No estamos ya en la crasa intolerancia? ¿De verdad que no habrá algo así como nuevas persecuciones y nuevas catacumbas? Lo hemos de ver.

En el espeso ahora al que me refiero en este párrafo, con espesor de carnalidad, es donde se construye la vida cultural. Que se construye no quiere decir que el sujeto de ella sea ningún impersonal “se”, sino que todos nosotros somos los constructores. Pero un nosotros de cuerpo de hombre con sus relaciones societarias y, precisamente, constructor de corporalidades. Ahí es donde se da el espesor de carnalidad. La vida cultural de la sociedad es un conjunto enorme de esas corporalidades. En ella, pues, se da también el juego de la retroducción entre más allá y rememoranza, sin poderse cortar porque son parte de su propia carne. Digo conjunto enorme porque los más allás y las rememoranzas son múltiples, muy diversos, a veces muy encontrados; en absoluto se trata de una sola línea, sino de una construcción verdaderamente de carnalidades. La cuestión es que debe coexistir en ella todo el juego de los más allás que sean realidad de futuro y todas las tradiciones que sean realidad de pasado, sabiendo que esos futuros y esos pasados se nos dan en nuestro propio ahora. La sociedad que hemos construido es compleja, tiene raíces profundas, perspectivas y horizontes en enorme lontananza, que en absoluto son una línea como si fuera línea de analiticidades o de árbol lógico, sino una compleja red de existencias, de composibilidades, de haceres y decires distintos, en coexistencia, a veces no muy amistosa, porque en la sociedad se dan tensiones a veces no muy acordes, otras en clara ruptura. Lo terrible es cuando una tendencia, la que fuere, toma el poder cultural, seguramente tras haberse hecho, aunque sea de manera difusa, con el poder político, y sobre todo económico, convirtiendo su línea en imperio, haciendo que todas las demás dejen de existir o sean gavillas que puestas a su alrededor se inclinen en sumisión ante la gavilla que se mantiene derecha, la suya. El espectáculo de la carne se convierte desde entonces en mera ideologización, es decir, se pone la cultura al servicio

del poder imperante. ¿No es eso lo que ocurre en el “ahora” que es el nuestro? ¿No es eso lo que ocurre cuando vemos las resistencias terribles que se encuentran en la Convención europea a lo que podría parecer que no es más que la introducción de una innecesaria línea en un texto que ya es desmesuradamente largo?, ¿cómo puede importar, se dice, una sola línea en una Constitución que será de más de doscientas cincuenta páginas, y que, sin embargo, eso parecen olvidarlo, ha ido engrosando para tomarlo todo en el consenso del “quepa todo”? ¿Todo? Ya vemos que sí, “todo”; pero de ese todo se excluye una sola cosa: el cristianismo.

Por supuesto que en lo que es nuestro ahora saldrá y crecerá lo que tenga que salir, lo que tenga fuerza de crecimiento, lo que tenga vida que preñe futuro desde el pasado de la historia vivido en un ahora de exuberancia en su riqueza. Esas cosas no pueden fácilmente ocultarse. Germinará un nuevo futuro si vivimos en un ahora en que el cristianismo tenga existencia de vida pujante. No es eso, pues, lo que quiero tratar. Lo que quiero hacer patente es el proceso de “ideologización” de la vida cultural por las fuerzas de lo imperioso, las cuales, seguramente, aprovecharán esta coyuntura que les parece favorable para hacerse más y más aún con el conjunto entero de la vida cultural, sobre todo de sus recursos; pues, ¿cómo podría ser de otra manera?, creen que quien tiene las cuerdas de la faltriquera tiene el futuro para sí. Qué visión histórica más roma la suya: ¿no se han dado cuenta de que nunca han sido así las cosas?

Todo intento de cercenar en la vida cultural nuestra ‘carne enmemoriada’ o de procurar que no tenga cabida nuestra ‘carne maranantizada’, lo que viene a suprimir es la fuerza de nuestra ‘carne hablante’; es decir, la propia vida cultural de nuestra sociedad se empobrece, pierde vitalidad, se somete a las puras reglas de la comercialización de mercancías, se pone en trance de ideologización, se cierran las puertas¹⁰⁶ a personas y grupos que le hubieran podido ofrecer, quizá, muchas posibilidades: posibilidades de novedad, de creatividad, de recreación.

¹⁰⁶ Véase un muy curioso ejemplo. En la Comunidad de Madrid, sin embargo, regida los últimos ocho años por la derecha, grupos juveniles recibían con profusión apoyo legal y financiero. Pero, ¡oh, sorpresa! ¿Todos? No, sólo un cierto “todos”. Algunos no: los grupos católicos o que olieran a católico, no; nunca. ¿Por qué? Un reglamento predicaba —¿desde cuándo?, ¿por qué?— que para

Los poderes públicos deben ser aquí, como en otros lugares, buenos administradores atentos a las corrientes de vida y de diversidad que se manifiestan en la sociedad, pero no directores orquestantes de la vida cultural de esa sociedad. ¡Y si al menos fueran directores de orquesta!, pero no pocas veces lo que ocurre es que se parecen más a comisarios políticos a la vieja usanza, señores de horca y cuchillo al servicio de la ideología de sus amos. En este momento, esa ideología, seguramente, es la de la “ideología del progreso”. La acusación que les viene a la boca es obvia y no la hay más insultante: ¡sois unos fundamentalistas! Pero ¿es verdad? Si acaso hubiere intolerancia y fundamentalismo estará en su imperio, en sus corifeos, en sus sobre-cogedores.

Hay algo entre nosotros, sobre todo en España, que no puede dejar de señalarse. Son las fuerzas centrípetas del nacionalismo radical. Tómese alguna universidad como ejemplo de esas fuerzas. Tan centrada en su provincianismo, riquísimo de viejas tradiciones que se dicen de siempre, pero recién inventadas *ad hoc* y que todos hemos visto cómo se falseaban ante nuestros ojos en los últimos treinta años, y poco más; que apenas si miran a su pequeño ombligo, rociándose en sus minúsculas pequeñeces aupadas hasta la magnificencia desmesurada. Una universidad como la de Cornell, por ejemplo, que está en mitad del campo, en un poblachón del Estado de Nueva York al que ya le gustaría ser uno manchego, es una apertura a la universalidad que hace realidad lo que significa su nombre. Algunas universidades españolas se están quedando cada día más reduciditas a sus pequeñas cosas, sus pequeños estudios, sus pequeñas relaciones de poder, sus pequeñas invenciones de sus pequeñas historietas, pues, ¿cómo diríamos historias?, todo inventado, de las que habría que decir lo que antes aparecía en las películas: cualquier parecido con la realidad es mera coincidencia.

entrar en el “todos” cada nuevo grupo debía ser aceptado en votación democrática por los que ya estaban dentro. Y bien, los tan diversos grupos juveniles existentes “dentro”, puede uno imaginarse de cuán diversas condiciones y pelajes, representantes de sus ideas y de sus hechos, incluso los más curiosos y peregrinos, en algunos de los cuales, seguramente, todos sus miembros caben en un dedal, vetaban sistemáticamente a todo lo que olera a católico. Deber regocijado de nuestra imaginación es olisquear las razones tan razonables que debían dar los “todos” para ese sistemático veto durante largos años. Parece que, por fin, el reglamento ha sido cambiado. En Madrid, “todos” eran todos menos los católicos. Curioso, ¿no?

Pero, atención, las realidades, aunque sean pequeñas, provincianas, estreñidas y con absoluta pérdida de substancia universal —de ahí el nombre de ‘universitas’ de los saberes—, se construyen y acaban imponiéndose, aunque terminen arrasando con toda una vida cultural rica, constituyéndose en nueva realidad-empobrecida, pues, lo sabemos, la realidad se puede empobrecer hasta la náusea. El ‘apeoramiento’ es una de nuestras posibilidades reales.

Sólo quiero señalar algo más, sin detenerme demasiado en ello. Hay muchas instituciones y muchas personas católicas dedicadas en nuestro país a la vida cultural. Pero lo hacen, perdóneseme que lo vea así, en la cerradez, por ejemplo, de colecciones dedicadas a la divulgación piadosa, a veces a la mera divulgación ideológica de alguna línea eclesial: “más progresista”, en unos casos, o “menos progresista”, en otros casos, depende; en todo caso, cada uno, cada grupo por su cuenta, sin contar con los demás, sin mirarles siquiera, quizá sin enterarse de que existen. Cada uno encerrado en “lo suyo”, por pequeño que sea, en “los suyos”, los nuestros —dicen—, creyendo que en esa cerrazón extendida en el puro desparramamiento se hace algo, en verdadero orden de desperdigamiento, que no es sino puro desorden y mero capillismo, como de quien ha aceptado ya al lugar al que le han reducido: estarse en la sacristía, y bien quietito. No, creo que se hace tan poco que no es nada o apenas si es algo. A lo sumo, alimentar el pequeño corrillo de sacristía. En todo caso, no discurrir en la amplitud enorme de la vida cultural de nuestra sociedad. ¿Qué falta? Muchas cosas, pero creo que entre ellas una es esencial: liderazgo cultural¹⁰⁷. Creernos de verdad que tenemos cosas que decir y decirlas. Saber que no necesitamos mirar de reojo a quienes tienen poder para tener cosas que decir. Ser muy conscientes de que entre nosotros hay gente extremadamente bien formada: falta que abran la boca, que tengan tiempo y dedicación para ello. ¿Por qué no puede existir entre nosotros, por ejemplo, una colección de comentarios

¹⁰⁷ Son hermosas las palabras de san Gregorio Magno, que leemos en el día de su fiesta: «Hijo de Adán, te he puesto de atalaya en la casa de Israel’. Fijémonos cómo el Señor compara sus predicadores a un atalaya. El atalaya está siempre en un lugar alto para ver desde lejos todo lo que se acerca. Y todo aquel que es puesto como atalaya del pueblo de Dios debe, por su conducta, estar siempre en alto, a fin de preverlo todo y ayudar así a los que tiene bajo su custodia» (*Homilias sobre Ezequiel*, Libro 1, 11, 4).

a los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento tan ampliamente buena como la que están sacando ahora mismo en nuestra cercana Italia las ediciones Paoline? ¿Es que no hay capacidad de liderazgo cultural entre nosotros?, ¿es que no hay voluntad de que lo haya, prefiriendo cada uno quedar como cabecilla de su minino? En cambio, por ejemplo, hay labores que constituyen ya cientos de preciosos volúmenes de filosofía cargados de rigor y de extrema profesionalidad, como en la colección que edita Eunsa de Pamplona. ¿Quién los lee?, ¿quién sabe que existen?, ¿quién intenta venderlos, promocionarlos? Hemos conseguido, ¿no?, que cualquier obra editorial católica termine siendo algo casi escondido en la hojarasca de lo inexistente, de lo que pasa desapercibido: nadie sabe de su existencia, nadie lee, nadie promociona, parece que a nadie le importa. Muchas veces ha primado entre nosotros la ideología de política eclesiástica y no la obra de cultura eclesial, que es la que pasa al acervo de la cultura de nuestra sociedad. ¿No nos hemos pagado al espacio que se nos quería dejar? Quizá sí.

¿Qué hacer? ¿Qué podemos hacer los católicos en nuestra vida cultural? Como hicieron John Ford o Alfred Hitchcock. Como Eduardo Mendoza, como Gabriel García Márquez, como Chillida y como Moore, como Botero, como Juan Marsé. Como los Renoir, padre e hijo. Como Dostoyevski, leído y releído en la maravillosa traducción de Rafael Cansinos Assens. Como Cervantes. Como Rafael Moneo. Como Claudio Rodríguez. Como Zubiri. Como Olivier Messiaen. Como Unamuno, claro. Como Igor Stravinsky. Como François Truffaut y Víctor Erice; como Luis Buñuel. Como Georges Simenon. Como Hans Urs von Balthasar o Henri de Lubac. Como Anton Bruckner o Gustav Mahler. Sí, como Descartes. Como Pier-Paolo Pasolini o como Elsa Morante. Como André Bazin. Como Pablo Pombo. Como François Mauriac, Georges Bernanos, Julien Green, Graham Greene, por supuesto. Y tantos y tantos otros que podría añadir a esta breve lista, o que podrías añadir tú, lectora o lector de estas líneas. No digo que ellos o todos ellos sean católicos ni que lo que hagan lo sea. No digo que no sean borrachones, por ejemplo, o lo que pudieran hacer de sus vidas; pero ¿no nos pasa a ti y a mí lo mismo?, ¿quién tirará la primera piedra? Lo que hago es incitar a que los católicos en la vida cultural de nuestra sociedad hagan como ellos, sean como ellos: que tengan el sentido de la encarnación, de la carne, de la carnalidad, que ellos tienen. Que sean profesionales

de verdad y con exquisita dedicación, que no se dispersen en todo a la vez para, al final, no ser nada ni estar en ningún sitio. Que tengan ternura con la carne y desde la carne. Que vivan enraizados abismalmente en la encarnación. Que tengan el amor decidido a su profesión, su humilde amor; que gasten su tiempo en ella, creyendo en ella como esa misión que el Señor ha puesto en sus manos, en sus inteligencias, en su tiempo, en sus deseos e imaginaciones, en su acción racional, en todo lo que son. Que crean en lo que hacen. Que tengan sentido del humor. Que no se tomen en serio como si fueran hijos de la pata del gallo. Que sean humildes en su maravilloso servicio. Que resistan. Que les guste lo que hacen con pasión. Que no vayan por otros derroteros más fáciles abandonando los suyos por mor de esa facilidad y de la alabanza de los demás. Que vivan en su arte la encarnación. Insisto, que sean buenos profesionales y con dedicación completa. Que se tomen en serio, ¡y, sin embargo, con humor!, lo que hacen; que lo quieran como la obra de recreación que el Señor les ha puesto en sus manos. Sin ello, ¿cómo podremos contar los católicos en la vida cultural de nuestra sociedad?

Cervantes hizo que las andanzas y correrías, los haberes y decires de dos villanuelos, uno montado en jamelgo y otro en burro, originarios de un poblachón de una Mancha que parecía perdida en mitad del campo, fueran maravillosa universalidad, apertura cultural asombrosa, y, donde las haya, apertura universal; me pregunto, por el contrario, si Woody Allen no quiere exactamente lo contrario, llevar al universo entero a lo suyo, tan pequeñito, tan poco interesante. ¿Qué hubiera sido si Cervantes, como ahora acontece en muchos, demasiados entre nosotros, se hubiera quedado entre los “suyos”, a la rebusca reductiva de pequeñeces, a poco más que toscas conversaciones de compadres y de comadres, a los cuchicheos de la partida de brisca en la puerta de las casas o de mus en el centro, el círculo o el bar? Hagamos hoy los católicos como hizo él en la vida cultural; pero jamás quedemos prendados y prendidos en los provincianismos escasos, inventosos de diminutivas realidades empobrecedoras, cortantes de tanta libertad, de tanta creación, de tanta recreación; reductivas a la mera nada. Por ahí se nos muestra el camino de cómo los católicos pueden estar en la vida cultural y de qué caminos no deberían tomar nunca, de qué caminos les lleven, como cualquiera puede ver, a la perdición, no sólo cultural, sino

desecadora del mismo cristianismo, quizá su más mortal enemigo, más incluso que la fuerza del imperio a la que me vengo refiriendo en estas páginas. ¿Será posible que sean tantos los que todavía no se hayan dado cuenta y que se dejen arrastrar al desaguadero?

Para esa participación de los católicos en la vida pública de nuestra sociedad, indudablemente la Iglesia católica tendrá que hacer un esfuerzo supremo en varios campos que le atañen de manera muy cercana, y que tienen que ver con sus lugares de culto y algunos de sus contenidos. En la música y en la arquitectura litúrgicas, en primer lugar. Necesitamos de nuevo un profundo arte cristiano que nazca en los altares de la vida de celebración de la comunidad. Debemos volver a una música litúrgica cargada de emoción y de belleza, como la que siempre sirvió a la Iglesia desde sus mismos albores, y prescindir de tanta basura como ha habido en estos últimos años desde el final del Concilio. A la construcción de nuevos templos. La catedral de Los Ángeles de Rafael Moneo es ejemplo a seguir, también la parroquia de Santa María de Caná de Fernando Higueras, en Madrid: ambas se han terminado en los últimos tiempos. Pero no sólo construcción de nuevos templos, sino acondicionamiento armonioso de muchos ya existentes: la arquitectura interior, la pintura, la escultura tienen ya preparado el lugar vivo que les espera. Eso ha de venir conjuntado con un esfuerzo supremo en la decencia de las celebraciones, de las predicaciones, de la participación de los fieles en la liturgia. Esto es esencial para la aportación de los católicos en la vida cultural de la sociedad, la cual debe siempre comenzar ahí, en la cercanía de los 'misterios', naciendo de ellos. La Iglesia, igualmente, debe hacer un soberano esfuerzo en los centros de pensamiento: facultades de teología y de filosofía, sobre todo, para sacerdotes, seminaristas, religiosos y religiosas, además de laicos. Basta ya de la proliferación insensata en ese absoluto orden de desperdicio en que estamos hoy. Hay que concentrar esfuerzos. Debe implicarse con energía y tesón en universidades católicas, aunque quizá no como tal Iglesia, sino en algunos de sus grupos. Basta ya de tanto centro, mejor, centrado que está desvinculado del verdadero pensar, y a lo más que llega es a una especie de corro de las patatas pseudointelectual, que se atiene muchas veces al provincianismo, cuando no al más craso nacionalismo, incluso al nacionalismo más radical, en donde se da sin duda la muerte de la cultura católica. Y quede bien claro que no me

meto con instituciones de teología práctica o pastoral, sino con pseudolugares en los que se piensa poco y pequeño, pues son centros que parecen haber nacido para ello, para ser cabecilla de ratón en el pensamiento de un grupín de política eclesiástica local. Recuérdese que san Agustín era obispo de una ciudad que más parecía un poblachón, y, sin embargo, ¿alguien pondrá en duda su vigor filosófico y teológico, la incidencia que tuvo su pensamiento en su tiempo y no digamos en la historia posterior hasta hoy? En un lugar pequeño puede haber un enorme pensador, una enorme corriente de pensamiento, sobre todo ahora que lo podemos tener todo a la mano: sólo falta ponerse a pensar con decisión, con abnegación, en el silencio de Dios, aunque a uno le parezca que eso es poco menos que perderse y perder su tiempo, y que eso, con todos los perdones, lo puede hacer cualquiera; pero, para comenzar, se necesita dedicación absoluta, amor al oficio, anchas perspectivas y mucha ternura: también aquí debemos abrir las simas de la ternura.

* * *

Los católicos en la vida pública ofrecen un más allá de ‘carne marantizada’, ofrecen un acá de ‘carne enmemoriada’, ofrecen un ahora de ‘carne hablante’. Y lo ofrecen con la pretensión, con el convencimiento de que el ‘ahora’ que ellos construyen es un ahora de nuestra sociedad, una posibilidad de enriquecimiento para ella; de que si la vida cultural de nuestra sociedad perdiera ese ‘ahora’ ofrecido, regalado por los católicos, se perdería algo decisivo para el lugar en el que está nuestra sociedad, para la comprensión de su pasado y, sobre todo, para su futuro. Ya lo sabemos y no es cosa de repetirlo. El cristiano, el católico, está en tensión entre lo que tiene y lo que va a recibir; entre el Señor que ha venido y el Señor al que espera en su segunda y definitiva venida; entre el ‘ahora ya’ y el ‘todavía no’. Lo que el cristiano tiene ya, la primera venida del Señor, se le da en ese ‘haced esto en memoria mía’. El esto del ‘ahora’. Para el católico, para el cristiano, todo lo tiene porque todo se le ha dado ya; pero espera todavía que todo se le dará definitivamente. Lo suyo, pues, es un juego entre la memoria y el más allá de lo que podríamos llamar un futuro por llegar, tensión enriquecedora que el vive en el ahora que es el suyo.

De ahí que para los católicos todo lo suyo sea un maravilloso ejercicio de creatividad, de recreación. El católico, todo lo tiene ya y todo le falta todavía. Nada es definitivo de lo que tiene, aunque en esperanza todo se le ha dado ya. El juego de la esperanza es juego de apertura; nada le es cerrado, nada se le da como ya terminado, como cerrado en su condición definitiva. Todo lo suyo es abierto; abierto por la esperanza. Todavía todo le es posible, pues vive adentrándose en la imposible-posibilidad que se le hace realidad desde el punto Ω , la segunda venida de Cristo —¡aquella del “me disteis un vaso de agua” de Mt 25!—, realidad en el ahora de su vida, una vida que él vive enmemoriado en el mismo Cristo, estando inhabitado por el Espíritu, siendo ya habitación de la Trinidad Santísima. Todo en la vida del católico, incluida por tanto la vida cultural que genere, es esencialmente abierto, esencialmente creativo, pura recreación. Una vida de amor.

¿Cómo estar desde ahí en la vida cultural de la sociedad? Tengo discusiones casi agrias cuando, hablando de estas cosas con un amigo, respecto a algunos artistas que digo son católicos, siempre me responde con lo del repelús que tenía Julien Green a eso de ser “un escritor católico”, epíteto que él rechazaba para sí mismo, no entendiendo lo que pudiera significar. En esto último estoy de acuerdo. No creo que se sea cineasta católico porque se traten ciertos temas o se hagan ciertas afirmaciones conformes, según su autor, con lo que se supone deben decir los católicos. Que quede claro: hay cineastas, por ejemplo, que deben correr buscando entrevistas con los periodistas para explicarles “lo que he querido hacer”. Quedará claro de una vez por todas: el artista se expresa en su arte, no en los comentarios que corroteando pueda hacer aquí o allá para explicarse ante los medios. Las explicaciones sólo las tiene que dar en su arte; si necesita explicaciones ulteriores, es que su arte falla con estrépito.

Pero hay un modo de hacer del artista, de tratar el contenido de su arte, en virtud del cual puede decirse que expresa lo que un católico piensa, contempla, vive y desea. Tómese la cercanía carnal del cine de Hitchcock. Cuando uno mata, el matar le resulta difícil: matar a una persona es complicado, siempre termina saliéndose una pierna por la lona que cierra el camión en que se escondieron el asesino y su víctima para alejar el cuerpo del delito. Matar no es cuestión de acto mágico, sino

que está lleno de constreñimientos carnales: siempre hay que esconder antes una llave bajo el felpudo de la escalera, lo que es ocasión de mil dificultades y hace que, finalmente, la perfecta coartada resulte vana. En las relaciones entre los personajes, y de estos con el espectador, siempre hay cosas bien materiales que se interponen, sillas, mesas, lámparas, vasos, botellas, flases; hasta un túnel. Nunca, nunca es una relación desencarnada. Escapar de alguien que te persigue es acongojante, producto del soponcio de una sorpresa como el intento de asesinato mediante una avioneta de fumigación. Las relaciones entre personas son interferidas, mediatizadas, sorprendida por cosas, por imprevistos, por errores increíblemente mínimos que se cometen sin darse cuenta, sin prever las consecuencias que han de tener; no digamos las relaciones con el espectador. Hasta el asesinato en la ducha es fruto de una dificultosa conjunción de fotogramas que se amontonan en belleza sonora —¿recuerdan la música puntiaguda de Bernard Hermann que la acompaña?—; muestran que la muerte de una carne es cosa compleja, llena de imponderables y de la subproducción de efectos que proceden de su desagregación: sangre que mezclada con el agua entra girando por el desagüe de la bañera, desaparición del cuerpo en el maletero del coche que es arrojado a las aguas pantanosas, y, luego, al final, rezumando agua, va saliendo el coche en donde está el cadáver. Nunca nada es fuera de la relación corporal con las cosas. Nunca nada se da fuera de la relación carnal de los cuerpos, ‘cuerpos de hombre’, ‘cuerpos de mujer’, sus interrelaciones, la construcción de sus corporalidades, por pequeñas que sean. Nunca son relaciones de espiritualidades desencarnadas, como si se tratara de las películas de Ingmar Bergman, las cuales nunca son ‘católicas’, aunque hablen de religión o de procesiones de flagelantes, aunque hablen del alma. ¿Se concibe en este cineasta el humor envuelto en ternura y en paisajes otoñales de una belleza gozosa en que se entierra y se desentierra el cadáver sin zapatos encontrado en el bosque, con la erecta punta roja de sus calcetines, mientras se teje una deliciosa historia de amor con final feliz? Pues sí, Alfred Hitchcock era católico inglés, lo que es algo que marca para siempre, y lo fue durante toda su vida, atreviéndose, entre otras muchas películas, a hacer *Yo confieso* y *Falso culpable*, en donde la inocencia del presunto culpable se prueba después del rezo del rosario del protagonista, retenido en su celda. Decenas de películas de él se encuentran en

deuvedé, pero, al menos hasta ahora, ¿sabes que esas dos no, aunque el protagonista de la una sea Montgomery Clift y el de la otra Henry Fonda? Cousas da vida.

Podríamos seguir con el cine de John Ford, maestro donde los haya, y con literatura o arquitectura o pintura o teatro. Pero creo que no merece la pena. No es tanto una manera de hacer cine, ni unos temas, ni nada similar, sino un lugar en donde estar para hacerlo; el lugar en donde se es. Un lugar de apertura y creatividad carnal. Un ser cuerpo de hombre/cuerpo de mujer, y saberlo, haciendo caso de ello en su arte. ¿Cómo? Allá el artista; él sabrá; él lo conseguirá.

En una palabra, los católicos tienen y ofrecen a los demás, sea en la vida pública, sea en la vida cultural de la sociedad, sea en tantos y tantos campos y problemas en los que nos encontramos inmersos personal y societariamente, un lugar que es lugar de mayor humanización: un 'lugar en el que ser', es decir, un 'lugar desde el que ser'.

A algunos, quizá, les parezca poco. A mí me parece mucho, esencialmente mucho.

V. Conclusión: el clamor del salmo

Para ofrecer conclusiones de este ensayo, me valdré del clamor del salmo 138/139¹⁰⁸, el cual me servirá para describir el terrible malestar de los católicos en la vida cultural de nuestra sociedad. Es un salmo que debe leerse desde ese final desgarrado y sobrecogedor en el que el salmista, dirigiéndose al Señor, y a nadie más que a su Dios, caliente la boca de desolación interior, de abrasadora desazón, le pide con lágrimas ardientes de rabia que odie también él a los que el poeta odia con todas sus entrañas, que los maldiga como él los maldice, harto de tanto desprecio de los prepotentes que detentan el imperio, de tanto ser chirigota de todos: ¡ah!, ¿pero tú crees aún en Dios?, ¿todavía no te has enterado?, ¿y tienes la pretensión de tener espacio en la vida cultural?;

¹⁰⁸ El primer número es el de la versión griega de los LXX, dos siglos anterior a Cristo, que sigue la Vulgata. El segundo el del texto hebreo masorético, posterior, que siguen nuestras traducciones del Antiguo Testamento. ¡Las frases a las que me refiero al comienzo no están recogidas en el uso litúrgico del salmo!

de tanto verse despreciado por todos como un hazmerreír, un puro residuo arqueológico de tiempos remotos, mirado con sorna y como al olvidado porque no dice sino trastornos y chorradas, como si hubiera perdido el juicio, como si ya no condujera sus pensamientos y su vida de modo racional, como si sus palabras fueran pura vacuidad; acomplejado viendo cómo todos se lanzan a la adoración de los ídolos, *mamón* en una palabra: el dinero, la influencia, el sexo sin amor de ternura, con lo que ello significa, la sobre-cogencia, el que hablen de uno, el hacer libros académicos-sin-interés que todos los académicos-bien-instalados-en-su-poder-académico aplaudan con manos artificiosas, la dejadez ante todo lo que es fácil, lo que viene como dado; ofendido de tanto programa-basura que todos los tenidos por sabios dicen aborrecer, pero que todos parecen aceptar, disfrutar y sostener, contemplando cómo nada tiene que hacer ante tamaña cuestión; ofendido hasta la humillación de que el caso más leve o más grave de, por ejemplo, pederastia acontecido en el lugar más remoto del globo terráqueo, con un eclesiástico, al día siguiente esté en todos los periódicos y medios de comunicación del entero mundo, y no estoy seguro de que con otras personas o estamentos ocurra lo mismo; ofendido hasta la extenuación por haber sido dejado fuera de la vida cultural que construyen en su sociedad, pareciendo que va hacia el lado equivocado en un botecillo de remos, y con uno de ellos perdido, mientras los demás disfrutan en su paquebote luminoso y festejante, y que marcha en la dirección contraria, como podía que pasara ante nosotros en *E la nave va* de Federico Fellini, pide al Señor desde lo hondo y en un puro grito que el mismo Dios odie a quien él odia, a quien ha terminado odiando en lo hondo de su grito. Como a Job, al salmista no le vale con que vengan cuatro amigos ceñudos y falsos a “consolarle”, a verterle hacia mejores lugares, más corrientes, menos abruptos, más condescendientes, que miren más y mejor a los del paquebote, que incluso les hagan visajes y señas para, finalmente, poder ser recogidos en él, aunque sea en las sentinas; pero que, como él sabe bien, le alejan de su Señor. Él, sólo grita a su Señor, sólo se desgañita con él, aunque su voz de poeta se propase en calentura, y a él se dirige con el cantar de su salmo: Los odio con odio implacable, los tengo por enemigos. Sí, es cierto, su lenguaje se hace políticamente muy incorrecto, pero es su grito gritado a su Señor. Ninguna otra cosa más que ese grito, parecido a ese otro grito desgarrador también del salmo:

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Y, de ahí, ¿tendremos que deducir, que quien gritó el comienzo de este salmo desde la cruz había perdido la confianza en quien llamaba su Padre? Simplemente, como ahora, muestra una congoja suprema, un sufrimiento que roza el límite de la ruptura radical, el desgarrar del corazón. Lo mismo acontece con esas palabras que dan el sentido a todo el salmo del que aquí me valgo.

¿Qué es lo que el salmista canta desde ese lugar de rabia, de abandono, de vergüenza, de desconsuelo y de ignominia? Canta su inocencia en el juicio. Canta que el Señor le conoce atrás y delante, que antes de que las palabras le lleguen a la boca, el Señor ya las ha escuchado. Canta que ha hecho todo lo posible. Todo lo que sabía. Que no sabe más, que no sabe hacer nada mejor. Que todo lo hizo en el amor a su Señor. Que a sus manos misericordiosas se abandona, derregado de tanto bregar. Canta: Señor, tú me sondeas y me conoces, ¿a dónde iré lejos de tu aliento? ¿Para qué más en su canto lastimero y desgarrador? Canta que está en las manos misericordiosas y tiernas de su Señor, en quien espera, en quien pone toda su confianza.

11. UNA FILOSOFÍA CRISTIANA

a Ángel Castaño

I

No es mi intención en absoluto volver a una vieja discusión de los años treinta del pasado siglo en la filosofía francesa ni tampoco a cualquier otra discusión similar, si es que la ha habido o la hay. Simplemente quisiera ver de qué manera una filosofía en acto, en la fuerza compleja de su ser filosofía, podría llamarse o acercarse a ser una 'filosofía cristiana'. Puede haber una filosofía analítica o una filosofía marxista, por ejemplo, y nadie se rasgará por ello las vestiduras; todos, con mayor o menor benevolencia, dirán que, sin duda, son filosofías. ¿Se podrá decir lo mismo de una filosofía cristiana? ¿Será ella la única que nunca y de ningún modo tiene derecho a existir como filosofía? ¿Por qué?

Mi tesis en estas páginas es que, perdonada mi impudibundez, la filosofía que practico es al final, ciertamente, 'una filosofía cristiana' —tómese en serio lo de «una»—, y no por ello deja de ser filosofía; una filosofía cuyo valor viene dado por sí misma, por la fuerza de sus razones, por la coherencia que le sea propia, por su capacidad de análisis de lo real, por el valor intrínseco de lo que apunte como posibilidad de nuestra acción, tanto individual como societaria. Esto será lo que la juzgue y no el nombre que lleve. Por tanto, no una filosofía que comienza siendo una filosofía cristiana, es decir, que arranca de motivos aceptados como cristianos, como si dijéramos que es una a manera de 'dogmática' cristiana, una acción racional de la razón práctica que

se monta originariamente sobre presupuestos que tienen que ver con los ‘dogmas’ cristianos, sino una filosofía que termina siendo una filosofía cristiana, pues se acuesta con puntos esenciales de lo que sería un pensamiento cristiano. En ningún caso una acción racional que quiere regirse por unos dogmas o integrarse en una dogmática, sino siempre una acción racional que quiere ser lo que es: una filosofía.

Puede pensarse que la filosofía se arrancó de la teología —de manera especial, entre nosotros, de una teología cristiana—, y que bien arrancada queda. Precisamente ese arrancarse sería el acta misma de su nacimiento. De ahí que toda imputación de ser una filosofía cristiana nos retrotraería a momentos anteriores al arrancamiento, por lo que sería una filosofía anterior al acto de su constitución y deberíamos decir que es imposible que como tal sea una filosofía. Bien, sea esta una manera de ver el nacimiento de la filosofía. Pero no creo que sea defendible con visos de racionalidad. La práctica filosófica es anterior a una filosofía cristiana, si es que la hubo; en todo caso, vino después. El problema estará más bien, creo, en suponer que la filosofía cristiana tiene unas fuentes de pensamiento diferentes a todas las demás filosofías, en cuanto que se regiría por la revelación, encontrando en ella, y no en la propia razón, las pautas de lo que pensar y los caminos de cómo hacerlo.

No creo que sea así. No creo que una ‘filosofía cristiana’ tenga sus pautas y sus métodos en la revelación, que sea una filosofía esclava de la revelación, porque en ella encuentre los principios y los códigos de su propia circulación. En todo caso, no me parece que sea así en lo que llamo mi filosofía. Ciertamente que en ella, en ocasiones múltiples, aparece como en punteado un conjunto de referencias a temas que son cristianos, referencias a lo que es la fe de la comunidad de los cristianos, mas ¿no me refiero igualmente a películas y a novelas?, ¿no me refiero a múltiples experiencias que son bien mías? Pero no creo que pueda decirse que la racionalidad de lo que he dicho se apoye en ese punteado, sea un pensar ese mismo punteado. La composibilidad, y seguramente ninguna otra cosa, es aquí decisiva. La filosofía a la que me refiero, me parece, es una filosofía cristiana en aquello a lo que llega, y no en aquello de donde parte.

De cierto que no busca ser un pensamiento arregladamente cristiano, al que luego nos propasaremos llamándolo “filosofía” —mala filosofía, no-filosofía, por tanto—, para que nos salga como por arte de magia

una “filosofía cristiana”, que no lo es, pues no es ‘filosofía’. Quiere ser el mío un pensar que siendo lo que es, filosofía, con toda la complejidad del frente de pensamiento en que ella se presenta y avanza, se compeadece con aquello que finalmente insinúa: una filosofía cristiana. ¿Por qué empeñarse en darle ese nombre tan poco actual y moderno, pues parecería, quizá, que sólo podría verse como una pura contradicción en sus términos?, ¿no sería mejor ocultarse? El empeño se debe a que es una filosofía; una filosofía en la que *la estrategia de sus composibilidades* apunta a la racionalidad de una filosofía cristiana. Una filosofía como la que practico, lo acabo de decir, progresa en red de coherencia, lleva sus arrastres por muchos frentes; si vale decirlo así, todo le vale para sus pensares, nada deja de lado de lo que le es encarnativo, pues de otra manera sabe que no sería tal filosofía, sino puede que una mera “filosofía logística”, el pensamiento de lo que se da encerrado en la “carcasa”, como me gusta proponer. Es una filosofía, para decirlo rápido, que cree poder hablar racionalmente de un punto Ω , que puede emperarse en ello con emperramiento racional, y lo hace con razones, con razones de composibilidad. A ello volveremos más adelante.

La filosofía a la que me refiero muestra sus razones de que ‘hay Dios’, de que ‘el mundo es creación’, llega a la atingencia suprema del ‘tocar al Dios que hay’, aunque sea trémulamente, desde la carne trémula. Llega incluso a poder afirmar que ese ‘Dios que hay’ deberá ser, para serlo de verdad, un Dios de amor, un Dios de relaciones. Un Dios que es la fuerza de ser y el fundamento de todo ser, de todo lo que es. Y todo ello lo hemos ido viendo al partir de una experiencia que es común; desde ella, para emplear las maravillosas palabras de san Juan de la Cruz, «fui tan alto tan alto, que di a la caza alcance». ¿No se nos ha de permitir a nosotros que en el juego racional de las composibilidades, aunque sea en nuestro vuelo de gorrión y no de águila, lleguemos hasta ahí, que es lugar de atingencia de Dios? Siendo así, ¿no comienza esta filosofía a tener visos de ser una filosofía cristiana, o al menos composable con ella? ¿Nos engañamos, pues metemos de matute desde el mismo origen lo que luego diremos que hemos ido descubriendo racionalmente? Es posible, y ahí no sólo cabe sino que es necesaria una intensa labor crítica del propio pensamiento; pero ¿me acontecerá tal cosa sólo a mí, nos acontecerá sólo a nosotros?, ¿no se trata, más bien, de algo que es común a todo pensar filosófico, pues el

filósofo debe ser siempre muy cuidadoso con sus presupuestos, los cuales no deben comerle el terreno del pensar para que su pensamiento no se convierta en pura y dura ideología?, ¿no ponemos frente a nosotros el problema de los presupuestos que todos usamos como lugar originante de nuestro pensamiento, lugar desde el que partimos a la aventura fastuosa del pensar? Mas ¿no lo hacemos todos, o al menos todos debiéramos hacerlo? ¿No ocurre lo mismo con la filosofía analítica? ¿No ocurre lo mismo con la filosofía marxista? ¿No ocurre lo propio mucho más aún con esos que convierten la filosofía en dar vueltas y revueltas, en ocasiones geniales, pero no siempre, ni mucho menos, a los libros de su filósofo preferido, sin salirse ni una pulgada del ámbito original de sus escritos? ¿Pueden darse mayores presupuestos? ¿Por qué no se dice que esa manera de hacer filosofía —la más abundante, pues es casi toda la filosofía académica— es falsa y se rechaza como filosofía porque cae en el engorro indecible de sus propios presupuestos? Repito, además, que si hablo de filosofía cristiana, no lo hago en el sentido de que tal sea una filosofía de partida, sino de llegada.

II

La mía es una ‘filosofía del cuerpo de hombre’, una filosofía de la carne. Esa es su cualidad primera, fundadora; lo que no significa, creo, que lo haya sido desde siempre, sino que ha pasado un largo tiempo hasta encontrarse, hasta entender que ahí se encontraba un lugar que era el punto exacto en el que todo parecía iluminarse, y se me permitirá que hable de iluminación, cuando soy tan poco iluminista, en recuerdo de la caverna leibniana y su búsqueda racional del punto en el que convergen los destellos de resplandor hasta hacerse lugar de la luz. Ese es su lugar de experiencia primera: el ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’, constructor de ‘corporalidades’ —experiencia que, no deje de notarse, es profundamente personal y a la vez profundamente societaria—, y de ahí deriva el resto de lo que se va pensando como pensamiento de una realidad fundante; y eso se hace en la acción racional de la razón práctica que va siendo la suya. ¿Es de primeras cristiana una filosofía de la carne, o resulta ser cristiana una filosofía que quiere ser tozudamente una tal filosofía?

La mía es una filosofía de los emperamientos racionales de la razón práctica, del estar en un lugar que es aquel al que hemos llegado con las mejores razones que hemos sido capaces de encontrar en cada momento, y no de enredarse en ideologizaciones que substituyen al propio pensar y nos dejan en un lugar que imaginamos seguro, pues se constituye en nuestro refugio, pero, sin embargo, aposentados en un pensar que ya ha dejado de serlo al entregarse al mero emperamiento irracional de la ideología, de las vanas certezas que lo son por definición. ¿Emperamientos racionales los míos que no son certezas?, ¿temblaré por ello? Pero ¿es que acaso, fuera del pensamiento ideológico, las “certezas” en las que nos hemos aposentado son pensares que por nada del mundo y pase lo que pase abandonaremos, lugares de pensamiento en los que pondremos nuestra garita para siempre y haremos que todos los que vengan detrás de nosotros al oficio del pensar deban pasar por nuestro control? No, amén de que esa manera de querer hacer las cosas es una verdadera risión, esas certezas originantes de la ideología no me convencen: no son fruto de la acción racional de la razón práctica, sino una dejación aseguradora de ella. Las certezas sólo son producto de la búsqueda de la verdad, la áspera y regocijante búsqueda de la verdad; fruto de nuestros emperamientos racionales, pues cambiaremos de lugar en el que realizar nuestra acción racional de la razón práctica cuantas veces nos parezca que tenemos que hacerlo, cuando los tiempos y las circunstancias nos lleven a ello, pues en ella nada se nos da como certeza apodíctica y para siempre; repito que esa “certeza” sólo se daría en una “filosofía logística”, la que nos encierra en la “carcasa”, pero de ahí escapamos como quien se escabulle del agujero negro que nos tragaría para siempre. Es la verdad lo que busca esta filosofía, y no un aseguramiento de “certezas”; certezas mediante las cuales vayamos por el mundo del pensamiento “de verdad en verdad”. Eso sólo se da en el encerramiento de la “carcasa”; pero dentro de ella no hay libertad de pensamiento, no hay acción racional de la razón práctica, no hay construcción de realidad en su creatividad inaprehensible, sino nuevas y nuevas proposiciones que ya estaban contenidas en las anteriores, pura predeterminación de lo que así no son más que vanas proposiciones: a lo sumo los árboles lógicos de alguna extraña “razón pura”, inexistente si se trata de la razón existente del cuerpo de hombre. En ese empeñarse en la búsqueda de la verdad es esencial partir de lo que es

el lugar de nuestra experiencia y de la herramienta de nuestra propia conceptualidad; ambas las del cuerpo de hombre. Creo que aquí quedarse encerrado en la “univocidad del ente” es mortal. ¿Es de primeras cristiana una filosofía que transita por estos emperramientos racionales, o resulta ser cristiana una filosofía que quiere ser tozudamente una búsqueda de la verdad?

Una filosofía que se pregunta por ‘quién’ es ese que somos al ser lo que somos: cuerpo de hombre, constructor de corporalidades. Una filosofía que toma radicalmente en serio a la madre que al oír el telefonillo pregunta por el portero automático de su casa: ¿quién es?, a lo que el niño, su hijo, responde: yo. Todo está dicho con eso, todo está entendido. ¿Es de primeras cristiana una filosofía en la que se da el juego de la construcción por el cuerpo de hombre de sus corporalidades, o resulta ser cristiana una filosofía que quiere ser tozudamente una tal filosofía?

Una filosofía que cree haber encontrado razones para afirmar que el mundo es creación, ¿se contentará luego con un Creador que se limita a farfullar las cosas morfológicas de algo esencialmente existente como no-creación, que está ahí antes de la misma creación? ¿Será, pues, la creación sólo una creación de diversidad de figuras y novedad de formas, pero no de la dinamicidad fundante con sus cuatro internalidades, como me gusta decir? No son esas las condiciones a las que nos han llevado las consideraciones que nos hacen hablar del mundo como creación. Hay ahí algo más. No nos bastará, por tanto, con la creación del *Timeo*, no nos bastará con un alma del mundo, no nos bastará con un *Deus sive Natura*; ¿Entenderemos la creación como un paso del no-ser al ser, del no haber al hay, del no tener existencia al estar ahí? La pregunta leibniziana de ‘por qué algo en vez de nada’ parece insinuarlo con razones decisivas, si es que nos tomamos la molestia de intentar responderla con nuestra empeñada acción racional de la razón práctica. ¿Es de primeras cristiana una filosofía que habla del mundo como creación, o resulta ser cristiana una filosofía que quiere ser tozudamente una tal filosofía?

Una filosofía que llega a la conclusión de que somos carne de amorosidad, de que la nuestra es una acción que amoriza, ¿podrá aceptar que ese ‘Dios que hay’ no sea un Dios amoroso, amorizador, que sea un Dios de impoluto cartón piedra, un mero Dios impasible, un mero

motor inmóvil? Sépase que si ese ‘Dios que hay’ no es un Dios de amores, un Dios amoroso, un Dios amor, es algo indigno de nosotros, menor que nosotros mismos; en todo caso, menos interesante que nosotros. Puede que no haya analogía entre nosotros y él, que por la analogía no podamos llegar a nada de él, pero si es así se debe a que es más-que-amor, a que es un-amor-que-en-nada-se-reduce-a-ser-meramente-como-nuestro-amor. A que es superabundancia de amor. Nunca a que es menos que amor. ¿Es de primeras cristiana una filosofía que habla de esa manera del amor, o resulta ser cristiana una filosofía que quiere ser tozudamente una tal filosofía?

Una filosofía que tiene la relación entre las carnes y sus corporalidades como algo fundante de lo que nosotros somos al ser eso que somos, cuerpo de hombre, constructor de corporalidades, una filosofía, pues, que nos considera persona, ¿podrá considerar al ‘Dios que hay’ como un Dios-sin-relaciones, incluso un Dios que nada tenga en sí mismo de eso que son relaciones, un mero Uno o cosa similar en su triste escualidez?, ¿no pensará que ‘el Dios que hay’ es persona, y que de esa manera nosotros somos personas, porque él es persona? ¿Es de primeras cristiana una filosofía de la relación, o resulta ser cristiana una filosofía que quiere ser tozudamente una tal filosofía? ¿Es de primeras cristiana una filosofía que habla así de la persona, o resulta ser cristiana una filosofía que quiere ser tozudamente una tal filosofía?

La analogía de la que —junto a la metáfora, a la retórica y a la mimesis— estamos hechos, es un arma poderosa de nuestro pensamiento, aquella que de esas cuatro nos alcanza para hablar del ‘Dios que hay’. Y la analogía nos lleva muy lejos en el terreno en el que me hallo en esta acción racional de la razón práctica, siendo un instrumento decisivo de esa acción racional. ¿Es de primeras cristiana una filosofía de la analogía, o resulta ser cristiana una filosofía que quiere ser tozudamente una tal filosofía?

He ahí siete interrogantes —podrían ser más, pero ¿no es el siete aquí un número preciso y precioso?— que nos ofrecen lo que en el primer párrafo llamaba una estrategia de composibilidades. El nuestro es así un pensamiento empastado, envolvente, que se construye en red de coherencia. Sigue varias líneas en su pensar, pero todas ellas quedan prendadas de una estrategia que nos hace ver cómo unas y otras, unas

con otras, son composibles, se unen en una real composibilidad. No que se derivan unas de otras o que todas ellas parten de los mismos supuestos, sino que son racionalmente posibles a la vez, que se integran con suma facilidad racional unas en otras; que la acción racional de la razón práctica, finalmente, las lleva todas en una única acción dada su armónica composibilidad. A este resultado es al que llamo ‘una filosofía cristiana’. Ciertamente en ningún caso la única, pero sí la que digo: «una filosofía cristiana».

III

Uno es filósofo por el lugar en el que está para pensar. No todo modo de pensar resulta ser filosofía. Lo es cuando se da una acción racional de la razón práctica en empastado empeño de un muy complejo preguntar y responder que busca una red de coherencias. El pensar por suelto no es filosofar, aunque, qué duda cabe, pueda ser muy interesante algunas veces. Es filosofía cuando busca ‘pensarlo todo’, y pensarlo todo a la vez, llevándolo todo en ‘sistema’, es decir, en coherencia de decires. En ese pensar hay veces que se asciende al ‘portillo’ en el que se llega a los límites del mismo pensar. Quien está ‘a este lado del portillo’, piensa como filósofo, hace labor de filósofo, su acción racional de la razón práctica está sustentada en sus propias experiencias —experiencias compartidas, puesto que del cuerpo de hombre y de su construcción de corporalidades— y en la laboriosa construcción de sus decires. Pero allá, ‘en lo alto del portillo’, vislumbra lugares nuevos, distintos, en los que ya no puede adentrarse sin ir más allá de su propia acción racional, pues ya no tiene posibilidad de asegurarse en pura racionalidad de sus afirmaciones y de lo que comienza a ver. Son lugares que se le aparecen como reales; partes nuevas de esa realidad que ha descubierto construyéndola con su acción racional. Pero son realidades que se le escapan, que él ya no puede hacer suyas. En los lugares a este lado del portillo, el filósofo estaba siempre a lo suyo. Ahora, al otro lado del portillo, el filósofo ya no está a lo suyo, sino a lo distinto, a lo que se le va de las manos, a lo que le sobrepasa; está a lo que ya no es suyo. Quien está al otro lado del portillo piensa al modo del teólogo: piensa sobre lo que se le da, sobre lo que oye, sobre lo

que comienza a ver en ese lugar de radical novedad. Por supuesto que el teólogo no se convierte en un discursador de cualquier cosa; también la suya es una acción racional de la razón práctica, pero ya está en un lugar que no es un lugar de sus propias racionalidades, a las que llega con sus propios esfuerzos. Es un nuevo lugar en el que se le da eso que le supera, que está más allá de él y de sus posibilidades racionales. Un más allá en el que se le habla y en el que él cree en lo que se le habla. Utilizando una expresión preciosa —lo que no significa que siga a quien la usó de manera tan fuerte y bella—, el teólogo, que lo es porque está colocado al otro lado del portillo, porque allí realiza su labor racional, es ‘el oyente de la palabra’, en donde oyente es también el ob-audiente, obediente de la palabra, aunque aspire, finalmente, a la visión. Siéndolo, la suya es también una labor de pensamiento. Oyendo y viendo, su esforzada acción racional de la razón práctica sí que es ahora ‘una teología de la razón pura’, porque esa razón pura es la que se le ofrece como don —no como fruto de sus propios esfuerzos de pensamiento!— al oír la palabra, siendo él, pues, el oyente de la palabra.

A este lado del portillo —nótese que siempre hablo desde este lado, nunca, como no sea en alguna escapada desafortunada ladera abajo del otro lado, vistiendo todavía la capa roja del filósofo y prorrumpiendo en grandes gritos—, el filósofo lo tiene todo, porque todo lo suyo es fruto de su propia acción racional, y de ninguna otra cosa. Las certezas a las que haya llegado serán suyas, fruto de sus emperramientos racionales. Busca siempre la verdad, pero en esa búsqueda no llega sino hasta el portillo, siempre a este lado. Desde allí cree ver, pero ya lo que ve le sobrepasa, le deja sin aliento, sin discurso, sin decires, como no sean más que exclamaciones y farfulles; pero ahí ha perdido su capacidad de discurso racional. Es una frontera que él no puede traspasar sin dejar de ser eso que él siempre ha querido ser: filósofo. Ahora, al otro lado del portillo, hay que hablar de lo que se ve, de las palabras que se escuchan. Ha cambiado radicalmente el paisaje en el que el teólogo se encuentra, porque quien habla al otro lado es siempre teólogo, para ser figura en ese paisaje. Es el paisaje quien le da ahora su ser teólogo, porque ya no habla de lo suyo, sino de lo que oye y ve, lo que se le ofrece en ese paisaje. Sus decires, pues, no son ya decires de mundanalidad; su discurso no es ya una construcción de realidad como ha sido siempre hasta ahora, pues ahora las realidades de ese paisaje,

de ese lugar, se le dan como don. Por supuesto que él, el teólogo, no ha perdido la razón y buscará seguir construyendo sus decires en una acción racional, pero esta ahora será ya de una 'razón pura', la razón que se le ofrece como don. Él, el teólogo, construirá ahora sus decires como propios, pero con datos, fundamentos y mugas que se le dan; él no los pone, sino que son donación de su oír y de su ver. Ahí, al otro lado, el teólogo piensa apoyándose en algo que ha encontrado en ese lugar de novedad. Su acción racional es en definitiva todavía una acción racional de la razón práctica —en esto no se diferencia demasiado del filósofo—, pero su basamento es diferente, propio, distinto: lo que oye y ve, lo que se le da como don. Las apoyaturas de sus certidumbres son otras que las del filósofo. La de este era una estrategia de composibilidades. La del teólogo está en las certidumbres que hace suyas como faros, hitos, mojones y mugas para el discurso de sus convicciones. Recorre senderos balizados con hitos, señalados con mugas que no puede traspasar porque le despeñarían por amenazadores e inseguros precipicios, en donde, seguramente, ni vería ni oíría. Es ahí, en ese paisaje del oír y del ver, en el que oye y ve la palabra que se le dona, donde el teólogo elabora su propio discurso como acción racional, pero esta ya, en definitiva, es una 'teología de la razón pura'. El suyo no es un trabajo de irracionalidades, pero tampoco es un estar sólo a lo suyo. Ahora es oyente de la palabra. Ahora es contemplador de la visión. La suya, por tanto, es 'una racionalidad apoyada'. Pero, insisto, esta es la labor del teólogo que está del otro lado. El filósofo, mientras se quede en lo alto del portillo, pero a este lado, sigue siempre a lo suyo, siempre en busca de la verdad, presintiendo seguramente, allá en lo alto, que la ha encontrado; con el corazón caliente de enamoramiento.

El teólogo, quien está al otro lado del portillo, sin haber hecho dejación de su razón en ningún momento, piensa apoyándose en lo que allá se ha encontrado, lo que ha oído y lo que ha visto. También la suya es una acción racional de la razón, de la razón práctica en una parte importante de esa acción, pero él está asentado en un basamento distinto, lo suyo tiene una textura diferente a la del filósofo. Él dispone de una apoyatura de certidumbres y de convicciones que hace suyas, y las hace suyas porque son suyas en su oír y en su ver. El teólogo se coloca ahí para realizar su acción racional de la razón práctica

—por eso caben varias o muchas teologías, muchas dogmáticas, no sólo hay “una teología” y “una dogmática”—; el teólogo piensa, calibra, pone en marcha su tesón en el construir su discurso, sus propios decires, y lo hace, como el filósofo, apoyándose en esa acción racional de la razón práctica que es la suya. Por eso caben distintas teologías. Lo suyo no es un trabajo de irracionalidades, sino, como he dicho, de ‘racionalidad apoyada’. Y en esto se distingue del filósofo; la de este es una ‘racionalidad desnuda’, apoyada en sus propios decires y en su coherencia, siempre partiendo de lo que es su experiencia fundante.

El filósofo puede tomar como objeto de sus pensares lo que él mismo entrevé al otro lado del portillo. ¿Quién se lo impediría?, ¿por qué no iba a hacerlo? Quizá lo que haga entonces sea eso que me gusta llamar, como a tantos otros, ‘filosofía teológica’. Algo comparte con el teólogo, pero él no ha abandonado nunca su capa roja de filósofo, nunca ha ido decididamente al otro lado del portillo, aunque quizá haya corrido también él alguna vez ladera abajo a encontrarse con Zaratustra —¡o con Jesús de Nazaret!—; sin embargo, sea cual sea su enamoramiento, no deja de ser filósofo. No tiene otra apoyatura que su propio trabajo racional. No se ha hecho teólogo. Se encuentra con él, hasta puede que confraternice con él e intercambie pensamientos que pueden ser ricos y provechosos para ambos, pero no se ha convertido en un teólogo. Conserva su capa roja de filósofo.

Lo del filósofo a este lado del portillo es siempre lo que aquí hemos hecho: ‘pensar a Dios’, ‘tocar a Dios’. El trabajo de quien está decididamente al otro lado del portillo, el teólogo, será más bien ‘Dios para pensar’, hablar ‘desde Dios’. Su aposentamiento al otro lado le ilumina y da un nuevo cariz de comprensión y de entendimiento a su pensar. El filósofo nunca ha podido hacer una “filosofía de la razón pura”, pero sí que podría pensarse que lo del teólogo sea ahora una ‘teología de la razón pura’, porque ve y oye la palabra que procede de otro lugar, de otra voz distinta a la suya, de lo que ahora podríamos llamar —¡si tuviera sentido, mas no estoy seguro de que lo tenga!— la ‘razón pura’. El lugar en donde está el teólogo al otro lado del portillo, por lo que oye y lo que ve, tomándolo por visto y oído: es esto lo que el teólogo toma como basamento para su reflexión. El aposentamiento del teólogo ilumina y da carices nuevos de comprensión y entendimiento a su pensar,

a nuestro pensar. Desde ese lugar en donde está, lugar de su descanso en cuanto a su oír y ver, pero nunca en cuanto a su acción racional de teólogo, son muchos sus decires ricos, plenos y novedosos. ¿Sobre qué? Por ejemplo, sobre ‘quién’ es finalmente ese cuerpo de hombre que es el suyo, idéntico al del filósofo, o sobre la encarnación, o sobre la ética.

Colocados, pues, ahí, en el portillo al que el filósofo llega, ¿no se da una convergencia de composibilidades? Pero el filósofo, llegado ahí, si llega al portillo y entrevé lo que hay al otro lado, ¿no puede afirmar que la suya es una ‘filosofía cristiana’?, ¿de verdad que no lo es? No se trata, por tanto, de ninguna canija concepción meramente ideológica, sino de una compleja acción racional de la razón práctica que quiere llevar todos sus deberes en coherencia a manera de red, red de convergencia de composibilidades.

Y ¿qué es lo que el filósofo contempla en su entrever desde lo alto del portillo? Contempla la belleza, apenas si acariciándola con la pura yema de los dedos en suave tocamiento.

Ahí, en los entornos del portillo, se da el fastuoso juego de la filosofía y de la teología en una ‘filosofía cristiana’. ¿Por qué, pues, empeñarme en hablar de una filosofía cristiana? La razón es sencilla, porque llegados al punto de pensamiento en el que estamos en nuestra estrategia de composibilidades, como afirmé una vez¹⁰⁹, lo mío, es decir, el esbozo de una filosofía-del-‘cuerpo-de-hombre’, ha sido la construcción de un cono que «bien enraizado en la tierra, asciende hasta su vértice —el ‘punto rojo’ de la evolución cósmica, además— en el que, fugándose ya, está ‘el cuerpo de hombre’», que, para colmo, como dice el texto que cito, yendo mucho más lejos de lo aquí apuntado, recapitula al cosmos entero como «quien lo entiende, quien sabe lo que es, por tanto, punto de fuga hacia un más allá —un más allá que podría darse que nunca apareciera, que sea una pura ilusión—, deseando imaginativa y creativamente ese más allá». ¿No hay, además, apunto en ese texto, otro cono «cuyo vértice está abajo y que se abre hacia arriba, que nos representa una teología-de-la-‘carne’, de la encarnación», también teología cósmica? Por ello: «¿Qué acontecería si los dos conos, esa filosofía-del-‘cuerpo-de-hombre’ y la teología-de-la-‘carne’ identificaran sus ejes y

¹⁰⁹ En *Sobre quién es el hombre*, pp. 366-367.

juntaran sus vértices? Tendríamos entonces una filosofía del cuerpo que, por su punto de fuga, el 'cuerpo de hombre', encuentra entrada en una teología de la carne». Aunque en estas palabras hay mucho más de lo que en este capítulo toco —¡el siete, como se ve, era un puro número simbólico!, como número es mejor el siete por siete, y se parecería más a la complejidad de un pensamiento que se da su coherencia en red—, aparecen bien claras las razones por lo que no es necesidad, si se está en ella, hablar de «una filosofía cristiana».

Pensar a Dios. Tocar a Dios

SEGUNDA PARTE
EDITORIALES

Pensar a Dios. Tocar a Dios

LA TRANSMISIÓN DE LA FE

Si de la transmisión de la fe en Jesucristo hablamos, no de cualquier otra cosa, no de cualquier otra fe, y hablamos de la transmisión de una fe que es la nuestra, que hemos hecho nuestra, que se ha hecho en nosotros carne de nuestra carne siendo la fe de la Iglesia, no cabe duda alguna de que estamos transmitiendo esos misterios de la fe que profesamos en el *credo* y celebramos en los sacramentos. Esto, por supuesto, nos entronca en una tradición, fuera de la cual no hubiéramos recibido esa fe; fuera de la cual nosotros no la transmitimos tampoco. Y esa tradición es una tradición eclesial, la de una Iglesia que profesa y celebra su fe, su fe en Jesucristo, y nosotros la profesamos y celebramos con ella.

Por eso es tan importante hoy hablar de la transmisión de la fe, ser conscientes de ello. No es una vaga creencia lo que nos traemos entre manos, una vaporosidad que nos encandila durante algún tiempo y en una parte de lo que, eventualmente, somos, sino que, de seguro, es la fe en la que asentamos nuestra vida, la fe que nos da la profundidad de nuestro ser: ser en el mundo, ser en nuestro cuerpo, cuerpo de hombre/cuerpo de mujer, ser en la realidad. No transmitimos la creencia en un Jesús de Nazaret que nos gusta, al que vemos como un buen hombre, un gran hombre, quizá —seguro que provisionalmente—, como el mejor de los hombres con los que nos hemos topado. Transmitimos una fe que tenemos y vivimos: la fe en Jesucristo. La expresión popular lo dice de manera genial, pues con esa afirmación se organizó el follón más que considerable de que ‘Dios es Cristo’. Porque ahí está la cuestión: que Cristo es Dios, el Hijo de Dios, el Logos, aquel que de María,

su madre, hace la Madre de Dios. De no ser por la fuerza de esa afirmación, no habría apenas problema alguno: sería la nuestra una buena creencia, digna creencia, aceptable creencia —respetable, cómo no, porque “es la tuya”—, sin que a nadie, al menos hoy, causara problema alguno. Cuando sí se causa problema, y bien grave, es cuando se dice que ‘Dios es Cristo’, y esta es nuestra fe, esta es la fe que debemos transmitir, puesto que ella es la fe recibida por nosotros; esa es la fe que profesamos en el *credo*, esa es la fe que celebramos en los sacramentos.

Bueno, según. Pues puede ocurrir —todos sabemos que ocurre— que profesemos eso del *credo* según y cuando, como tan bonitamente se decía antes; según nuestros pensamientos propios y cuando nuestras conveniencias temporeras lo permitan, y que, quizá, ya no celebremos siquiera o hayamos seleccionado a conveniencia el qué y cómo celebrar de los sacramentos. Está bien, al fin y al cabo cada uno tiene libertad constitucional de hacer, pensar y decir lo que le plazca, en privado y en público, individual y colectivamente, con tal de que no vaya contra la legalidad vigente. Pero ¿es esa la fe que recibimos, es esa la fe que transmitimos? De cierto que no la que recibimos, pero podemos pensar que los nuestros son tiempos de racionalidad y progreso, y que no vamos a creer de la manera tan antigua en que creían nuestros abuelos: nosotros somos gente mayor y muy responsable de sí misma. Claro, otro gallo canta con respecto a la transmisión de la fe, pues, convertidas en meras creencias personales nuestras —respetables porque “son las tuyas”—, ya nada tenemos que transmitir, como no sea esa misma vaporosidad en la que nuestra fe ha ido deviniendo mera creencia “mía”, creencia “nuestra”. ¿Encandilaremos a alguien con esa nuestra fe devenida mera creencia “mía”, “nuestra”, que parece sólo tener la pequeña fuerza de un resto restante de nuestro según y cuando? No, de cierto que no. Encandila lo grande, lo verdadero, lo que es reto, lo que hace mirar más allá, lo que nos saca de quicio, de un quicio aposentado en el euro, rico y acomodaticio, lleno de todos los bienes de esta tierra, aunque para ello debemos proteger a toda costa nuestras riquezas. A nadie encandila lo que se nos ha respetado sólo —y nosotros hemos aceptado ese respeto sin chistar, replegados a nuestras pequeñas sacristías particulares en donde entonamos, no muy alto, nuestros particulares aleluyas, lo que me gusta decir, siguiendo el sonar de las palabras de

santa Teresa de Jesús, retirados «en el retrete del corazón»— con respeto de constitución. Cuando esto ocurre, es claro, hemos perdido la batalla: no transmitimos ninguna fe, porque, seguramente, no vivimos ya de verdad ninguna fe, al menos la fe en Nuestro Señor Jesucristo —aunque ya sé que utilizo maneras y fórmulas trastocadas, que ya no se dicen, trasnochadas para este inicio de siglo inundado de todas las venturas del progreso, al menos para nosotros los ricos, y si sabemos defenderlas bien contra todos nuestros enemigos, tan numerosos y llenos de insidia— cuya transmisión se nos da en la Iglesia y que nosotros, Iglesia, debemos a nuestra vez transmitir. Bueno, si es que estamos en ella; si es que nos place hacerlo en estos tiempos tan modernos. Faltaría más.

¿Cómo, pues, celebrar a Jesucristo en un mundo de increencia como es el nuestro, nuestro mundo europeo occidental? Ciertamente cuando las celebraciones de nuestra fe son acontecimientos de salvación, cuando son celebraciones confesantes de nuestra fe, cuando son expresivas de nuestra fe. Si no es así, es obvio, ni la salvación es un acontecimiento que transmitimos ni hay confesión alguna de ninguna fe ni expresamos nada, al menos nada que merezca la pena para los que nos siguen en el camino de la fe y que hayamos recibido de quienes nos precedieron en el mismo camino de la fe, de la fe en Jesucristo, por supuesto.

Se recogen en este número de la revista *Communio* varios artículos que pensamos vienen al caso.

Un diagnóstico, personal y datado, sobre el asunto de que es la encarnación lo que ha quebrado en la transmisión de la fe. Sé de ciencia cierta que el autor quedó preocupado de esas páginas, pues las sabe absolutamente fechadas —con fecha del 11 de mayo de 2001—, habiéndome confesado en lo escondido que algunas modulaciones podrían hoy ser algo distintas, al menos en su musicalidad contrapuntística. Peor aún, un amigo común nos confesó algo particularmente alegre: lo distintas que hubieran sido esas mismas páginas caso de haber sido escritas por otro amigo común, que es un creyente poeta. Lo malo, o lo bueno, es que ese amigo poeta, aunque es europeo occidental, hace muchos años que vive y crea en Santo Domingo —ahora en Cuba—, lo que, en estas cosas, no es moco de pavo. Los europeos de la edad del consabido autor tienen resabios un poco rabiantes, y lo sé porque se lo he oído de su propia boca a gentes de la misma generación, incluso de horizontes un tanto distintos al suyo. Sí es verdad, ojalá su autor

hubiera tenido ese talante alegre y poético, al menos cuando escribió lo que se puede leer en este número de la revista¹¹⁰. Pero las cosas son como son, es decir, como van siendo.

Asombroso el testimonio de fidelidad en la transmisión de la fe de esos católicos japoneses abandonados a sí mismos durante siglos, en un contexto de drásticas prohibiciones y dura represión, que fueron ‘descubiertos’ a mediados del siglo XIX. Tan asombroso e interesante como preocupante por las derivas en esa transmisión ‘anónima’, cuajada de gravísimos peligros.

La pregunta por la tradición auténtica y la inauténtica se hace decisiva, pues se refiere a los misterios de la fe que profesamos. El teólogo jesuita norteamericano Avery Dulles, apoyándose en Newman y en Blondel, nos ilustra sobre ello breve y enjundiosamente, elaborando cuatro criterios de discernimiento que parecen capitales.

Llama la atención un artículo sobre la transmisión de la fe mediante el arte, escrito con sensibilidad norteamericana, pero, al menos en esto, totalmente adecuada a lo que es la nuestra. Nos dice algo que ya sabíamos, que el arte ha sido y es decisivo en esa transmisión. Hay poco en los tiempos en que vivimos, y cuando lo hay, parece beber en otras fuentes. ¿Batalla perdida ya? No es seguro; pero tendremos que empeñarnos mucho, pero que mucho, en que así sea. Hay que tomar conciencia precisa de ello y luego ponerse manos a la obra, que hasta ahora, desde hace decenios, apenas si se ha hecho nada.

Una en nuestra opinión preciosa reflexión sobre arte y fe nos lleva a la consideración de la belleza como esplendor de la verdad. Maravillosa manera de ver las cosas que nos traemos entre manos con esto de la importancia del arte en la transmisión de la fe en Jesucristo.

Interesa también en lo de la transmisión de la fe la reflexión sobre lugares y medios de la catequesis y, luego, complementariamente, la reflexión sobre la liturgia como lugar privilegiado —el lugar más conveniente e incluso necesario, dice el autor del artículo— para esa transmisión¹¹¹.

¹¹⁰ Y también en el capítulo primero de este libro.

¹¹¹ Huysmans decía a mediados del siglo XIX que el canto y la ornamentación de las iglesias parecía con mucha frecuencia «una revancha del diablo». Con las debidas licencias y transposiciones, ¿no acontece entre nosotros hoy en día algo de esto? ¿No parecemos a veces, demasiadas, estar reñidos con el arte, con cualquier arte, con todas las artes posibles?

¿No es una lástima que, precisamente en la era de la ‘imagen’, nuestra liturgia se reduzca con frecuencia a una pura ‘liturgia de la palabra’? Asumir la importancia del relato del que la liturgia está cuajada, cosa interesante por demás. Llama la atención lo atrayentes y sugestivos que pueden ser estas páginas, incluso para un filósofo.

Deseo, imaginación y razón son los constituyentes trinaros de nuestro ‘cuerpo’ como eso que somos, es decir, no mero cuerpo físico, biológico y animal, sino cuerpo de hombre/cuerpo de mujer. Pero hoy, de las tres, nos falta sobre todo imaginación, es decir, construcción de mundos artísticos, de mundos que se van haciendo realidad en nosotros, de una realidad que señala, empuja y avanza más-allá, siempre más allá. ¿Cómo no somos rabiosamente conscientes de ello y ponemos todo nuestro empeño en imaginarlos constructoramente en la transmisión de la fe en Jesucristo?

Por fin, y para terminar, se puede leer en esta entrega de la edición española de *Communio* la entrevista con el historiador Jean Meyer a propósito de la ‘cristiada’ de México¹¹², de la que apenas nada sabemos acá, fuera de la persecución violentísima contra los sacerdotes presentada en la película emocionante de John Ford, *El fugitivo*, que siempre se termina por ver entre lágrimas, y de menos que vagas referencias de las lejanas épocas del colegio, y que, sin embargo, son un aspecto decisivo del México moderno.

¹¹² Dan ganas de poner Méjico, pues entre nosotros demasiada gente todavía quiere hacerle cantar a Jorge Negrete aquello de «México lindo y querido» con una pura ‘equis’, sin haberse enterado aún que México se escribe con ‘ji’, es decir, se pronuncia ‘Méjico’. Ellos, los mexicanos, no perdieron lo que nosotros sí perdimos, para infundir de tantas ‘jis’ que, por el uso de lo desconocido, se han alambicado en impertinentes e inauditas ‘equis’.

PURIFICACIÓN DE LA MEMORIA

¿Cómo encuadrar los artículos que constituyen esta entrega de la revista? El que lleva la parte de león del número, dedicado a los mártires de la guerra civil española¹¹³, hubiera podido ponerse al final, evitando problemas, en una sección titulada *Debate*, dando prioridad a los otros, que tratan más bien del fundamento y de la multiculturalidad. Pero, me pregunto si esta postura no hubiera sido, seguramente, como tirar la piedra y querer esconder la mano.

Por un lado, arrastramos desde hace décadas la necesidad de purificar nuestra memoria —¿qué digo desde hace décadas?, ¡desde hace centurias!—. Por otro, una y otra vez en la misma centralidad de la eucaristía ‘hacemos memoria’. ¿No son ambas cosas parte de una misma y única acción?

Purificar nuestra memoria no es, sin más, olvidar, no es poner cara bonita, no es mirar hacia otro lado; pero tampoco es aceptar puntos de vista y tomas de posturas que no compartimos ni es intentar quedar bien con quienes hoy detentan el poder en el mundo. Purificar nuestra memoria es saber quiénes somos y quiénes fuimos, quiénes fueron los que entonces fueron como nosotros, aquellos a los que les tocó vivir con una crudeza extrema lo que nosotros ahora podemos mirar con mirada retrospectiva, histórica, con mirada de quien ahora no debe tomar —en un ahora que ya nada tiene que ver con aquel entonces— las opciones terribles que entonces debieron tomar quienes eran como

¹¹³ Alfonso Pérez de Laborda, «Mártires: unas reflexiones», *Revista Católica Internacional Communio* 24 (2002), 8-71.

nosotros; de quien, quizá, ahora tiene la tentación de decir con suprema e inmisericorde facilidad: “no es eso, no es eso”. Purificar nuestra memoria es calibrar qué ha sido, qué es y qué será el decisivo ‘esto’ del ‘haced esto en conmemoración mía’.

Purificar nuestra memoria es saber que, igual que nos acontece a nosotros mismos, no siempre todo lo que hicieron quienes en aquellos tiempos fueron como nosotros somos hoy, debe ser dado por válido para asumirlo también como cosa nuestra. No, no es eso. Así como nosotros hacemos muchas cosas que no son convenientes, que son rechazables, pues somos pecadores, también aquellos que entonces fueron como nosotros somos ahora, hicieron muchas cosas no convenientes, que hubieran debido ser rechazadas —que nosotros hubiéramos debido rechazar caso de haber vivido en aquellos tiempos y en aquellas circunstancias—, pues también ellos eran pecadores.

Discernir ahí es purificar la memoria. Pero discernir ahí tiene algo de una dificultad trágica, si es que queremos tomarnos en serio el discernimiento. Y donde no haya discernimiento, no habrá purificación de la memoria.

¿Para qué purificar nuestra memoria? ¿Por un prurito de entrometernos con sonrisa despectiva o avergonzada en lo que ellos hicieron, quizá tan trágicamente mal, y desde nuestro hoy histórico, orondamente instalados en él, pontificar sobre lo que ellos hicieron? Es obvio que esto es mero diletantismo del quedar bien: el pecado original de la buena conciencia. Esto no es ya hacer ‘memoria suya’. Pues sólo cuando purificamos nuestra memoria podemos nosotros hacer hoy el ‘esto’ que se nos encarga; mejor aún, estamos en condiciones de poder tener una acción en comunión con el ‘haced *esto* en memoria mía’.

Miradas las cosas así, por supuesto, no basta con unas reflexiones que se centren en una única acción histórica, por importante que sea, por dolorosa que nos sea. En primer lugar, las cosas no terminaron ahí: queda el enorme caudal del ‘esto’ que fue haciéndose después hasta nuestro hoy. Y quedan a lo largo y a lo ancho de la historia tantos y tantos ‘estos’ que fueron haciéndose. La purificación de la memoria se hace así, además de decisiva, una larga tarea. Pero, parece obvio, hay acciones históricas que se nos meten más hondo en el corazón, que las vemos más cercanas, más posibles, más formadoras de lo que hoy nosotros somos, conformados por lo que entonces ellos fueron.

De ahí que, tras el discernimiento, sea necesario el pedir perdón, cuando haya que pedirlo, pues discernimos en ellos y en nosotros que no hicieron siempre, como tampoco nosotros hacemos siempre, ‘memoria suya’.

Algunos se extrañan de que pidamos perdón. Otros, en cambio, se extrañan de que no lo hayamos hecho antes, mucho antes, dicen. Qué curioso, ¿será que esos extrañantes no tienen nada, nunca han tenido nada, nunca tendrán nada de lo que pedir perdón a los demás? Qué cosa admirable. ¿Es que acaso piensan que pedir perdón es como salir al campo a cazar mariposas en un hermoso día de primavera? Será porque nunca lo pidieron. ¿Es que acaso ellos siempre todo lo hicieron bien por alguna especie de necesidad científica? La gran engañifla de una sobrecogedora buena conciencia. ¿Es que no tienen voluntad de discernimiento? Habrían, pues, perdido la razón. ¿O acaso es que quieren que hoy se repita lo que ayer hicieron quienes fueron lo que ellos son hoy? Sin discernimiento volveremos a hacer lo mismo que ellos hicieron en cuanto podamos, en cuanto se nos presente la ocasión, es decir, a la vuelta de la esquina. Creo que no basta con el juicio de los historiadores —lo cual no es poco— en quienes participan, como nosotros participamos, en instituciones que se alargan en el tiempo, mejor, que se alargan en la temporalidad, aquellas en las que tiene sentido tan pleno decir: ‘ellos que fueron entonces lo que hoy somos nosotros’.

Qué hermosura pedir perdón para quienes buscamos hacer ‘esto’ en ‘memoria mía’, cuando contemplamos cómo no lo hacemos nosotros hoy, o cuando, solidarios en la comunión de los santos con los que fueron entonces como nosotros somos hoy, contemplamos cómo ellos no hicieron el ‘esto’ de la memoria suya.

En el contexto al que me acabo de referir de la purificación de la memoria creo que cabe muy bien la búsqueda del fundamento, el diálogo de las culturas y la cuestión del multiculturalismo.

¿Fundamentalismo o fundamento? ¿Cómo los habríamos de confundir, aunque haya quien quiera, quizá, hacernos cavilar para que abandonemos el fundamento creyendo que es fundamentalismo? ¿Seríamos tan ingenuos?, ¿tan tontos?, o, mejor, ¿nos habríamos vendido tan fácilmente a quienes nos acucian con su poder? Sólo quien tenga muy clara la memoria sabrá dónde está el fundamento de su acción, de su vida, de su fe.

Porque, ¿acaso terminaremos por pedir perdón por ser quienes somos, por ser quienes debemos ser cuando construimos nuestra vida en el 'esto' del 'hacer memoria'? No, claro que no. Por eso es tan definitivo el problema del fundamento en el que ser, y no nos podemos dejar caer en un multiculturalismo que lo que hace es igualarnos a todos en la mera neutralidad de lo que no somos, de lo que no podemos ser, de lo que nunca seremos si es que no hacemos dejación de lo que somos, pues cuando lo seamos habremos dejado de vivir en el 'esto' del 'hacer memoria'. Porque hemos purificado nuestra memoria, ciertas cosas nos estarán claramente vedadas si es que somos fieles en la verdad al 'haced memoria mía'

¿Quién nos dice que este nuestro empeño es ocasión de combate y de guerra? ¿Será posible que creamos al primero que nos venga trayéndonos las consignas del poder, de quienes querrían todo el poder para ellos, de quienes buscan imponerse y que todos seamos como ellos querrían que fuéramos? ¿O acaso es que deberemos pensar que sólo cabe la paz de los cementerios, que sólo la neutralidad del multiculturalismo en el que se trabaja con la teoría del máximo común divisor es capaz de generar concordia mutua? Qué va, el esfuerzo por la paz, por una paz verdadera y perdurable, es muy otro, y nosotros, siendo lo que somos, purificada la memoria, estamos de hoz y coza en él. ¿Es que para ser quienes tenemos que ser deberemos dejar de ser quienes somos? Eso sería abandonar las palabras que repetimos cada vez en el corazón mismo de las eucaristías que celebramos: 'haced esto en conmemoración mía'

Los artículos que se pueden leer en este número de la revista nos ayudarán a plantearnos con bien la respuesta a estos interrogantes.

LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE JESÚS

Si es importante eso de ‘tocar a Dios’, es evidente que las meras especulaciones intelectuales —digámoslo así, sin que implique ningún menosprecio para la especulación filosófica con tal de que sea como debe— no terminan de valer, ni mucho menos, para llenar la vida de un cristiano. Un cristiano es un ser encarnado que busca y sigue a Jesús, el Cristo encarnado. Por eso, hacer memoria de la vida de Cristo en sus misterios nunca es algo de poca importancia en la vida del cristiano; algo que se puede tomar o dejar, a voluntad. No somos seres abstractos; somos hombres y mujeres encarnados, de carne y hueso. La Iglesia no es un ente abstracto y espirituoso; la Iglesia es la congregación de los cristianos formando el cuerpo de Cristo, del cual él es la cabeza: una, santa y católica, en su fragilidad encarnativa, como ‘cuerpo’ que es. ¿Tendremos que insistir todavía en que nosotros somos cuerpo, es decir, carne, en que hablamos en la eucaristía del cuerpo de Cristo, en que comemos su carne y bebemos su sangre, y en que proclamamos la resurrección del cuerpo, es decir, la resurrección de la carne?

¿Es que fuera de ello hay cristianismo, hay catolicismo? Tampoco este es hijo de alguna inexistente, vana, mentirosa, falsa razón pura, “razón seca”, por tanto, que sólo engendraría monstruos desencarnados, abstrusos, intelectualizados, ideológicos, incapaces de la compasión, que se cerrarían a la misericordia y a la gracia, que negarían que en Cristo hemos recibido la salvación y que el Espíritu inhabita en nosotros, en nuestra carne de la que hace su casa. Una cierta manera de entendernos como “naturaleza pura”, tan extendida hoy en nuestro

mundo, da esto por supuesto; y así la batalla de la encarnación está perdida de antemano, pues lo “sobrenatural” se añadiría luego a esa susodicha naturaleza, guardando con ella algunos lazos y conexiones, que bastaría con cortar por razones infinitas y gustos enmarañados, para que veamos cómo el llamado mundo sobrenatural, elevándose ante nosotros como un globo, desaparece para siempre de nuestra vista en las alturas de la inexistencia. ¡Qué lejos de la realidad carnal de la Ascensión esta pantomima ideologizada!

Para un cristiano, pues, la carne es parte incisiva y decidida de su ser. Somos carne enmemoriada. Por eso, todo camino de mera especulación intelectual es secante de eso que somos en verdad, y no llena nuestra vida. Peor aún, se deshace de ella; termina vaciándola de su riqueza de carne, para hacer de ella una “vida seca”. Pero, seguramente, es una “vida seca” porque vive en relación con un “dios seco”, que en ningún caso es el Dios de Nuestro Señor Jesucristo, el Dios trinitario. Una vida así ni es vida ni entronca con la vida que en Cristo, nuestro Jesús encarnado, nos da el Espíritu. Por eso la contemplación de los misterios de la vida de Jesús nunca puede ser sólo un terreno posible para aquellas pobres gentes, vulgares y mentecatas, que se dejan arrastrar inmoderadamente por sus afectos, un terreno abandonado a ellos para su uso exclusivo, como cristianos de segunda, enfangados, dicen tantos, en el cristianismo popular de las beaterías y de las credulidades supersticiosas, sino que es parte fundante de la vida del cristiano, de todo cristiano, que se realiza encarnándose en esa contemplación activa que busca hacer su vida en memoria de la vida misma de Cristo. ‘Haced esto en memoria mía’, decimos en la eucaristía. Y el ‘esto’ de esa memoria es, precisamente, lo que se hace nuestro en la contemplación de los misterios de la vida de Cristo.

Creo que para un cristiano no hay peor mal que el moralismo —enemigo mortal de lo que aquí tratamos—, pues le corroe de tal manera las entrañas, como si fuera lepra, como si se hubiera visto tocado por la mano terrible del sida, que nada de él queda en pie, pues pierde su carácter de encarnado para convertirse en una terrible ideología viviente, ideología juzgadora y condenatoria, de sí mismo, muchas veces —no todas, porque otras, en cambio, rebosante del mecachis-queguapo-soy que se pone erguido ante Dios—, y condenatoria de los demás, de todos los demás, siempre, como si sólo el cumplimiento

farisaico más enrevesado y riguroso nos ofreciera la salvación por nuestros méritos propios. Creo también que no hay mejor remedio contra el moralismo que la contemplación de los misterios de la vida de Jesús, pues en ella se nos hace ver lo que es el centro de nuestro ser cristiano, que nada tiene que ver con un terrible dedicar la vida —vacíandola de toda carne— al mero cumplimiento, desgastante hasta el desasosiego final, además, garrote vil de una vida que se abriría, sin él, a la gracia. Un centro que tiene que ver con la misericordia, con el acogimiento, con la dulzura, con el sentido del gozo y del sufrimiento, con la fraternidad, con la vida, con la muerte, con la resurrección, con la mano tendida de la gracia y de la misericordia, con el ofrecimiento de la posibilidad real de vida nueva, de vida en Cristo, y no con la rigidez de la condena final de un Dios inmisericorde. Pero ¿cómo el Padre que envió a su Hijo por nosotros a la muerte, y una muerte de cruz, ofreciéndonos en él la salvación graciosa, tendría algo que ver con ese sofocante Dios del pórtate-como-te-digo-pues-si-no-caerá-sobre-ti-el-riguroso-peso-de-la-ley que es el del insensato moralismo? Quien contempla los misterios de Jesús, por el contrario, se sabe pecador, sí, pero, aún más, se sabe perdonado, se sabe salvado por la gracia, se sabe habitado por el Espíritu, y por eso anhela los bienes de más arriba, anhela la visión de Dios, aunque a veces, por causa de su fragilidad indomada, lo haga melancólicamente, pues aquí la melancolía es una gracia; es el Espíritu de Jesús que clama en nuestro interior: “Abba, Padre”.

No es, por tanto, que nos volvamos, sin más, hacia la historia de Jesús, como si esta fuera algo que nos vale de acicate, que nos viene muy bien, aprovechándonos, como si en su vida pudiéramos decir que hemos encontrado algo que nos sirve, incluso que nos salva, que finalmente nos enriquece, una manera de ser aleccionadora e interesante; como si la suya fuera un ejemplo para la nuestra que nos sirve de refrigerio, de luz, de ocasión para llegar a vivir una vida salvada, la cual, sin volvernos a recordar su historia, no alcanzaríamos. No, aquí a lo que nos vertemos es a contemplar los misterios de la vida de Jesús, es decir, que en ella, en su contemplación, encontramos una presencia que nos salva, una presencia que es para nosotros eso mismo, presencia, no, por tanto, el recuerdo emocionante de alguien que ya no es, sino la certeza de que es alguien que sigue vivo entre nosotros, y que con su vida, su vida actual, no su vida pasada, nos salva dándonos una vida nueva,

porque, tras morir en la cruz, por la fuerza del Padre, es el Viviente, el Resucitado que nos da su vida al enviarnos y hacer que habite en nosotros su Espíritu, que es el Espíritu del Padre.

¡No es pequeña la diferencia! Y porque lo es, la nuestra no es contemplación de una interesante historia, como quien vuelve a ver por enésima vez alguna película particularmente recordada, o vuelve a leer una vez más esa novela particularmente amada, o se recrea en un paisaje particularmente querido. Ni siquiera se trata de la vuelta a la casa en donde pasábamos los deliciosos veranos de nuestra niñez, en donde nuestro corazón todavía se siente caliente con las calenturas que lo conformaron en lo que fue y es. No, de eso nada. Lo nuestro es contemplación de los misterios que se nos ofrecen en la conmemoración vivificante de la vida de Jesús, el Cristo. Y que son misterios de salvación. Por eso, esa contemplación de los misterios es constitutiva de nuestra vida, de nuestra vida presente y lo será de nuestra vida futura, de la vida eterna que se nos regala en él y por él. Hasta el punto de que quien no se echa en lo profundo de esa meditación de los misterios —aunque sea en la melancolía, ya lo he dicho—, no es cristiano o no lo es todavía; no puede ser de verdad católico. Pues el ser cristiano consiste en vivir de esa contemplación que nos es salvadora, el hacer que en ella se configure nuestra alma, y nuestra carne.

Nótese, pues, la importancia de la palabra ‘misterio’. Sin ella, todo queda en un simple cuchichear jacarandoso sobre bonitas historias pasadas, y pasadas para siempre, que nos calientan el corazón durante un corto tiempo, como si fueran un vaso de buen vino. Porque lo que encontramos en esa contemplación es el misterio de Dios con nosotros, el misterio de quién es el hombre, el misterio del Dios trinitario, el misterio de nuestra salvación y de nuestra glorificación, el misterio de la gracia. Los misterios de la vida de Jesús, pues, son vivificantes. Porque la contemplación de los misterios es participación en los misterios, y, en definitiva, es en los sacramentos en donde se hace vida definitiva esa participación en los misterios de la vida de Cristo; es en la vida sacramental en donde esa contemplación encuentra su plena realización, es en ella en donde comemos su carne y bebemos su sangre. Estamos, pues, en el centro de una vida que es y se hace vida cristiana.

Cada uno, cada generación ha encontrado su camino para esa contemplación. A nosotros el encontrar el nuestro, mas sabiendo que sin

llegar a ese lugar de la contemplación de los misterios de la vida de Jesús en el que estar, para ser, bien poco se nos ha de dar. Aunque, es verdad, todo es gracia.

Me pregunto, para terminar, si en ese movimiento potente de jóvenes que está resultando tan vivo aquí y allá, en un aquí y un allá extremadamente extendido por el mundo, en el que se está dando con toda viveza el sentimiento de la fraternidad cristiana, de la atracción por Jesús, de un mirar más allá de las puras y exiguas exigencias de nuestro mundo, tan mandón, tan imperativo so capa de permisividad, es decir, tan permisivo con todo aquello que asegurará la radical no permisividad en lo fundamental —¡cuántas veces a un joven al entrar en un trabajo de muchas campanillas se le dice: “eso aquí no está bien visto”, y el “eso” es una lista tan larga que configura férreamente la vida, quizá para siempre!—; me pregunto si ese movimiento tan potente de jóvenes ha descubierto la contemplación viva de los misterios de la vida de Jesús, una contemplación que se hace participación en los misterios de la vida de Cristo. Si fuera que no, Dios no lo quiera, ¿tendrá duración e incidencia de futuro? Creo que ahí nos queda un inmenso y delicioso trabajo que hacer: llevar a todos e ir nosotros a la contemplación de los misterios de la vida de Jesús.

Se inicia una nueva sección en la revista: *Nuevos ensayos*. Los que escriban en ella serán autores jóvenes, incluso extremadamente jóvenes.

El futuro adviniente, si lo hay —que lo hay—, es suyo.

MISTERIO DE COMUNIÓN Y PROVIDENCIA

«Es inútil pensar que se puede luchar contra todo esto con otro medio que no sea el de la santidad». ¿Y qué es ese terrible «esto»? El pecado que vemos en torno a nosotros —y en nosotros—, la miseria que contemplamos por todas partes, el materialismo, la degradación, la fealdad; pero aún mucho más, el problema de los que no tienen ni comida ni casa a lo largo y ancho del mundo, de los que mueren de hambruna, en la dejadez común de todos nosotros; el problema del miedo, de la guerra, de la amenaza de guerra, de la desoladora, cruel y vana violencia del terrorismo. Nos come el mal, un mal gigantesco, un mal que se globaliza. Unos en la mesa del rico epulón —nosotros—, otros en el suelo de la miserable miseria —ellos—. Este es el terrible «esto» a que se refiere Dorothy Day, cuando lo nuestro es —¿es?— el ‘esto’ del seguimiento de Jesús, el Cristo, del “haced esto en memoria mía”. Ahí esta nuestra providencial llamada a la santidad; sólo podremos luchar contra ese «esto», el esto de la primera línea de este párrafo, con la santidad de la pequeña vía, la del pequeño seguimiento en la pequeña vida que en nosotros, santificándose, se hace inmensamente grande. Cada uno el nuestro, nuestro «esto», cada uno en su humilde humildad, el ‘esto de la memoria’ de Cristo en nuestra vida, vida personal, pero también, y quizá sobre todo, vida eclesial, vida comunitaria, vida en comunión, vida en el Misterio de la Comunión. Esa es nuestra providencia, y no otra. Eso es lo que la providencia de Dios nos ofrece. Lo demás son vainas y pendejadas¹¹⁴.

¹¹⁴ Acabo de leer ese libro entrañable y maravilloso que es el *Vivir para contarla* de Gabriel García Márquez, y no puedo substraerme a su influencia. Es parte decisiva de mi ‘esto’ desde finales de septiembre de 1970.

Es emocionante ver a María, en el pequeño relato de Dorothy Day, cuando termina su pequeño trabajo del final del día —de un día que pasa entero recogiendo los periódicos tirados en los basureros de las esquinas—, cómo coge la escoba y barre la sala cuando todos se han ido ya, y, luego, echa una mirada de satisfacción a su alrededor antes de irse a dormir. La pequeña contemplación de Marta en el mismísimo trabajo de quien tiene por nombre María.

«No hizo ‘nada’, sólo amó». Sobrecogedoras palabras de Dorothy Day sobre Teresa de Lisieux que nos ponen en pista. Porque amó con amor de comunión, viviendo en el misterio de la comunión. Engrandecida en la pequeñez de su convento —como la María del relato recitado antes—, fuera de toda ruta importante, en el puro aislamiento de una vida pequeña. Una enorme vida que vivió santificándose en la comunión con los pequeños hechos de su sí misma y de las personas que le rodeaban, que le aplastaba, incluso; pero en donde ella tuvo la gracia de vivir su relación en Cristo Jesús como relación santificadora con quienes convivían con ella, mortificándose con lo que en su pequeña vida era causa de muerte, de muerte de la sensibilidad propia, de muerte por la humillación, por el pequeño desprecio, por el silencio, por el no ser ‘nada’ ni hacer apenas ‘nada’; pero que, por la comunión, en el misterio de la comunión, esa nada se le transmutaba en realidad de amor, en comunión de amor. Quien ama de esta manera, en la ‘nada’ de lo que es, de lo que hace, nos comunica el ‘esto’ de la memoria de Cristo, la realidad de la gracia, la inhabitación en nosotros del Espíritu. Misterio de Comunión. Realidad de la Comunión. Ansias de Comunión. Nos enseña Dorothy Day: «Al no hacer nada, realmente lo hacía todo. Desencadenó una serie de fuerzas y de consuelos, un manantial de fe, esperanza y amor que nunca dejará de fluir».

Pero ¿se puede encontrar el amor sin sufrimiento? Terrible pregunta que nos pone ante la realidad de toda nuestra vida, de nuestra vida de comunión también. «Jesús sufrió con tristeza». ¡Uf!, leer esto le deja a uno las carnes flojas. ¿Sufrir sin tristezas? «¡Qué ilusión poder sufrir con amplitud, con grandeza!». ¡Qué ilusión! La pequeña vía de la comunión, la pequeña vía de la santidad, la que se da en «el frágil campo de batalla de su [nuestra] carne». Nosotros, que somos carne, que somos ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y de cuerpo de mujer’, y que ahí somos todo lo que somos, y que ahí se nos da la

comunión trinitaria, y que ahí somos inhabitados por el Espíritu, y que en ese ahí se nos dará la resurrección de la carne en la que creemos y en la que esperamos.

Porque el modelo y la fuente de la comunión eclesial es la Trinidad. El amor de unos por los otros como realidad y como lugar de reconocimiento. Ahí encontramos una presencia viva de Dios, que, como nos escribe Carlos García Andrade, «se puede sentir e intuir». Porque, así, «la vía existencial de la comunión» se hace para nosotros la vía —pequeña [gran] vía— para llevar la presencia viva de Dios a la realidad, a cualquier realidad, a toda realidad. ¿No nos dice Carlos con densa palabra que «el modelo trinitario [de comunión] nos habla de darse, no de guardarse»? Ahí, en esa vía, expresamos, manifestamos y encarnamos nuestro ser en Cristo. Qué hermosura saber y aprender que si no podemos entrar unos en otros, llegarnos unos a otros, para participar plenamente unos en otros, como nos lo pediría la dinámica trinitaria, porque somos limitados, materiales y frágiles, sí puede hacerlo el Espíritu en nosotros; él sí puede entrar en nosotros, «y en él podemos hacernos uno entre nosotros y con Cristo mediante el amor mutuo». No amor de pacotilla, amor de boquilla y de quedar bien en lo que sólo nos es un mero decir, sino amor de realidad, amor de realidades. Amor de carnes. Amor encarnado. Amor de quien 'nada' tiene y a quien 'nada' tiene. También se puede dar en nosotros, en ti y en mí, eso de que «no hizo 'nada', sólo amó». Y amó, quizá, no más que en esa última mirada a la habitación bien barrida justo antes de ir a la cama, cuando nadie nos mira, cuando nada nos lo pide. Qué enorme vía la pequeña vía. Vía escondida, vía kenótica como la de Cristo, que se vacía de sí mismo en esa amorosa 'nada' del amor; pero que no sale en los medios de comunicación ni de ella hablan los tertulianos del gran bombo. Tal es el 'esto' del «haced *esto* en memoria mía». Amor de comunión. Misterio de Comunión. Como nos enseña Carlos, el fruto de ella no es la simple armonía, o la fraternidad o la solidaridad globalizadora, sino que es Dios mismo. Y vida en comunión con nuestros hermanos y hermanas, pues ¿seremos capaces de llevar el diálogo de amor con todos, de especial manera si son bien lejanos, y no con los hermanos con los que vivimos en el mismo monasterio, en el mismo techo, en la misma realidad, en la construcción de unas mismas realidades?

Las páginas de Lawrence Goodall que se leen en este número de la revista debo reconocer que están entre las que más me han interesado y más me han seducido de las que he leído desde hace tiempo. Me han hecho estar convulso entre aquellos que, en el puro silencio, sin saber qué decir, sin nada que decir, le consuelan por la muerte de su madre en su nudo silencio escuchante: para quienes basta con la presencia de Dios; son sólo las palabras silentes de estos las que no suenan vacías y frívolas. Goodall nos lo dice, la respuesta creyente al sufrimiento nos lleva a experimentar el poder creativo que es totalmente exclusivo de Dios, respuesta trascendente en el misterioso crepúsculo en el que Dios crea el mundo *ex nihilo*. Pues quien espera en esa esperanza, en el silencio de esa esperanza, confiando en nuestro redentor, «espera pacientemente la resurrección». Sus páginas me han hecho ver cómo comprender la providencia; providencia en el puro silencio, creando *ex nihilo* el bien, no como quien, sabiéndolo todo y en la fuerza de su esplendor, da de lo que le sobra, sino en la pura invención creadora de la imposible-posibilidad, de hacer realidad aquello que ni estaba previsto ni tenía existencia ni era posible. Una creación *ex nihilo* de más allá, que nos hace una y otra vez dirigir nuestra mirada a un mirar-más-allá, para ver eso que se nos ofrece en novedad absoluta de gratuidad, ya desde ahora, en nuestra carne.

Porque se habla con tonta facilidad del poder redentor del sufrimiento; el poder del sufrimiento en sí es destructivo, aniquilación mediante la muerte de la obra buena de la creación. Con qué fuerza nos dice Goodall que sólo de una persona su sufrimiento es redentor de manera esencial, cómo su muerte fue un acto de amor obediente. Y sólo él, pasión amorosa, logra la victoria. Sólo su sufrimiento se convierte en eucaristía, en un ‘esto’ de su memoria en el que nosotros sufrimos *en* él y él sufre *en* nosotros. Se dice que si Dios lo fuera de verdad, no permitiría el mal, como si él estuviera distante del mundo, de la realidad, pero él «está en medio de su creación, solidarizándose con todas las víctimas, al tiempo que habita en la luz inaccesible»¹¹⁵. Misterio de la cruz de Cristo, misterio trinitario. Su Providencia como Misterio de Comunión

¹¹⁵ Recuerdo ese libro impresionante de Adolphe Gesché, el volumen primero de su *Dieu pour penser*, titulado *Le mal*, Cerf, París, 1993, 186 p.; traducido al castellano en Ediciones Sígueme de Salamanca, en el volumen primero de la serie *Dios para pensar*.

con nosotros. El mundo fue creado para que Dios se hiciera hombre, por eso «es Dios el primero y el principal ser que experimenta misteriosamente el sufrimiento». Hermosa palabra: experimenta. Su respuesta al sufrimiento es la continuada creación *ex nihilo*; responder creando lo imposible e impensable, haciendo realidad la imposible-posibilidad.

La providencia, pues, con la hermosa fórmula de José Tolentino Mendonça, como ternura de Dios hacia nosotros y hacia su creación. Ternura hacia el mundo, ternura hacia nosotros, cuerpo de hombre, y ternura hacia las realidades que creamos, haciéndose fundamento de ellas, fundamento de realidad que se nos manifiesta en la historia. La providencia como ejercicio de la paternidad maternal de Dios.

En la sección de ensayos quiero hacerlo notar, para que se lea con atención, el artículo de un historiador de profesión, Olivier Chaline, que vuelve a la purificación de la memoria, haciéndonos ver con gran acuidad que la memoria no es una reconstrucción desde nosotros y, es fácil, desde nuestra buena conciencia o desde nuestra conciencia desdichada; que la memoria no es la historia —nuestra memoria, carne enmemoriada que somos, es el “haced esto en memoria mía”—, con lo que podemos volver al primer número de este año de la revista. Nos hace ver también que sufrimos de una extraña culpabilidad que exorcizamos echándoles las pulgas —¿nuestras pulgas?— a aquellos antepasados nuestros que ya no pueden replicarnos, para quedarnos nosotros en infinita tranquilidad a sus costas. Sospechosa facilidad la nuestra. Mortal facilidad de un pasado reconstruido por nosotros a la medida de nuestro hoy, en el que nosotros hoy nos probamos lo buenos que somos condenando a los de ayer por lo malos que fueron, quedando nosotros así fuera de toda medida, fuera de toda compasión. Conciencia desdichada la nuestra de condenados en pena que no esperan en la redención y el perdón ni para sus padres ni para nosotros mismos. Negación, pues, de toda conversión. Cerramiento al Misterio de la Comunión, comunión de los santos.

En la misma sección de ensayos aparecen varios artículos de interés, aunque cada uno a su aire. Las respuestas siempre inteligentes de Ratzinger a las preguntas sobre la filosofía de hoy. Una interesantísima llamada a la tan real actualidad de Newman. Y una ventana abierta a C. S. Lewis, precisamente sobre la providencia. Aparece también otro de

nuestros nuevos ensayos, que esperamos ir realizando en próximos números.

Por fin, a quien fue su editor, José Francisco Serrano Oceja, y para nuestra sección *crónica*, hemos pedido esos apuntes para una historia de la recepción del libro *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*.

Antes de nada más, añadiré acá una página paralipoménica, página mía fechada el pasado 15 de agosto, escrita bajo el título de ‘¡Qué de señores!’, y que quería expresar no poco de mi propia reacción a tantas de las cosas que hemos vivido en los tiempos que dieron origen necesario a ese libro. Estas son:

«Siempre me ha impresionado el juego decidido de tantos señores como nos quieren ser. Porque, ¿os habéis fijado?, el mundo se nos ha llenado de esa dominancia que, halagadora, nos arrulla, nos busca las cosquillas, nos empuja, nos ofrece un entero ser. Sólo nos pone una condición para ofrecernos ese ser prestado: inclinar la cabeza ante sus señores, sus muchos señores. Por esto, cuántos señores se nos insinúan ofreciéndonos gratis la gloria de su ser para hacernos suyos. Sólo quieren una cosa: la inclinación de nuestra cabeza. Bueno, en realidad lo que quieren es nuestra cabeza para darnos por entero su ser.

»Sidrac, Misac y Abdénago, cuando sonara el cuerno, el caramillo, la cítara, la sambuca, el salterio, la zampona, y demás instrumentos musicales, debían al punto ponerse a adorar, postrados, las estatuas erigidas por la oficialidad. Si no, serían inmediatamente arrojados a un horno de fuego ardiente, y ¿quién les libraría del furor de tan poderosos señores? Pues bien, tras tanto ruido, aparentemente musical, se negaron a postrarse ante tales patrañas, y al punto fueron echados al horno ardiente, cayendo en sus gigantescas llamas.

»Sí, nuestro mundo está lleno de señores que quieren que nos arrojemamos a adorar a los ídolos que nos proponen en cuanto suenen sus zamponas y sambucas. Al renuente, al punto le echan en el horno ardiente del descrédito, del silencio mediático y administrativo, del abandono sin remedio, del desconocimiento para siempre, de los que no viven en nuestro mundo de tan grande progreso y evidencia, Cuando no del insulto puro y duro durante sesiones interminables de mediática utilización.

»A quien le acontece esto, queda laminado, corrompido en el pudridero del ser, señalado con el dedo del descrédito total, muerto para siempre. Como el tonto, como el malo del cuento. Pero no, no os preocupéis esforzados leyentes; resistir a tan inmisericorde desahuciamiento apenas si se da. Estamos tan acostumbrados a ver gentes que por tener un pequeño resquicio en la adoración de los poderosos, es decir, en poder tener acceso a quienes detentan el poderoso poder de los que dominan los medios y los tercios, apareciendo episódicamente ante ellos como de la corte de los milagros, son capaces de venderse —¿no se darán cuenta?— por un plato de un cocido recalentado y de muy mal caldo. Si al menos nos ofrecieran también a nosotros ser señores. Pero no, recordad el fascinante cuento que Kafka nos hace leer —ahora en maravillosa traducción de Miguel Sáenz— en su novela *El castillo*, tan poblada de señores, mejor de los secretarios de los señores hasta la cuarta y quinta generación.

»Sólo Sidrac, Misac y Abdénago tuvieron el suertudo honor de resistirse a tanta desfachatez de los poderosos: cantad, bailad y postraos en el mismo momento que oigáis nuestra música. Como con toda su tranquila intrepidez se negaron, allá que cayeron impenablemente en las ardorosas llamas. Y, sin embargo, el fuego no les quemó.

»¿Quiénes entre nosotros serán como ellos? ¿Cómo podremos hacerlo?

»Es claro. El hacer viene de un estar ya siendo; el hacer viene de un ser. ¿Quién entre nosotros será como ellos? ¿Cómo, pues, podremos ser como ellos, incluso aunque caigamos de bruces en el horno, no porque queramos, sino porque nos echan en medio de su ardor?

»Tenían un solo señor. Únicamente quien tiene un solo señor resiste la bazofia de tantos señores que quieren hacerse con nosotros. Siempre me ha maravillado quien, con una acción voluntaria, inclina su cabeza ante su único señor. No que vaya, como movimentoso pajarraco, inclinandola ante todo el que viene a él para dominarle, sino que decide con toda la libertad de su ser, con toda la fuerza que de él recibe —si no, ¿de dónde?—, ser libre con los movimientos de su cabeza e inclinarla ante su señor, ante la suave brisa de la llegada de su señor.

»¿Pensáis que esto que digo son pequeñeces sin importancia y que pueden omitirse sin que nos sangre el ser? Pues no, aun siendo aquello que normalmente se omite, pues nos pilla tanto señor poderoso, es ahí donde se juega la vida de nuestro ir siendo, o el ser de lo que nos va siendo la vida».

Dicho lo anterior, que me parece no es poco, quiero añadir algo más. Hay una manera de ver todas las cosas relacionadas con ETA y la enorme problemática que ha erigido entre nosotros, tan grave, que me parece falsa en extremo. Es la de decirse y decirnos que «*las* señas peculiares de este país son, entre otras, la lengua y la cultura»¹¹⁶. Con toda sencillez quiero hacer notar cómo una afirmación en la que se añade una sola palabra, el artículo *las*, conlleva algo que no puedo sino tachar de falsificación partidaria de la vida de ese país y de su historia, y nos lleva a enfrentamientos infinitos y sin salida posible. Vida e historia que han sido esencialmente complejas, incluso en su lengua y en su cultura. Vida e historia que son esencialmente complejas, incluso en su lengua y en su cultura. Vida e historia que de nuevo habrán de ser también esencialmente complejas, incluso en su lengua y en su cultura. El dar por sentado que no ha sido así, que no es así y que no será así, haciéndolo con esa única palabra, *las*, es señalamiento de discordias sin término, de desacuerdos obcecados, de luchas sin cuartel, de violencias inacabables. Todo lo demás puede ser aceptado o discutido, pero eso, que, nótese bien, se da como un supuesto de mera obviedad, hace que se haya introducido algo de suma gravedad en la valoración en donde se asienta quien dice esas palabras, pareciendo incluso que se ha hecho sin darse cuenta de lo que se hacía. Ahí está la gravedad del artículo: conlleva una definición de lo que el país habría de ser de manera necesitante para no dejar de ser el país que se querría que sea, al menos quienes lo pronuncian. Es a la vez un *las* mítico e impositivo, generador de religiones de substitución socavadas de irracionalidad, y en sus mismas esencias un *las* generador de discordias. Un *las* que se ha adentrado, además, en el imaginario de quienes han llegado poco ha al país, dándoles la esencia misma, mejor, en donde recibirían la esencia misma de aquello que no tienen, pero que, para su perfecta integración en el país donde han hecho su vida, desearían tener. Un *las* deshacedor de la historia, un *las* rompedor de las realidades. Un *las* de pura imposibilidad. Hágase el esfuerzo de quitar el artículo y se verá cómo todo tiene una luminosidad diferentes más llevadera, más constructora de futuro.

¹¹⁶ Léase el documento reproducido en el periódico *El Correo* de Bilbao del viernes 31 de mayo de 2002.

SUFRIMIENTO. TESTIMONIO

Dicen que la literatura árabe y su incidencia en los lectores tiene algo muy especial. Un libro inmenso en su largura, como, por ejemplo, digamos, *Las mil y una noches*, puede haber entrado como máximo exponente de la cultura compartida por una sola frase escondida en un texto quizá inacabable por su interés mezquino, como un tesoro encontrado para siempre, que pasa de boca en boca y se recuerda durante siglos; una frase que ahorma los espíritus de manera nueva. El libro es así recordado por todos a través de ese único dicho que ha pasado al imaginario colectivo de la cultura. Pues bien, esto me ha ocurrido a mí. En la largura —¡tan interesante, tan rica, tan plena!— de este cuaderno de la revista *Communio* he encontrado una frase, una pregunta, y su lectura me ha golpeado de tal manera que no puedo ejercer de manera pausada la labor de escritura de un editorial en su normalidad. He aquí la perla encontrada como pregunta: *¿son felices los que sufren?*

Pero ¿cómo van a ser felices los que sufren? ¿No es el sufrimiento algo que nos saca de nosotros, aniquilándonos en eso que somos dentro de lo más profundo de nosotros mismos, en su mismo hondón? ¿No es el sufrimiento algo que de manera insidiosa nos va reduciendo a la nada, a ser mera nada, a ser pura piltrafa, menos que nada? ¿No es el sufrimiento aquello que nos saca de nuestros quicios, aquellos en los que nos encontrábamos construyendo nuestra vida, la acción de nuestra vida, dándonos el ser eso que somos, mejor, que vamos siendo? ¿A qué viene el sufrimiento, si no es a destruirnos, a hacer que no podamos más ser eso que somos, a impedirnos llegar a eso que querríamos

ser? ¿No es el sufrimiento lo contrario a todo mirar-más-allá, pues nos enturbia con la necesidad de no saber sino mirar a ese acá de nuestro propio cuerpo que se empaña, que se aniebla, que comienza a hacerse mera nada, un más acá que ahoga la mirada, que la cierra, porque la limita a un puro acá sin salida, sin sentido, borrador de cualquier sentido? ¿No es el sufrimiento la razón concluyente del sinsentido final? ¿Y qué si añadimos aún el sufrimiento del otro, del inocente, del niño, del anciano, del ‘monstruo’? ¿No es mejor morir, no es mejor el apiadamiento del piadoso dejar morir, haciendo morir? ¿No es la conjugación del morir la mejor respuesta al sufrimiento quitador de todo sentido, lo único que le da sentido, sentido humano de verdad, sentido de piedad humana?

¿Son felices los que sufren? Pero ¿qué juego infernal es este, el de hacerse una pregunta así? ¿Cómo van a ser felices los que sufren, Dios mío, cuando se les cierra todo camino para ir siendo, para seguir siendo, para ser, cuando se les sumerge en el puro no-ser?

Y, sin embargo, el cristiano sabe que Jesús, el Cristo, su Salvador, su Redentor, sufrió. ¿No nos lo demuestran en toda su crudeza de sufrimiento moral los sudores de sangre en el huerto de Getsemaní, el si es posible pase de mí este cáliz, y el comienzo del salmo puesto en boca de Jesús en el atronador sufrimiento físico y espiritual de la cruz, el Dios mío, Dios mío, por qué me has desamparado?

¿Qué, pues, porque Jesús haya sufrido, los cristianos deberemos también sufrir para hacernos como él? ¿Porque él haya sufrido, nosotros estamos condenados a sufrir? ¡Espantosa condena! ¿Es el cristianismo una religión del sufrimiento? No puede ser. Y si lo fuera, deberíamos abandonarla al punto como una religión sin entrañas de misericordia.

En el sufrimiento de Jesús hay más, el no se haga mi voluntad, sino la tuya. Seguramente es aquí donde deberemos encontrar la luz que ilumine el sentido de su sufrimiento, un sufrimiento que lo hacen necesidad —necesidad histórica, necesidad de hecho, necesidad de realidad absoluta, por tanto— quienes le rechazan y le condenan. No la encontraremos, por supuesto, en que el Padre es un violento despiadado que le dice a su Hijo: ahí te estés, ahí te pasmes, paga tú lo que me deben ellos. ¿Cómo puede ser así cuando el mismo Jesús compara a su Padre con el padre del hijo pródigo, cuyas entrañas tiemblan de compasión, se deshacen de anhelo por la vuelta del hijo pródigo y le flaquean las

rodillas cada tarde cuando sube a la terraza para esperar a lo lejos la llegada de su hijo pequeño? Mas si esto es así, las entrañas del Padre temblaron de compasión, ¡y de qué manera!, cuando su Hijo agonizaba en la cruz, acompañado sólo de su sufrimiento y de la rechifla de todos, excepto de algunas mujeres, entre ellas la madre de Jesús, y de un jovenzuelo. Sí, las entrañas del Padre temblaron de compasión, se deshicieron de compasión; perdóneseme la analogía, pero esa analogía nos es ofertada por el mismo Jesús. Mas, si es así, siendo así, la compasión arrolladora del Padre hacia su Hijo se hace temporalidad, temporalidad de Getsemaní y temporalidad de la cruz.

Antes, la encarnación del Hijo había hecho que en el seno mismo de la Trinidad irrumpiera la temporalidad, pues el Verbo encarnado lo será siempre, para siempre, y jamás ya dejará de darse en ella esa irrupción de la temporalidad. Ahora, además, se da en ella la anhelante compasión.

También nosotros somos amasados de temporalidad. Temporalidad de compasión, temporalidad de arrepentimiento y conversión, temporalidad de gracia, temporalidad de inhabitación del Espíritu que hace de nosotros su morada —sin embargo, muchas veces en nosotros, demasiadas, simplemente temporalidad de la negrura y el sinsentido de quien sólo quiere deshacerse en la nada—. Porque en el Dios trinitario, desde la encarnación del Hijo, irrumpe la temporalidad, la eleva hasta sí mismo, la hace suya, no sólo porque es su creador, sino porque la compasión está amasada de temporalidad. La temporalidad de la compasión en el seno de la Trinidad que ahora dura para siempre.

¿Cómo puede el sufrimiento tener su lugar en esa manera de ver, mejor, en esta manera de vernos?

¿Sufren los animales? Tienen dolor, eso no cabe duda, pero, por más que en ellos, en algunos de entre ellos, seguro que se da esbozo de sufrimiento, este nos conforma a nosotros de manera más plena, si es que se puede decir que el sufrimiento nos plenifica. No vemos en ellos, como no sea sólo en algunos y siempre de manera muy parcial, sufrimiento por el desvalimiento del otro, por la muerte del otro, de la cría del otro; no vemos en ellos rastros de compasión, y si creemos verlo en algunos pocos, apenas si lo es en escorzo, comido siempre por lo instintual, sin capacidad de liberarse de esto. Quizá porque ellos, los animales, están amasados sólo con el tiempo y no con la temporalidad;

porque ellos no son constructores de corporalidades. La compasión parece ser una característica plena no de cualquier cuerpo de animal, sino sólo del cuerpo de hombre. El sufrimiento también. ¿Será por eso que somos unos desgraciados, y tendremos que soportar nuestro ser 'punto rojo' del árbol de la evolución pagándolo con el sinsentido del sufrimiento y con la compasión para la pura nada? El sufrimiento y la compasión nos humanizan, aunque sólo sea en el rasgo de que únicamente nosotros tenemos la —¿espantosa, pues?— plenitud del sufrimiento y de la compasión.

Sufrimos porque estamos amasados con la temporalidad. El sufrimiento nos pone en una relación especial con nuestro cuerpo de hombre, con nuestro cuerpo de mujer, mucho más que mero cuerpo animal, y por ello también nos pone en relación muy especial con el cuerpo de hombre de los demás, de los niños, de los ancianos, de los que nada tienen como no sea a nosotros, del 'monstruo', quien quizá de hombre, de mujer, apenas si parece no tener más que el nombre. El sufrimiento nos conduce a lo hondo de nuestro ser cuerpo, de nuestro ser encarnado, de nuestra fragilidad, de nuestra limitación. Mas esto nada tiene que ver con alguna experiencia del pecado, porque sea culpa de algún pecado. El sufrimiento nos pone ante la última verdad de nosotros mismos, de nuestro ser corporal, de nuestro ser eso que somos, cuerpo de hombre. Un apenas nada; apenas si poco más que el mero cuerpo de animal, pero sufriendo capaz de abrirse a honduras imposibles de compasión. También a nosotros nos tiemblan las entrañas de compasión; también a nosotros nos flaquean las rodillas de pura compasión. También nosotros esperamos la compasión que nos libere, que recoja la fragilidad de lo que somos en un definitivo más-allá-de-misericordia. No sufriríamos si no fuera porque se nos ofrece una novedad absoluta: la imposible-posibilidad de la gracia, de la resurrección de la carne; porque con la encarnación del Hijo de Dios en el seno de la Virgen María la temporalidad de nuestro ser carne ha entrado ya para siempre en la interioridad misma de la Trinidad, que conmueve sus entrañas de misericordia viéndonos sufrientes. Sea sufrientes porque provocamos el sufrimiento de los demás con la inmisericorde historia que construimos; sea porque en todo caso estamos abocados a la fragilidad de toda carne, a su desaparición en la enfermedad, en la muerte, en la corrupción de toda carne. Es ahí cuando se nos hace realidad esa imposible-posibilidad

de la resurrección de la carne, de adentrarnos, en y tras de Cristo y por la gracia de su misericordia, en un espacio trinitario que ya nada tiene que ver con el tiempo, pero que retoma nuestra temporalidad en eso que seremos; y ya es Cristo, carne resucitada, es decir, carne para seguir siendo —¿cómo, se pregunta san Pablo?— eso que somos ahora, cuerpo de hombre.

¿Podría decirse, pues, que el ser sufrientes es lo que nos dará como imposible-posibilidad la esperanza de la resurrección de la carne, de la que ya tenemos una prueba en quien sufrió en el huerto de Getsemaní y luego en la cruz?

No, no son felices los que sufren por sufrir lo que sufren, sino por la esperanza de la que viven. Pues los que sufren tienen la promesa, ya realizada en la carne de Cristo y en la de María, la Madre de Dios, de que heredarán la eternidad por la resurrección de la carne, la última y definitiva imposible-posibilidad del que, por ser lo que es, es ahora ser sufriente al que se le promete la resurrección de la carne.

El sufrimiento es, así, una manera de ‘tocar a Dios’.

EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

Todas las ediciones de la revista *Communio* hemos decidido dedicar uno de nuestros números, durante el tiempo correspondiente, a los *misterios de la vida de Cristo*. Este año tratamos del primero y principal de ellos: *el misterio de la encarnación*.

El revolar de los haceres de cada una de las ediciones del conglomerado internacional de las revistas *Communio*, hace que al escribir este editorial de nuestra edición española tenga sobre mi mesa, ya editados, el primero de los números de 2003 de la edición alemana y de la edición italiana, en las que aparece un artículo-prólogo de Peter Henrici. ¿Qué es un misterio?, se pregunta. No algo escondido o ignorado, algo inescrutable que sería estupendo desvelar, nos dice, sino algo que tiene más que ver con los «misterios» del rosario. Ya en las cartas de Pablo, los documentos más antiguos del Nuevo Testamento, tiene que ver con la salvación de Dios, la decisión de su voluntad, que sólo el conoce, y que anuncia por medio de Jesucristo (Col 1,25-27). Nada de misterio en el sentido de las religiones del culto de los misterios. El «misterio» de la voluntad divina (Ef 1,9), continúa Henrici, es anunciado a todos los hombres, y precisamente por la actividad misionera de Pablo. Y el misterio es el mismo Jesucristo (Col, 2,2), quien trae la salvación a todos. Por ello, se funde la humanidad, incluso todas las criaturas, en unidad única (Ef 1,10; 2,11; 3,6). Ahora se ha hecho luz sobre el secreto que Dios guardaba desde antiguo, y ahora esto se hace realidad en la Iglesia: ella es la manifestación del misterio divino, según el antiguo proyecto realizado en Cristo Jesús (Ef 3,9-11). Así, toda la vida

de Jesucristo pertenece al plano divino de la salvación. Ahí está el «misterio». En primer lugar en la resurrección de Jesús (1 Cor 15,3-7) y en su exaltación como Señor de la Iglesia, y de todo lo creado (Flp 2,9-11; 1 Cor 12,3). Y ahí es donde Pablo reconoce al Señor como «Hijo de Dios», semejante a Dios. Por ello, prosigue Henrici, la «prehistoria» de Jesús, su ser hombre y su encarnación, son parte fundamental del misterio de Dios (Ga 4,4-5; Flp 2,6-8).

Tales son, para Henrici, los más antiguos testimonios sobre Dios que se hace hombre. Consideran la encarnación desde «lo alto», desde Dios, como le fue revelado en el episodio de Damasco al mismo Pablo. Pero para aquellos que habían conocido a Jesús «según la carne» las cosas, quizá, les fueron más difíciles. Sólo en la confesión mesiánica de Pedro, prosigue Henrici, hace su camino el conocimiento del misterio de la filiación divina: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente» (Mt 16,16); el resto del tiempo sólo sus enemigos y los demonios le llaman «Hijo de Dios», en tono interrogativo, cuando no de pura acusación. En el último Evangelio, sin embargo, la filiación divina, en una meditación orante, se convierte en el tema central. Para Juan, Jesús es «el Hijo». También él medita sobre la «prehistoria» de Jesús. A Henrici le parece indudable el parentesco del prólogo de Juan con el himno de Filipenses.

Pero, para Henrici, todavía no basta. No se trata todo esto de una perspectiva teológica en la que nos aparezca la encarnación de Dios como una verdad puramente abstracta y metafísica. Para Jesús, como para todo hombre, el principio de su vida forma parte de la historia de su vida. Y, como para todo hombre, este principio permanece escondido y no se puede narrar —por más que hoy la ciencia, como algunos la quieren comprender, opina Henrici, se empeñe en querer hacerlo—, pero nos preguntamos por los progenitores y por su vida. Eso hacen Mateo y Lucas. Nos indican el nombre de la madre, María; del padre putativo, José —pues en el relato queda bien claro que él no es el padre carnal del niño, y cómo nació «por obra del Espíritu Santo»—; siguen el rastro del árbol genealógico. En una especie de «biografía negativa», el inicio de la vida de Jesús como hombre está unido a su origen divino, un misterio que no se puede expresar mejor en una narración, nos dice Henrici. Pero hay más. Como se cuenta la historia de cualquiera de nosotros a través de la vida de nuestros padres, la gravidez de la madre y el nacimiento por el que «entra la luz del mundo», se nos narra también

el testimonio de terceras personas que vieron el acontecimiento: el mismo José, Isabel, los pastores, los magos, incluso «el ángel» y «la estrella», por donde se nos dice el significado salvífico del nacimiento de Jesús. Los Evangelios, así, nos enseñan lo que sabíamos por Pablo: Jesús no viene de padre humano y aporta la salvación a todos los hombres. Por ello, sólo Jesús puede hablar abiertamente de la filiación divina: «Felipe, quien me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14,9); «yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30). Las personas que han rodeado a Jesús niño en el relato evangélico, prosigue Henrici, no son puras figuras decorativas; queda bien claro que Dios no realiza su obra de salvación sin la participación activa de los hombres. María es testimonio del hecho de que Dios tiene necesidad de los hombres, de su libre asentimiento. Por eso, desde el origen, no se excluyen conceptualmente del Credo cristiano. José tiene también una, aunque ingrata, función eclesial. Igualmente Juan Bautista.

Debemos indagar, concluye Henrici, en el misterio de la encarnación de Dios. Es él quien ofrece a toda la vida de Jesús su verdadera dimensión. Todavía hoy vivimos en la Iglesia únicamente sobre este presupuesto de la encarnación de Dios; y sólo de esta manera es posible y comprensible. Más aún, toda la historia de la humanidad se basa en el presupuesto de la encarnación del Hijo de Dios en Jesucristo. Él es la Palabra, el *logos*, a través del cual existe dicha historia, incluso todo lo creado.

Hasta aquí las bellas palabras de Peter Henrici presentando lo que hacemos dedicando un número de la revista al *misterio de la encarnación*.

Pero aún iremos más allá de la mano de varios de los artículos que el lector puede leer enseguida. Es embrujante el pensamiento de Anton Štrukelj de que la palabra atrae continuamente la carne hacia ella, haciendo de la carne espacio vital para sí misma. De ahí la maravilla de un hecho inaudito: que la palabra viniera a nosotros. Es también embrujante el pensamiento de Gregorio de Nisa que Štrukelj nos transmite: el hombre es el rostro de Dios, y, puesto que está creado para disfrutar de los bienes divinos, debía tener alguna afinidad de naturaleza con aquel con quien está llamado a participar. Por ahí esa maravilla de que el nacimiento de Dios como hombre, que celebramos en Navidad, hace posible el nacimiento del hombre como Dios, que celebramos en la Ascensión. O esa otra esplendidez del *Troparion* del oficio bizantino de

difuntos: llevo en mí las señales de mis maldades —y de qué manera es esto verdad en nosotros!—, mas, sin embargo, he sido creado a imagen de la gloria inefable. Aunque lo más embrujante de todo lo que nos enseña Štrukelj sea eso de que mediante la entrada del Hijo del hombre en el cosmos y su retorno al Padre se anula la contraposición entre tiempo y eternidad. Con la encarnación, el tiempo —como se verá, personalmente prefiero decir temporalidad en lugar de tiempo— se transforma en una dimensión de Dios. Asombrosa diferencia entre el tiempo, que es en donde se nos mueve el ‘cuerpo’, en sus puros movimientos mundanales, y la temporalidad, que es lo que corresponde a eso que somos de verdad, ‘cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’, es decir, para entendernos, carne. Con la encarnación, pues, la temporalidad se transforma en una dimensión de Dios.

En Paolo Martinelli es embriagador el tema de la inhabitación de la Trinidad en el corazón de los creyentes que aparece como la confirmación irreducible de la bondad y la libertad del hombre, el cual, según el anuncio judeo-cristiano, es creado para ser habitado por el misterio de Dios, de tal modo que lleve en sí mismo la vida divina. O que la diferencia entre Dios y el hombre es imagen de la relación del Padre con el Hijo eterno que entran en comunión mediante el Espíritu de amor. De esta manera, la humanidad de Cristo aparece como el arquetipo de lo que es la verdadera humanidad a los ojos de Dios. Y la presencia de Dios en cada ser viviente, en cuanto criatura; no en un vago sentido genérico, sino en la perspectiva de un don radical que coincide con la misma presencia del Dios trinitario en el corazón del justo mediante la acción del Espíritu Santo. Y, tomando palabras de Balthasar, la consideración sobre el nacimiento de Dios en nosotros, que se hace efectivo para cada uno de los creyentes en el momento en que el Hijo es engendrado en medio de los hombres, lo que se efectúa en el vientre de la Virgen María, que es quien lo lleva en su seno, pero, desde ahí, también en el seno de la Iglesia, que es a un tiempo su cuerpo —su capacidad de inserción en la humanidad— y su esposa —como ámbito y consumación de su presencia corporal—. Qué hermosura que la tradición haya hablado siempre de tres nacimientos: la generación eterna del Hijo, el nacimiento en el tiempo de la Virgen María y el nacimiento de Dios en el corazón del creyente.

Jacques Servais tiene preciosas palabras sobre la Madre de Jesús en el misterio de la encarnación. Y Antonio Sicari nos habla bellamente del ‘contacto encarnado’ que debe acontecer entre Cristo y sus discípulos, en donde se nos da la pertenencia a Cristo y a la Iglesia, así como la disponibilidad para la misión: la santidad, pues, tiene todo que ver con ese ‘contacto encarnado’. Muchas son las cosas que pueden espigarse aquí y allá que nos dan un entendimiento pleno del misterio de la encarnación y de lo que él dice de y para nosotros. A lo que se añaden también en este número artículos de vivo interés como el de Olivier Boulnois, que nos sirve para entender aquello de lo que hablábamos hace bien poco: la providencia. O el que sirve para recordarnos algo que quien, por ejemplo, haya leído en su integridad la increíble biografía de Hitler de Ian Kershaw sabe muy bien: el catolicismo era el enemigo final del nazismo, al que se daría cuenta completa al terminar la guerra que, creían, ellos no podían sino ganar. Por fin, seguimos con la mostración iniciada el pasado año de los ‘nuevos ensayos’, precursores del futuro teológico español, como el que tan bellamente nos escribe esta vez Andrés Sáez.

Dios nos toca. Nosotros tocamos a Dios. La encarnación, así, se nos ofrece como cuestión de tocamiento. Qué lejos estamos de un platonismo desencarnante —o de cualquier otro pensamiento privador de nuestra carnalidad, porque ¡hay tantos!— en el que no cabe la ‘resurrección de la carne’, porque, al parecer, la carne no es ni cosa nuestra, nosotros en última instancia no somos sino alma o pensamiento o maximación de intereses o cualquier monserga por el estilo, ni cosa de Dios, que nada tiene que ver con la encarnación. Lo más importante que tenemos, qué digo, eso que somos siendo lo que somos, carne, es carne de resurrección, y no, definitivamente, carne de desvarío, de meros intereses, de soberbias y envidias, de guerras y violencias, de puro desencarnamiento, de pecado y de muerte. El misterio de la encarnación, pues, nos toca a nosotros también en el mismo núcleo de lo que somos al ser eso que somos, cuerpo de hombre. Pero hay algo todavía más asombroso. También le toca a la Trinidad Santísima en el mismo núcleo de lo que ella es, pues el Hijo encarnado está ahora allá, en el seno de la Trinidad Santísima, con la carne que asumió de las entrañas de su madre, María Virgen, que son también nuestras entrañas, carne sufriende que no quedó desbaratada en la muerte, sino que es carne resucitada y

viviente, y que ha entrado allá en lo más alto del cielo mismo, en el mismo seno amoroso de la Trinidad Santísima. Allá está también María Virgen, cuyo cuerpo no conoció la corrupción y el desaparecer en la pura nada, sino que es ahora cuerpo glorioso, allá, también, en el seno mismo de la Trinidad Santísima. Dios mismo, siendo lo que es, Trinidad Santísima, no sólo ha creado, sino que, en el misterio de la encarnación, ha aceptado cabe sí la temporalidad de la carne, y la ha aceptado para siempre; esta temporalidad encarnativa ha entrado en el santísimo lugar de la pura eternidad, y ha entrado para siempre.

Qué curioso. El misterio de la encarnación nos habla a la vez de Dios y nos habla también de nosotros. Se refiere al Hijo de Dios, Jesucristo, el hijo de María Virgen, se refiere a la Trinidad Santísima; pero también se refiere a nosotros, a ti, lector, lectora, y a mi, que escribo estas líneas, a María Virgen y a la Iglesia. Da toda una tonalidad de ser, de nuestro ir siendo en las mundanidades en las que vivimos, en la construcción de nuestras realidades; da una tonalidad asombrosa a nuestro ser 'cuerpo' que ya nunca podremos decir mero cuerpo, cuerpo meramente animal, agarrado a la pura instintualidad mundanal, por amplia que pueda llegar a ser esta, haciéndolo algo distinto, que está más-allá, algo que es fruto de lo que podría parecer sólo una 'pizca', y desdeñarse por eso, pero pizca que por pequeña que sea nos hace otra cosa bien distinta, nos hace cuerpo de hombre, cuerpo de mujer, nos hace 'carne enmemoriada', nos hace 'carne maranatzada', nos hace 'carne hablante'. Nos da la realidad de nuestra carne. Carne destinada no a la muerte, sino a la 'resurrección de la carne'. Carne divinizada, destinada a habitar allá. Así, el misterio de la encarnación está ligado para siempre con la inhabitación en nosotros de la Trinidad Santísima por la fuerza del Espíritu Santo. Y está ligado para siempre con el misterio de la Iglesia. Tampoco en estas cosas nada va por suelto, sino que todo va junto, juntado y bien conjuntado.

[Se me va a permitir¹¹⁷, para terminar, que ponga aquí algo, un puro apunte, que sirva de ejemplo de lo que significa para nosotros este misterio de la encarnación, misterio de gracia, misterio de redención, misterio de inhabitación de Dios en nosotros, misterio de resurrección;

¹¹⁷ Estos párrafos últimos no cabían en el espacio disponible para el editorial de la revista, y fueron suprimidos.

además de que puede ser inicio de algunos pensamientos futuros que, me parece, nos debemos todos, nos debemos los unos a los otros. Pensamientos referidos a hechos encarnativos que tienen que ver profundamente con ese tocamiento de Dios que produce en los creyentes carne de puro misterio.

Salvador de Madariaga en su libro *España* (14ª ed., pp. 475-476) cuenta una anécdota sucedida durante la batalla del Ebro, finalizando la guerra civil española: «el cura castrense de un regimiento navarro que solía rezar el rosario al anochecer, se encontró sorprendido con que la tropa le hacía una huelga de ‘padrenuestros’ al llegar el momento de orar ‘por nuestros caídos’. ‘¿Qué pasa?’, preguntó. Y un barbudo navarro le contestó con voz varonil: ‘Que se diga: por nuestros caídos y por los de nuestros hermanos de enfrente’».

Aquel barbudo navarro entendía hasta las raíces mismas de su ser y de su comportamiento carnal, de su ser y de su comportamiento cristiano, incluso en la guerra, de qué manera la encarnación del Hijo de Dios nos toca a nosotros y nos lleva a consecuencias de petición y de piedad como la que tan asombrosamente se expresa en esa anécdota maravillosa, y que anhela y preconiza no un futuro de odios, sino de perdón y de reencuentro].

SANTOS

Qué expresión magnífica esa de que, como somos 'imagen de la Imagen', debemos ofrecer continuamente nuestro propio rostro a Cristo para que él pueda seguir hablando al mundo..., bueno, si somos santos, desprendiéndose de ahí nuestro anhelo de santidad, nuestra vocación de santidad por el hecho mismo de ser cristianos, pues como todos estamos llamados a seguir a Cristo, a reproducir su rostro, todos estamos llamados a la santidad, a ser santos. Cosa buena. Cosa maravillosa.

Pero ¿será posible para nosotros?

¿Seremos libres de no ser santos? Es genial ver, ¡para eso nos lo dicen en preciosos artículos!, que los Padres lo afirmaron: el contenido más específico de la 'imagen' divina en el cuerpo de hombre se nos da en la libertad. Libertad de condicionamientos, de pasiones y de necesidades, la increada y absoluta, la libertad divina; creada y participada, la nuestra. De ahí, afirmar que Cristo ha restaurado en nosotros la 'imagen divina' es decir que nos ha devuelto el verdadero sentido y uso de la libertad que habíamos perdido en la distorsión del pecado. Así es como somos libres, radicalmente libres; libres en el más pleno sentido de la palabra.

En el santo ese vínculo queda restaurado, pero ¿cómo? En la suprema libertad que es la suya.

Las dificultosas maneras de nuestra *Communio*, en este caso en su edición española, nos han impedido tratar con mayor profundidad el tema de la santidad. Pero para botón, basta la muestra. Y, tal como ha quedado el número, viene muy bien comenzar por ver lo que sobre la

santidad dice quien se ha empeñado en señalarnos una y otra vez que el ser santos es cosa nuestra; es cosa para nosotros, para ti y para mí, lector o lectora amable. No es sólo cosa de Dios, si se me permite decirlo así, que lo es, por supuesto, sino también cosa nuestra. La santidad es así cosa de nuestra libertad. Somos santos porque somos profundamente libres; esencialmente libres. ¿Cómo, estirándonos de las orejas para crecer en santidad? No, claro que no, eso sería una risión; en humilde apertura a esa 'imagen' que somos, en dejarnos hacer, en ponernos en sus manos, en las manos del Dios vivo y verdadero. Siendo libres de verdad.

Qué bonito es adivinar cómo el arzobispo Romero llegó hasta ella con sus miedos, con su tozuda terquedad de llegar hasta la muerte si era el caso, ¡y lo fue! De humildemente jugar el juego hasta el final; de dejarse jugar ese juego, quizá, y hacerlo con humilde humildad. Sólo los humildes pueden ser santos; sólo los que se dejan hacer; en total libertad. Qué hermosas palabras de santidad: "He aquí la esclava/el esclavo del Señor. Hágase en mí según tu palabra". Esas palabras son toda una vida puesta en manos del Señor; todo un humilde proyecto de vida que espera la mano del Señor para que se haga vida propia; en total libertad: cielo y tierra estaban pendientes del pequeño y definitivo 'sí'. Una vida, por tanto, de santidad, ¡y qué santidad! Maravilloso emperramiento de Josef Mayr-Nusser, del que nada sabía hasta que la amistad de Elio Guerriero nos lo ofreció, en ser un hombre de conciencia, no más que un humilde hombre de conciencia, y si ello le llevaba a discrepar de un régimen y un poder basado en la violencia y en una ideología aberrante, no le quedaba otra cosa que manifestarlo abiertamente al llegar la ocasión, cuando llegara la ocasión; en total y maravillosa libertad. ¡Y ya está, eso es todo! Lo demás se le da por añadidura. Incluso eso se le da; él pone el humilde y libre emperramiento en que sea así, pase lo que pase, aunque le lleve a la muerte. Es emocionante que tanto su mujer como su hijo, entonces un niño pequeño, aprueben esa humilde tozudez que hace una vida, una vida que le lleva al martirio.

¿Toda santidad es un martirio, un humilde —perdóneseme la cantidad de veces que he repetido esta palabra— martirio?

Las páginas de David L. Schindler no entran directamente en la consideración de la santidad, claro es. Pero sí se pueden leer de una manera interesante para el tema de nuestro número si las vemos como un

alegato firme contra la des-santificación del mundo, y con ello de nosotros mismos como criaturas mundanales; de la neutralización del mundo como mera “naturaleza”, que nada tiene que ver con Dios, con la santidad de Dios, considerada simplemente, a lo sumo, como una mera criatura de la creación, de la manufacturación de Dios en su hacer el mundo, pero criatura de mera neutralidad con respecto a quien lo creó, a la santidad de quien lo creó —dicen algunos: criatura secularizada, inmersa en un mundo de desencantamiento y desmitologización—, y a nosotros, los que quieran de nosotros, quizá los más ilusos de entre nosotros, se les puede abrir otro camino, el camino de la santificación. Pero este es, dicen, un puro camino de sobrenaturalidades, porque lo natural, lo “naturalizable” —en definitiva, lo racionalmente serio, afirman con pomposidad—, no va por senderillos tan desastrados. Así, se nos ha quitado ni más ni menos que la posibilidad real de ser santos; o, si se quiere, se ha reducido la santidad a la de ser como el *Simón del desierto* de Luis Buñuel.

Una religión civil no es una religión en la que quepa la santidad, en la que se pueda hablar de santos en el sentido de ‘imagen de la Imagen’. Por eso, aunque como en negatividad, hasta el artículo de Bruno Bernardi tiene que ver con nuestros intereses en este número. No digamos las reflexiones sobre el reciente libro de Robert Spaemann.

Porque tenemos los límites que son los nuestros, en un camino de majestuosa libertad se nos hace posible lo imposible: el camino de la santidad. Podemos ser santos.

En este número aumenta el número de los que ocupan la sección *Nuevos ensayos*. Verá el lector su asombroso interés. La genialidad con la que, por ejemplo, se nos hará ver cómo el swing de la vida, la alegría personal del movimiento de la vida en cada persona, en sus actuaciones, en sus canciones, en sus maneras de interpretar sus movimientos, sus bailes, sus decires, nos llevan a la gozosa afirmación de Dios. ¿No nos habían dicho que la juventud de ahora...? Pues, vean las lectoras y los lectores cómo eso no es verdad. Se puede ser joven con todo lo que la juventud de hoy tiene y mostrarnos el ‘swing de Dios’. ¿Quién da más?

Los tres artículos siguientes tienen que ver con una cierta imagen de la realidad que no puede ser aceptada, pues desenfoca y no da cuenta

cabal ni del 'mundo' ni de la 'realidad', los de verdad, no algo construido *ad hoc* para poder decir, finalmente, algo así como que "no hay Dios" o que el fundamento es cosa de meras relatividades, con sus consecuencias desastradas y desastrosas.

Hago notar la extremada juventud, la insultante juventud de dos de los autores de estos *Nuevos ensayos*, que hace casi viejos a los otros dos. En todo caso, son nuevos porque son ensayos primerizos. Me parece, si se me permite decirlo, que genialmente primerizos. Juzgue el lector.

¿EVANGELIZAREMOS?

Puede ocurrir que cuando se prepara para la publicación un número, de pronto, lo que queda bailando ante los ojos es una palabra, qué digo, una insidiosa pregunta: ¿evangelizaremos? Cuando esto acontece, la brevedad del editorial, pues notará el lector que esta vez nos hemos pasado en más de una docena de páginas de lo que es un número normal de nuestra revista, no puede ser otra cosa que dar vueltas a esa palabra, mejor, a esa pregunta.

Pues Mary Ann Glendon me ha provocado esa desaforada pregunta con su tan modoso articulito: ¿evangelizaremos?, ¿no nos hemos olvidado de evangelizar?

Me perdonará el sufrido lector, la amable lectora, que cuente un recuerdo personal. Era en la ‘defensa’ de mi tesina para la licenciatura en teología —hace ya muchos años, pero que muchos, treinta—, ante Adolphe Gesché, Roger Aubert, de los que era gran amigo, y Michel Scoyans, constituidos en tribunal, cuando se me escapó casi un grito, como un exabrupto lleno de aburrimiento infinito: ‘Estoy harto, basta ya de hablar sólo de las “interioridades” de la propia Iglesia y de sus cuestiones de “poder”, puro y mero poder eclesiástico: hay que evangelizar’. Esto ha sido para mí un verdadero gruñido desde entonces. A la sazón era laico todavía.

¿Cómo es posible —nos dice con su dulce candor Mary Ann Glendon— que toda la inmensa tarea de evangelización pueda quedar reducida a discusiones y afanes para “tomar el poder” dentro de la Iglesia, o al menos para “compartirlo”?

No, y mil veces no. La Iglesia tiene su sentido como 'instrumento' de evangelización. Todo en la Iglesia tiende a ello. Y si no, es una iglesia de porra, apenas si una reunión de gentezuelas que se congregan en las sacristías para cantar sus aleluyas, entreverándolos de vez en cuando, si no siempre, con agrias discusiones sobre dónde se empieza a contar el corro de las patatas y sobre quién dispone de las llaves de la cajita en la que se encierran sus grandes tesoros, por ejemplo, el papel pautado de las canciones.

La Iglesia, así, queda reducida a una pequeña congregación de unos cuantos, de unos pocos, que regocijan su pequeño yo en la compañía de los "suyos", en un mundo tan lejano, tan alejado, tan distante, tan distinto, tan enemigo, aunque respetuoso con tal de que los congregantes no salgan de sus sacristías. Cada uno a su trabajo secular en el que ganar sus buenos dineros y luego, en los momentos de asueto, se corre a las sacristías de la congregación para cantar amigablemente con los "nuestros", en cánticos que se entreveran de enfurruñamiento por ver quién es el primero de la pequeña minimez ratonil, y quién ganará la portavocía ante los pocos que han quedado dentro. Pero, Dios mío, ¿quién se quedará encerrado ahí? ¡Corramos fuera como huyendo de la peste de un incendio devastador!

No, evangelizar no es eso. Y moriremos si no evangelizamos. Déjese me que lo diga como fuera de mí: morirá Cristo definitivamente si nos quedamos ahí. Morirá la Iglesia como una venerable sociedad vestida con sus antiguos ropajes de corte, confección y peluca inglesa, a la que todavía de vez en cuando da gusto entrar como quien se encuentra con un viejo club de tiempos pretéritos, pero lleno todavía de elegante olor y vivo colorido.

No, la Iglesia no es eso. Morirá si no evangeliza. ¡Y quédese bien muerta!

Todos los que estamos en la Iglesia, todo lo que hacemos en ella, todo lo que somos en ella, siendo cuerpo de Cristo en ella, sólo tiene una finalidad: evangelizar.

Todo el que se queda en el edificio de la iglesia, en la sacristía de los aleluyas, mirándose su pequeño ombligo, con ganas de obtener mejor puesto, de conseguir que todos, o al menos muchos, terminen por mirar el mío, tan bonito, ya no es cristiano: ha cerrado las puertas al Espíritu. Ya no es cuerpo de Cristo. A lo más pingajo muerto,

¿Evangelizaremos?

sarmiento cortado —¡que se cortó a sí mismo!— de un tronco al que hemos secado y tenemos muerto y bien muerto.

No, a la iglesia se va para salir de ella a evangelizar. Y uno es Iglesia en esa salida a evangelizar. Si la Iglesia no evangeliza, no es sino iglesia, edificio de pequeños poderes, reunión de congregantes que se muestran unos a otros sus pequeñeces, y discuten para que las suyas sean más poderosas que las de todos los demás.

Si no evangelizamos, ya hemos muerto. Ya no hay Iglesia. Ya lo mejor es escapar del hedor del pequeño cadáver tumbado en su corro.

Así pues, ¿evangelizaremos? ¡Ay de nosotros si no evangelizáramos!

COMPADECERSE

Hacer que una revista como *Communio* salga a la calle durante veinticinco años, como ahora acontece con este número que tienes entre tus manos, no teniendo detrás de sí ni dinero ni grupo ni asociación ni institución ni aliento especial de (casi) nadie ni cosa parecida, sino la voluntad gratuita con su tiempo y esfuerzo de un grupo de personas, bastante variopintas al cabo de todo este tiempo, creedme que es como para compadecerse de ellas. Es —mejor, por ahora, ha sido— un esfuerzo enorme y continuado que por nuestra cara bonita hemos ido haciendo un variado y variable conjunto de personas. Pero ahí tienen los 104 centímetros de librería que constituye la colección entera de la revista. Siempre, desde antes del mismo comienzo, cuando la revista sólo era una posibilidad, se lo he dicho a todos, que al cabo de los años lo importante sería la cantidad de palmos que la revista ocupara en una estantería. Los contenidos —tan ricos— están ahí a la vista de cualquiera, de quien quiera mirar; de quien sepa mirar. Como fiesta del cuarto de siglo, Ediciones Encuentro prepara próximamente un número especial de la revista que contendrá los índices de lo publicado en estos veinticinco años. Cuando los veas, te quedarás admirado, pasmado, alegre, risueño, y esta vez no sólo de los cinco palmos de revista, sino de la cantidad de autores que han pasado por nosotros, de los temas que hemos tratado y de la profundidad con la que los hemos trabajado. Sí, de verdad, pasmoso para la manera milagrosa en que han ido saliendo números y páginas tan numerosos que hemos ido publicando. Creo no exagerar si afirmo lo que es evidente: marcan una fecha en

nuestro pensamiento teológico. Por eso, date cuenta que la compasión hacia los currantes que la hemos hecho es una manera de agradecimiento y de decirnos que la labor que hemos padecido os ha merecido la pena, ha merecido la pena. Que merecerá la pena continuar, si es que llegamos a poder hacerlo.

Mas, vamos al tema del editorial. Desde hace muchos años escucho a un amigo economista que ha trabajado como sin-partido en gabinetes ministeriales económicos y ahora en institución de la banca, que no hay que practicar caridad, sino justicia. Todo eso que busca ayudar a “pobrecitos” que necesitan de nosotros, es puro engaño, panecillo para hoy y hambruna para mañana. Nos satisface porque “hacemos algo por ellos”, pero no toca lo que es el problema en su raíz, pues la cuestión debe tratarse como lo que es: un problema de justicia, de reparto equitativo de la riqueza, de injusta apropiación de la riqueza y de su producción entre grupos sociales y entre naciones. Ahí está lo que hay que tratar; lo demás, dice, son paños calientes, puras engañoiflas, maneras de quedarse cada uno tan tranquilito en su pequeña interioridad y evitar la lucha común seria y decidida allá en donde esta se da de verdad.

No dudo ni un momento de que la postura de mi amigo es ajustada en lo que afirma: lo que toca a una batalla cultural, política y económica que debemos dar, estar dando de continuo, y que no parecemos tener ganada, ni mucho menos. En cambio, no es ajustada, me parece, en lo que niega. En lo que sigue voy a intentar mostrar por qué, en mi opinión, mi amigo yerra en la parte negativa de su manera de ver las cosas.

Quien se compadece toma al otro como persona, como ser querido, amante, amado, como alguien que siendo otro es como yo mismo. Nunca como alguien al que, ayudándolo, me confirma en mis propias bondades y quedo satisfecho; ayudándole a él, hago algo para aplacar mi propia buena conciencia. No, de eso nada. El que se compadece comparte todo lo que es, además de todo lo que tiene, con el propio ser del otro, un ser necesitante al que yo, quizá, llegado el caso, puedo dar lo que necesita. Y lo que necesita es cariño, ternura, amor; que alguien le tome como lo que es: persona. Ser doliente, ser necesitante; pero sobre todo ser ansioso de ser y de que se le tenga por ello. Un ser como yo mismo, ansioso de amor, como yo, como nosotros; necesitado de amor, como yo, como nosotros; capaz de amar, como a lo mejor soy yo, somos nosotros. Siendo quien

es, el necesitado es un yo, un tú para mi propio yo; yo mismo, dándome a él, soy un tú para él, un tú que le da su propio yo, porque el suyo es un yo esquilmado, deshecho, vaciado, muriente, tirado a la basura. Porque él es un yo, un tú para mí, que no es amado, al que nadie ama.

Nada de engañadores-actos-de-“misericordia”-que-a-nada-llevan, sino tomar al otro como lo que es para mí: un tú; también un ‘yo’ para sí y para mí, como yo mismo lo soy para mí y para él. Porque la misericordia para con el otro que me necesita y al que hago un tú, me eleva a mí mismo a ser un yo de amor. Si olvidamos esto, no podemos jamás entender el ser misericordioso. Si no lo entendemos, no comprendemos en profundidad de qué manera somos seres amorosos, conformados por el amor, ahormados por él.

El compadecerse y la misericordia, pues, tienen que ver esencialmente con el amor. Y el amor es aquello que nos constituye en el ser que de verdad somos. El amor es nuestro ser en plenitud. ¿Qué pasa cuando no somos amados, cuando somos dejados de toda mano, cuando no se nos permite siquiera nacer, cuando no se nos acompaña con piedad trémula en el momento de la muerte, cuando se nos ayuda a desaparecer, quizá con nuestro propio ingenuo consentimiento, en lugar de acompañarnos inmoderadamente en el sufrimiento no abandonándonos al abandono de la muerte, de la dolorosa muerte, cuando se nos deja sueltos en la vida, abandonados, perdidos? ¿Qué pasa cuando se nos deja morir de hambre, cuando nadie se preocupa de nosotros si no tenemos trabajo, si morimos ahogados en nuestros viajes en patera porque buscamos un mundo que nos sea más favorable, cuando vivimos en un mundo sin piedad, cuando somos inmigrantes?

No vale sólo con que se me diga que el problema deberá ser resuelto de manera global, pues todavía quedo yo, todavía quedas tú, todavía queda el otro que quiere ser un yo y un tú, como tú y yo lo somos. ¿Quién se apiada de mí? ¿Quién me quiere a mí? ¿Quién me ofrece su amor? ¿Quién me hace, por fin, lo que soy, un yo amoroso, un ser en plenitud? ¿Quién me hace un tú amoroso porque es para mí un yo amoroso? ¿Quién me hace vivir en el amor, que es lo que me hace ser en plenitud? ¿Qué pasa conmigo cuando nadie se apiada de las necesidades que no puedo satisfacer y que me llevan a la muerte por inanición y hambre? ¿Quién me quiere a mí que fui dejado en las calles de la gran ciudad cuando apenas era un chavalín? ¿Quién me ofrece su

amor cuando vivo en la desesperación o cuando nadie nunca me ha dado medios para siquiera ser o cuando me han quitado lo que tenía, en la guerra o en el desastre o en el terrorismo? ¿Quién me quiere a mí cuando todo en mi vida ha sido un puro fracaso? ¿Se ha contado conmigo?: ¡como el vil y mero sujeto de una estadística! Pero ¿quién se ha preocupado de mí, de mi propia carne, quién se ha encarnado en eso que yo soy, apenas si siendo lo que soy, porque apenas si soy, si se me ha dejado ser? ¿Quién me da aire para ser?, ¿quién me da aire de ser?

No vale sólo con que se quieran resolver de una vez los problemas estructurales, cosa que está muy bien, porque aun si se trabajase para ello en serio, lo que no siempre se da entre nosotros, todavía quedará el cómo amorosear ese tú necesitado de mi amor para ser, ser en plenitud. Y cuando un moribundo abandonado muere en la India con su mano cogida por alguien que le ofrece su amor total, algo grande, esencialmente grande, se está haciendo en el mundo. Se está construyendo una realidad de amor en la que podamos vivir como lo que somos en nuestro ser en plenitud. Una realidad amorizada.

Sí, debo junto con mi amigo construir una realidad amorizada, transida por el amor. Nada de un deber de obligación, que me saltaría con sumo gusto y pura y alegre acritud, sino que viviré en el compadecerme, en la misericordia, en la ternura, en las palabras y los gestos de amor para ser eso que soy, eso que eres, eso que somos: ser en plenitud, ser amoroso, constructor de amorosidades. Dulce deber. Puro impulso de los hondones de mí mismo; hondones de ternura, de piedad, de amor, de misericordia. De no hacerse realidad en mí, en ti, en nosotros, lo que está en lo más profundo de mi interioridad moriría al no ser quien de verdad soy; me engañaría siendo quien no soy.

Así el compadecerse es un don de amor. Don que recibo del otro; don de amor que ofrezco a quien necesita de mí; en definitiva, de mi amor. 'Yo' y 'tú' que se configuran en el don de amor. Pero no simples yo-tú, como en el juego del yo-yo, sino 'nosotros', pues la realidad es construcción en el amor de 'corporalidades' creadas por lo que suelo llamar 'el cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer'. Bastará, por tanto, con lo escrito hasta aquí en este editorial que se terminará con la profundidad inaudita de la línea que viene a continuación de esta:

Y todo amor es participación en quien es Amor.

PROCEDENCIAS

La versión definitiva de estas páginas es únicamente la que aparece aquí como libro.

“Lo que ha quebrado es la encarnación”, *Revista Católica Internacional Communio*, 23 (2001) 360-376 [Madrid, 11 de mayo de 2001]; “Sobre el Dios que hay: el Dios personal”, *Revista española de teología*, LXI (2001) 533-545 [Madrid, 14 de agosto de 2001]; “Tocar a Dios”, *Revista Católica Internacional Communio*, 24 (2002) 213-224 [Madrid, 22 de noviembre de 2001; sin embargo, el párrafo III, Madrid, 4 de diciembre de 2000]; “Persona”, *La ciudad de Dios*, CCXV (2002) 873-901 [Madrid, 6 de enero de 2002]; “Pensar a Dios”, en Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Dios para pensar. El Escorial 2002*, Publicaciones de la Facultad de Teología ‘San Dámaso’, Madrid, 2003, pp. 71-90 [Madrid, 3 de agosto de 2002]; “Ser cristiano hoy”, *Revista Católica Internacional Communio*, 25 (2003) pp. 293-302 [Madrid, 20 de enero de 2003]; “Fundamento”, *Revista española de teología*, LVIII (2003) 203-244 [Roma, 10 de febrero de 2003 — Madrid, 1 de abril de 2003].

Son inéditos: «Ensayo filosófico de por qué no hay Dios en las capas dominantes de la sociedad española actual», como allá se titula, que aparecerá en Javier Prades (ed.), *La voz que yace bajo las voces*, Publicaciones de la Facultad de Teología ‘San Dámaso’, Madrid, 2004 [Madrid, 24 de octubre de 2002]; “La libertad de existir y de creer como fundamento de una civilización humanizada”, que aparecerá en Alfonso Pérez de Laborda, *Existencia en libertad. El Escorial 2003*, Publicaciones de la Facultad de Teología ‘San Dámaso’, Madrid [Madrid, 19 de julio de 2003];

“Los católicos en la vida cultural” [Santiago de Compostela, 28 de agosto de 2003], que se presentó en el V Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea: Cristianismo en una cultura secular, Universidad de Navarra, 20 y 21 de octubre de 2003, y que se publicará en sus actas, y “Una filosofía cristiana” [Madrid, 20 de noviembre de 2003].

Los capítulos de la segunda parte, “Editoriales”, son los editoriales de la *Revista Católica Internacional Communio*, 23 (2001), pp. 356-359 [Madrid, 31 de diciembre de 2001]; 24 (2002), pp. 4-7 [Madrid, 9 de abril de 2002], pp. 148-151 [Madrid, 29 de septiembre de 2002], pp. 276-282 [Madrid, 9 de noviembre de 2002] y pp. 436-439 [Madrid, 5 de enero de 2003]; 25 (2003), pp. 4-8 [Madrid, 2 de junio de 2003], pp. 132-134 [Madrid, 17 de julio de 2003], pp. 260-261 [Madrid, 3 de noviembre de 2003] y pp. 404-407 [Madrid, 6 de noviembre de 2003], respectivamente.

Del mismo autor

Leibniz y Newton

I: La discusión sobre la invención del cálculo infinitesimal
Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1977

Leibniz y Newton

II: Física, filosofía y teodicea

Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1980

Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada
Madrid, Marova, 1980

¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia
Madrid, Encuentro, 1983

Historia del cosmos

(con ilustraciones de Sandro Corsi)

I: Los antiguos astrónomos

II: La astronomía moderna

III: La formación del universo

Madrid, Encuentro, 1984

Dios y la ciencia

Madrid, SM, 1985

Poder y bienaventuranza,

Madrid, Encuentro, 1984

La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas
Madrid, Cincel, 1985

Discernimiento y humildad

Madrid, Encuentro, 1988

La razón y las razones.

De la racionalidad científica a la racionalidad creyente
Madrid, Tecnos, 1991

Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica
Madrid, Encuentro, 2000

La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin:
la emergencia de un pensamiento transfigurado
Madrid, Encuentro, 2001

Filosofía de la ciencia: una introducción
Madrid, Encuentro, 2002

El mundo como creación.
Ensayo de filosofía teológica
Madrid, Encuentro, 2002

Tiempo e historia: una filosofía del cuerpo
Madrid, Encuentro, 2002

Pensar a Dios. Tocar a Dios

