



LA REALIDAD COMO MISTERIO

Elogio del asombro, la admiración,
la búsqueda y la creatividad

Alberto Simons Camino, SJ

LA REALIDAD COMO MISTERIO

ELOGIO DEL ASOMBRO, LA ADMIRACIÓN, LA BÚSQUEDA Y LA CREATIVIDAD

Alberto Simons Camino, SJ

LA REALIDAD COMO MISTERIO

ÉLOGIO DEL ASOMBRO, LA ADMIRACIÓN, LA BÚSQUEDA
Y LA CREATIVIDAD



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

210 Simons Camino, Alberto, S.J, 1942-
S56 La realidad como misterio : elogio del asombro, la admiración, la búsqueda y la creatividad / Alberto Simons Camino.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
249 p.; 21 cm.
Bibliografía: p. 239-249.
D.L. 2018-20039
ISBN 978-612-317-450-7

1. Teología filosófica 2. Antropología teológica I. Pontificia Universidad Católica del Perú II. Título

BNP: 2018-509

La realidad como misterio

Elogio del asombro, la admiración, la búsqueda y la creatividad

© Alberto Simons Camino, SJ, 2018

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: detalle de *La noche estrellada sobre el Ródano*. Vincent van Gogh, 1888

Primera edición: diciembre de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-20039

ISBN: 978-612-317-450-7

Registro del Proyecto Editorial: 31501361801319

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ÍNDICE

Introducción	11
Capítulo I. Misterio, realidad, verdad y vida	19
Misterio	19
Realidad	26
Comprensión y verdad	27
Vida y devenir	39
Capítulo II. Enigma y perplejidad en las culturas	47
Capítulo III. Tiempo e historia	53
Historicidad y temporalidad existenciales	59
La consistencia del presente	65
El pasado vive en nosotros	67
La liberación en el tiempo	69
El futuro posible	71
Capítulo IV. Imaginación y creatividad	75
Capítulo V. El ser humano como incógnita	87
El dinamismo en la ética	94
La proyección del sentido	111
Capítulo VI. Trascender para descubrir	115
Dimensiones de la trascendencia	116
La experiencia de la trascendencia	129

Capítulo VII. El misterio de la persona humana y el Hijo del Hombre	133
El misterio de Dios en lo humano	156
El Hijo del Hombre y nuestra trascendencia	169
Capítulo VIII. El misterio revelado	177
Lo sagrado, la religión y la fe	188
Una fe razonable y comprensible	197
Fe y culturas	217
Conclusión. El misterio del futuro nos espera	221
Bibliografía	239

*La experiencia más hermosa que podemos tener es el misterio.
Es la emoción fundamental que se posa en la cuna de la verdad y de
la ciencia verdadera. Quien no la conoce y no se puede maravillar
vale tanto como un muerto, y tiene los ojos ensombrecidos.*

Albert Einstein, *El mundo como yo lo veo*, ensayo de 1930

*Pidan y se les dará; busquen y encontrarán; llamen y se les abrirá.
Porque todo el que pide, recibe; el que busca, encuentra;
y al que llama, se le abre*

Mat 7,7-8

INTRODUCCIÓN

La capacidad de admiración es el acceso al conocimiento. Cuando no hay asombro, el conocimiento se convierte en un mero juego de especulaciones y pierde su riqueza y creatividad. Tanto la filosofía, como la ciencia, la religión y el arte han nacido de la capacidad de admiración del hombre. Sin la capacidad de maravillarse, el mundo, las personas y nuestro propio ser se vuelven opacos, intrascendentes, pierden el misterio que inicia el verdadero conocimiento y la comprensión de su enigma. Sin el asombro seríamos cautivos de los prejuicios propios o de nuestra sociedad. Nos asombramos cuando nos sabemos sabiamente ignorantes. Sócrates, en la *Apología*, de Platón, señala que incluso el hecho de reconocer nuestra propia ignorancia puede ser difícil y no es frecuente. El asombro más evidente es el que brota de nuestra misma realidad (Simons, 2013, p. 25).

El ser humano no solo soluciona problemas, sino que además los provoca. Es el ser que quiere comprenderse y saber lo que es aceptando retos. Posee, por tanto, un carácter problemático en este doble sentido: es mejor resolviendo cuestiones que el resto de los seres vivientes del planeta y, además, suscita problemas continuamente. Asumir la incertidumbre, el riesgo, la audacia, nos llevan de la superficialidad infecunda a una inmensa creatividad. Así se da la capacidad de resolución: «no es que dejemos de intentar ciertas cosas porque son imposibles,

sino que son imposibles porque no las intentamos» (San Agustín, *Confesiones*, 4,1,1).

Desde que el hombre es hombre todos los avances que ha logrado en los diversos campos se han dado gracias a su capacidad de asombro, de maravillarse frente a la realidad. Sus descubrimientos y creatividad se han debido a su posibilidad de admiración aun frente a lo más rutinario y evidente. Por ejemplo, y es uno de tantos, Newton ideó la teoría de la gravedad, que luego a nosotros nos ha permitido superarla, a partir de algo tan trivial como que una manzana le cayera en la cabeza (según la anécdota). La admiración es considerada, tanto por Platón como por Aristóteles, como el origen de la filosofía. Según ellos la filosofía surgió de la admiración, de la perplejidad, de la sorpresa, de la maravilla o de la extrañeza. Nos admiramos cuando experimentamos la sensación de sorpresa o maravilla ante algo porque sentimos cierta desorientación, nos encontramos en una situación similar a la que experimentamos ante una idea o afirmación inspiradora en apariencia extraña y que se opone a la opinión general y nos obliga a repensar las cosas. Por eso es necesario dejarnos interpelar por la realidad y no ceder a la rutina, la costumbre y la indiferencia (Enciclopedia Herder, s.f.).

Cuando el hombre se encuentra con problemas nuevos, muchas veces se esfuerza en resolverlos con procedimientos antiguos, de comprobado éxito, pero que no sirven para encarar la novedad. Hay épocas en que aparece de modo muy claro lo que no es previsible desde la época anterior [y esto es lo propio de la nuestra]. Los planteamientos anteriores gozan de prestigio y por eso se ensayan, pero ya no sirven, son obsoletos. Esto se puede apreciar en el nivel individual y también en el nivel social (Polo, 1991, p. 21).

El ser humano siente en él mismo desarmonías y tensiones; de la tensión resuelta, nace la sensación de satisfacción (lo cual se da ya en el animal). En el caso del hombre, el bienestar propiamente humano se realiza por lo general en una relación armoniosa con el otro.

Piénsese simplemente en la realidad de la comida hecha en común, que va infinitamente más allá de su función primera de satisfacción de la tensión del hambre. A partir de esta experiencia momentánea de contento, es posible concebir lo que podría ser la alegría experimentada por la obtención del bien deseado. Sería el gozo definitivo y de ninguna manera amenazado por el resurgir de una tensión penosa. Sería la realización plena, el amor logrado, el reconocimiento luminoso de sí mismo en su dignidad humana, en su lugar de relación al otro y, en esa situación relacional, la solución absoluta y definitiva de toda tensión; sería la identidad entre el ser y el desear.

En lo que respecta al campo social, Ernst Bloch, en *El principio esperanza* (2004-2007), recoge los indicios de la inquietud que ha tenido el hombre en la historia, desde los componentes de la civilización, en cuanto desborda lo inmediato, hasta las religiones: «La función utópica, según él, es la que contribuye a hacer del hombre un hombre». En el mismo campo marxista, Garaudy ha dicho que «no es el infinito lo que debe dividir a los pensadores marxistas de los creyentes en Dios, sino el que estos hagan del infinito una presencia y una promesa, cuando para el marxista permanece siempre una ausencia y una exigencia» (1971, p. 94).

Por lo visto hasta ahora, hay dos aspectos por señalar en la tendencia humana. En primer lugar, se constata que en la experiencia del hombre hay momentos de felicidad intensa en los que la tendencia humana parece haberse colmado. Esta experiencia es importante porque, gracias a ella, se intuye el sentido que tiene o puede tener la vida. Pero, en segundo lugar, se llega a la conclusión de que la tendencia humana nunca se aquieta plenamente. Es una tendencia radical.

Todas las propuestas religiosas, desde las más ingenuas del hombre primitivo hasta las más refinadas, desde las más concretas hasta el nirvana budista, acusan la estructura de inquietud como inevitablemente presente en el hombre y, justamente, el ideal es la supresión de la inquietud. Lo mismo pasa con las utopías individuales y sociales.

Respecto a esta inquietud, la exigencia de realismo y sobriedad es válida, pero si se trata de renunciar a esta solicitud humana que nos sitúa más allá de la explicación científico-racionalista, habría que rebelarse contra esa preocupación que sería deshumanizante, pues eso significaría la renuncia a la creatividad humana, causa de todos los progresos. Por otra parte, no se puede olvidar que el mismo avance de la ciencia y de la técnica se debe a esa profunda inquietud humana.

Lo señalado da a entender que esta búsqueda no tiene fin ni límite. Llamamos aquí experiencia a un conocimiento logrado a través de un vasto contacto existencial con cosas y personas en diversas circunstancias. Esta experiencia no concierne solo al entendimiento sino también a la voluntad, la afectividad y la sensibilidad; es decir, a toda la persona.

Nos acostumbramos de tal forma a las cosas que hemos perdido la capacidad de indignarnos y rebelarnos contra el mal. El dolor, el sufrimiento, sobre todo del inocente, la mezquindad y el egoísmo humanos, incluyendo los nuestros, no deberían darse. No olvidemos el mal banal (la «banalidad del mal» de Hannah Arendt), por el cual, personas comunes, bajo las condiciones y asociaciones particulares y la influencia de agrupaciones y dirigentes perversos, pueden convertirse en delincuentes y aun asesinos, como se dio en la Alemania nazi y entre nosotros en la época del terrorismo. El mal se suele hacer más por miedo, búsqueda de seguridad a toda costa, ignorancia o debilidad que por maldad.

Pero, junto a esto, es necesario asombrarnos de lo estupendo, simplemente, de un nuevo día, el misterio de nuestro cuerpo, la amistad, la alegría del encuentro, el deporte, el gozo, la satisfacción del trabajo realizado, la naturaleza en todo su esplendor, el descanso renovador, la confianza que aparece en todos los actos que realizamos. Más aún, la libertad, la posibilidad creadora del hombre, la imaginación, el arte, la poesía, sobre todo la belleza inigualable de la música, la bondad, el amor, la generosidad, la capacidad de esfuerzo, el espíritu de sacrificio y las experiencias religiosas.

Pero quizás lo más extraordinario sean las posibilidades abiertas (grandes horizontes) de la condición humana y el prodigio de la vida misma que se puede observar, por ejemplo, en la energía de un niño que ya no sabe qué hacer con ella y la expresa a través de saltos, juegos, etcétera. Conviene estar atentos para acoger lo bueno, lo hermoso y positivo de la vida sin necesidad de estar ciegos respecto de todo lo negativo que también se nos presenta en nuestra existencia y en nuestro mundo.

Por ello, también es motivo de asombro y pasmo la frustración, el fracaso, la derrota, el dolor y sufrimiento, la mezquindad, el egoísmo y maldad humanos, la impotencia, la culpa, la fugacidad de la vida y la muerte. También podemos preguntarnos por qué hay tanta gente calladamente insatisfecha; hombres y mujeres que encuentran su existencia monótona, incolora, vacía en medio de su «bienestar». Les falta la verdadera alegría de vivir. O, por otro lado, están llenos de ocupaciones, diversiones, actividades, pero su vida carece de significación y sentido.

Más allá de todo esto, y más profundamente, se da una verdad por descubrir, una libertad por conquistar, una afectividad por integrar y realizar, el reto de hacerse a sí mismo en lo posible, el compartir la vida en su totalidad, el buscar la propia autenticidad y coherencia, el siempre ir más allá de uno mismo y, finalmente, la necesidad de encontrar y dar un sentido a la vida.

Lo que intento en este libro es salir de la visión de una realidad y mundo cerrados en sí mismos. Desde diferentes frentes se han configurado perspectivas que van reduciendo de forma inconsciente nuestros diferentes espacios. Nos encontramos, muchas veces, encasillados por esquemas o paradigmas mentales y socioculturales producidos por el individualismo, que nos recluye en una especie de burbuja invisible. Según Lipovetsky, se da actualmente un individualismo egocéntrico, narcisista y hedonista, cuya consecuencia es la «imposibilidad de sentir, vacío emotivo, aquí la insustancialidad ha llegado a su término, explicitando la verdad del proceso narcisista, como estrategia del vacío» (1983, p. 50). Por otra parte, el predominio de las ciencias de la naturaleza

y la técnica han configurado nuestro mundo moderno, de tal forma que, en su extremo racionalista y cientificista, ha estrechado nuestra mentalidad reduciéndola, con frecuencia, al mundo material, sobre todo económico. Nos hace falta recuperar la capacidad de asombrarnos y maravillarnos y, por ello, también apelar al sentido del misterio como la capacidad de estar siempre abiertos a lo que ignoramos.

En este texto primero aclararé no solo qué entendemos por misterio y realidad sino también aquello que se oculta detrás de estos conceptos, que son las nociones de verdad y vida, y ellas en su devenir. Luego consideraremos el enigma y perplejidad con que nos encontramos al contemplar la diversidad de culturas que encontramos en nuestra realidad. En seguida nos encontraremos con la cuestión del tiempo y la historia que dejan patente las transformaciones que se han dado y se dan en nuestra forma de vivir y pensar a lo largo del acontecer de la vida. Puesto clave, dada nuestra perspectiva, lo tendrá el papel que tienen la imaginación y creatividad en nuestro quehacer. Tema central, sin duda, lo tendrá nuestro mismo ser como humanos, como incógnita por descifrar. Luego nos abriremos a la perspectiva y experiencia de la trascendencia, que nos llevará a repensar el misterio humano en la persona del Hijo del Hombre y, a través de él, reflexionar sobre el significado del Misterio Primordial que nos es revelado. En la conclusión trataremos de esclarecer el futuro que nos espera.

Quisiera terminar esta introducción con una reflexión de Zygmunt Bauman, que es plenamente coherente con nuestro propósito:

Nuestra vida, tanto si lo sabemos como si no, y tanto si nos gusta esta noticia como si la lamentamos, es una obra de arte. Para vivir nuestra vida como lo requiere el arte de vivir, como los artistas de cualquier arte, debemos plantearnos retos que sean (al menos en el momento de establecerlos) difíciles de conseguir a bocajarro, debemos escoger objetivos que estén (al menos en el momento de su elección) mucho más allá de nuestro alcance y unos niveles de excelencia que parezcan estar tozuda e insultantemente muy por

encima de nuestra capacidad (al menos de la que ya poseemos) en todo lo que hacemos o podemos hacer. Tenemos que intentar lo imposible. Y solo podemos esperar, sin el apoyo de un pronóstico fiable y favorable (ya no digamos de certidumbres), que mediante un esfuerzo largo y agotador podremos algún día llegar a alcanzar estos niveles y conseguir aquellas metas para, de este modo, ponernos a la altura del reto planteado (2009, pp. 31-32).

CAPÍTULO I

MISTERIO, REALIDAD, VERDAD Y VIDA

Para delimitar nuestro objetivo es necesario revisar nuestros conceptos de misterio, realidad, verdad y vida.

MISTERIO

Aquí el concepto de «misterio» no lo entendemos como lo inexplicable, sino como aquella plenitud que nos desborda y no podemos abarcar, explicar o disponer, pero que al mismo tiempo nos posee y, de alguna manera, nos penetra, porque constituye la verdad profunda de nosotros mismos y de nuestro mundo, nos da sentido y significado y, sobre todo, nos permite ir descubriendo permanentemente lo que no sabemos. El misterio nos abre a una realidad más radical, más profunda. El misterio se esconde en la diversidad de acontecimientos que podemos vivir; así aparece el sentido en medio de las múltiples experiencias de la vida. Toda la realidad puede abrirnos a una plenitud de sentido.

Misterio es la realidad por excelencia, completamente superior al hombre y al mundo, que concierne íntimamente al sujeto humano y le exige una respuesta personal incondicional. Puesto que es una realidad inefable, su mejor conocimiento es la toma de conciencia de su insondable grandeza. Pero no se trata de una transcendencia

inerte e inoperante como el absoluto de los filósofos, sino de una realidad dinámica que toma la iniciativa de manifestarse al hombre, haciendo que este responda con la entrega de sí mismo en la más completa confianza (Universidad de Stanford, 2016).

El misterio no oculta la realidad, sino que la revela con toda su profundidad y riqueza inagotable. No se da por defecto sino por exceso de conocimiento. Su contenido es polisémico, pues es simbólico, es decir que, mediante algo visible, evoca lo invisible pero más profundo y omnímodo. Al mismo tiempo vela y desvela, oculta y esclarece; expresa, pero sin nunca agotar aquello que expresa. El misterio nos conduce a la admiración, al asombro, al descubrimiento, al recogimiento, a la reflexión, la contemplación y a la creatividad. Así lo han percibido, como veremos, los científicos, filósofos, humanistas, artistas y, por supuesto, los místicos que, precisamente, son hombres y mujeres que saben ver, mirar y admirar la realidad en su hondura.

Así, Platón utiliza por primera vez el término «misterio» en un sentido metafórico aplicado a la filosofía. Para él, misterio es el camino del conocimiento para alcanzar la percepción de la verdad del ser a través del diálogo que va profundizando y penetrando cada vez más en un tema. Hay que tener en cuenta que se trata de un proceso de desvelamiento y descubrimiento de una realidad que en principio no es radicalmente desconocida.

Para el primer Ludwig Wittgenstein, «misterio» es aquella realidad sobre la que no podemos decir nada y ante lo cual, por lo tanto, es mejor callar. Estamos ante una orientación más bien negativa. En cambio, para Goethe, «misterio» es lo que está ahí presente para revelarse con presteza.

Más cercano a nosotros, Ángel Cordovilla señala que:

El misterio es una realidad que nos está dada y que nos funda y que más que ser un objeto de conocimiento dado junto a otros, es la misma condición de posibilidad del conocer (2018, p. 12).

Es la realidad que tenemos siempre por delante para contemplar (misterio que nos sobrepasa) a la vez que el fundamento mismo de nuestro conocimiento y contemplación (misterio que nos sobrecoge) (2004, p. 120).

Aproximarse «al sentido del misterio significa acceder a la hondura de la realidad, donde se encuentran las personas, los acontecimientos e incluso el mundo material, que es más que mero espacio físico. Su proximidad y su aceptación en la vida humana no conllevan rebajar y menospreciar el ámbito de la racionalidad, pues significa más bien dejarse afectar por la profundidad de las personas, del mundo viviente y de las cosas, en lo que tienen de protesta a la tentación de su simplificación o completa cosificación reduccionista (Moreno Villa, s.f.).

El ser humano es sujeto activo y no objeto pasivo en la historia, en la medida en que trasciende el mundo de lo únicamente empírico y racional.

Por otra parte, «autores como Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber o Max Scheler, entre otros muchos, insisten en que el hombre se encuentra consigo mismo en el encuentro gratuito y misterioso con el otro» (Moreno Villa, s.f.). En lo personal es nada difícil percibir que cada uno es un misterio para sí mismo. Y si es así, mucho más lo son las otras personas, pues «dependemos de la revelación que la otra persona nos quiera hacer para poder comprenderla, y eso sin olvidar que lo que ella nos quiera decir de sí misma depende directamente de lo que ella conozca de sí. Además, pensar una realidad nunca agota a la realidad misma». Y si ello vale para un objeto, tanto más sirve para pensar a Dios y a la persona humana:

Quizá el filósofo que mejor ha pensado sobre el misterio del ser ha sido Gabriel Marcel. Para Marcel el ser está impregnado de misterio, no solo en lo que concierne a cada cosa en particular, sino al misterio fundamental, al misterio de la realidad en sí, al que hace llegar no solo a ser *lo que* alguien o algo es, sino el que hace que algo

simplemente *sea*. «Además, para Marcel no cabe hablar del *problema* del otro, sino de su misterio, pues un problema es algo que reclama *una* solución y cuando esta se logre dilucidar, el problema habrá terminado. El problema, pues, se concibe como algo que no nos afecta íntimamente, cosa que no sucede con el misterio, sobre todo con el misterio del ser, que nos envuelve y en cuyo interior vivimos; por lo que nos afecta personal y esencialmente. Por esto el racionalismo falsifica la realidad y la empobrece, introduciendo una abstracción simplista; y lo mismo hace el positivismo, pues sitúa a la realidad en el ámbito de lo puramente material. Tanto el racionalismo como el positivismo reducen el misterio a mero problema, privándonos de los aspectos más significativos y valiosos de la realidad (Moreno Villa, s.f.).

Existe también una visión determinista o fatalista que nos lleva a decir: «hay que ser prácticos y realistas», «no hay nada que hacer», «no se puede cambiar el mundo», «no hay nada nuevo bajo el sol», ley del eterno retorno, etcétera. Estas posturas generan pasividad, indiferencia, resignación o miedo y, finalmente, nos paralizan, porque justamente son las formas concretas de desconocer la presencia actuante y misteriosa de la vida que siempre nos sorprende. El fatalismo, por otra parte, es una posición cómoda por cuanto no requiere de ningún esfuerzo mental, físico o espiritual ni del ejercicio de nuestras potencialidades, sino que, al contrario, paraliza progresivamente las capacidades del ser humano.

Si el hombre se ve privado de tomar decisiones sobre su existencia por encima de lo que le viene dado, entonces solo le queda la adaptación pasiva a un *statu quo*. Se le ha cortado toda posibilidad de ser verdaderamente creador. El hombre es sujeto activo y no objeto pasivo en la historia, en la medida en que trasciende el mundo de lo positivo y racional. ¿Es que el hombre ha dejado de ser esclavo de la naturaleza para convertirse en esclavo de la ciencia, de la técnica o de la economía?

A veces se piensa o se hace pensar que estas se imponen por sí mismas a través de sus leyes fijas y que al hombre solo le queda adaptarse a ellas; pero, en realidad, siempre hay una orientación que proviene de un trasfondo que muchas veces queda velado. Esto es percibido por algunos especialistas: científicos, técnicos y economistas que temen y se preguntan por el uso o abuso de sus descubrimientos e investigaciones. Muchos de entre ellos, tienen la impresión desagradable de que la sociedad ha perdido de vista, por encima de las posibilidades técnicas realizables, el porvenir que la humanidad tiene derecho a desear y esperar.

Todo ello no puede sorprender cuando se constata que, a pesar de los avances científicos y técnicos, una gran mayoría de la humanidad vive en condiciones materiales deplorables, y cuando se ve que, muchas veces, la técnica y la ciencia se utilizan más con objetivos bélicos que para lograr el bienestar de la humanidad. No podemos dejar de sospechar de la orientación científicista y tecnocrática de nuestra sociedad cuando percibimos que justamente en las sociedades más desarrolladas, técnica y científicamente, aparece, cada vez más, la sensación de insatisfacción, de tedio y frustración frente a unas condiciones de vida que parecen imponerse por ellas mismas.

Solamente cuando el hombre cae en la cuenta de que todo conocimiento es interpretación de la realidad y no la realidad misma, pues está condicionado por las circunstancias históricas, sociales, psicológicas y existenciales del sujeto que lo produce y cuya orientación en vistas a la acción depende de opciones que no brotan automáticamente de la pura experiencia sensible e inmediata ni de la pura deducción lógica racional, puede tomar orientaciones que no le vienen impuestas, sino que él mismo se da. Es justamente el conocimiento de nuestros condicionamientos lo que nos libera de ellos, y es así como el hombre deja de alienarse y puede crear y crearse a sí mismo.

El sentido de la vida, de alguna manera, está en el mundo y en el hombre, pero, al mismo tiempo, el hombre, por su ser de hombre

(inteligencia, imaginación-afectividad y libertad), tiene que ir dando creativamente sentido, significado a sí mismo y al mundo (Martín Velasco, 2001, p. 86).

De modo riguroso, solamente tienen sentido las acciones humanas, es decir, aquellos actos realizados por un agente (individuo, grupo o agente impersonal) libre y voluntariamente. Esta acción depende fundamentalmente de las creencias, conocimientos o saberes del agente, y de los fines o propósitos que persigue, y el sentido de dicha acción consiste en poder conocer dichos fines. Por ello, los actos humanos se pueden comprender (y, a veces, explicar), mientras que los acontecimientos físicos solamente se pueden explicar (véase Enciclopedia Herder, s.f.).

Gustavo Flaubert describe en su novela *La tentación de San Antonio* este tipo de experiencia, en boca de su personaje:

Frecuentemente he sentido que algo mucho más grande que yo se fundía con mi ser, que poco a poco iba hacia dentro del verdor de los pastos y de la corriente de los ríos. No demoré mucho en saber dónde estaba mi espíritu, que se hacía universal, extendiéndose por todos lados. Era como si una inmensa armonía llenase el alma con palpitations maravillosas y sentía una plenitud inexpresable y una comprensión de la no revelada totalidad de las cosas. Las diferencias se desvanecían y todo era bañado de infinitud [...]. Un poco más y me habría vuelto naturaleza o la naturaleza se habría convertido en mí... inmortalidad, ilimitación, infinitud. ¡Yo tengo todo! ¡Yo soy Todo! (citado por Villarini Jusino, 2007).

Para algunos pensadores, la pérdida de orientación en nuestra sociedad es consecuencia del modo de pensar y vivir del mundo occidental antropocéntrico, racionalista y voluntarista, surgido con la economía de mercado, que convierte al ser humano en dueño en lugar de partícipe de lo existente. A este enfoque, se opone el oriental y el propio también de nuestras culturas indígenas en América Latina que tiene

un sentido profundo de la interconexión entre la vida y todo lo que es, un profundo sentido de responsabilidad con todo el mundo y todas las cosas. Esta perspectiva es consciente de que todo propósito humano forma parte del gran entramado del universo y lleva a una actitud de humildad, gratitud y solidaridad con la naturaleza.

Así,

el hombre andino conforma el *ayllu*, la entidad colectiva fundamental, la unidad étnica de las comunidades campesinas. El hombre es, ante todo, «guardián» y «conservador» y no «dueño» o «productor»; es guardián y responsable de la base de la vida, no solo de la tierra y de los animales, sino de todos los fenómenos cósmicos y meteorológicos que contribuyen a la continuación de la vida. En el concepto de relacionalidad, entendida como la concepción de la relación de todo con todo, la entidad básica no es el ente, sino la relación. Así, en la prioridad de la estructura relacional, los entes particulares se constituyen como tales (Esterman, 1998).

El ser humano es una pregunta para sí mismo. Esta surge de la necesidad de buscar la propia identidad y un sentido a su vida. De ahí brotan las preguntas sobre el porqué y para qué estamos en este mundo, y qué o quién somos como seres humanos. Estas tres preguntas nos remiten a nuestra temporalidad existencial y al sentido de nuestra existencia.

De los interrogantes sobre el porqué y para qué de las cosas han brotado la ciencia y la técnica, y con ellas la civilización humana, con todas las posibilidades que le abren al hombre; pero el porqué científico es siempre una curiosidad concreta y particular, y el para qué de la técnica una demanda de utilidad, del orden de los medios y, por tanto, deja abierta la pregunta por el fin último.

El hombre pone en cuestión toda la realidad que lo circunda: todo es para él cuestionable. El preguntar humano va siempre hacia el más allá de lo ya conocido y logrado, que permanece y permanecerá siempre ulteriormente cuestionable. La dialéctica de preguntar

para conocer (y transformar) y de conocer (y hacer) para preguntar ulteriormente se revela como una dialéctica de trascendencia, trasciende toda respuesta y toda meta alcanzada, haciendo de ellas preguntas y tareas nuevas: el desnivel entre el cuestionar inagotable y toda respuesta concreta lograda es insuperable. Esta constatación experiencial muestra que el preguntar ilimitado sobre todo lo real es una dimensión constitutiva del hombre (Alfaro, 1998, pp. 13-14).

Estas preguntas o interrogantes humanas desbordan lo particular y llevan a preguntarse por qué y para qué todo lo que existe. Estas preguntas tienen una ambición de totalidad; envuelven la existencia entera, la propia y la de la comunidad humana en cuanto tal, la de la misma historia, y con ellas, la de la realidad integral. Estas preguntas y las cuestiones a las que ellas remiten no se plantean normalmente en la vida cotidiana, pero las «situaciones-límite» a las que nos somete ineludiblemente la vida, afectan la esencia misma de nuestra existencia y nos obligan a cuestionarnos (cf. Simons, 2013, pp. 319 y ss.).

REALIDAD

El ser humano, para subsistir biológicamente, necesita hacerse cargo de la situación, hacerse con las cosas y consigo mismo como realidad y no como meramente estímulos o función de algo. La inteligencia humana es, primariamente apertura a la realidad. El medio animal (restringido a sus necesidades e instintos) recibe por virtud de la inteligencia el carácter de mundo siempre abierto y en expansión para el ser humano.

En general, se entiende por «real» lo «que es o existe de un modo actual u objetivo, por oposición a lo que es apariencia, ilusión o ficción, o a lo que es meramente posible o ideal, o subjetivo. Normalmente, y desde el sentido común, se entiende que lo real es aquello que pertenece al mundo en que vivimos y, por tanto, lo que existe en el espacio-tiempo. Pero la aplicación de esta noción espontánea puede llevar a confundir lo real con lo «independiente» de la mente o con lo material o lo empírico,

es decir, aquello que puede ser conocido por los sentidos, con lo que dejarían de tener realidad muchas de las cosas por las que los hombres se interesan y hasta luchan» (Enciclopedia Herder, s.f.).

El concepto de realidad «sugiere en los oídos modernos lo indudable, lo que siempre se supone ya, y condiciona todo lo demás, hasta el punto de presentarse como en algún sentido incondicional» (Gómez Caffarena, 1983, pp. 109-110). Mientras que los animales solo perciben los objetos como estímulos y meramente en relación con sus necesidades instintivas, el hombre accede a su humanidad cuando es capaz de tomar distancia frente a ellos y percibir la realidad como tal, aunque sea de forma interpretativa. Por ello, X. Zubiri define al ser humano como «animal de realidades». El ser humano está capacitado para desafiar a la realidad, sin que ello signifique evadirla. Como ha afirmado muy acertadamente M. Scheler: «Comparado con el animal, que dice siempre “sí” a la realidad, incluso cuando la teme y rehúye, el hombre *es el ser que sabe decir no, el asceta da la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad*» (1938, p. 72).

COMPRESIÓN Y VERDAD

El término comprensión viene del latín *comprehensio*, y significa la «acción de captar globalmente». En un sentido amplio, y en contextos filosóficos, equivale a «entender» los aspectos globales de una cuestión o problema; pero, en el ámbito de las ciencias humanas, se emplea en un sentido más restringido, como opuesto o complemento a «explicación». Las ciencias de la naturaleza «explican» los fenómenos físicos recurriendo a leyes, sobre todo causales, mientras que las ciencias humanas, las ciencias del espíritu, como son la historia, la psicología, la sociología, el derecho, la moral, el arte, la filosofía etc., es decir, todas aquellas ciencias que, según Wilhelm Dilthey, configuran el mundo del espíritu objetivo, intentan «comprender» su objeto: la naturaleza, los fenómenos, se explican, pero la realidad, esto es, lo que se capta en la percepción íntima, se comprende.

La comprensión es, en este caso, el proceso mediante el cual conocemos algo psíquico e interior a través de los signos sensibles en que se manifiesta. La comprensión es, por lo mismo, interpretación y hermenéutica de situaciones empíricas en busca de la dimensión que les da vida y sentido. Las ciencias del espíritu han de fundamentarse, según entiende Dilthey, en una psicología comprensiva, o de la comprensión, que él llama «descriptiva y analítica» (citado por Martínez Riu & Cortés Morato, 1996-1999).

Viene bien, aunque sea larga, una cita de Medard Kehl, pues me parece muy clara y oportuna respecto a lo que estamos tratando:

Este método de conocer la realidad que es la «comprensión»¹, se caracteriza sobre todo porque realiza un proceso de interacción mutua entre el sujeto cognoscente y su objeto. Es decir, cuando quiero comprender algo, no solo penetro cognoscitivamente en un objeto que está ante mí en una actitud puramente pasiva y objetiva, sino que al mismo tiempo hay algo que acontece en mí mismo, a saber, me dejo introducir en el «ámbito de influencia» de la realidad que he de conocer, me dejo afectar personalmente por su valor, pongo en entredicho mis prejuicios, me abro a nuevas y futuras experiencias con él, y como hombre, me dejo transformar por él. Cuando me abandono a él, la realidad que viene a mi encuentro puede activarse y llegar a hablar. Y entonces puede ofrecer al cognoscente unas dimensiones y contenidos de sentido radicalmente distintos y más profundos que si se trata de una observación puramente objetiva y neutra (2002, pp. 17-18).

Una comprensión así [continúa Kehl] no falsea de ningún modo, ni subjetiva ni arbitrariamente, la realidad; al contrario, lo que pretende es captarla plenamente en su ser propio y peculiar. Y esto se consigue sobre todo cuando es el resultado de una actitud fundamental como la «serenidad», una serenidad que revela la realidad

¹ Sobre este tema, cf. Gadamer (2002, pp. 223-458).

tanto al cognoscente como a sí mismo y al otro. Esto significa que, cuando conoce, la persona serena puede desasirse poco a poco de sí misma, es decir, puede ir dejando a un lado sus opiniones, sus esquemas conceptuales, sus intereses y objetivos preconcebidos (a menudo tan adulterados), liberándose de una visión de las cosas centrada en el yo. De esta forma, su mirada se aleja con más vigor de sí misma para dirigirse a la realidad, y así puede acercarse a ella tal como es y dejarse penetrar por ella sin forzarla demasiado con sus prejuicios subjetivos. Entonces su comprensión entablará una relación de «simpatía» con la realidad conocida, sentirá y sufrirá con ella, participando en ella y comprendiéndola. Esta «simpatía» le permitirá captar también lo fundamentalmente positivo que haya en toda realidad (y no en especial lo negativo). Toda relación interhumana pone de manifiesto que cuando «comprendo» a alguien, algo acontece tanto en mí como en él. Iniciamos una relación mutua en la que, dejando a un lado todos los prejuicios y malentendidos, yo me abro a él, me acerco a él en «simpatía», y él logra autorrealizarse de una manera muy distinta y original a cuando es «objetivado» y analizado, pero no comprendido. El método de la «comprensión» no puede considerarse ni arbitrariedad personal ni sentimentalismo sin fundamento, a no ser que se quiera despojar al hombre y a su convivencia de su nobleza humana y su verdadera dignidad, y reducirlo al restringido ámbito de su capacidad controlable de conocer (como si se tratara de una sociedad cerrada de sabios e investigadores, centrados en un determinado objeto y que por tanto descuidan por irrelevantes, al menos en principio, todas las restantes dimensiones de su humanidad)... Al subrayar la «comprensión» [dice Kehl] no pretendemos de ningún modo restar valor al conocimiento inquisitivo, crítico y racional, ni a sus tres postulados. Lo que queremos es relativizarlo, es decir, considerarlo como un método válido para el conocimiento verdadero, pero no el único, y que por tanto puede no ser igualmente adecuado en todos los ámbitos (2002, p. 18).

Anteriormente, hemos dicho que es propio de la inteligencia captar la realidad en su verdad en cuanto nos es posible, sabiendo que todo conocimiento es una interpretación más o menos aproximada a esa realidad y verdad. El concepto de verdad suele usarse en dos sentidos: para referirse a un enunciado y para indicar una realidad. En «el primer caso, se dice de una proposición que es verdadera a diferencia de una falsa. En el segundo, se dice de una realidad que es verdadera a diferencia de otra «aparente», «ilusoria», «irreal», «inexistente», etc. La verdad asume no solo la realidad sino también su trasfondo último, su sentido, lo que la hizo posible (pasado-origen) y sus posibilidades abiertas a la creatividad del ser humano (futuro-destino).

Por otra parte, podemos distinguir tres significados de verdad. El significado occidental usual que consiste en la conformidad o adecuación entre el pensamiento y la realidad, es decir, la correspondencia o coherencia entre lo que uno dice o piensa con lo que se da en la realidad. Es una visión más bien estática. En la filosofía griega, sin dejar de estar presente el anterior sentido, la verdad aparece como el develamiento de la realidad o descubrimiento de lo que aparece detrás de las apariencias (*altheia*, en griego). El significado hebreo-bíblico supone los dos sentidos anteriores, pero añade la posibilidad de que la verdad se haga, se viva, se practique, se camine en ella como aparece en el Evangelio de Juan siguiendo una tradición muy antigua (2 Cr 31, 20; Ez 18, 9; I Re 2, 4; 3, 6; 2 Re 20, 3; Is 38, 3) y tiene un sentido más dinámico, pues se percibe el tránsito de lo que es la realidad a lo que esta puede y debe ser. En esta concepción, la realidad se va haciendo y la Verdad se hallará al fin (visión teleológica). Solo al final se sabrá el sentido de todo (escatología).

Según J.D. Caputo:

La verdad religiosa pertenece a un orden diferente, al orden o la esfera de lo que San Agustín llamaba «*facere veritatem*», «hacer» la verdad, incluso cuando, especialmente cuando, lo que se nos pide que hagamos supera nuestras capacidades y nos piden hacer lo imposible.

Incluso cuando, especialmente cuando, acabamos trastornados, y nos arrodillamos ante la fe, la esperanza y el amor, rezando y llorando como locos [...]. La verdad religiosa es un hecho, no un pensamiento, algo que exige nuestra respuesta, sin fingir ni disimular que nos cuesta sangre y lágrimas, aunque no sepamos quiénes somos (2005, p. 148).

La noción de verdad en Heidegger como la manifestación originaria del ser y la apertura del hombre hacia él, permite captar la íntima relación entre verdad y revelación. Para el cristiano, Dios es el ser que se manifiesta en el hombre y al modo humano. La encarnación garantiza la autenticidad de este desvelamiento de Dios y la adecuación de su expresión. Con la noción heideggeriana, enlazamos la revelación a la noción semítica de verdad que tiene que ver, sobre todo, con la fidelidad, la veracidad, la autenticidad de la palabra dada y con la promesa de cumplimiento del futuro anunciado. Es verdadero aquello que es realmente, que tiene consistencia en sí y por sí mismo. En último término, la verdad como revelación consiste en la autenticidad del encuentro entre los interlocutores (aspecto dialogal e intersubjetivo de la verdad). Esta autenticidad se expresa de múltiples formas en el lenguaje. Para Heidegger, el lenguaje es la morada del ser (cf. Vide Rodríguez, 2008).

En la Biblia la verdad no se reduce en ningún caso a un contenido informativo, ya que la verdad se da en la intención comunicativa de Dios manifestada con el lenguaje propio del autor humano en cada uno de los diferentes libros de la Escritura. Por eso, no es lo mismo la intención comunicativa contenida en el libro de los Macabeos que en el Qohelet (Vide Rodríguez, 2008).

La Escritura enseña, muestra, manifiesta; no afirma, enuncia o asevera como si tratase de aseveraciones históricas o científicas. Los libros bíblicos no enseñan o manifiestan verdades en plural, sino la verdad que Dios quiso para nuestra salvación. Por eso, la verdad que encontramos en ellos no se sitúa en un ámbito intelectualista, doctrinal o cognoscitivo, sino en el ámbito de la salvación. La verdad contenida

en la Biblia no se dice, sino que se muestra, se enseña, se manifiesta, a diferencia de los enunciados científicos y, además, está orientada a la plena, última y definitiva realización existencial del ser humano, es decir, al sentido total y último de su vida, a la salvación.

La verdad expresada en la Biblia no se puede reducir a un contenido informativo, ya que esta se sitúa en el nivel de lo que Dios quiso comunicarnos. Y no es lo mismo informar que comunicar. Comunicar es establecer una relación dialogal e interpersonal, en la que hay unos mensajes. La Biblia no dice verdades en un sentido general, sino que muestra la verdad del mundo y del hombre desde la mirada de Dios, a la luz del misterio de Cristo, plena manifestación del ser de Dios y del ser humano: «Camino, Verdad y Vida». La eficacia de la palabra de Jesús es única y ningún paradigma lingüístico puede explicar la fuerza de sus palabras porque ellas son espíritu y vida: «Las palabras que les he dicho son espíritu y vida» (Jn 6, 63). Dándose cuenta de ello, exclamaba Simón Pedro: «Señor, ¿adónde iremos? Solo Tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6, 68).

El descubrimiento de la verdad a través de la comunicación dialogal e intersubjetiva, queda manifiesta en el Evangelio, por ejemplo, cuando un especialista en la ley le pregunta a Jesús (Lc 10, 29 y ss.): «¿Quién es mi prójimo?». Él no responde directamente, sino, más bien, le relata la parábola del buen samaritano y termina con una pregunta: «¿Cuál de estos tres piensas tú que demostró ser prójimo del que cayó en manos de los salteadores? Y él dijo: El que tuvo misericordia de él. Y Jesús le dijo: Ve y haz tú lo mismo». En este diálogo, el especialista en la ley da un vuelco mental y da con la verdad de que lo que importa no es ni la religión, ni la raza o nacionalidad, sino la actitud de comprensión y compasión que se tiene con el otro ser humano. El pasaje de la mujer cananea (Mt 15,22 y ss.) es otro ejemplo de ello. Esta mujer le pide a Jesús que cure a su hija. Jesús, al principio, no le contesta nada y, luego, parece descartarla por no ser judía, pero, ante la humildad y ruegos de ella, responde: «¡Mujer, qué grande es tu fe! ¡Hágase como quieres!».

En resumen, podríamos decir que la verdad cristiana se ubica en la persona de Jesús. Para el hombre bíblico, es verdadero quien da lo que promete, verdad equivale a fidelidad, y esta fidelidad se comprueba a través de hechos históricos. La verdad no solo se piensa, sino que se hace, se practica, se camina en ella y se vive como lo hizo Jesús².

La inteligencia nunca funciona apartada de la vida. Conocer la verdad es dejarse guiar en la vida por la verdad (como en el Evangelio de Juan), esto es «hacer» la verdad, caminar en la verdad, pero, a su vez, solo una vida recta lleva a la verdad. «El que obra mal, odia la luz, y no se acerca a ella para que no se descubra lo que está haciendo. Pero el que vive de acuerdo a la verdad, se acerca a la luz para que se vea lo que hace» (Jn. 3, 20-21). El obrar bien es lo que capacita para pensar bien (cuestión de ortodoxia y ortopraxis).

El filósofo M. Foucault en su libro *La hermenéutica del sujeto* dice:

Denominaremos por tanto espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad.

Luego, aplica tres características a la espiritualidad así entendida:

La primera es que «la verdad no le es concedida al sujeto de pleno derecho, sino que por el contrario el sujeto debe, para acceder a la verdad, transformarse a sí mismo en algo distinto. El propio ser

² «En la Biblia la verdad describe el conjunto del comportamiento de los justos; de ahí el paralelismo con perfección Jos 24,14, corazón íntegro 2Re 20,3, el bien y el derecho (2Par 31,20), derecho y justicia Is 59,14 Sal 45,5, santidad Zac 8,3. “Hacer la verdad” 2Par 31,20 Ez 18,9 y “caminar en la verdad” 1Re 2,4 3,6 2Re 20,3 Is 38,3 Así Juan el evangelista, ve en la *aletheia* el principio interior de la vida moral; vuelve a las antiguas expresiones bíblicas “*hacer la verdad*” (3,21 1Jn 1,6), “*caminar en la verdad*” (2Jn 4)». (Leon-Dufour, 1966, pp. 821 y ss.).

del sujeto está por tanto en juego ya que el precio de la verdad es la conversión del sujeto».

La segunda es que «no puede existir la verdad sin una conversión o sin una transformación del sujeto. Esta transformación se realiza a través del impulso del eros, del amor —movimiento a través del cual el sujeto se ve desgajado de su estatuto—, y por medio del trabajo que el sujeto realiza sobre sí mismo para convertirse al fin en un sujeto capaz de lograr la verdad mediante un movimiento de ascesis».

La tercera señala que «el acceso a la verdad produce un efecto de retorno de la verdad sobre el sujeto. La verdad es lo que ilumina al sujeto».

Poco después dice que «esquemáticamente, desde la Antigüedad, la cuestión filosófica de ¿cómo tener acceso a la verdad?, y la práctica de la espiritualidad, en tanto que transformación necesaria del ser del sujeto que va a permitir el acceso a la verdad, constituyen dos cuestiones que pertenecen al mismo registro y que no pueden, por tanto, ser tratadas de un modo separado (1987, pp. 37-41).

Es lo que señala A. Nolan:

Jesús fue único entre los hombres de su tiempo, por lo que se refiere a su capacidad para superar todas las formas de concebir la autoridad. Puede decirse que la única autoridad a la que Jesús apeló fue la autoridad de la verdad misma. No hizo de la autoridad su verdad, sino que, por el contrario, hizo de la verdad su autoridad [...]. Jesús no esperaba que los demás le obedecieran a él, sino que «obedecieran» a la verdad, que vivieran de un modo veraz. Una vez más, sería mejor hablar de poder que de autoridad. El poder de las palabras de Jesús era el poder de la verdad misma (1981, p. 202).

Opuesta a la verdad se da la mentira, el ocultamiento de la verdad. Como señala H.G. Gadamer:

Ocultación y encubrimiento son correlativos. Las cosas se mantienen ocultas por naturaleza; «la naturaleza tiende a ocultarse», parece que dijo Heráclito. Igualmente, encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no expresa solo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño. Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero (1992, p. 53).

A este respecto, J.I. González Faus, a partir de J.L. Segundo, caracteriza a Jesús como «desenmascarador de mentiras». Dice: «[...] para hacer el mal, el ser humano necesita casi siempre mentir y, sobre todo, mentirse a sí mismo». El ser humano tendería a construirse una mentira-raíz y a implantarse en ella. La capacidad que tenemos los hombres para autoengañarnos es asombrosa:

Con frecuencia, en el lenguaje del Antiguo Testamento, lo contrario de la verdad (*emeth, emunah*) no es la mentira, sino la maldad (*resa*). Por ello, la lucha de Jesús contra el Mal, puede percibirse como una lucha contra la mentira (cf. Jn 8, 44-45); también, por lo mismo, Jesús relaciona verdad con liberación (Jn 8, 32). El término de Jesús para expresar la mentira-raíz en que se suele situar el hombre es de «hipócritas» y también «ciegos». Estas acusaciones tienen su fuente en el encallecimiento (*porosis*) del corazón (cf. Mc 3, 5) (1984).

Ser humano, se quiera o no, equivale a enfrentarse con la verdad. Ni siquiera cuando tratamos de evadirla conseguimos soslayarla; cualquier afirmación que hacemos, por escéptica que parezca, tiene una pretensión de certeza. Ello, sin embargo, no quita que con ella nos enfrentemos a un misterio vivo de relaciones y a una búsqueda siempre inacabada.

«Solo sé que no sé nada». Sócrates, al parecer, con esta frase expresaba no su ignorancia, sino los límites que tiene el conocimiento humano, aun el del más sabio. El ignorante cree saberlo todo, en comparación con el sabio que reconoce su propia ignorancia. Lo que es cierto es que cuando uno más aprende sobre una materia se da cuenta de que es mayor lo que desconoce.

Así, la *docta ignorantia* equivale, ya desde Sócrates, a un estado de apertura del alma frente al conocimiento: más que una posesión. La propia expresión *docta ignorantia* se halla ya en filósofos de los primeros siglos de nuestra era, ante todo en San Agustín y San Buenaventura como una disposición del espíritu necesaria para trascender sus propias limitaciones. Sin embargo, la expresión *docta ignorantia* es conocida especialmente a través de Nicolás de Cusa, que escribió sobre el tema su más famoso libro (*De docta ignorantia*, 1440). Según Nicolás de Cusa, puede mostrarse que saber, *scire*, es ignorar, *ignorare*, pues el saber comienza solo cuando un intelecto «sano y libre» aspira a buscar la verdad según el deseo innato que reside en él. Lo que debe hacerse, ante todo, escribe Nicolás de Cusa, es conocer nuestra ignorancia; solo quien sea muy docto en ella podrá alcanzar la sabiduría perfecta. O también: «la precisión de la verdad luce incomprensiblemente en las tinieblas de nuestra ignorancia» En varias ocasiones se ha predicado en filosofía una sabia ignorancia. El primer ejemplo eminente de ello es el de Sócrates, y su más acabada expresión se halla en la Apología platónica. Sócrates, reconocía no saber nada. Pero entre el conocimiento falso de muchas cosas y el conocimiento verdadero de la propia ignorancia, no cabe duda de que el último es el más sabio. Con el «Solo sé que no sé nada» Sócrates expresaba, pues, irónicamente una concepción de la sabiduría que posteriormente hizo fortuna: la que se expresó con el nombre de *docta ignorantia* y de un modo o de otro significó el rechazo de los falsos saberes para consagrarse al único (Ferrater Mora, 1986, pp. 894-895).

La docta ignorancia es un término que nos remite a la modestia humano-existencial y académica, «a sabernos pequeños ante el universo de conocimientos que nos envuelve; nos invita a dejar la arrogancia del intelectual mediocre, y a llenarnos de un espíritu curioso e investigativo que ame más las preguntas y los misterios de la vida que las certezas y los dogmas que convierten al ser humano de hoy en fanático» (Herrera Mora, s.f.). En términos evangélicos esto lo expresa Jesús cuando dice: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños» (Mat 11, 25).

La humildad es andar en verdad según Teresa de Ávila. Quien adquiere la virtud de la humildad, vive la realidad tal como es. No la falsea, no la manipula para verla de acuerdo a su propia conveniencia. Admite la verdad de la realidad y de su vida, pero también sus posibilidades.

La humildad no es baja autoestima sino más bien la justa apreciación del propio valor. Tampoco conlleva una actitud de pasividad, encogimiento o conformismo, y menos aún una especie de narcisismo disimulado. La persona verdaderamente humilde tiene plena conciencia de su propia dignidad.

La humildad nos capacita para ser honestos con la realidad, no mentirnos a nosotros mismos, no caer en el autoengaño. Este hecho nos libera de falsos idealismos, que momentáneamente nos harían creer que las cosas son diferentes. La humildad nos ayuda a asumir la realidad, nos potencia para hacer los cambios necesarios desde nosotros mismos, para ser auténticos y por tanto estar en verdadera paz. El soberbio, el autosuficiente y narcisista —el fariseo en términos evangélicos— no es capaz de aceptar la realidad ni su propia verdad y necesita adornarlas. Con frecuencia nos revelamos contra aquello que nos desagrada, o contra la realidad misma, y entonces vivimos de espaldas al bien que podemos hacer; nos hace estériles. Nos incapacitamos para el bien.

La humildad es la virtud (fuerza) que nos permite tomar y llevar a término las decisiones correctas en las situaciones más difíciles y realizar el bien que está a nuestro alcance en cada momento y nada más.

Para aceptar la realidad nos ayuda el discernimiento y mirar nuestro mundo desde «el reverso de la historia»³, y así podremos desenmascarar, los engaños en medio de lo que parece «sensato y razonable».

La persona humilde está dispuesta a la escucha, a acoger al otro prestándole atención. Desde la autosuficiencia nos distanciamos de los otros o, peor aún, los manipulamos para acomodar todo a nuestras necesidades. La humildad nos permite considerar las opiniones de los demás como válidas, como que vienen a completar nuestro punto de vista, nos permiten darnos cuenta que no lo sabemos todo; nos invita a poner en común nuestra mirada, sin miedo a quedar desorientados por tener que aceptar una verdad «nueva». Al aceptar las limitaciones salimos del sueño infantil de la omnipotencia.

La honestidad nos hace capaces de asumir las frustraciones y limitaciones propias. En la sociedad en que se vive solo del éxito, es complicado asumir las contrariedades que se nos presentan a diario. Una persona humilde, entiende que la situación contraria a su pensamiento, es fuente y camino para crecer. Las frustraciones nos ayudan a poner las cosas en su lugar, no como las habíamos pensado o deseado. La sencillez es el camino que tenemos que recorrer para reconocer que la situación nueva, es la que conviene a nuestra vida.

Según G.M. Otálora:

la clave de la felicidad es la verdadera humildad, la única fuente de la que mana la capacidad de asombro, porque una persona humilde no se siente autosuficiente; sus códigos de conducta están alejados de los de la propia conveniencia egoísta. La humildad nos predispone a cuestionar aquello que hasta ahora habíamos dado por cierto.

³ En el sentido en que lo entiende G. Gutiérrez en su libro *Teología desde el reverso de la historia*.

Merece la pena aprovechar alguna noche para contemplar el cielo mientras sentimos admiración ante una creación asombrosa que al mostrarnos nuestra pequeñez puede hacernos más grandes por dentro. La mariposa recordará siempre que fue gusano, decía Mario Benedetti; la mariposa no lo recordaba para desvalorizarse sino porque quería sentir el gozo de reafirmarse en la maravilla que supone la transformación cuando trabajamos humildemente por ella (2016).

El cosmos desborda nuestro entendimiento y cualquier atisbo de control sobre lo que casi ni imaginamos que exista.

Solo en la oscuridad puedes ver las estrellas, decía Martin Luther King, y cuando despojamos a la frase de su sentido metafórico profundo, puede ayudar a ponernos en situación ante lo que nos permite la vista y alcanza la imaginación: en la medida que reconocemos lo poco que somos y podemos, eso que facilita nuestro deseo de buscar más; no es necesario utilizar la arrogancia. La historia, una vez más, nos cuenta las consecuencias cuando optamos por la dirección contraria (2016).

VIDA Y DEVENIR

La realidad y la verdad se ven envueltas en el dinamismo de lo que es la vida, que nos resulta absolutamente inabarcable por su innovación y creatividad incesante en el conjunto del universo, en nuestro mundo y en la propia realidad humana. La vida es lo más sorprendente y maravilloso que hay, pues la vida se da en un constante fluir. La realidad más que «ser», se va realizando continuamente de forma sumamente original.

Para H. Bergson, la vida es la verdadera realidad, esto es, lo irreducible a la cantidad, al esquema, a la medida. La «evolución creadora» no es más que el desenvolvimiento de la vida en sus infinitas posibilidades, desbordando todo lo que no es sino el residuo de la libertad pura y de la creación, pues la misma inteligencia mecanizadora es un resultado

de la vida, que tiende, por medio del esquema de los conceptos, al dominio pragmático de la realidad».

Vivir es

aprender a hacer un uso lúcido y consciente de nuestra libertad. Para ello es condición previa una decisión: la de elegir la vida que se desea llevar, la decisión tener una vida propia, personal. Vivir es tener una historia que contar, y contarla: la vida humana tiene estructura argumental. El acto creativo en cualquiera de las artes provoca una transformación, una transfiguración de la realidad; se descubre en las cosas la aparición de un mundo nuevo y distinto en el que no cabe el aburrimiento sino la novedad sorprendente (Ferrater Mora, 1986, pp. 3427-3428).

En la vida diaria, en el modo de hacer una tarea simple, en las formas del amor verdadero, en los modos de ocasionar la alegría, en la realización de la justicia, en la generosidad espontánea, en la fidelidad por la verdad, en el gesto de ternura o abnegación. La vida es muchas veces preocupante pero no terrible, y conviene tomarla también con ese humor que nos da perspectiva y hace que sepamos tomarnos las cosas menos a pecho y con más sentido del humor. Vivir es también celebrar la vida; reír, bromear, jugar. El hombre no puede pasar sin alegría, de modo que si no brota espontáneamente de su propio vivir —esto es lo razonable—, el hombre termina por provocarla artificialmente por otras vías (alcohol, drogas, etcétera).

Según W. Dilthey, lo que permanece tras todas las concepciones del mundo, en su variedad y multiplicidad, es la vida misma, la actitud que adopta la vida ante el mundo y ante sí misma. Por eso la vida es, en última instancia, el objeto fundamental de la filosofía, lo que permitirá convertir la filosofía en un saber desligado de su condicionalidad histórica. Así se ha llegado, por un lado, a encuadrar la filosofía de la vida en una analítica de la Existencia, tal como es realizada por Heidegger, quien la distingue claramente de toda antropología, de toda psicología y de toda biología.

[...]

Por otro lado, como acontece en Ortega y Gasset, la vida entendida como vida humana, como «mi vida», aspira también a superar el nivel en que se movían las anteriores concepciones acerca de la vida y tiende a hacer de esta el objeto metafísico por excelencia. Según Ortega y Gasset, vivir es encontrarse en el mundo, hallarse envuelto y aprisionado por las cosas en cuanto circunstancias, pero la vida humana no es solo este hallarse entre las cosas como una de ellas, sino saberse viviendo. De ahí que siendo el vivir un verse vivir, la vida humana sea ya un filosofar, esto es, algo que la vida hace en el camino emprendido para llegar a ser sí misma. La vida es también, en el fondo, como la Existencia de Heidegger, tiempo, pero es un tiempo que solo analógicamente tiene que ver con el tiempo del mundo, de las cosas, de las circunstancias. Por eso la vida no es nunca algo determinado y fijo en un momento del tiempo, sino que consiste en este continuo hacerse, en esta marcha hacia lo que ella misma es, hacia la realización de su programa que es el vivir (cf. para todo lo dicho en esta parte Ferrater Mora, 1986, pp. 3424 y ss.).

Actualmente y tanto desde el campo científico como del filosófico, I. Prigogine (Premio Nobel de Química 1977) e Isabelle Stengers (historiadora de la ciencia y epistemóloga), a través de sus tres libros: *La nueva alianza* (1990), *Entre el tiempo y la eternidad* (1990) y *¿Tan solo una ilusión?* (1988), nos dan una visión nueva y muy sugerente para nuestro propósito: «En suma, la nueva ciencia se desarrolla en contra del determinismo clásico y del reduccionismo de todo fenómeno a leyes mecanicistas. En esta línea de pensamiento se puede observar una fuerte influencia del pensamiento de Bergson y de Whitehead, la cual es reconocida explícitamente».

Ellos propugnan una nueva alianza entre las ciencias y las humanidades; una nueva alianza que reintroduzca al hombre dentro de la temporalidad que había sido expulsada de la ciencia clásica.

Las bases de esta nueva alianza las exponen en varias de sus publicaciones, en especial la que lleva justamente este título: *La nueva alianza*. En sus estudios Prigogine y Stengers reclaman un papel central a la comprensión del tiempo. La flecha del tiempo aparece inscrita en todos los niveles: desde los objetos cuánticos, hasta el conjunto del universo. Por contra, la ciencia clásica estaba fundada en la concepción de la reversibilidad del tiempo, lo que era expresión de privilegiar la noción de eternidad, e impedía una fructífera alianza con las ciencias humanas, en las cuales la noción de irreversibilidad es fundamental. Este nuevo descubrimiento del tiempo, de resonancias bergsonianas, permite —según Prigogine y Stengers—, construir una visión más unificada del mundo que, a la vez, se separa de la idea de un saber absoluto, implícita en la concepción de la ciencia clásica (Enciclopedia Herder, s.f.).

A partir de esto, podemos decir que a la inversa de lo que aseguraba la ciencia clásica, que la naturaleza tiene poco que ver con ese escenario diseñado de antemano, donde solo aparecía regular y uniformemente lo que las leyes inmutables e inmóviles habían previsto y programado ya enteramente y donde solo seríamos, en el mejor de los casos, buenos cumplidores. Se descubre un mundo encantado, porque la creación, incluso en el orden de la naturaleza, tiene poco que ver precisamente con un programa totalmente anunciado. De un mundo donde el tiempo no es ya el del metrónomo o el del reloj, sino el de la historia y la invención: tiempo interno, tiempo «operativo», y no tiempo de simple desarrollo totalmente exterior.

Ahora podemos hablar de «irreversibilidad», donde se nos hablaba desde Newton de una legalidad universal, donde todo era y volvía a ser siempre idéntico, en principio reversible, no apareciendo nada verdaderamente nuevo bajo el sol. La irreversibilidad significa que las cosas que suceden se producen en el tiempo y gracias al tiempo, que hubieran podido no producirse o producirse de otra manera y que infinitas posibilidades están siempre abiertas. De simple medida del movimiento

(*metron tes híñeseos*, Aristóteles), el tiempo se ha convertido en actor de nuevos surgimientos.

Ahora se habla de un «devenir» incesante e innovador. Desde la aparición de la mecánica cuántica, se percibe que el mundo no está estructurado en su totalidad por una evolución lineal, rígida, definitiva. El orden no es siempre la regla, y el pensamiento debe aceptar esta revolución mental: el «desorden» puede ser una característica intrínseca de los sistemas. Por otro lado, el desorden (teoría del caos o de las catástrofes) hace posible el surgimiento de combinaciones inéditas. El desorden «inventor» forma parte de la definición de las cosas. Hay un verdadero devenir en la naturaleza, todo no ha sido ordenado de antemano. Esa imprevisibilidad no se debe a nuestra ineptitud para dominar aún la naturaleza de las cosas, sino a la naturaleza misma de estas, cuyo futuro simplemente no existe todavía.

La regularidad de leyes eternas y reversibles vale ciertamente, y por fortuna, además, en ciertos ámbitos es bueno que estemos seguros de la gravitación, de la gravedad, del movimiento de los planetas, etcétera, pero esta uniformidad está lejos de ser universal. Lo «múltiple» y lo «diversificado» ganan la partida, en la descripción del mundo, a la unidad y la identidad, de las que se hacía un ideal desde la antigüedad. El cosmos no es más que un acontecer, donde la realidad se construye y se autoorganiza. El efecto no está ya totalmente en la causa, como creía Leibniz.

La lógica de la creación no nos exige ya pensar que el cosmos es el lugar de una perfección fija, ya alcanzada y sin ninguna espera más. Cuando se imaginan, así, las cosas, se está tentado de pensar que la naturaleza debe dictar nuestra conducta, como podría y debería hacerlo un mundo considerado perfecto. Ese era el planteamiento de las antiguas morales naturales. Pero, en la perspectiva que se abre ahora ante nosotros, es más bien la imperfección, el no acabamiento del mundo, el que «dicta» nuestra conducta, pero precisamente solicitando nuestra intervención. Por tanto, es preciso hablar de un cosmos, lugar y condición

al lado de la razón, de la libertad y de la acción del hombre, porque el mundo está atravesado por la creatividad.

J. Ladrière y tantos otros cada vez más numerosos no aceptan ya una filosofía que ignore altivamente a la ciencia. «El recurso a la ciencia no tiene necesidad de ser justificado: cualquiera que sea la concepción que se tenga de la filosofía, esta tiene que elucidar la experiencia, y la ciencia es un sector de nuestra experiencia. Es imposible rechazarla de antemano. Interrogando a la ciencia, la filosofía logrará encontrar ciertas articulaciones del ser que sería difícil descubrir de otra manera» (Merleau-Ponty, 1968, pp. 117-118)⁴.

La invención humana se vuelve a unir a la creación, se instaaura allí con pleno derecho, en su casa. Respeta la creación, porque esta es invención. El sujeto que inventa es parte constitutiva de la realidad. ¿Existe en este plano una diferencia radical entre las obras de la naturaleza (los árboles y los ríos) y las de la cultura (la música y el pensamiento)?⁵

Hoy se asiste, en casi todos los ámbitos (ciencia, filosofía, arte, ética) a un redescubrimiento bastante maravillado del cosmos (de la naturaleza, de la materia, del espacio y del tiempo, de la tierra, del universo). Redescubrimiento que no es solamente aquel, milenario, de un dominio, sino el de una escucha (Prigogine & Stengers, 1990). De una naturaleza que no puede ser sometida a la arbitrariedad del hombre y de sus poderes. La naturaleza se resiste. Y esta resistencia es percibida como preciosa, saludable. En un intento de desciframiento de su propia existencia (deseos, felicidad, sufrimientos, destino, sentido) el hombre

⁴ La misma convicción en Ladrière (1984, p. 287); después de Kant, la empresa filosófica y especulativa, a pesar de su autonomía real, debe hacer críticamente justicia a lo que enseña el funcionamiento del discurso científico. Cf. también Morin (1977 y 1980) y Atlan y otros (1985).

⁵ «Es el querer decisivo el que tiene precisamente esta virtud de hacer operativo el proyecto, de hacer de él un acto real, de hacerlo capaz de inscribirse efectivamente en el curso del mundo» (Ladrière, 1984, p. 302; la traducción es mía).

intenta descubrir un secreto en el cosmos. «¿Qué tierra nos sostiene?» (Calasso, 1987, p. 28; cf. también pp. 10-19 y ss.).

La ciencia contemporánea, ya no cree en la observación «objetiva», que permitiría al ser humano mantener al cosmos a distancia. El hombre está enteramente dentro de este cosmos observado. Aun así, «en esta escucha misma», que justamente ya no es fantasma de servidumbre sino diálogo, «nueva alianza», es precisamente el mundo lo que se escucha y se respeta y mucho mejor que antes. Puesto que formamos parte del mundo, no hay otro lugar fuera de nosotros para poder percibirlo, pero esta percepción lo descubre en su realidad y su autonomía. Hay que destacar que haya sido esta ciencia (que hoy renuncia a una «objetividad» mítica) la que descubre el mundo, no como respondiendo a nuestro ideal de determinismo, sino como imprevisible en su naturaleza misma, es decir, como escapando a las solas reglas de nuestro dominio (cf. Prigogine & Stengers, 1990, pp. 293-327 y 341-353; sobre el cosmos más en general, cf. Koyré, 2000 y Atlan, 1986). Mejor incluso que la ciencia clásica, la ciencia contemporánea nos entrega la acústica del mundo y nos restituye su consistencia⁶.

Esto que acabamos de señalar respecto de las ciencias en general, pero específicamente de las ciencias de la naturaleza lo percibimos también y con mayor admiración en lo que es la cultura y sobre todo en la diversidad cultural.

⁶ En toda esta última parte sigo de cerca Gesché (2010, pp. 113 y ss.) De él también viene la citas y notas.

CAPÍTULO II

ENIGMA Y PERPLEJIDAD EN LAS CULTURAS

Como sinónimo del término «perplejidad» se suelen usar los vocablos «sorpresa», «asombro», «extrañeza», y eso es lo que queremos rescatar aquí respecto a lo que nos causa o debe causar la diversidad cultural que encontramos en nuestra realidad y lo que ello significa. La diversidad y multiplicidad de interpretaciones válidas que nos ofrecen las diferentes culturas nos hace percibir la riqueza y lo inabarcable de nuestra realidad y nuestro mundo.

Si bien no pretendemos dar una definición precisa del término «cultura», sí podemos al menos evitar algunas acepciones que nos desorientarían bastante para lo que pretendemos, pero que, sin embargo, forman parte de lo que el así llamado «sentido común» entiende por cultura. Es el caso, por ejemplo, de la cultura entendida como refinamiento social o nivel de instrucción. Tal acepción no nos ayuda por ser muy parcial y discriminatoria, pero no podemos desconocer su popularidad y la posibilidad de su uso con una intencionalidad política y social. Tampoco nos ayudan mucho las acepciones de cultura más bien estáticas y de museo que uno aprende en los centros educativos (cultura chavín, cultura maya o azteca). Ni siquiera las acepciones que encontramos en ambientes más reivindicativos como aquellos que invitan a defender los valores culturales propios fomentando el folklore nos ayudan mucho,

pues asocian lo cultural a lo particular y no como una dimensión que impregna toda la realidad.

Podemos, sin embargo, entender la cultura como la manera en que un grupo de personas vive, piensa, se organiza, siente, celebra y comparte la vida. En toda cultura subyace un sistema de valores, de significados y de visiones del mundo que se expresan al exterior en el lenguaje de los gestos, símbolos y estilos de vida. Es la forma peculiar que tiene un grupo humano de vivir e interpretar esa vida (Compañía de Jesús, 1995, p. 114, n. 3). Podemos incluir dentro de la cultura «las relaciones sociales», «el patrimonio» (tradicción), los «proyectos intelectuales» (en el campo de la ciencia y de la innovación tecnológica), «sus perspectivas críticas sobre la religión, la verdad y la moralidad» (es decir, lo santo o lo profano; lo que se considera falso, erróneo o verdadero y acertado; el campo del bien y del mal) y, finalmente, el campo de la «interpretación» que hace el ser humano de sí mismo y del mundo en que vive.

La cultura es, pues, lo objetivo (el campo de las relaciones sociales o de la tradición) pero es también el campo de lo subjetivo (ahí donde se juegan las interpretaciones sobre la propia identidad o los juicios de valor). Podemos también decir que la cultura incluye categorías mentales, hábitos del corazón y metáforas-raíces (radicales) y el mismo proceso que nos permite vivir una experiencia intensa, una experiencia fundante. La referencia a las «metáforas radicales» (término acuñado por Popper) tiene que ver con las tendencias que guían a todo un colectivo y que marcan sus hábitos del corazón.

Muchas veces al hablar o pensar en la cultura se hace referencia sobre todo al pasado, pero la cultura no solo representa el pasado, sino que es dentro de la dimensión cultural, donde se diseña la visión del futuro. La capacidad de aspiración «debe constituirse verdaderamente como una precondition para las otras, se debe reconocer que esta disposición no puede edificarse sin prestar atención al futuro de la diversidad cultural, dentro y a través de la sociedad. Las ideas de dignidad, esperanza, planificación y porvenir no surgen en forma genérica y universal.

Los pueblos y grupos diversos las articulan en función de conjuntos específicos de valores, sentidos y creencias» y aparecen en las imágenes de belleza, armonía, sociabilidad, bienestar y justicia. La trama de esas imágenes puede ser universal pero las representaciones son locales y por ello culturalmente entendidas y vividas (Romero Cevallos, 2005).

La cultura se sitúa en el ámbito de lo «dado por supuesto» y no necesariamente cuestionado. La mejor manera de captar esto es entrar en contacto con otras «culturas». Es el caso del llamado «*shock* cultural»: nuevas e inesperadas experiencias remecen nuestros modos de interpretar y valorar la realidad, aquello que no solo dábamos por supuesto, sino que pensábamos como universalmente válido.

Así, pues, no hay personas cultas e incultas, culturas ancladas en el pasado o en la periferia. Existimos personas que somos cultura. Si la sociedad moderna ha resaltado el tema de la cultura es porque es característica de ella una situación de pluralismo por la cual coexisten en el mismo espacio físico mundos culturales distintos. Es más, como somos transeúntes entre ellos, debemos trabajar mentalmente con diversos códigos que nos permitan movernos y manejarnos en cada uno.

El multiculturalismo atribuye a toda persona o agrupación el derecho de construir y mantener su propia identidad cultural. A pesar de ser un término que admite diversas interpretaciones, a veces contradictorias, describe, en principio, la existencia de varias culturas en el seno de un conglomerado social; reconoce que hay diversas maneras de pensar y evaluar las que parecen realidades objetivas del universo; y concluye que tales diferencias son igualmente legítimas para fundar sobre ellas el convivir pacífico en comunidad. El multiculturalismo acepta la diversidad porque considera que la riqueza cultural está en la multiplicidad de los aportes. Este principio debe aplicarse a todas las circunstancias de la vida y, singularmente, al quehacer político. Es necesario respetar el pensamiento distinto o adverso al nuestro, como una manera legítima de concebir una realidad que no es más objetiva que la forma en que cada uno, con sus propias diferencias, la percibe (Ayala Lasso, 2011).

Desde esta perspectiva, la identidad latinoamericana debe entenderse a partir de la combinación de elementos culturales provenientes de las sociedades amerindias, europeas, africanas y otras. El escritor mexicano Carlos Fuentes señala que tiene, para América Latina, una «denominación muy complicada, difícil de pronunciar, pero comprensiva por lo pronto, que es llamarnos Indo-Afro-Iberoamérica; creo que incluye todas las tradiciones, todos los elementos que realmente componen nuestra cultura, nuestra raza, nuestra personalidad». Este tejido intercultural se expresa también en la música, los ritos, las fiestas populares, las danzas, el arte, la literatura; y también permea las estrategias productivas y los mecanismos de supervivencia (Hopenhay, 2002).

En el Perú, como dice C.I. Degregori, «basta prender la radio, mirar la televisión o pararse frente a un quiosco de revistas y periódicos para darse cuenta de la multitud de conflictos religiosos, lingüísticos, raciales o nacionales que conmocionan amplias zonas del planeta. En otras palabras, conflictos en los cuales la cultura (lengua, religión, modos de vida) y la historia (tradiciones nacionales o étnicas) juegan un papel fundamental».

El mismo Degregori señala que se reconoce:

Que hay diversos caminos a la modernidad y al desarrollo, que el proceso no es necesariamente único, lineal, ni conduce necesariamente a la uniformización. Que no hay oposición tajante y excluyente entre tradición y modernidad. Más bien las tradiciones, o al menos algunas, pueden ser útiles para el desarrollo, pueden constituir un activo y no un pasivo en los esfuerzos por incorporarse ventajosamente en el mundo global (2004).

Pero indica que es necesario asumir, reconocer y convertir en un activo la enorme heterogeneidad cultural del país.

Para el ser humano es tan natural lo sociocultural como lo biopsíquico. Pertenecer a nuestra naturaleza el crear cultura. Para el ser

humano es natural producir y manejar lo artificial. Nacemos a destiempo, pasando del seno materno a la matriz cultural que nos acoge. Estamos más expuestos que los animales y más necesitados que ellos de la protección familiar y social. Sin la ayuda de lo cultural, ni siquiera lo biológico humano se desarrolla plenamente, como lo confirma el caso de los niños criados por lobos. Cuando se discute sobre qué prevalece en el ser humano, la herencia biológica o el medio ambiente cultural, es frecuente que la disputa acabe en un empate y no sea fácil desgajar y aislar lo puramente biológico para identificarlo con lo natural y oponerlo a lo cultural. El animal inacabado que somos es, por naturaleza, animal de cultura (Masiá Clavel, 1976, pp. 83 y ss.).

Así, cabe preguntarse ¿qué es lo original y propio en mí?, ¿qué es lo que me viene de la cultura? La naturaleza y lo sociocultural son algo recibido (frente a lo cual somos pasivos). Será el yo afirmando su identidad como polo activo y creativo frente al polo de lo recibido y pasivo. No contra él, sino a partir de él. Es importante, como señala la psicología evolutiva, la reacción crítica frente a lo recibido (el peso de lo sociocultural y el esfuerzo por configurar la propia identidad).

A partir del contacto con otros que son herederos de otras circunstancias, surge esta tensión. Estos encuentros nos cuestionan, nos hacen, nos deshacen y nos rehacen. Esto ocurre entre personas y culturas diferentes.

La persona humana busca realizarse, pero, para hacerlo, necesita complementarse. Por ello, su búsqueda de realización es tendencia, deseo, que la lleva más allá de sí misma, más allá de la limitación que le impone su propio yo. Al mismo tiempo le es necesario reconocer que en la apertura a la realidad se encuentra con otros «yo» que buscan también su propia realización. Estos otros «yo» no son meras cosas sino también libertades en realización que no pueden sufrir el trato de simples cosas sujetas a dominio pues la misma persona no espera ese trato para ella misma. Se da aquí, necesariamente, un cambio cualitativo

que exige una relación totalmente distinta. A este nivel la persona solo puede realizarse en la medida en que respeta los otros «yo» y, más profundamente, se dé a sí misma para encontrarse en el plano superior de un «nosotros», único modo de superar la limitación de su propio yo.

En realidad, el sujeto humano no es un «yo» sino un «nosotros». Pero no el «nosotros» gregario e impersonalizado donde el hombre atomizado es, a fin de cuentas, solitario. Ni tampoco el «yo-tú» romántico, desencarnado e ilusorio. El «nosotros» es de una dimensión social plena. Actualmente ese nosotros se extiende a toda la humanidad, pues, día a día, se percibe más claramente que el destino, la realización de cada ser humano, va ligado a toda la humanidad.

Desde el comienzo de la vida del hombre, y en el interior de las relaciones particulares y afectivas del reducido núcleo familiar, se le está transmitiendo una cultura, es decir visiones del mundo, significados, sensibilidades, valores, normas, comportamientos, etcétera, que posibilitan y regulan la convivencia social y que son inevitables. El hombre es creador y criatura de la cultura (M. Landmann). Cada cultura es un camino del alma hacia sí misma» (G. Simmel). Es más, es necesario tomar conciencia de que, si bien todo ser humano al nacer tiene la dignidad de tal, el acceder real a la humanidad se hace por aprendizaje. El ser humano se aprende y se enseña. En realidad, el objetivo de toda educación debería ser ese: ayudar a acceder a la propia humanidad.

En conclusión, respecto de lo dicho en esta parte se hace indispensable darse cuenta de que las diversas formas de vivir, de concebir e interpretar esos modos de existir que son las culturas nos deben hacer cuestionar las maneras excluyentes que solemos tener de entendernos socioculturalmente y, más bien, maravillarnos de la riqueza cultural de nuestro planeta y, en concreto, en nuestra realidad peruana que nos cuestionan, nos interpelan y nos hacen crecer como seres humanos. Por ello, se impone el diálogo y la fecundación intercultural.

CAPÍTULO III

TIEMPO E HISTORIA*

Pero el pensamiento es esclavo de la vida (una epistemología)
Y la vida se deja engañar por el tiempo (una ética)
Y el tiempo, que cuida del mundo todo (una metafísica)¹
Debe detenerse

Shakespeare, *Enrique IV*

Según H.G. Gadamer:

Uno de los misterios más profundos que se presentan al hombre cuando este intenta comprender su propia existencia es la cuestión de qué será propiamente el tiempo. La certeza de la muerte, innata a la vida, la experiencia de la juventud y de la ancianidad, la irrevocabilidad del pasado, la imprevisibilidad del futuro, la distribución diaria del tiempo y la planificación de nuestro trabajo, todo esto implica tiempo. Fue ciertamente un descubrimiento revolucionario el que los hombres llegaron a medir el tiempo. [...] En verdad la potencia de nuestro espíritu y las posibilidades de nuestra imaginación se reafirman ciertamente en que nosotros somos capaces

* En esta parte sigo de cerca a Boulad (1991, pp. 155 y ss.).

¹ Lo añadido entre paréntesis es parte de un comentario que hace Huxley de este texto de Shakespeare al cual aludiremos más abajo.

de proyectar nuestro pensamiento hacia el infinito. Pero al intentarlo, nuestro pensamiento choca contra dos límites impensables, con los cuales, sin embargo, hay que contar: el comienzo y el fin. En esto se halla el misterio del tiempo. Todo lo que topamos en la realidad señala un límite. Pero nuestro poder imaginativo no conoce límite alguno que no pueda ser rebasado (1979, p. 39).

Sobre todo, eso, ahora se habla del tiempo, no ya como la característica solo del hombre, sino del universo entero. Como hemos visto, quizás es el descubrimiento más impresionante y en todo caso el más significativo de nuestra ciencia. El tiempo es un proceso en el que desaparece un orden muerto para dejar paso a una invención viviente. Bergson ya decía que «la entropía es la más metafísica de las leyes de la naturaleza precisamente porque ella señala la flecha del tiempo». El tiempo es parte constitutiva de la realidad, su «edad interna». Es verdaderamente dimensión «consustancial» de la realidad —nos darían ganas de decir—, pues génesis y proceso autónomo «tienen ahí una palabra que decir». Ha habido una metamorfosis de la ciencia y, por tanto —pues esto es aquí lo que nos interesa— de nuestra sensibilidad con el mundo y de nuestra relación con él: es el tiempo de una nueva alianza entre el hombre y el cosmos (Prigogine & Stengers, 1990).

Si el cosmos mismo está atravesado por una permanente invención que justamente lo constituye como mundo (y no como simple inercia), nuestro reino de libertad, el que construimos, se convierte en este reino posible, que encontrará connivencia sobre la cual construirse. La filosofía, que con Merleau-Ponty en «Lo visible y lo invisible», habla de una espera de sentido en la naturaleza, cuyo revelador es el hombre, está en la misma línea.

El tiempo es el hilo conductor que hoy nos permite articular nuestras descripciones del Universo en todos los niveles. Pero la idea de una «emergencia» del tiempo irreversible es oscura: ¿cómo, a partir de una realidad esencialmente intemporal, podría surgir este tiempo creador que constituye la trama de nuestras vidas? Necesitamos identificar el

tiempo irreversible en todas partes o no podremos comprenderlo en ninguna (Prigogine & Stengers, 1990, pp. 160-161)².

Se subraya, a menudo de manera demasiado exclusiva, el poder innovador de las ciencias. Sin embargo, estas no innovan sin recrear al mismo tiempo el sentido de su pasado, sin reinterpretar su tradición. De hecho, es la tradición de una ciencia la que basa su andadura, orienta sus preguntas, confiere su interés a sus elecciones y sus problemas. Pero esta tradición no constituye tanto un límite como una condición que provoca y fecunda el presente. Una obra científica no puede crear una ruptura que anule el camino que la ha hecho posible; ella mira a la vez hacia el pasado del que hereda y hacia el futuro que propone. Por ello, no se trata de «desertar» de la física de la eternidad sino de responder al desafío que supone su éxito (1990, pp. 191-192).

Actualmente la termodinámica no es ya una ciencia utilitaria que «salva» los fenómenos de los que depende nuestra vida práctica. Ella ha alcanzado el rango de ciencia fundamental, donde se experimentan cuestiones nuevas dirigidas no ya a objetos pasivos y manipulables sino a una realidad susceptible de permitirnos comprender lo que la física tradicional juzgaba ilusorio: la emergencia de lo nuevo.

Durante largo tiempo un ideal de objetividad nacido de las ciencias físicas ha dominado y dividido las ciencias. Una ciencia, para ser digna de ese título, debía «definir su objeto», determinar las variables en función de las que pudieran ser explicados, entiéndase previstos, los comportamientos observados. Hoy día está naciendo una nueva concepción de la «objetividad científica» que pone de manifiesto el carácter complementario, y no contradictorio, de las ciencias experimentales, que crean y manipulan sus objetos, y las ciencias narrativas, cuyo problema son las historias que se construyen creando su propio sentido (p. 198).

² Este libro fascinante está presente en todo este capítulo.

He aquí, para nosotros, el ejemplo tipo de la nueva coherencia entre las ciencias que creemos posible en lo sucesivo, coherencia fundada no sobre una definición unitaria de la «objetividad científica» sino sobre un problema común, el del devenir, al que remiten tanto la pertinencia de nuestras preguntas como sus límites, tanto la validez de nuestras representaciones como la necesidad, en ciertas circunstancias, de transformarlas de manera cualitativa.

[...]

Así pues, las ciencias no pueden separarse de la aventura humana. Ellas no reflejan la identidad estática de una razón a la que habría que someterse o resistir, sino que participan de la creación de sentido con el mismo título que el conjunto de las prácticas humanas. Ellas no pueden decirnos lo que «es» el hombre, la Naturaleza o la sociedad de tal suerte que a partir de ese saber podamos decidir nuestra historia. ¿Qué puede la Naturaleza? ¿Qué puede el ser vivo? ¿Qué pueden los hombres? Estas preguntas son las que perviven en nuestras elecciones y nuestros rechazos. Son también las de las ciencias del devenir.

[...]

Las ciencias, como las técnicas, no cesan de desplazar estos límites, de suscitar posibilidades que conmueven tanto el orden del pensamiento como el de la sociedad. Estamos comprometidos irreversiblemente en una historia abierta en donde se experimenta lo que pueden los hombres y sus sociedades. No podemos tratar de descubrir esta coherencia a modo de una verdad que preexistiría a nuestra historia, ya esta conduzca a ella o la haya olvidado. Solo podemos construirla en el seno de esta historia, a partir de los condicionantes que nos sitúan en ella pero que también nos permiten crear en ella nuevos posibles.

[...]

Por esta razón hemos dicho que la física del devenir, cuyo nacimiento hemos descrito, no es una nueva «visión del mundo», podada de

sus raíces, que impone una verdad revelada. Ella no es la verdad del tiempo finalmente llegada sino invención de lenguajes nuevos, apertura de nuevas posibilidades de pensar y de decir lo que vivimos. Bergson, haciendo eco a San Agustín, había escrito: «Nosotros no pensamos el tiempo real. Pero lo vivimos porque la vida desborda la inteligencia. El sentimiento que tenemos de nuestra evolución y de la evolución de todas las cosas en la duración pura está allí, dibujando en torno a la representación intelectual propiamente dicha una franja indecisa que va a perderse en la noche (Bergson, 2006, p. 534).

La construcción de una coherencia entre lo que vivimos y lo que somos capaces de pensar es una tarea abierta, indefinida, que constituye el «lugar común» en el que nuestros saberes y nuestras experiencias pueden entrar en relaciones que no los oponen en sus certezas antagónicas, sino que los abren a lo que les desborda.

Quizá esta tradición occidental cuya especificidad hemos subrayado sigue siendo más preciosa que nunca. En Europa se inventó la aventura inquieta de un saber susceptible de poner en cuestión cualquier norma, cualquier evidencia, cualquier valor tradicional. En Europa también se inventó la idea de democracia, de sociedad abierta a un futuro que no modela ningún orden trascendente. Hoy día es esencial que ciencia y democracia inventen una nueva forma de diálogo. Para que sea posible un diálogo entre dos prácticas con condicionantes tan diferentes es necesario que se cree un mundo denso y múltiple de intereses compartidos. Pues este es el interés que a la vez da sentido a los condicionantes, permite reconocerlos como algo distinto de normas arbitrarias y comprender y compartir, la pasión por los problemas que determinan estas ligaduras. Europa, donde se liberaron estos intereses que durante tanto tiempo se consideraron opuestos por naturaleza, los del «saber» y los de la «vida», como decía Gastón Bachelard, debería ser especialmente sensible a este desafío del futuro (Prigogine & Stengers, 1990, pp. 212-213).

H. Jonas, después de una reflexión respecto al tiempo y lo orgánico, señala que:

Se sigue además que el esquema temporal lineal del «antes» y el «después», del antecedente y el consecuente, pese a su vigencia en lo externo y meramente físico, resulta inadecuado cuando se aplica a la esfera de lo orgánico: mientras que lo físico se halla enteramente determinado por lo que era (o al menos puede ser pensado como determinado por ello), la vida siempre es ya también lo que será y lo que en ese momento se dispone a ser [...] (2000, p. 134).

A lo dicho anteriormente habría que agregar que a partir de la segunda mitad del siglo XX apareció lo que se llamado «tecnociencia».

Baste recordar las bombas de Hiroshima y Nagasaki, con las cuales se abrió la primera época de la tecnociencia (Big Science militarizada), así como aludir a las actuales nanotecnologías o a la muy reciente biología sintética impulsada por Craig Venter. Las acciones tecnocientíficas están basadas en conocimiento, pero dicho conocimiento ha dejado de ser un fin en sí mismo y se ha convertido en un medio para el logro de objetivos militares, empresariales, políticos, etcétera. La ciencia moderna pretendía conocer cómo es el mundo, la tecnociencia contemporánea busca conocimiento científico validado para transformarlo (Echeverría, 2010).

También es necesario actualmente hacer referencia a lo «poshumano» y a lo «trashumano».

En síntesis, la condición posthumana es la condición del humano después de que las biotecnologías han intervenido cada espacio del mundo que habita: la naturaleza animal, vegetal y también la naturaleza humana. En la condición posthumana el entorno no es natural, sino que ha sido modificado por las biotecnologías y las fronteras entre lo natural y lo artificial ya no existen pues es un mundo por siempre intervenido.

Los términos posthumanismo y transhumanismo tienen tanto en común que algunos críticos los consideran como sinónimos, pues en los dos casos se trata de la intervención en lo natural y humano para modificarlo y convertirlo en post-humano, es decir, en un organismo que trasciende los límites biológicos y naturales. Se trata de borrar las fronteras entre lo natural y lo artificial. Una de las diferencias que puede establecerse entre transhumanismo y posthumanismo es que el primero está enfocado exclusivamente en la transformación del cuerpo humano, en su trascendencia de los límites biológicos de la naturaleza humana, mientras que lo posthumano se ha utilizado con una significación más amplia para señalar un mundo natural ya modificado, no solo el cuerpo humano sino los alimentos (transgénicos), los animales (nuevas especies, experimentación) etc. (Chavarría Alfaro, 2013).

HISTORICIDAD Y TEMPORALIDAD EXISTENCIALES

El tiempo, en el ser humano, no es una sucesión de momentos regida por un determinismo de la causa y del efecto. Es una experiencia original, en la cual, el ser humano da una orientación al mundo, un antes y un después, un atrás y un delante. El ser humano, en efecto, no es una cosa entre las cosas, sino alguien orientado hacia el futuro, a través del cual, concebimos el mundo, no como un dato fijo, sino, como una realidad provista de una singular perspectiva.

De allí que, podemos decir, que el ser humano no es una sucesión de tiempos, puestos unos al lado de otros; exteriores unos en relación con los otros y sin conexión interna, sino una existencia temporal que tiene interioridad, que se reinterpreta a sí misma y se presenta a los demás, como una cohesión muy distinta de lo que puede ser una recopilación de presentes sin relación interna los unos con los otros. Algo pasa para el tiempo humano que no es el «determinismo» del reloj, sino una libertad, que se juega en esta temporalidad, que puede «orientarse»

a sí misma por la capacidad de reinterpretación que caracteriza a esta temporalidad humana y que nos hace sujetos de nuestra vida.

El tiempo cronológico (*Cronos*), del reloj, no es el tiempo existencial (*Kairos*): que más bien no tiene homogeneidad. Mientras que el primero se refiere al tiempo determinado o secuencial, el segundo significa un lapso de tiempo, un momento de tiempo indeterminado en el que todo puede ocurrir. Lo que está sucediendo cuando se refiere a *kairos* depende de quién está viendo ese periodo de tiempo. Mientras que el *chronos* es cuantitativo, el *kairos* tiene una naturaleza cualitativa y permanente. Además, está *eón* (*aion*) que se refiere a era, tiempo de vida, tiempo del mundo, largo tiempo, eternidad.

El tiempo, en la Biblia es la situación en la que se verifica el encuentro entre Dios que se revela y el hombre histórico. Por este motivo la traducción de la Biblia de los Setenta usa preferentemente el término *kairos* para indicar el tiempo. Dios es Señor del tiempo (Sal 90,4). En la época de los profetas la temporalidad, sobre todo la pasada, se comprende como memoria salvífica que se convierte en base de la certeza de la intervención de Dios en el futuro. En el Nuevo Testamento, el tiempo se ha cumplido; ha llegado la plenitud de los tiempos y todo el pasado se cualifica en relación con este acontecimiento presente que es la llegada de Jesús; las promesas encuentran su pleno cumplimiento: ya no hay que esperar más, porque ha comenzado un nuevo *kairos*, el de la salvación. Este es el momento en que el tiempo del hombre se convierte en el *kairos* de Dios: el día de la salvación (2 Cor 6,2).

Desde Neher (1975 [1955]) se ha establecido una oposición entre el tiempo griego y el tiempo hebreo. El griego Ulises y el hebreo Abrahán tuvieron que hacer ambos un largo viaje: de Troya a Ítaca, de Ur a Canaán. Un viaje peligroso para los dos. El primero con naufragios, enfrentamiento con el Cíclope, seducción de las sirenas; el segundo con peligros en el desierto, encuentros con los reyes amalecitas, pérdida de todos los vínculos étnicos. Sin embargo, existe entre ambos

una diferencia capital: Ulises volverá al lugar de donde partió (Ítaca) y se encontrará de nuevo en su hogar (Penélope, Telémaco); Abrahán partirá para un país que no conoce y no regresará jamás a su tierra natal. El primero tiene una certeza: volverá a un país que conoce muy bien; el segundo tiene también una certeza: no saber adónde ha de llegar.

Esto quiere decir que el tiempo griego es esencialmente (no exclusivamente) un tiempo cíclico: el viaje circular de Ulises. El tiempo se cierra sobre sí mismo en un «eterno retorno», en un tiempo inherente a sí mismo. Es el tiempo de las estaciones con sus retornos bien definidos; el tiempo de los destinos que acaba arruinando implacablemente las libertades (Antígona, Edipo, toda la tragedia griega).

El tiempo griego no se nos representa ante todo como un lugar de invención y creación, sino como un tiempo que mide el movimiento (Aristóteles), un movimiento perpetuo e irreversible. Un tiempo fundamentalmente repetitivo, que no aporta grandes novedades. «Nada hay nuevo bajo el sol», dirá a su vez la Biblia, en esta ocasión bajo la influencia griega (Ecl. 1,9).

El tiempo bíblico, por el contrario, es un tiempo lineal, no cíclico. Abrahán no volverá a Caldea; Moisés y los hebreos abandonarán definitivamente Egipto. En esta peregrinación todo será diferente, todo está por inventar, por crear, lejos de las comodidades y de los puntos de referencia ya conocidos. Siempre queda algo por hacer. El tiempo está delante de mí, un tiempo orientado hacia el futuro, no pronunciado aún por entero. El tiempo inaugurado por la visión bíblica es el tiempo del avance y de la invención, donde el destino no es fatalidad que cierre el presente y el porvenir.

Lo que ocurrió entonces, desde el punto de vista de las civilizaciones, fue el descubrimiento del tiempo histórico» (el tiempo cíclico es ahistórico). Pues bien, este tiempo histórico es el que va trazando esa flecha, no se cierra, sino que está tenso, como la cuerda del arco, hacia un tiempo que viene después, hacia un tiempo «más allá». Así, nuestra vida no es ese giro que da vueltas y más vueltas sobre sí mismo, sin ninguna

finalidad, sin saber por qué, sino una flecha que indica una dirección (cf., para esta última parte, Gesché, 2001, pp. 107-114).

La historia no es simplemente la sucesión de horas, días, años. Tampoco equivale a tiempo pasado, evolución o desarrollo. Dado que la realidad del tiempo es solo percibida por el hombre, la historia solo se da donde hay libertad y autoconciencia, pues la realidad del tiempo es solo percibida por el hombre. De alguna manera se puede decir que el animal vive en un permanente presente pues para él no existen ni el pasado ni el futuro.

Ya San Agustín decía que la sucesión del tiempo solo es experimentable por el hombre que, gracias a su conciencia y libertad, crea distancia respecto a cada momento y por ello puede recuperar el pasado mediante el recuerdo y el futuro mediante la previsión y la proyección. Esta tensión en el hombre entre origen y futuro posibilita relacionar lo que ya no existe y lo que todavía no existe con lo que es ahora.

El pasado pervive en él realmente, lo estructura en su actualidad, no ha desaparecido; y su futuro previve en él, lo moviliza, lo estimula, lo orienta en esta o aquella dirección.

El hombre es un ser que vive inclinado hacia el futuro precisamente porque es capaz de la novedad, porque es un ser abierto a la sorpresa, capaz de innovar, de inventar; no solo artefactos, no solo artificios técnicos, sino nuevas soluciones personales para su vida. Del hombre, como de Ulises en la Odisea, se puede decir que es un ser de muchos caminos, de inventiva, de abundantes recursos» (<https://cgq-cl.blogspot.com/2010/10/hay-alguien-ahi.html>).

Esta tensión en el hombre, entre el origen y el futuro, posibilita relacionar lo que ya no existe, con lo que todavía no existe y con lo que ya es ahora. Por tanto, la historia solo se constituye mediante una síntesis hecha por el hombre gracias a su propia historicidad y temporalidad. Pero al mismo tiempo el hombre solo puede percibir la temporalidad y la historia en relación con la naturaleza y los otros hombres.

Ni el hombre, ni el mundo son algo ya hecho, son algo por hacer. La historia está constituida por la acción transformadora del hombre sobre la naturaleza en el seno y por medio de una sociedad dada, y así se transforma él mismo y transforma su sociedad al mismo tiempo, es decir, toda la realidad.

La historia es la trama misma de la vida de los hombres en su dramático fluir en el tiempo, ligado a un pasado consumado ya, y abierto hacia un futuro que es riesgo y aventura. Historicidad es la condición misma del hombre, por la que vive su vida en una trama temporal con un conjunto de condicionamientos y de tareas. Esta condición de historicidad es la que da lugar a la historia real de los hombres.

Comenzamos por describir la historicidad del hombre. La esencia del hombre no es una realidad abstracta, un «animal racional» que permanezca siempre idéntico en sus características. El hombre es un ser que forma parte de un fluir de acontecimientos que ha comenzado antes de él y se prolongará tras su muerte. Y el primer hecho llamativo es que el hombre comienza a existir y a pensar, sin haberlo decidido. Entra en la vida sin su propia iniciativa, por mediación de otros y recibe la existencia como un don. Aparece así en su propia conciencia, como ser necesitado de otros para su desarrollo primero y constitutivo.

La historicidad humana va así inseparablemente unida con la libertad. La libertad es la que concibe la existencia como tarea y proyecto. Y de esa manera es la que realiza lo nuevo en la historia. Pero aun esta capacidad de novedad y creación se halla limitada. En primer lugar, por las otras libertades de los hombres, ya que el individuo nunca se halla solo. Recibe el pasado de un nosotros y lo realiza de la misma manera en sociedad. Su libertad ha de entretenerse con los condicionamientos que imponen las demás libertades y habrá de integrarse armónica y humanamente con ellas. Pero además está la limitación que impone la naturaleza y el cosmos con su realidad objetiva que el hombre solo puede modelar parcial y progresivamente. La verdad del ser y su bondad se imponen siempre al hombre, como normas que no puede

manejar a su capricho, sino a las que ha de servir con su libertad. La libertad humana no es independencia caprichosa, sino camino humilde y creador, a la vez, hacia la suprema fuente de la verdad y la bondad que es Dios.

La historia es el tiempo de la libertad humana. Y es en ella donde se da el encuentro de los valores eternos de la razón con lo contingente y personal de los individuos que la realizan en sus vidas. Una consideración unilateral de la razón y sus leyes eternas tiende a descuidar la aportación única e irreplicable de cada una de las personas. Y a la vez, una mera consideración de la libertad individual, descuidando el sentido de la totalidad de la historia, pierde su significación y sentido. Y este es uno de los problemas básicos de la reflexión sobre la historia, el saber descubrir su marcha y su sentido creador, precisamente a través de las acciones libres y personales de los individuos. Los que se fijan exclusivamente en el sentido racional de la historia tienden a convertirla en una marcha definida y determinada hacia la racionalidad del ser, tienden a descuidar lo individual y el problema del mal, ingrediente esencial de la vida humana. Por el contrario, los que limitan la realidad de los actos individuales a su esencial libertad, pierden la dimensión del sentido de la historia.

Se dan tres momentos en lo que constituye la temporalidad existencial en el ser humano: En primer lugar, la «facticidad», constituida por aquello que ya le viene dado al hombre, su realidad de estar «arrojado» en el mundo como diría Heidegger; lo cual nos remite a un origen, a un pasado. En segundo lugar, nos encontramos con que somos «proyecto» de nosotros mismos lanzados a un futuro nuestro en búsqueda de una finalidad. En tercer lugar, en medio de los dos se encuentra nuestra realidad actual, nuestro presente en el cual se juega nuestra autenticidad. El ser humano aparece así traspasado de temporalidad en su estructura más íntima, porque es una realidad «distendida» en el tiempo. Dejaría de vivir el hombre si dejara de proyectar.

Nuestros tiempos

Los seres humanos estamos a la vez inmersos en el tiempo y, sin embargo, emergemos de él. Ese distanciamiento respecto al tiempo y a nosotros mismos, esa capacidad de movernos dentro y fuera del tiempo, es lo que llamamos «conciencia».

Henri Simon reflexiona sobre esto y dice: «El hombre es un animal que recuerda y prevé. Puesto que recuerda, es natural que sueñe y lamente. Como prevé, es necesario que tema y espere. Además, como tiene memoria, puede utilizar una razón prospectiva. Dado que el pasado se hace presente en su conciencia, al extrapolar espera el futuro y posee noción del tiempo» (citado por Boulad, 2000, p. 10).

El hecho es que el ser humano emerge por encima de su historia y de que su vida es signo de una trascendencia con relación a cualquier otra realidad del mundo. El valor del tiempo depende de la profundidad con la que vivimos los momentos que nos toca vivir.

LA CONSISTENCIA DEL PRESENTE

El niño vive tan solo el presente, pero, a medida que crecemos, no cesamos de mirar inquietos hacia atrás y hacia adelante.

J. Dewey alude a que en el preciso momento en que tenemos una experiencia, es cuando obtenemos de ella cuanto podemos retener. Si, por el contrario, sacrificamos el presente al futuro, lo perdemos todo. Vivir plenamente la experiencia del momento es lo único que importa en lo que respecta a nuestra formación futura.

Según Heidegger, el presente solo tiene consistencia por nuestra presencia, la de los demás y la del mundo en nosotros. Y ser en el mundo significa estar obligado a actuar, a adoptar una actitud, a ser responsable de la propia existencia y de las posibilidades por las que se adopte. El futuro es, pues, llegar a ser uno mismo. Es para el ser humano la proyección de sus posibilidades de realizar a partir de lo que es, es decir de su pasado. A partir del propio proyecto, se asume

el pasado para proyectarlo en mi futuro como flujo de energía. El presente es precisamente el momento del alumbramiento de mí mismo, el momento en el que el proyecto toma cuerpo y llega a término. Lo que finalmente cuenta no es el pasado ni el futuro, sino ese germen de mí mismo que es el propio proyecto y que se desarrolla poco a poco, a través de actos de presencia sucesivos.

Respecto al presente y la presencia, para el mismo Heidegger, el presente no existe por sí mismo, solo existe para la presencia. Es la presencia propia y la de los demás, la que da al presente su consistencia. No hay tiempo sin presencia, y es la persona la que encarna el presente por su capacidad de estar presente a sí misma y a la realidad (las alusiones a Heidegger están tomadas de Boulad, 2000).

Esta presencia a la realidad concreta y ordinaria nos permite hacer descubrimientos extraordinarios. Las cosas son mucho más significativas e interesantes de lo que pensamos. El artista lo vive y descubre en las cosas más corrientes una belleza oculta que a los demás se nos escapa.

Cada instante, cada momento, cada presente de la vida, es un momento decisivo de la historia. Cada una de nuestras decisiones representa ese momento decisivo de la historia, pues a través de ellas la historia toma otro curso y, mediante la acción, nuestra presencia se convierte en algo profundo, pleno e importante.

El presente es el lugar de la historia en el que se hace y se deshace. Lo que decimos y hacemos en el aquí y ahora decide el destino del mundo; es ello lo que cambia la orientación de las cosas. Por ello el presente adquiere una densidad y fuerza extraordinaria. En el evangelio se nos dice: «No se inquieten por el día de mañana; el mañana se inquietará por sí mismo. A cada día le basta su aflicción» (Mat 6, 34)

Por otra parte, en la posmodernidad se tiende a vivir en la inmediatez del presente:

El pasado y el futuro quedan en la sombra y con ellos la perspectiva histórica. Hay que tener un pensamiento de fruición en oposición al pensamiento funcional, es decir disfrutar los momentos de

la vida por sí mismos. Se da un esteticismo presentista pues el ideal no es la eficacia y el rendimiento sino la capacidad de vivir lo bello en el momento (Simons, 2002, p. 34).

EL PASADO VIVE EN NOSOTROS

El recuerdo es, finalmente, el único capaz de revelarnos el sentido profundo de un acontecimiento. Un acontecimiento solo adquiere sentido en la medida en que lo situamos en una cierta perspectiva, en la medida en que nos situamos a una cierta distancia de él.

La historia se inscribe dentro de una gran perspectiva. Solo tomamos conciencia de lo que significa una cosa, un hecho, en la medida en que lo situamos en el contexto de todo cuanto le ha seguido. Solo con el tiempo, cuando se consideran las cosas con cierta perspectiva, se empieza a arrojar luz sobre los acontecimientos del pasado, que comienzan entonces a hablarnos para que reconozcamos su modo de encajar en la trama de la existencia.

Recordar es recapitular en el interior un acontecimiento pasado para hacerlo revivir. Rememorar no es simplemente repasar algo en la memoria, repetirlo, sino retomar algo en el ánimo. Solo recordamos verdaderamente en el nivel interno. Ojalá los profesores, los alumnos y los colegios pudieran comprenderlo. No se aprende memorizando, sino interiorizando.

En cierto sentido, los más mínimos acontecimientos del pasado nos han moldeado, nos han marcado para siempre; por eso forman parte de nuestra eternidad. Siempre seremos lo que hemos sido, lo que hemos vivido, lo que hemos sentido. Solo sé de una persona o de una cosa aquello que recuerdo de ellos. Es el recuerdo el que da consistencia a un ser o a una realidad.

El ser humano es su pasado. Pero ¿qué pasado: el individual o el universal? En efecto, la ciencia me revela que mi pasado no solo es mío, sino de la tierra entera y de toda la humanidad; que hunde sus raíces

muy lejos y muy profundamente. El pasado es todo el reino mineral, todo el reino vegetal, todo el reino animal y todo el reino humano. El pasado arraiga en lo más profundo de la tierra y de los siglos. El ser humano es un microcosmos; cada cuerpo es un condensado de la tierra, un condensado del universo.

Así el pasado es algo esencial a la existencia del ser humano. Una situación en la que ha sido instalado, sin que pudiera escogerla a su gusto. Nación, padres, clase social, idioma, cultura, tareas inmediatas. De esa manera su pasado no es algo muerto y sin conexión con el ser humano. El pasado le alcanza y le condiciona en muchas de sus realidades. Los problemas que hereda con la existencia son los que dejaron los que le antecedieron y que se los pasan a él como un reto y una tarea. Y lo mismo las realizaciones técnicas y culturales. No podemos menos de aceptar ese pasado con mayor o menor gozo, pues estamos insertados en él.

Además, hay que tener en cuenta que para C.G. Jung la humanidad

posee un inconsciente colectivo, compuesto por imágenes y pensamientos ancestrales, a modo de herencia espiritual del género humano, que renace en el inconsciente de cada individuo, y que se manifiesta mediante sueños, mitos, religiones o fantasías inconscientes; a ella pertenece lo mejor y lo peor de la humanidad a todo lo largo de su evolución (Enciclopedia Herder, s.f.).

Ese pasado es, a la vez el punto de partida para toda la acción presente. Claro está que ese pasado lo interpreta el hombre desde su situación y lo asume con una dimensión de continuidad o de crítica transformadora. Pero aún la más revolucionaria de las críticas no puede prescindir del pasado en el que está inserta y al que quiere transformar. La actitud absolutamente negativa frente al pasado lleva a actitudes utópicas irreales, o a una táctica de «revolución permanente» que no puede echar raíces en la realidad. El hombre ha de comenzar por una aceptación del pasado, del cual podrá partir su tarea creativa.

El hombre recibe la vida, como tarea y proyecto en la historia. Se le entrega un pasado inconcluso y moldeable que él ha de marcar con su huella libre y creadora. Y es aquí donde la vida empieza a desarrollarse en un presente siempre efímero que desemboca en un futuro que solo podemos adelantar con el proyecto y la utopía. También el futuro ha de ser anticipadamente presente, para que pueda aportar su contribución a la acción de los hombres que lo sueñan antes de realizarlo.

LA LIBERACIÓN EN EL TIEMPO

La idea de liberación, sobre todo referida al pasado, y de reparación por medio de una tarea que hay que cumplir es un elemento esencial para hacernos con nosotros mismos.

Así, no somos unos cautivos perpetuos del pasado, sino que tenemos la posibilidad de superarlo. En última instancia, nada está definitivamente perdido, todo de alguna manera, puede recuperarse, rehacerse, rescatarse o purificarse. La memoria es el tiempo acumulado del hombre, que se puede expandir, revisar, revivir y volver a guardar.

El hecho tangible es la consecuencia física, material o psicológica de un acto realizado, y esa consecuencia es irreversible; pertenece al pasado. He roto una taza; pues bien, una vez rota, nada podrá impedir que lo esté. Pero la acción subyacente al hecho, que es su sentido, su significado moral y espiritual, su motivación profunda e interior, siempre es modificable, hasta la muerte, en la medida en que la actitud interior cambie, en la medida en que el ser profundo se transforme.

Nuestra vida se divide en una sucesión de acciones una detrás de otra. Pero más allá y por encima de esta serie de acciones está el yo, a través de la conciencia, está más allá de ellas, trasciende el transcurrir del tiempo.

El ser humano, en cierta medida, está más allá del tiempo porque es capaz de recuperar el pasado, no en la forma de una transformación del hecho, sino de una reestructuración de la acción misma en el plano

de la conciencia. Si bien el hecho es una realidad pasada, la acción que lo originó no lo es, sino que permanece en el fondo del yo, y por eso es posible recuperarla, rehacerla, recrearla. La cuestión no es, pues, saber cuál es nuestro pasado, sino qué queremos hacer con él. Somos capaces de recrearnos como un nuevo ser. La apertura al futuro nos puede liberar del peso del pasado y de su determinismo. No es necesario rehacer el pasado, pues es imposible, pero nosotros podemos, de alguna manera, transformarlo y recrearlo mirando hacia el futuro.

Pero para liberar el pasado es necesario reconocer con lucidez lo ocurrido y hecho en él. Debemos descender hasta el fondo último de las raíces de nuestro ser para encontrar la fuente de la liberación. No se logra la liberación mediante el ocultamiento o la evasión. Esto vale tanto para lo personal como para lo grupal o social.

Sin el pasado perderíamos nuestra identidad, no sabríamos quienes somos. Proust lo señala con mucha claridad en su obra *En busca del tiempo perdido*:

al despertarme, en el primer momento, como no sabía dónde me encontraba, tampoco sabía quién era; en mí no había otra cosa que el sentimiento de la existencia en su sencillez primitiva tal como puede vibrar en lo hondo de un animal, y me hallaba en mayor desnudez de todo que el hombre de las cavernas; pero entonces el recuerdo descendía hasta mí como un socorro llegado de lo alto para sacarme de la nada (1968, p. 4).

De alguna manera el presente condiciona nuestro futuro, nuestro futuro es hoy. Ya indicó Proust que «el verdadero viaje del descubrimiento no consiste en buscar nuevos paisajes sino en mirar con ojos nuevos».

La liberación es esa vuelta a la fuente del ser, a la fuente de las cosas. A veces es necesario tomar la propia vida y darle vuelta por completo, como se da vuelta del revés a un traje. Con algo viejo se logra algo renovado.

Un joven condenado a muerte decía antes de morir: «Valgo más que mi vida». Liberamos nuestro pasado, no negándonos a asumir nuestra responsabilidad respecto de él, sino reconociendo que valemos más que él. La liberación es la vuelta a nuestro ser profundo y original, a la persona en su raíz. Frente al pasado nos podemos hundir y ahogar en él o puede ser una fuente de crecimiento y liberación.

EL FUTURO POSIBLE

El futuro no es un lugar al que nos dirigimos, sino algo que creamos; los caminos hacia él no se encuentran, sino que se construyen, y la construcción de esos caminos cambia tanto al constructor como al destino.

SilfM, Ecclesalia, 2 de enero de 2017

El hombre, por ser capaz de cierta novedad, no depende enteramente del pasado. A lo largo de su temporalidad, puede encontrar algo que no depende de unas condiciones anteriores. En su forma más elemental, las novedades aparecen en la forma de oportunidades. Más complejas son las alternativas. Tanto la oportunidad como la alternativa indican innovación y descubrimiento. El descubrimiento siempre es sorprendente y lo sorprendente tiene que ver con lo inesperado.

Heráclito sentó una distinción muy clara entre dos maneras de vivir el tiempo. Una de sus sentencias dice: «al que aguarda le sobreviene lo que aguarda, pero al que espera le acontece lo inesperado». Prescindiendo de etimologías, la cuestión es clara. De la esperanza surge el encuentro de lo insospechado; en cambio, si simplemente aguardamos sucede, a lo sumo, aquello que se aguarda. Esto no tiene nada de raro, ni de negativo; al revés, es la señal de que el hombre no se agota en una temporalidad cerrada.

Leonardo Polo, Qué es el hombre

«Porvenir» se aplica al ámbito de las cosas humanas, por lo que significa, comúnmente, un futuro no determinado por leyes causales; para las cosas u objetos hay futuro, para el hombre hay, además, porvenir. Actualmente se subraya presencia de futuros alternativos en lugar de un futuro único.

Existencialmente el porvenir tiene una vigencia muy importante pues gran parte de lo que hacemos lo realizamos pensando en lo que va a significar para nuestro Lo futuro:

«Lo sorprendente» tiene que ver siempre con lo inesperado, y lo inesperado tiene que ver con esa forma personal y típicamente humana de vivenciar el futuro que es la esperanza [...] uno no mueve, sino que es movido, golpeado, atropellado por los acontecimientos: la vida se le viene a uno encima. Se vive entonces como en retirada, porque todo resulta hostil y penoso, y aparecen la monotonía y el aburrimiento que convierten la vida en realidad indiferenciada, gris e insípida: «todo es igual y siempre lo mismo».

[...]

En este caso el error está en la mirada con que se la mira: una mirada apagada y confusa, una mirada no inteligente, incapaz de descubrir en ella posibilidades nuevas, una mirada que ve, pero no mira, no repara en las cosas, una mirada corta y miope, que no llega más allá de la punta de la nariz, porque el sujeto solo tiene ojos para sí mismo (solo él resulta interesante para sí mismo). Quien se cierra de esa manera, clausura la posibilidad de encontrar interesante la vida: lo exclusivamente personal se convierte en una obsesión que aísla [...].

A la vez, ese futuro final de la historia que el hombre espera tiene que ser presente para todos, no puede ser solo —sería injusto— para los que consigan gozar de él en un futuro temporal. Cuando se promete el paraíso a las generaciones futuras, pero al individuo particular exclusivamente la nada, en realidad es como si no se prometiera nada a nadie (J. Ratzinger). La única realidad para la cual el pasado y el futuro están en presente, es lo eterno. Un futuro justo para todos reclama la eternidad para cada uno. En resumen,

como vuelve a decir J. Ratzinger, «el hombre necesita la eternidad. Cualquier otra esperanza se queda demasiado corta» (Mercaba, s.f.).

Viene bien tener en cuenta el comentario de A. Huxley al texto de Shakespeare que citábamos más arriba:

La vida es juguete del tiempo,

Y el tiempo, que cuida del mundo todo,

Debe detenerse.

La vida es juguete del tiempo. Por el mero hecho de esfumarse, el tiempo convierte en un absurdo todo el planteamiento consciente de la vida. Y, sin embargo, la única fe de una mayoría de europeos y de los americanos del siglo veinte es una fe en el Futuro, en un futuro mayor o mejor que todos saben que el Progreso va a presentarles, como quien saca conejos de un sombrero. En aras de lo que su fe les cuenta del Futuro —del que la razón les dice que no puede saberse nada— están dispuestos a sacrificar su única posición tangible, el Presente.

Pero la síntesis de Hotspur tiene una clausula final: el tiempo debe detenerse. Y no solamente debe, como un imperativo ético y una esperanza escatológica, sino también se detiene, en el indicativo, como experiencia en bruto. Solo teniendo en cuenta el hecho de la eternidad podremos liberar al pensamiento de la esclavitud de la vida. Y solamente dedicando deliberadamente nuestra atención y nuestro principal cuidado a la eternidad podemos impedir que el tiempo convierta nuestras vidas en una locura sin Norte y diabólica. El divino Fundamento es una realidad sin tiempo. Busquémoslo, ante todo, y todo lo demás, todo, desde una interpretación adecuada de la vida hasta el vernos libres de destruirnos obligatoriamente a nosotros mismos se nos dará de añadidura. O, transponiendo el tema de la clave evangélica a la shakesperiana, se puede decir: «Cesa de ser ignorante de lo que estás más seguro, de tu esencia cristalina, y cesarás de ser un mono furioso, cuyas fantásticas tretas ante los altos cielos hace a los ángeles llorar.

CAPÍTULO IV

IMAGINACIÓN Y CREATIVIDAD

Probablemente lo que más nos cause asombro, admiración y fascinación es aquello que brota de la imaginación y creatividad humanas. Ahí están la música, el arte, la literatura y las ciencias para demostrarlo.

De acuerdo a la psicología de la Gestalt, el conocimiento humano no consiste en meras sensaciones. La sensación y la percepción del mensaje son globalizantes. La percepción sintetiza datos, une lo que recogen los diversos sentidos. El hombre organiza todo lo que percibe. En esa organización intervienen una serie de leyes de proximidad, contraste, semejanza, clausura, continuidad, pregnancia y figura-fondo. Todas estas leyes están comprobadas experimentalmente. La percepción sintetiza, complementa y une los datos dispuestos por los sentidos. Hay en la percepción muchas más cosas que el puro estímulo físico.

Nuestra implantación en la vida (nuestro ser-en-el-mundo) se hace en alto grado por intermedio de imágenes totalizadoras y no tanto de estímulos físicos sueltos, pensamientos abstractos o decisiones autónomas. Y la vigencia de estas imágenes tiene mucho que ver con las pulsiones inconscientes y la afectividad. Podemos establecer la siguiente vinculación, si bien no de forma rígida: sensibilidad > percepción > afectividad > imaginación > creatividad.

El ser humano no vive solo a nivel sensorial, tampoco solo de razón y menos de razón operacional, instrumental, utilitaria y pragmática. De allí la importancia de la imaginación, de los símbolos, el arte, los mitos, las utopías.

Muchos psicólogos actuales piensan que las imágenes (los símbolos, mitos, etcétera) son más insobornables que las ideas porque resumen con gran fidelidad las experiencias de la persona, de su propia cultura y de su biografía y carácter personal; son moldeadas conforme a las tendencias más hondas y las posibilidades más obvias de realización; son vías más concretas para la solución de los problemas de la persona que los principios generales de la razón.

Las fantasías no son arbitrarias y nadie fantasea sin más lo que quiere, sino que las fantasías están en relación muy estrecha, aunque no simple, con las pulsiones inconscientes.

Esta es la intuición clara de J.C. Mariátegui cuando señala que el hombre contemporáneo tiene necesidad de una fe que pueda ocupar su yo profundo. «Todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial desembocan en esta unánime conclusión: la civilización burguesa sufre la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es expresión de su quiebra material» (1970, p. 18).

Desde el punto de vista que aquí adopta Mariátegui dos son las causas de esta situación: el racionalismo y el escepticismo. La filosofía contemporánea ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. La experiencia racionalista ha tenido la paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la razón no puede ofrecerle ningún camino. A la idea Razón la han matado los racionalistas. La razón es insuficiente y no le basta al hombre: «El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo en el retablo de los dioses muertos, a la razón y a la Ciencia. Pero ni la razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia razón se ha encargado de demostrar a los hombres

que ella no les basta» (1970, p. 18). Todo ello brota de la necesidad de explicar y dar sentido a la existencia a niveles más profundos e integrados que lo puramente sensible o racional.

La imaginación es algo central y característico en el ser humano, atañe a lo que hemos vivido, y actúa constantemente en todas las formas de ver y mirar el mundo. Nuestro universo personal, cultural y colectivo se organiza de forma simbólica e imaginativa.

La historia es transformada y les da la razón a las personas con imaginación. Mariátegui dice que:

 Ser revolucionario o renovador es, desde este punto de vista, una consecuencia de ser más o menos imaginativo. El conservador rechaza toda idea de cambio por una especie de incapacidad mental para concebirla y para aceptarla... El tradicionalismo, el conservatismo, quedan así definidos como una simple limitación espiritual. El tradicionalista no tiene aptitud sino para imaginar la vida como fue. El conservador no tiene aptitud sino para imaginarla como es (1970, p. 36).

Pero se podría pensar que la imaginación también es ilusoria, que se proyecta más allá de las posibilidades reales. El sentido realista de Mariátegui lo hace prever esta posible objeción. Su respuesta revela un conocimiento intuitivo de la interpretación sociológica del conocimiento. En realidad, nos dirá Mariátegui, la imaginación es modesta y tiene sus confines. En todos los hombres se encuentra condicionada por circunstancias de tiempo y espacio. El espíritu humano reacciona contra la realidad contingente. Pero precisamente cuando reacciona contra la realidad, es cuando, tal vez, dependa más de ella. Pugna por modificar lo que ve y lo que siente; no lo logra. Luego, solo son válidas aquellas utopías que se podrían llamar realistas. Aquellas que nacen de la entraña misma de la realidad (1970, p. 38).

Imaginación y creación están íntimamente unidas. Los genios, los creadores, inventores, pueden imaginar una realidad distinta a la existente.

Sin embargo, tanto la ciencia, la psicología y la misma filosofía parecen olvidarse o sospechar de ella. Pero si nos damos cuenta, sin la imaginación no damos un paso como seres humanos.

La imaginación, cuando se expresa realmente, no expresa lo obvio y literal sino más bien lo metafórico y simbólico («pareces una jirafa», «no andaba sino rodaba»). Si expresamos con estricto rigor los que recibimos por nuestros sentidos, la gente nos tomaría por locos, no sabría a lo que nos referimos. Carecería de sentido, pues el lenguaje siempre es simbólico. La imaginación no tiene nada de caprichoso o casual; el test de Rorschach es un ejemplo claro de ello. Lo que pasa es que en la imaginación lo inconsciente es lo que realmente actúa.

La imaginación organiza los datos recibidos muchas veces mejor y más de acuerdo a la realidad (porque da toda su complejidad) que la razón, y al mismo tiempo puede adelantar soluciones que la razón nunca hubiera podido dar.

La imaginación, al mismo tiempo, retoma creativamente lo vivido (pasado) y se proyecta a los futuros deseados. Por eso, la imaginación busca y genera sueños ya que sabe de lo vivido y lo deseado, aunque no esté en la conciencia. Así, la imaginación puede ayudar mucho para tener una percepción coherente de nuestro mundo interior y exterior y para reconciliarnos con él.

El deseo es sumamente indeterminado en su origen. Se da en una gran oscuridad para sí mismo y el vínculo entre el deseo y la imagen es misterioso. Sin embargo, puede ayudar a comprender la relación entre deseo y sus satisfacciones que son mucho más simbólicas que físicas. Así, por ejemplo, lo sexual puede encontrar mucha mayor satisfacción en el amor integral que en lo puramente genital.

Desde el principio, el deseo se acostumbra a una gama completa de formas de solución o satisfacción y a partir de ahí forma imágenes de poder y prestigio, etcétera. El deseo es muchas veces cautivo de la imagen. Hay que tener también en cuenta la manipulación de imágenes y símbolos en nuestro medio, como el caso de las propagandas

(por ejemplo, cerveza = mujer, aunque esto, felizmente va cambian en la actualidad).

El crecimiento humano se verifica en la liberación de imágenes que acechan y esclavizan, y en la aceptación de imágenes que nos ayudan a ser más libres, a ser uno mismo. Por ejemplo: imágenes colectivas como el tiempo en nuestra cultura (prisa, rendimiento, *stress*, aprovechar el tiempo), cuando en otras culturas no tiene ese sentido. Así, un africano le decía a un europeo: «suyos son los relojes, nuestro es el tiempo».

Según Gastón Bachelard, al

«conocimiento del mundo no se llega solo por vía intelectual. Hay otra manera de acceder a la realidad: la imaginación o la fantasía creadora que se manifiesta en el arte y en lo que denomina en general la *rêverie* (la ensoñación diurna); a ella incumbe un verdadero conocimiento práctico de la realidad. Analiza por ello imágenes relacionadas con temas recurrentes de la filosofía (y de la alquimia), como son el fuego, el aire, el agua y la tierra y, para interpretarlos, recurre a la teoría de los arquetipos, de Jung. Esta incorporación de la literatura, o la poesía, a la racionalidad es una de las características del pensamiento de Bachelard, al que muchos consideran epistemólogo, científico y también poeta. En realidad, razón y *rêverie* son dos aspectos creativos de un mismo espíritu humano» (Enciclopedia Herder, s.f.)

La creatividad abarca descubrimientos científicos, progresos tecnológicos, novedades económicas y productos artísticos, así como nuevas ideas para solucionar las cuestiones entre personas y los problemas sociales. Es la cualidad de forjar nuevas ideas o conceptos, o de nuevas asociaciones entre pensamientos e ideas conocidos, que producen resultados originales. La creatividad implica necesariamente a la imaginación productiva.

La creatividad, como sucede con otras capacidades humanas abarca diferentes procesos entrelazados y complejos, pero la originalidad nace

de la imaginación que sabe ver más allá de lo conocido y aun de lo existente.

Condiciones para la creatividad suelen ser gran potencial de iniciativa, de libertad y no conformismo, afán de conocimiento, sensibilidad ante la realidad, pensamiento rico en imaginación, flexible y divergente (capacidad de analizar los problemas desde perspectivas distintas e incluso contradictorias).

Las oportunidades de desarrollo y de futuro de una sociedad y de una formación social, dependen en gran parte de las posibilidades de desplegar el potencial creativo de los miembros correspondientes. La creatividad constituye, pues, una fuerza impulsora especialmente intensa del cambio social. En relación con un más alto nivel formativo y más tiempo libre aumentan las opciones respecto a la posibilidad de realizar acciones creativas.

A. Einstein decía que tenía lo suficiente de un artista como para expresar libremente lo que su imaginación producía y que la imaginación es más importante que el conocimiento porque el conocimiento es limitado y la imaginación no. Para la ciencia la curiosidad, la imaginación, es el combustible del cohete que hace que se dispare el espíritu innovador. Eso es lo que mantiene viva la ciencia. Las hipótesis de trabajo no se crean con método, sino con imaginación que muchas veces roza con la intuición. A veces existen rupturas de códigos o pensamientos bien establecidos. Los hombres que han contribuido con aportes fundamentales a la ciencia y a la técnica, además de estar en el sitio preciso y en el momento adecuado, se caracterizan no solo por ser inteligentes y sino también por ser creativos. El mismo Albert Einstein comentaba: «Procuro no cargar mi memoria con datos que puedo encontrar en cualquier manual. El gran valor de la educación, no consiste en atiborrarse de datos, sino en preparar al cerebro para pensar por su propia cuenta y así llegar a conocer algo que no figure en los libros» (citado por García & Matković, 2012).

Se trata de familiarizarse con una actitud de transformación de la realidad, no de forma arbitraria y caprichosa sino de algo que ofrece un rostro totalmente nuevo a la vida de aquel que quiera aceptar su invitación. Es la apertura de una libertad creadora que consiste en apelear, en todo y desde todo, a la «donación de sentido» (Lévinas, 1987, p. 146). No todo se encuentra ya hecho y determinado; al contrario, aun lo pasado que no se puede cambiar, se puede reinterpretar y darle un nuevo significado.

Jean Ladrière piensa que «El acto de libertad es productividad pura, no predeterminada; es iniciativa, posición absoluta de sí mismo, algo que sobreviene, creación de algo inédito, que introduce en las cosas una novedad irreductible». Este acto es racional, porque tiene sus propias razones que le inspiran, pero no al modo de un «hecho», algo ya realizado (citado por Gesché, 2001, p. 52).

Lo que venimos diciendo respecto a la imaginación y creatividad se puede expresar, sobre todo en su sentido sociocultural, con el término de utopía:

Término que también juega con *eutopía*: lugar feliz. Como nombre propio, este término fue acuñado por Tomás Moro para describir, en su ensayo novelado titulado «*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*» (1516), un modelo de Estado ideal en el que estaría abolida la propiedad privada y se regiría por la máxima tolerancia religiosa. Como modelo ideal, tal organización social y política no existe en ninguna parte, pero puede y debe alcanzarse. De esta manera, el término utopía expresa todo modelo que sirve como horizonte aún no alcanzado, pero al que se tiende, y actúa como guía de las acciones pertinentes para conseguirlo. El hecho de que sea *ou-topos*, es decir, de que no tenga ninguna ubicación espacial, no significa que deba ser *ou-cronos*, ucrónico o intemporal, ya que aparece como un modelo y, por tanto, la utopía se concibe para que pueda realizarse, o como horizonte que guía la acción.

[...]

En la historia de las teorías políticas se puede considerar la *República* de Platón como la primera utopía, e incluso Platón afirma (al final del capítulo IX de dicha obra) que esta ciudad ideal que quiere fundar «no creo que tenga asiento en lugar alguno de la tierra», de donde, quizás, Moro extrajo la inspiración para crear el neologismo de *Utopía*. La *polis* ideal platónica aparece, de esta manera, como el primer caso de una utopía *ejemplar*. Posteriormente, en la tradición religiosa cristiana, y bajo la influencia de *La ciudad de Dios* de San Agustín, surge una corriente utópica de corte religioso, que se manifestará también en las concepciones de los milenaristas, en la creación del mito del Preste Juan y en la esperanza de la llegada de un nuevo reino de prosperidad universal. Estas concepciones originan los mitos populares del país de Jauja o de El Dorado, se acrecientan con los relatos fantasiosos de los exploradores del Nuevo Mundo y son las que plasma todavía la obra pictórica de Brueghel el viejo, en el siglo XVI, y que se relacionan más bien con concepciones míticas (Enciclopedia Herder, s.f.).

Según A. Neusüss (1971, pp. 114 y ss.), en general, se pueden distinguir tres variantes del concepto: aquella que está relacionada con las formas literarias de la novela utópica; la que señala como utópica una fase del pensamiento sociológico, caracterizada por métodos precientíficos; y, finalmente, aquella caracterizada por su intencionalidad, sobrepasando sus formas históricas y literarias.

Para K. Mannheim (citado por Neusüss, 1971, pp. 85-86), desde el punto de vista psicológico, la historia del pensamiento utópico incluye un proceso evolutivo que nace con la conciencia mítico-primitiva, y conduce gradualmente a comprender la realidad. Así, en la forma primitiva del mito podía observarse que los éxtasis religiosos y equivalentes simbólicos eran entendidos de forma muy diferente por clases oprimidas y clases dominantes. Desde entonces el aspecto religioso del mito pierde fuerza ante el aspecto social. El grupo dominante, adoptando

poco a poco posturas racionales, transforma los equivalentes simbólicos, en un principio común a todos, en instrumentos que pueden ser útiles para su dominio; se recubren así con el color protector de la ideología. En cambio, las masas, partiendo a menudo de la misma materia prima, forman una utopía que infringe el statu quo. El elemento que antes solo servía para expresar deseos, se convierte en una fuerza que une a las masas y las incita a la acción común, que, a su vez, al confrontar situaciones actuales y concretas o exigir una acción colectiva, se convierte en un instrumento que ayuda a describir paulatinamente cada vez más a fondo la realidad.

Aunque parezca paradójico por la significación etimológica de su nombre, las utopías no son puras fantasías ajenas a todo tiempo y lugar, sino que, por el contrario, se encuentran muy relacionadas con la realidad histórica en la que aparecen. Aún en sus formas y contenidos, a veces muy singulares, hablan bajo el impacto de lo existente. Mariátegui era muy consciente de esto cuando decía que la imaginación siempre se encuentra condicionada por circunstancias de tiempo y espacio (1970, p. 38). En la misma línea y de un modo más preciso, Marx en su Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* dice que «la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos solo brotan cuando ya se dan o, por lo menos se están gestando, las condiciones materiales para su realización» (1976, pp. 517-518).

Si consideramos lo dicho hasta ahora, podemos ver que la verdadera utopía tiene tres características: la crítica y el rechazo de la realidad existente, la propuesta de una sociedad mejor, y, vinculado a las dos anteriores, la praxis revolucionaria que, iluminada por el análisis de la base real de la sociedad, lleve de una manera eficaz a la supresión del orden existente y a la construcción de un nuevo orden. Estas tres características son las que nos darían el concepto intencional de utopía, que es la tercera variante del concepto que nos señalaba Neusüss.

En el concepto de utopía que adopta G. Gutiérrez en su libro *Teología de la liberación* también se encuentran las tres características antes señaladas. Sin embargo, él une en una sola las dos primeras. Señala que la utopía está marcada por su relación con la realidad, y que esta relación no es simple ni estática, sino que se presenta bajo dos aspectos que se exigen mutuamente haciéndola compleja y dinámica: «Estos dos aspectos, para decirlo con términos de P. Freire, son: la denuncia y el anuncio. Denuncia del orden existente que significa un rechazo global y que quiere ir hasta la raíz del mal; y anuncio de un orden distinto, de una sociedad nueva» (1972, pp. 297-298).

La denuncia se hace, en parte, en función del anuncio, pero este, a su vez, supone el rechazo que le señala con claridad sus límites hacia atrás: lo que no se quiere; de otro modo creyendo avanzar se podría sutilmente retroceder. La utopía lleva hacia adelante, es un proyecto hacia el futuro, un factor dinámico y movilizador de la historia. Es el carácter prospectivo de la utopía (1972, p. 298).

Gutiérrez coloca entre el anuncio y la denuncia lo que para nosotros era la tercera característica de la utopía: «al decir de Freire, el tiempo de la construcción, de la praxis histórica» y señala que la denuncia y el anuncio solo se pueden realizar en la praxis, que, si la utopía no lleva a una acción en el presente, es una evasión de la realidad (1972, p. 299).

Por lo dicho anteriormente se puede ver que entre utopía e ideología hay una oposición estricta. Mientras que la ideología, de un modo, o de otro, siempre tiende —y es su objetivo— la conservación del orden existente, el objetivo central de la utopía es la destrucción de ese orden para construir uno nuevo. Esto lo ha señalado muy bien Mannheim (citado por Neusüss, 1971, pp. 269 y ss.).

La utopía puede ayudar a la ciencia presentándole nuevos objetivos, nuevos horizontes, siendo su nervio creador y dinámico, sin el cual, la ciencia podría inmovilizarse y convertirse en un elemento sustentador

del «statu quo», como lo ha sido, por ejemplo, la sociología positivista respecto a la sociedad norteamericana.

Por otra parte, la ciencia ayuda a la utopía constituyendo su base real y objetiva sin la cual se vuelve arbitraria, mero fruto del sueño y la fantasía. Mariátegui no ataca ni a la ciencia ni a la razón en cuanto tales. Su ataque va contra el racionalismo y el cientificismo; contra la razón y la ciencia de su tiempo, que eran, según él, positivistas, escépticas y nihilistas, y por lo tanto infecundas (cf. Neusüss, 1971, pp. 18 y ss.).

CAPÍTULO V

EL SER HUMANO COMO INCÓGNITA

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

Adolphe Gesché, *El hombre*

El asombro más evidente es el que brota de nuestra misma realidad. El ser humano no es solo un tema de estudio, sino un problema, porque el hombre en sí es un ser problemático. La vida del hombre no es un estado de satisfacción, sino una tensión, un conflicto, una lucha para descubrir una solución a su ser como enigma, como pregunta que busca un esclarecimiento y una respuesta. Siempre tenemos la posibilidad de ser más de lo que somos y por eso nunca estamos conformes con lo que conseguimos. Siempre existe un desajuste entre lo que soñamos y lo que vivimos o hacemos. A veces, el hombre quiere huir de esta realidad y compensarla con dinero, poder, placer, actividad incesante, excitación constante (drogas, alcohol, sentir la adrenalina), etcétera.

Dos caminos parecen abrirse: apagar el deseo profundo contentándose con lo que se tiene o buscar la verdadera realización del propio ser.

El ser humano es una incógnita porque es un ser (una especie) biológicamente inconcluso o inacabado. A diferencia de los otros seres vivos, que nacen determinados por un código de comportamiento genético, los seres humanos nacemos asombrosamente indeterminados; casi, podríamos decir, antes de tiempo, indefensos y sin los instrumentos necesarios para poder sobrevivir. Desde que el ser humano sale del vientre materno, necesita de la matriz sociocultural para poder subsistir, y se expone a la realidad por la cual tiene que constituirse, acabarse; es decir, debe hacerse a sí mismo. Entonces, no importa solo lo que él ha sido ni lo que no pudo ser, sino lo que es en cuanto posibilidad de la libertad. El ser humano tiene que realizarse a sí mismo, esto lo hace conviviendo con los demás, pues a ser «humano» se aprende y se enseña.

El ser inconcluso es un problema, pero, a la vez, nuestra gran ventaja porque nos obliga a desarrollar la inteligencia, libertad, afectividad, sociabilidad, etcétera; aquello que nos hace «humanos» y personas. Somos siempre un enigma, una gran metáfora de sentidos y significaciones: un proyecto que cuenta todavía con potencialidades no suficientemente exploradas ni explotadas para la propia realización. La naturaleza nos engendra, pero en adelante somos fruto de la sociedad y de la cultura, es decir, del ser humano mismo; eso exige el desarrollo de nuestras capacidades y facultades. El hombre se halla en un proceso histórico-cultural, que brota de su interna inconclusión biológica y de su apertura al mundo.

Los animales solo pueden ser de una manera; en cambio, sabemos que los seres humanos «podemos ser diferentes» porque en nosotros está la posibilidad paradójica de ser muchos en uno. El ser humano tiene la posibilidad de elegir entre una gama de posibilidades de «ser» que se le presentan; por ello, cuenta con la facultad de cambiar y, porque no se le agotan las posibilidades, sabe que puede ser diferente. La persona puede ser el ser humano A o el ser humano B, C, D, etcétera.

Somos lo que somos y nuestras múltiples posibilidades. Podemos crecer, decrecer, ser diferentes.

Somos ricos en posibles vitales porque somos biológicamente inacabados: «somos tan posibles como reales». Precisamente, por no ser terminado, acabado, se presentan ante el ser humano todas las posibilidades que permite su propia inconclusión. Cada persona tiene que construir su propia forma de ser y puede asumir diversos roles, funciones y relaciones llegando a ser él mismo desde su propia identidad. Hay diferencia entre lo que el hombre ha sido, lo que es y lo que será. Como se ha dicho, el ser humano siempre es él mismo, pero no lo mismo, porque el hecho de tener que ser y de que solo es siendo, hace que su inacabamiento lo encamine hacia la realización de alguna de las posibilidades de entre esa «riqueza de posibles» vitales que lo conduzca hacia su deseo de realización.

El ser humano es real: real en cuanto existe un aspecto nuestro permanente, pero también posible porque podemos cambiar; de este modo somos creados y, a la vez, creadores de nosotros mismos. Por otra parte, se establece una relación muy estrecha entre lo posible y lo real, ya que para ampliar el abanico de posibilidades que somos y para hacer que llegue a tener consistencia, se precisa correr el riesgo de acercar lo posible a la realidad y decidirse a vivirlo a pesar de los límites reales; teniendo siempre en cuenta lo que se puede ser. Así, pues, lo posible no se opone a lo real, le es complementario y es su soporte y protección.

El ser humano es un enigma para sí mismo. No es un residuo incómodo que convendría eliminar del todo. «Pónganos enigmas para comprendernos». Así se expresaban unos jóvenes con su profesor. Ese enigma que reside en nosotros no es una desgracia. Todo lo contrario: sin él, la racionalidad es un señuelo (un engaño, un error sobre el hombre). Para ser un humano, todo hombre debería aprender a convivir con el enigma. En ese sentido, Ernst Bloch hablará del *homo absconditus*, un ser oculto para sí mismo. Este no puede ser suprimido, ni por la racionalidad (que no responde a toda pregunta existencial), la ciencia,

la fe, la afectividad, la acción, la técnica, la economía o el consumo. El hombre dejaría de ser lo que es, se destruiría si de él desapareciera su índole enigmática. En la realidad entera, en nosotros y en torno nuestro, existe una parte de «nocturnidad», de sombra que nos constituye y con la que nos construimos. Por ello, será capital reaprender a vivir, y a vivir siempre, con nuestra parte enigmática en nosotros, en los demás, en el mundo y, sobre todo, en Dios (Gesché, 2004, p. 21).

Por esta razón, ningún sistema puede ofrecer una visión definitiva del hombre. También por ello, solo podemos ofrecer pistas y alternativas de reflexión, las cuales deberán ser siempre provisionales. Cada ser humano irá definiendo su propia manera de ser, día a día, frente a los retos de la vida y las opciones que se le presentan.

El ser humano siempre ha sido un problema para sí mismo, pero al mismo tiempo es un descifrador de enigmas y solucionador de problemas; la historia de la humanidad y, probablemente, la historia de cada persona así lo demuestra, aunque también haya muchos fracasos y equivocaciones de por medio. Pero justamente el ser humano tiene la capacidad de aprender y crecer a partir de ellos. En este sentido, el ser humano tiene derecho a equivocarse; los únicos que no yerran son aquellos que no hacen nada.

La gran cuestión es que el hombre tiene que irse haciendo a sí mismo como género humano y como persona (lo filogenético y lo ontogenético están implicados mutuamente); por ello, decimos que es un problema. Esto es algo asombroso y maravilloso, pues es en sí la gran aventura de la vida; sin embargo, muchas veces representa un peso insoportable para el hombre. Todo aquello en lo que, como veremos, se juega lo propio del ser humano, representa un desafío que causa inquietud (cf. Lorite Mena, 1992, pp. 7-12).

En primer lugar, como dice E. Fromm, tenemos miedo a la libertad. Todos, supuestamente, queremos ser libres, pero de hecho preferimos refugiarnos en la indefinición del «se dice», «se piensa», «se hace» o del «todos dicen», «todos piensan», para no tener que soportar la responsabilidad

de decidir y tomar la vida en las propias manos. Por ello, también nos da miedo pensar por nosotros mismos. Todavía no acabamos de aceptar el reto de la modernidad, según lo formulaba Kant: «Atrévete a pensar por ti mismo». Y, finalmente, el mayor temor del ser humano se da porque no se atreve a amar, a salir del propio yo, de su propia limitación. Pero ser «humano» significa atreverse a pensar por sí mismo (inteligencia), decidirse a tomar la vida en las propias manos (libertad-voluntad), decidirse a amar (afectividad), tener que ir realizando su propia vida (temporalidad-historicidad), compartir la vida con los otros (sociabilidad), ser lo que se quiere, puede y debe ser en autenticidad y coherencia (eticidad) e ir más allá de sí mismo (trascendencia). «El hombre desborda infinitamente al hombre», como dice Pascal (*Pensamientos*, 433).

Según E. Cassirer:

Heráclito se halla entre el pensamiento antropológico y cosmológico; aunque sigue hablando como un filósofo natural, está convencido de que no se puede penetrar en el secreto de la naturaleza sin haber estudiado antes el secreto del hombre. [...]. Pero esta tendencia nueva del pensamiento, aunque en cierto sentido inherente a la primitiva filosofía griega, no llega a su plena madurez hasta la época de Sócrates; es el problema del hombre lo que separa el pensamiento socrático del presocrático» (1987, p. 20).

Para él no hay más que una cuestión: ¿qué es el hombre? Pero Sócrates nunca aventura una definición de hombre. Piensa él que no se puede concebir al hombre solo a través de lo empírico. Según el mismo autor,

[la] observación empírica y el análisis lógico, en el sentido en que fueron empleados estos términos en la filosofía presocrática, se han mostrado ineficaces e inadecuados, porque solo en el trato con los seres humanos podemos penetrar en el carácter del hombre. Para comprenderlo tenemos que afrontarlo, mirarle a la cara [...].

La filosofía que hasta ahora había sido concebida como un monólogo intelectual, se ha convertido en diálogo. Solo por la vía del pensamiento dialogal o dialéctico podemos acercarnos al conocimiento de la naturaleza humana [...]. Aquí tenemos la respuesta, indirecta, a la pregunta: ¿qué es el hombre? Se dice que es una criatura constantemente en busca de sí misma, que en todo momento de su existencia tiene que examinar y hacer el escrutinio de las condiciones de la misma. En este escrutinio, en esta actitud crítica respecto a la vida humana radica el valor de esta vida. «Una vida no reflexionada —dice Sócrates en la Apología— no vale la pena de ser vivida» (1987, p. 20)¹.

Sin embargo, antes de la aparición de las ciencias modernas, la visión había consistido en ver al hombre como centro del cosmos y cobrando importancia a partir de él. Recién con la modernidad en el siglo XVI, se da una ruptura, pues el hombre pasa de verse como objeto de la evolución del cosmos a, por lo menos, creerse protagonista de la historia gracias a las ciencias y técnica modernas, papel que ocupaba antes la naturaleza. Pero con ello, justamente, la existencia del hombre pasa de ser tema a problema.

Así, ser humano significa necesariamente hacerse, explícita o implícitamente, preguntas como ¿quién soy yo?, ¿quién y qué es el ser humano?, ¿qué quiero, puedo y debo ser?, ¿cuál es el valor de la persona humana?, ¿cuánto valgo?, ¿cuál es mi dignidad?, ¿qué hacer, por qué, para qué?, ¿qué debo hacer con mi vida?, ¿cómo debo vivir?, ¿soy comprendido, soy creído, soy esperado, soy amado? Aquí se plantea la gran cuestión de Jesús: «¿De qué le vale al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo?» (Mc 8, 38).

¹ Es interesante para nosotros caer en la cuenta de que el método educativo (*educere*) socrático es la mayéutica que consiste en, mediante el diálogo, dar pistas al alumno para que encuentre la verdad que se encuentra en él mismo («*e-ducere*» se relaciona con el «sacar de dentro» mediante la pregunta). Lo importante, como veíamos, es el diálogo; por él también aprendemos a estar abiertos a la verdad del otro.

Según Kant, tres son las grandes preguntas de la filosofía: ¿qué puedo saber? (teoría del conocimiento, problema que plantea la metafísica); ¿qué debo hacer? (ética); ¿qué me cabe esperar? (religión), todo lo cual se puede sintetizar en la pregunta que para Kant resume toda la filosofía: ¿qué es el hombre? (antropología).

La pregunta sobre el ser humano se puede enfocar desde la filosofía, la ciencia, la técnica, el arte, la religión, la vida individual y en sociedad, etcétera. También convergen algunas mediaciones: el mundo y la naturaleza, la cultura, la política, la economía, la familia, las religiones, la afectividad, la acción, etcétera. Pero, aunque dispongamos de muchos de los hilos de la trama que constituye al hombre, es necesario evitar las trampas que amenazan: todo lo que nos reduzca a los estrechos límites de nosotros mismos, o tener como predominante, por ejemplo, una confianza excesiva en la racionalidad, en la acción o en la sensibilidad.

La problematicidad del hombre que somos cada uno, se puede eludir y seguir en la rutina de la costumbre, el orden, etcétera, o caer en el aturdimiento del activismo, con la disculpa de no tener tiempo. Todos los campos de la actividad humana (medicina, educación, relación de pareja), si se quieren hacer de alguna forma responsable, necesitan un conocimiento no superficial ni parcial del ser humano. Esto, además, se torna una necesidad de la vida diaria, ya que día a día vamos haciendo nuestra vida y construyéndonos a nosotros mismos.

Si la relación y el diálogo humanos se pretenden realizar de forma mínimamente responsable, se requiere de un esbozo más o menos adecuado de lo que significa ser «humano» y también de lo que nos hace «inhumanos». Responsabilidad es saber que cada uno de nuestros actos nos va construyendo —o destruyendo—, nos va definiendo, inventando. En un contexto de pérdida de identidad como es el actual, el preguntarse por ella se convierte en una tarea primordial.

Por otra parte, la cuestión sobre qué o quién es el ser humano, es necesariamente comunitaria, social. Se da siempre en el espacio de los vínculos que nos unen con los demás en el mundo, en el trabajo,

en el dolor, en el gozo del amor y de la amistad, en los conflictos que nos dividen y en las esperanzas que nos convocan. La frustración de estas relaciones conduce inevitablemente a la pregunta por el significado del ser humano, que es en sí mismo un ser social.

El hombre no crea ni inventa su problematicidad. El cuestionamiento, indefectiblemente, se da tanto en las situaciones nocivas como positivas de la experiencia del hombre; de aquello que K. Jaspers llama situaciones-límite, que para él solo son las negativas (muerte, culpa, azar, enfermedad o sufrimiento, historicidad y lo relativo de lo fáctico). Nosotros podemos verlas, sin pretender ser exhaustivos, en sus dos vertientes. Como nocivas, aparte de lo mencionado por Jaspers, tenemos la frustración, el fracaso, la derrota, la mezquindad y el egoísmo, la maldad, la impotencia, la fugacidad de la vida y su sin sentido. En cuanto a lo positivo, podemos tener en cuenta la creatividad humana a través de la imaginación, el arte, la poesía, la ciencia, etcétera; asimismo, las posibilidades de la libertad, la bondad, el amor, la generosidad, la capacidad de esfuerzo, el espíritu de sacrificio, las experiencias religiosas y, quizá lo más admirable, el horizonte siempre abierto de las posibilidades humanas.

Lo visto hasta aquí nos lleva a comprender la necesidad ineludible de conferir a la vida un significado plausible, pues el ser humano se percibe a sí mismo como una totalidad que va más allá de la suma de sus actos o aspectos, de sus virtudes y defectos. Esto nos lleva al terreno de la ética.

EL DINAMISMO EN LA ÉTICA

En la ética hay actualmente una crisis debida, sobre todo, a los cambios ocurridos con el advenimiento de la modernidad y postmodernidad que plantean nuevos retos que no se presentaban en épocas anteriores, lo cual obliga a la búsqueda de un planteamiento que responda a la nueva situación y vamos a tratar de enfocar la esta crisis como una

oportunidad que se nos presenta de buscar clarificar, enriquecer y profundizar el sentido positivo y, sobre todo, imprescindible que tiene la dimensión ética en la vida.

A la ética se le han presentado nuevos retos y problemas que no encuentran respuesta en la moral tradicional. Retos que vienen, por una parte, de las ciencias, en particular de la biología, psicología, economía, sociología, ecología y cibernética. Problemas que van desde la manipulación genética hasta la injusticia y la discriminación social. Gobiernos con políticas pragmáticas que utilizan cualquier medio con tal de perpetuarse en el poder. Una cultura de la imagen que manipula muchas veces informaciones y conciencias. Una civilización del consumo donde el hedonismo y el cuidado del cuerpo son valores prioritarios. Estados que promueven el aborto, y formas de control de la natalidad forzadas e indiscriminadas. Medios socioculturales en los que la violencia de todo tipo se ha vuelto ordinaria. Esto solo para citar algunos ejemplos.

En nuestras sociedades no solo se da la inmoralidad que siempre ha existido, que se sitúa en la clara distinción entre el bien y el mal con una base objetiva, sino también la amoralidad y la desmoralización. La amoralidad se da cuando se niega explícita o implícitamente la distinción entre bien y mal, o solo se tiene en cuenta lo útil o provechoso para un individuo o grupo. A partir de ello se da la desmoralización en nuestras sociedades porque los medios han tomado el lugar de los fines y viceversa: el dinero, el poder, el prestigio, el placer, la empresa, etcétera, son las metas; el bien de las personas y el bien común pasan a segundo lugar. El ser humano, aun cuando se trata de uno mismo, se desmoraliza, pues se encuentra postergado y convertido en medio o instrumento para lograr dinero, poder, éxito, etcétera.

Frente a esta crisis se dan dos reacciones extremas las cuales expon-dremos a continuación, y seguidamente presentaremos una propuesta alternativa diferente.

Es muy frecuente en nuestra sociedad, aunque no se le califique así, un enfoque pragmático relativista e individualista que se traduce en una educación permisiva y que, como veíamos antes, desemboca en amoralidad. Ninguna moral puede quedarse en los medios sin tener en cuenta los fundamentos y los fines, o basarse en el principio pragmático de que «el fin justifica los medios», o en el de que los derechos individuales pueden ejercerse sin tener en cuenta el bien común. Tampoco se puede hacer depender la ética del modo de pensar de cada cultura, grupo o individuo o decir que no podemos encontrar ningún criterio desde el cual podemos preferir unas opciones respecto de las otras. Esta postura se defiende a veces invocando el respeto y la tolerancia que sin duda debemos tener los unos respecto de los otros, pero que no se puede confundir con la permisividad del «todo vale».

En oposición a lo anterior y de forma muchas veces reactiva se da un legalismo rígido y tradicionalista que subraya la necesidad de la obediencia estricta a la norma objetiva; ignora la prioridad del hombre frente a la ley, la diversidad de situaciones, culturas, personas y los nuevos retos que se le presentan a la ética. Se presenta valores, principios y normas morales sin explicación o razonamiento realmente válidos, lo cual tiene como consecuencia la inmadurez y falta de interiorización y responsabilidad ética por parte de las personas. La moral resulta, así, represiva y alienante. Muchas veces esta posición se debe a la angustia y desconcierto que suelen despertar las situaciones de crisis y a la necesidad de seguridad psicológica que tenemos muchas veces. También resulta más fácil una enseñanza moralista impositiva que una auténtica formación ética en búsqueda de la realización de la persona de forma auténtica, solidaria y trascendente y, con la educación en la libertad y responsabilidad que esto implica.

La alternativa diferente a las dos reacciones anteriores que presentamos consiste en la búsqueda de una autenticidad y coherencia ética, personal y socialmente responsable. El que la ética parta de la misma estructura del ser humano, y en ese sentido sea autónoma, no quiere decir que sea autárquica o autosuficiente. La ética, por lo menos desde

el punto de vista cristiano, es al mismo tiempo autónoma y teónoma, y debe tener una referencia objetiva.

Al mismo tiempo es importante señalar que la ética no es relativa pero sí progresiva o evolutiva. El ser humano no es una realidad estática y pasiva, sino dinámica y activa; es decir, histórica. Justamente la ética nos hace caer en la cuenta de que el hombre tanto en su dimensión personal como social es un ser en proyecto de sí mismo, en tensión, orientado hacia mayores niveles de realización y de humanización.

Desde el punto de vista cristiano, O. Cullmann, teólogo alemán, señala que: «La acción del Espíritu Santo se manifiesta en primer lugar en el discernimiento, es decir en la capacidad de tomar, en toda situación dada, la decisión moral conforme al Evangelio [...]. Este discernimiento es la clave de toda moral del Nuevo Testamento» (1967, p. 202).

De lo anterior se desprende una primera conclusión clara y positiva a partir de la crisis y es que no podemos pretender que se nos diga lo que tenemos que hacer desde el punto de vista ético y moral, sino que nos vemos prácticamente obligados a hacernos nosotros mismos responsables de nuestro comportamiento moral en lo personal y comunitario y, por tanto, tener que discernir y encontrar significado y coherencia en nuestro comportamiento de una forma creativa. De lo que se trata primordialmente es de cimentar, hacer creíble y comprensible actualmente el planteamiento ético en cuanto que no es algo sobreañadido respecto al ser mismo del hombre y percibido como una carga a veces innecesaria, sino como la vocación del hombre a ser verdaderamente humano, a tener que encontrar y dar sentido a su vida en búsqueda de su realización auténtica y plena en sus dimensiones personal, social y trascendente. El «deber ser» de la ética surge y se sustenta en el ser mismo de la persona, en su estructura antropológica.

La ética siempre incluye una dimensión objetiva y otra personal o subjetiva, y son complementarias pues no se deben dar la una sin la otra. Si preguntamos, por ejemplo, si robar es malo, estamos considerando el aspecto objetivo, pero si preguntamos si alguien hizo mal cuando tomó

algo ajeno en caso de extrema necesidad, estamos teniendo en cuenta el aspecto subjetivo.

Podríamos considerar con A. Léonard como «ley» moral (natural) el conjunto de reglas morales dictadas por la recta razón, es decir, por la razón en tanto que está atenta a las finalidades esenciales de la naturaleza humana y de todos los demás seres» (1997).

La ley moral, los mandamientos, los principios éticos, las normas, en cuanto morales, se encuentran fundadas en el propio ser del hombre. Si son realmente éticos, no son algo arbitrario sino expresión objetiva de aquello que es el bien personal y social del hombre, que lo lleva a su auténtica realización y que, de alguna manera se encuentra en el interior, en la conciencia del hombre (cf. Rom. 2,12-16).

La normatividad ética no puede ser nunca arbitraria pues no tiene otro punto de partida que la racionalidad de la propia conducta. El bien y el mal morales no son tales porque estén exigidos, permitidos o prohibidos, sino que lo están porque son bien y mal para el ser humano. Es evidente, por ejemplo, que el mandamiento de Dios de no matar, lo ha dado porque al hombre le causa daño matar y no por una arbitrariedad de Dios. Jesús formula esto con mucha nitidez: «el sábado (símbolo de lo más sagrado) ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado», y todo el proceder del mismo Jesús confirma esta lógica. El criterio, pues, de la validez y justicia o no de una ley, norma, etcétera, es el bien o mal del hombre considerado en toda su amplitud y dimensiones.

Sin duda hay que advertir que cada aplicación de los mandamientos lleva el cuño de una determinada sociedad en una época determinada. Trátese siempre de una mezcla de elementos válidos y de otros transitorios. Ninguna formulación reproduce en toda su pureza e invariablemente el valor en cuestión; pues la conciencia del bien y del mal, y por lo mismo, la aplicación práctica de los mandamientos eternamente válidos, se renueva y evoluciona sin cesar (Ruiz Bueno, 1969, pp. 356-361).

De allí la urgencia de la conciencia moral que es la voz interior que indica el sentido de los valores. Es el juicio de nuestra razón práctica que nos ayuda a discernir si una acción particular o manera de actuar concreta es moralmente buena y debe llevarse a cabo o si es moralmente mala y debe ser evitada. La conciencia no trata de cuestiones teóricas del bien y del mal en general. Más bien se ocupa de la cuestión práctica: ¿qué tengo que hacer yo, aquí y ahora, en esta situación concreta? (Deeken, 1984, p. 94).

Al mismo tiempo que se da una profunda y fundamental vinculación entre la ley moral y la conciencia, se da también y necesariamente una tensión entre ambos. La ley con sus preceptos no puede tener en cuenta todas las circunstancias que se presentan en la vida. Por ello la persona no puede guiarse solo por la ley. Es más, a veces tendrá que apartarse de la letra de la ley para realizar el bien y los valores a los que apunta la ley. Esta es, con frecuencia, la práctica de Jesús frente al legalismo de los fariseos.

La importancia de la conciencia es muy grande en la vida civil y cristiana. San Pablo dice: «Pues todo lo que se hace sin convicción de fe, es pecado» (Rom 14, 23). Y Santo Tomás de Aquino: «Si alguien confesare la fe de Cristo o la Iglesia, a pesar de hacer visto que no es verdad, pecaría contra su conciencia». El cardenal Newman (siglo XIX): «Yo he creído siempre que la obediencia a la conciencia, aun errónea, es el mejor camino hacia la luz». Más cercano a nosotros, el Concilio Vaticano II: «Por la fidelidad a la conciencia se unen los cristianos con los demás hombres para buscar juntos la verdad» (Const. Sobre la Iglesia en el mundo, 16). En su mensaje con motivo de la Jornada de la Paz del 1 de enero de 1991, el papa Juan Pablo II decía: «Ninguna autoridad humana tiene el derecho de intervenir en la conciencia de nadie. La conciencia es el testigo de la trascendencia de la persona, incluso frente a la sociedad y, como tal, es inviolable». «Negar a una persona la plena libertad de conciencia y, sobre todo, la libertad de buscar la verdad, o intentar imponerle una manera particular de entender la verdad,

atenta contra su derecho más íntimo», decía el papa. Pero él mismo matiza esta apología de la conciencia: «Sin embargo, la conciencia no es un absoluto que pueda colocarse por encima de la verdad o del error; más aún su naturaleza íntima supone una relación con la verdad objetiva, universal e igual para todos, que todos pueden y deben buscar». Esta apreciación del papa es extremadamente valiosa pues el problema de nosotros, los seres humanos, es querer por nosotros mismos, arbitrariamente, decidir lo que es el bien y lo que es el mal, como ya aparece en el relato de la creación, olvidando que es mal lo que objetivamente causa mal al hombre y bien lo que le hace también objetivamente bien. Hay que saber distinguir entre lo que aparentemente hace bien al hombre y lo que realmente es bueno para él.

Desde otra ubicación el checo J. Patocka en 1977 lanzaba una propuesta excelente y provocadora para el catecismo marxista-leninista: «El objetivo de la moral no es hacer funcionar la sociedad, sino sencillamente que el hombre sea hombre. No es, pues, el hombre el que la define según la arbitrariedad de sus necesidades, deseos y tendencias. Es más bien la moral la que define al hombre». Y añadía: «Todo deber moral reposa sobre lo que podríamos llamar el deber del hombre hacia sí mismo», lo que le plantea la obligación de «defenderse contra toda injusticia de la que puede ser víctima» (citado por Valadier, 1995, pp. 12-13).

Pocos años después, desde la prisión Adam Michnik escribía al general Kiszczak, ministro del Interior del general Jaruzelski:

Llega un momento, general, en la vida de cada hombre en el que hay que pagar muy caro simplemente el hecho de decir: esto es negro y esto es blanco... En ese momento, el problema principal no es el de conocer el precio que hay que pagar, sino el de saber si el blanco es blanco y el negro es negro. Para eso hay que tener conciencia [...]. General, se puede ser un poderoso ministro del Interior [...], tener a sus órdenes a toda la policía del país [...] sistemas de escucha telefónica, informantes y periodistas colaboracionistas [...]

Pero puede salir de la sombra un desconocido que le dice a ese superministro: «Eso no se puede hacer». Ahí reside la conciencia (citado por Valadier, 1995, pp. 12-13).

En realidad, quien decide siempre en última instancia es la conciencia pues, aun si se decide hacer lo que la ley o norma moral indican, esto se hace porque la conciencia de la persona lo decide y, por ello, siempre tiene que hacerse responsable de sus actos y no puede excusarse diciendo que solo ha hecho lo que la ley o norma moral señalan. También por ello, el ser humano solo es responsable ética y moralmente en la medida que es libre, consciente y justamente por ello responsable.

Así vemos el dinamismo y creatividad que tiene y debe tener la ética para ser fiel a sí misma y al ser humano como ser en proyecto. Esto se da en el despliegue moral de la persona misma. Lawrence Kohlberg plantea tres etapas: primero, una etapa premoral caracterizada por que la persona: «Ni entiende ni juzga el bien o mal en función de reglas de autoridad. Lo bueno es lo placentero o excitante; lo malo, lo que causa dolor o temor. No se tiene idea de obligación, ni de deber; se guía únicamente por el puedo y quiero hacer» (1981).

Luego de presentar otras dos etapas, que por brevedad no desarrollamos aquí, Kohlberg señala tres niveles de desarrollo moral: un nivel preconventional:

En este nivel el niño responde a reglas culturales y etiquetas de bueno o malo, correcto o incorrecto; pero interpreta dichas denominaciones, por las consecuencias físicas hedonistas de acción (castigo, recompensa, intercambio de favores), o por el poder físico de quienes enuncian las reglas y las etiquetas.

Viene luego el nivel convencional:

En este nivel, se percibe como valiosos por sí mismo el mantenimiento de las expectativas de la familia, el grupo o la nación del individuo, independientemente de las consecuencias inmediatas y evidentes.

Esta actitud no es solo de conformidad hacia las expectativas y hacia el orden social, sino también de lealtad a este, de mantener, apoyar y justificar activamente ese orden, y así también de identificarse con las personas o grupos que participan en dicho orden.

Finalmente está el nivel posconvencional:

En este nivel, hay un claro esfuerzo por definir los valores o principios morales que tienen validez y aplicación, independientemente de la autoridad de los grupos o las personas que los sostienen, y más allá de la identificación del propio individuo con estos grupos.

Lo correcto se define por la decisión de la conciencia de acuerdo con los principios éticos elegidos por el propio sujeto, los cuales recurren a la amplitud, universalidad y consistencia [...]. En el fondo, estos son principios universales de justicia, de la reciprocidad e igualdad de los derechos humanos, así como del respeto por la dignidad de los seres humanos como personas individuales (Hersh, 1988, capítulo 3).

Este es el nivel en el que el discernimiento es indispensable.

El ser humano en proyecto

Como veíamos, los seres humanos somos existencialmente tendencia porque aspiramos a completarnos, a realizar nuestras posibilidades. Estamos proyectados hacia la acción, pero no sin haber sido antes tendencia. Esta tendencia revela que el ser humano es inquietud radical, pues siempre estamos proyectando, nunca nos contentamos con lo que somos.

El ser humano es un ser que, sin saber ni cómo ni por qué, se encuentra plantado en el mundo con una innata aspiración a realizarse, a vivir en plenitud. El problema se encuentra en que esa plenitud no solo no es fácil de alcanzar, sino que tampoco sabemos muy bien dónde encontrarla ni en qué consiste. Esto implica el tener que realizarse a sí mismo en solidaridad con los demás, pues todas las existencias están

implicadas, pero esto no se da automáticamente pues el ser humano tiene que diseñar su propio destino.

Podríamos decir que este proyecto es la opción real respecto al sentido de la propia vida, y de la vida en general, por el cual optamos concretamente. Es la respuesta personal a las preguntas: ¿por qué vivo?, ¿para qué vivo?, ¿quién soy y quién quiero, puedo y debo ser? Por ello, también se puede decir que es la forma propia de comprender, vivir y actuar en el mundo que orienta y da forma a la propia vida y se da siempre en relación con los demás.

El proyecto articula los aspectos tanto personal como histórico-social del ser humano, en las perspectivas de su dinámica temporal y posibilidades de desarrollo futuro. Se comprende, entonces, como una organización de la persona en su perspectiva esencial de la vida. Es una proyección «sobre lo que el individuo espera o quiere ser y hacer, que toma forma concreta en la disposición real y sus posibilidades internas y externas de lograrlo, definiendo su relación hacia el mundo, los otros y hacia sí mismo; su razón de ser como persona en un contexto y tipo de sociedad determinada» (D'Angelo, 2004).

En nuestro tiempo, en que se ven tan pocas cosas claras, en que hay una gran desorientación y que se va desde los fundamentalismos rígidos y estrechos a los relativismos individualistas y subjetivistas del «todo vale», el tener más o menos despejado cuál es el fundamento (el porqué) y la finalidad de nuestra vida (el para qué) se torna indispensable para tener una orientación lúcida, pero sin ofrecer falsas seguridades, como en los fanatismos, o llevar una vida voluble o frágil, como en los relativismos.

Ahora bien, poder realizar el proyecto implica tener un fundamento y finalidad en la vida, que es una forma de estar en el mundo. Esta forma de estar en el mundo podríamos caracterizarla como un modo de vivir con sentido de humanidad, con sentido de realidad y con sentido de Dios. Este modo de estar en el mundo encierra una filosofía de la vida y una ética; es decir, un modo propio de proceder en la vida.

O, si se quiere, unos caminos que se deben recorrer con humildad día a día. Vamos a ver en qué puede consistir este fundamento y finalidad para una vida.

Cuando nos preguntamos por qué estamos en esta vida, tenemos que reconocer que no nos hemos hecho a nosotros mismos, lo cual significa que somos creados, pero por el hecho de ser libres tenemos que decir que, por lo menos en parte, somos creados creadores de nosotros mismos y somos llamados a un quehacer en la existencia. Tenemos una vocación que es aquello a lo que nos sentimos invocados en la vida, pero es conveniente que comprendamos que lo que somos, nuestro propio ser y la vocación, no son dos cosas separadas, como si la vocación fuese una especie de exigencia que nos viene de fuera. La vocación nos viene dada con nuestro propio ser, con lo que somos, con nuestra propia identidad. Por ello, la autenticidad es la coherencia con lo que se es; es ser fieles a nuestro yo profundo, a lo que nos hace ser nosotros mismos, a nuestra verdadera identidad.

Desde el punto de vista psicológico, E. Fromm dice:

Entiendo por personalidad la totalidad de las cualidades psíquicas heredadas y adquiridas que son características de un individuo y que hacen al individuo único. La diferencia entre las cualidades heredadas y adquiridas, es en general, sinónimo de la diferencia entre temperamento, dotes y todas las cualidades psíquicas constitucionales, por una parte, y el carácter por la otra [...]. El «temperamento» se refiere al modo de reacción y es algo constitucional e inmodificable; el «carácter» se forma esencialmente por las experiencias de la persona y, en especial, por las de su infancia y es modificable hasta cierto punto por el conocimiento de uno mismo por nuevas experiencias (1996, pp. 64-65).

Esta observación de Fromm es fundamental tenerla en cuenta para saber distinguir entre aquello que debemos aceptar de nosotros mismos y no podemos cambiar (el temperamento) y aquello que sí podemos modificar, que es el carácter.

Nuestro ser en proyecto se despliega en cuatro elementos: lo que somos, lo que queremos ser, lo que debemos ser y lo que podemos ser. Lo que somos constituye nuestra identidad que se verifica a través de la autenticidad de cómo se va dando. La identidad es lo que nos hace ser originales, únicos, irrepetibles e insustituibles. En ella se da un proceso pues se supone que somos siempre la misma persona, pero no «lo mismo». Como J. Habermas señala, «la identidad no es algo ya dado, sino también, y simultáneamente, nuestro propio proyecto» (1992, p. 243). En realidad, estamos en búsqueda de nuestra propia identidad y ahí está la clave de nuestro proyecto. Por ello se puede hablar de una identidad narrativa y así perdería toda apariencia abstracta e intemporal, una vez entregada a los azares del espacio y del tiempo.

El concepto de identidad narrativa lo ha introducido sobre todo P. Ricœur. Él señala que la narración «construye el carácter duradero» de cada uno (1999, p. 301) y que «La vida: un relato en busca de narrador» (1984, pp. 45-48) donde pareciera esbozar por primera vez esta intuición. Luego la retoma en las conclusiones abiertas de su extensa obra: *Tiempo y narración* como «La primera aporía de la temporalidad: la identidad narrativa» (1999, pp. 994-1002). Y, finalmente, el estudio sexto de *Sí mismo como otro* titulado «El sí y la identidad narrativa» (1990, pp. 139-172), donde el tema se profundiza por el solo hecho de ser aplicado a la cuestión de la identidad personal. Como sostiene E. Casarotti, el concepto de «identidad narrativa», es decir de una comprensión de la vida en forma de relato, está destinado en la obra de Ricœur a servir de punto de apoyo para la comprensión de la «vida buena» y funciona por eso como un resorte conceptual indispensable para la constitución de una ética (1999).

En el acto de narrar y de leer lo narrado se da la «fusión de horizontes» (Gadamer) o intersección entre el mundo del texto (mundo posible) y el mundo del lector (mundo real). Por eso «al decir el quién de la acción, el relato se vuelve huella del agente y de su acción» (Begué, 2003, p. 247). La idea fuerza es que una vida es solo un fenómeno

biológico hasta tanto sea interpretada. En relación con la famosa frase de Sócrates «una vida no reflexionada (examinada) es una vida no vivida», Ricœur señala que «una vida examinada es, en gran parte, una vida purificada, clarificada, gracias a los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción transmitidos por nuestra cultura» (1999, p. 998).

Esta hipótesis de Ricœur de la narración como espacio en el que emerge la identidad del tiempo y, junto con ella, la del hombre, apuntada y percibida en *Tiempo y narración*, aparece también en su libro *Sí mismo como otro*, esta vez para elaborar una profundización ulterior de la «identidad narrativa» del sujeto humano. El concepto de identidad narrativa resulta así muy lúcido y globalizante. Ricœur aclara que la identidad narrativa se hace y se deshace continuamente porque no es una identidad estable y sin fisura, siempre es posible urdir sobre su propia vida tramas diferentes, incluso, opuestas (pp. 1000-1001).

Ricœur invita a no oponer de forma excesivamente radical, como si se tratara de dos géneros heterogéneos, relato histórico y relato de ficción. El uno y el otro, tanto el que hace referencia a lo «real» como el que se proyecta en lo «irreal», son siempre, uno y otro, una «refiguración» de la experiencia cotidiana del tiempo. En todas partes, desde que hay aprehensión por parte del hombre, hay construcción, configuración. Hay que reducir, por tanto, el distanciamiento entre historia y ficción, y dar cabida a «la referencia cruzada» que las vincula. Por referencia cruzada se intenta expresar, de una parte, que el relato histórico no es, sin más, una pura representación del pasado, pues siempre se acepta una parte de reconstrucción; de otra parte, que el relato de ficción no es nunca una pura y simple imaginación, pues siempre se incorporan elementos de revelación y de puesta al día de aspectos completamente reales de la experiencia humana. La ficción, como por otra parte lo imaginario y lo onírico, se desenvuelve y actúa en la realidad; si no, ¿qué sería de ella? Historia y ficción son dos aspectos de un mismo proceso de identificación (Steiner, 1997, pp. 81-83).

Se puede pues entender la identidad narrativa como «el producto de la convergencia de la historia y de la ficción» (Ricoeur, 1995, p. 75). La ficción es un «laboratorio extraordinario» para comprender y descubrir lo real, lo mismo que la historia garantiza el lugar real (histórico) en el que se da toda la experiencia humana². No se puede conocer la realidad sin poner en práctica una intriga, un «drama», que permite trabajar y des-cubrir la realidad, hacer emerger todo lo que está bajo la apariencia de los simples hechos brutos y, por ello, ininteligibles³. Todo esto se encuentra hoy día hasta en las ciencias⁴.

Finalmente, la identidad narrativa permite comprender la vida e identidad humanas de una forma creativa, sujeta a nuestra propia invención, en cuanto nos es posible, como lo son los relatos y toda obra de arte⁵. Como escribe Gonzalo Portocarrero:

Escribo para explorar mis pensamientos, usualmente enredados y confusos. Solo mediante el ejercicio de la escritura llego a saber lo que realmente pienso. De otra manera me quedaría en la incertidumbre que suele ser oscura e inquietante. Teniendo una esforzada formación en el campo de las ciencias humanas, y un interés por el presente, el gusto por la escritura me impulsa a tratar de desentrañar la complejidad de lo actual, en la ilusión de que este esfuerzo me permita objetivar nuestras alternativas, tratando de identificar la mejor, la más conducente a los intereses de las mayorías (2017).

La identidad única de cada persona, como se puede ver, no es una especie de esencia vacía o clausurada, sino la forma original y creativa

² ¿No se podría jugar aquí con las dos expresiones que conoce la lengua inglesa: *history* y *story*? (cf. Ritschl & Jones, 1976; Simón, 1975).

³ Eso es seguramente lo que el novelista J. Conrad (*Des souvenirs*) quería decir cuando hablaba de la necesidad de una leve puesta en escena para hacer reales las cosas.

⁴ Ocurre lo mismo en las ciencias duras, cf. Stengers (1996). I. Prigogine habla de la ciencia no como de una cuestión determinista y atemporal, sino como de «una cosa narrativa» (1998, p. 72).

⁵ Para lo referente a lo dicho en esta parte, cf. Sicre (2011).

como cada ser humano asume lo que le viene dado biológica, psicológica, histórica, sociocultural y existencialmente. Es también aquella manera de ser con la cual se identifica cada uno, dando coherencia a su conducta y sus deseos. Así percibimos que la identidad personal no se constituye de forma aislada, y menos aún en oposición al resto, sino que está habitada intrínsecamente por los demás y el mundo.

Puesto que la persona crece en un entorno sociocultural, la identidad de la persona que se desarrolla presenta un componente social y cultural. Esta parte de uno mismo que está muy unida a la identidad, constituye el «yo» social o la identidad social configurado por las relaciones socioculturales que, según G.H. Mead, expresa los roles sociales aprendidos, las expectativas, las reacciones y el reconocimiento de los que interaccionan en las acciones, tan importante para el sentimiento de autoestima (Enciclopedia Herder, s.f.).

Además, la identidad personal no es algo estático sino dinámico que se despliega en la historia y en el tiempo, pues es la conciencia de una continuidad de significado y de propósitos con raíz en el pasado y proyección en el futuro. Podría aquí distinguirse entre la condición humana (lo que el hombre es) y la búsqueda de su humanidad (lo que está llamado a ser). La realización del ser humano es el camino que va de lo uno a lo otro. En ese sentido cada ser humano es lo que es y también el diseño de sí mismo hacia el futuro.

Por ello —y como el ser humano es precisamente un ser por hacer, por realizar— la identidad y la autenticidad implican la fidelidad al propio proyecto vital; es decir, a la opción fundamental. Esta es la elección por la cual la persona, con lucidez y en pleno dominio de sus facultades, compromete su vida entera sobre la base de los propios principios y valores que le permiten comprender que la vida vale la pena de ser vivida. Por esta opción, el ser humano decide qué tipo de hombre o mujer quiere, puede y debe ser. Ella expresa nuestro deseo y esperanza más profundos, y exige ser renovada, redescubierta y confirmada durante toda la vida.

El ser humano pretende vencer todo aquello que tiende a presentarse ante él como expresión de fatalidad. Al combatir contra el hambre, contra la injusticia, contra la dependencia; al luchar a favor de la moral, por los derechos y deberes; al perseguir los designios de la ciencia y del pensamiento, sobrepasando el nivel de esos combates, el hombre viene a entenderse como un ser que lucha por descubrirse verdaderamente humano. Al combatir a favor de la libertad, por el sentido, por la justicia de las cosas, él se ha sentido como un ser que debe ser más fuerte que estas fuerzas que le rodean —el único ser en el mundo que es capaz de ello—.

Más allá de lo que es la persona humana, se da «lo que quiere ser», lo que manifiesta su deseo más profundo de dar a su existencia —en la medida en que se pueda— la orientación y la tarea de un destino que marcará toda su vida. Se trata de su existencia única y, a través de ella, de la existencia de su comunidad humana, que ella quiere contribuir a desarrollar, sin limitarse solo a la pura propagación de la especie. A diferencia de la fatalidad anónima e impersonal, en la que todo se hace sin contar con la voluntad propia, el proyecto evoca la tarea de un deseo a través del cual se quiere desarrollar la propia libertad y creatividad en toda su potencialidad.

La persona, que está madura para la propia realización, debe encontrar los caminos del impulso y darse las razones «positivas» para luchar por lo que él ansia. Debe hacer lo «posible» (no eludir lo real), pero debe hacer también lo «deseable». Las personas suelen vacilar, preguntándose si han sido formadas para la libertad y no para resignarse a los hechos. La resignación a una vida mediocre sin mayor significado se convierte también en atractivo para muchas personas.

Es necesario que tomemos en cuenta la realidad si queremos evitar todo propósito ilusorio e impotente. Pero, al mismo tiempo, resulta necesario que pongamos en juego metas más altas, sin las cuales el ser humano es incapaz de liberarse de su pesadez y sin las cuales no puede profundizar en su aspiración. El hombre es un ser de horizontes

amplios, de sueños y de imaginación. Lo real debe tomar en cuenta aquello que le supera, pero, al mismo tiempo, esta superación debe tomar en cuenta lo real para llevarlo hasta su culminación.

La idea de superación o trascendencia implica que se necesita fines que sobrepasen los que ahora deseamos (justicia, libertad, etcétera). Kant lo había comprendido, cuando confería «a la creencia un estatuto epistemológico autónomo», porque ella es precisamente la confianza de poder cumplir un proyecto, incluso cuando todo se opone a ello (1991, p. 497). A eso precisamente debe atreverse el hombre, si es que quiere darse un proyecto de vida. El ser humano tiene la capacidad de dejarse emocionar y transformar por una belleza que le excede, por unos proyectos que lo fascinan y lo impulsan.

El proyecto evocará siempre la de un ser constitutivo a nuestro ser, de un ser que ofrece un aporte a la edificación del ser y del mundo: la idea de que la persona humana está hecha para más de lo que ella ve, calcula o constata; la idea de que su trascendencia, que se abre al encuentro de horizontes que se hallan más allá, de unos horizontes que son, sin embargo, los suyos porque ella los desea y porque siente que ellos se inscriben en el deseo y en la lógica de su existencia, más allá del horizonte de las certezas establecidas. Implica lo expresado por Heráclito: «¿Qué camino de la vida ha de tomarse?» (fragmento 6).

El «deber ser» implica evidentemente un sentido ético. La ética aporta al ser humano el rigor, la rectitud, la altura de miras y el desinterés (Kant), como también la valentía, de corazón y de conciencia que evitan que la lucha por la liberación se convierta en pura ley de la selva. La ética constituye en nosotros este imperativo que nos libera y nos obliga a tratar a los demás como un fin, no como un medio.

Lo dicho hasta ahora nos conduce, lógicamente, a la experiencia de la profundidad de la persona. En esta ocasión la fórmula pertinente es: cada uno es único y todos solidarios. La relación que crea la unidad y la diferencia es la verdad de la relación que eleva a la comunión en la diferencia mantenida.

Nos encontramos así, aquí también, con el misterio inagotable y fecundo del ser humano. Como reflexiona R. Guardini constantemente nos encontramos

con cosas que parecen muy sencillas, e incluso banales, pero cuya aparente banalidad es solo el reverso de su profundidad y riqueza de sentido. Esa sencillez puede convertirse incluso en cobertura de su importancia. A nuestra expectación le gusta buscar lo interesante e inaudito: pero mientras nos aferramos a ese deseo, lo realmente importante se reviste del carácter de lo cotidiano, desapareciendo así a la mirada. Debemos aprender a traspasar la apariencia de la obviedad, penetrando en la profundidad sumergida (1992).

LA PROYECCIÓN DEL SENTIDO

La cuestión del sentido, significado y orientación, de la existencia surge con el ser humano. El animal no necesita planteársela. Tiene que desarrollarse, pero su proceso está fijado por la determinación de la especie. Por eso, le basta seguir sus instintos para asegurar su continuidad y la de la especie. En parte también le sucede lo mismo al ser humano, pero tiene el privilegio de saberlo y de asumir el modo de llevarlo a cabo. El hombre, como señala, M. Scheler, está abierto al mundo mientras que el animal está limitado a su medio. El ser humano no es un mero objeto, y se desarrolla como persona creando nuevos ámbitos a través del encuentro con otros seres humanos. El encuentro es fuente de iluminación y de sentido. Al encontrarse con las personas y formar comunidades, siente que configura su vida en correspondencia con las exigencias de su realidad personal, a lo que ya es y a lo que está llamado a ser. El sentido no es algo estático para el ser humano, como un objeto; lo desarrolla dinámicamente al entrar en relación creadora con otras realidades.

Nuestra vida se despliega y adquiere, por ello, sentido cuando somos capaces de elegir en virtud del propio proyecto y de la opción fundamental de nuestra existencia. Al elegir de este modo, comenzamos a ser libres, por cuanto tomamos distancia de nuestros apetitos apremiantes, vamos más allá de la situación inmediata y optamos en virtud de una realidad más amplia que nos trasciende.

El sentido, de alguna manera, está en el mundo y en el hombre, pero, al mismo tiempo, el hombre, por su ser de hombre (inteligencia, imaginación-afectividad y libertad), tiene que ir dando creativamente sentido, significado a sí mismo y al mundo. Pero esto le resulta doloroso porque supone tener que ser solidario con el mundo y, al mismo tiempo, contradistinguirse de él y constituirse como diferente en su originalidad.

El sentido de la vida humana es acrecentado por la actitud integradora de diversos planos de realidad: por ejemplo, el sensible-corpóreo, el afectivo-imaginativo, el realista-personal, y el ambiental. Cuando nos dejamos llevar por lo superficial e inmediato, y no tenemos en cuenta lo más profundo y permanente, no actuamos de forma integrada, sino fragmentada y desorientada.

El sentido aplicado a la vida humana contiene un amplio alcance que puede desplegarse en tres aspectos principales. El primero se refiere a la coherencia que contienen los múltiples acontecimientos que configuran la vida. Esto supone que la vida humana, como las frases y los gestos, contiene una significación sin la cual sería simplemente incomprendible. El segundo alude a la imagen de la dirección o el sentido de una corriente, como la del curso de un río. Tal imagen representa la vida como una sucesión de momentos orientados en un antes y un después, una espera y un cumplimiento, una posibilidad y una realización. Es la cualidad que hace de la mera sucesión de hechos una historia, formada por acontecimientos que se iluminan los unos a los otros y se orientan de acuerdo con un principio y un fin. El tercero hace que sea

sinónimo de «valor», aplicado a la vida y lleve a ver en ella algo que la hace digna de ser vivida (Martín Velasco, 2001, p. 86).

El sentido supone que el hombre tiene que interpretar, descifrar su mundo y a él mismo para, a partir de allí, construir, hacer el mundo y hacerse a sí mismo:

Se impone hacer aquí una distinción terminológica [dice Alfaro] entre «tener sentido» y «dar sentido». Que la vida «tiene sentido» quiere decir que ella conlleva estructuras ontológicas que la hacen inteligible en cuanto anticipan una finalidad y apuntan hacia nuevas posibilidades, y por eso implica valores (motivaciones) que interpelan la libertad, a la decisión.

[...]

Dar sentido a la vida quiere decir comprometer de hecho las decisiones de la libertad en el cumplimiento de la tarea previamente configurada en las estructuras ontológicas que fundan su inteligibilidad y valor. «Tener sentido» es, pues, ontológicamente previo al «dar sentido», porque funda las condiciones necesarias para que el hombre pueda comprometerse responsablemente (inteligente y libremente) en la tarea de conferir sentido a la vida (2001, p. 19).

El mundo y el mismo ser humano son para el hombre una especie de rompecabezas que tiene que ir armando. «¡No buscar sentido en las cosas: si no *meterlo en ellas!*», dice Nietzsche. Y, yendo a la acción, Marx dirá: «No solo hay que interpretar el mundo, sino transformarlo» (tesis 11 sobre Feuerbach).

La supervivencia misma del hombre supone el ir encontrando y atribuyendo sentido a la vida. En realidad, el problema de la vida del hombre no está solo en las condiciones de esta (pobreza, sufrimiento y aun muerte), es decir, en los «cómo», sino en el tener un «porqué y para qué». Esto lo constató V. Frankl en los campos de concentración nazi: los que sobrevivían eran los que podían ir encontrando sentido

a sus vidas aun en esas condiciones, los otros se estrellaban contra los cercos de alambrado eléctrico. Dice:

preocuparse por el sentido de la existencia, dudar de tal sentido, o incluso hundirse en la desesperación ante la supuesta falta de sentido de la existencia, no es expresión de un estado enfermizo, ni un fenómeno patológico. Es cabalmente la preocupación por el sentido de su existencia lo que caracteriza al hombre como tal —no existe un solo animal preocupado por tales cuestiones—, no podemos reducir esto humano y lo más humano del hombre, calificándolo de debilidad, de enfermedad, de complejo (citado por Martín Velasco, 2001, p. 91).

El ser humano, como ser versátil e inconcluso, se hace constantemente muchas interrogantes. Sin embargo, no halla respuestas que colmen sus inquietudes; por el contrario, genera, sobre la base de ellas, más interrogantes. Por ello, las preguntas sobre el sentido de la vida, sobre la verdad y el valor de las cosas, se hacen para él un asunto fundamental. Las acciones se justifican como plenamente significativas cuando las intenciones y las finalidades subordinadas son compatibles con las ideas existentes sobre valores y con los valores socioculturales personales, o son su consecuencia.

Según, Fromm (1978)⁶ hay dos formas contrapuestas de enfocar el sentido de la vida: tener o ser. La primera implica no solo anhelar cosas materiales, sino también el conseguir más placer, poder, conocimientos etcétera. Con esto, el ser humano se va dando falsas respuestas a su búsqueda sobre el sentido de la vida. La segunda implica el ser mismo del ser inacabado e indefinible, que es el ser humano, que tiene como responsabilidad de realizarse a sí mismo; esto lo lleva a dar el paso de encontrar y dar sentido a su vida.

⁶ Como el mismo Fromm señala, «grandes maestros de la vida han considerado la alternativa entre tener y ser como el punto más importante de sus respectivos sistemas» (1978).

CAPÍTULO VI

TRASCENDER PARA DESCUBRIR

Decir «trascendente» es referirse a algo que va más allá de... En sentido amplio, es lo opuesto a la inmanencia¹. Normalmente, la trascendencia remite a la condición de lo que se halla más allá de la experiencia empírico-positiva. Tiene también el sentido, sobre todo en la fenomenología, de la acción con que el sujeto se orienta hacia más allá de sí mismo. En el caso del ser humano, el hombre, como resume cabalmente Pascal, supera infinitamente al hombre, pues es un ser abierto existencialmente a lo que está más allá de sí mismo, y así se encuentra siempre enfrentado a la trascendencia por el hecho de ser permanentemente inconcluso. Por ello, se pregunta por lo que está más allá de lo aparente, de lo pasajero o limitado. Por su inteligencia, libertad, afectividad, historicidad y eticidad, se proyecta hacia la plenitud de su humanidad, colocándose, al mismo tiempo, ante la pregunta: ¿qué significa ser humano?, ¿quién soy yo?

En el análisis existencial de Heidegger, se encuentra que la temporalidad es la noción que da sentido a la estructura de la existencia humana. No se trata, sin embargo, de la noción de tiempo concebido como sucesión de instantes homogéneos (*chronos*). La temporalidad

¹ Aquello que permanece dentro de sí, sin ir más allá de sí mismo.

heideggeriana no se concibe como preexistente al hombre; surge de la propia estructura de la existencia humana, tal como muestra su análisis existencial. El carácter de un ya estar siendo (facticidad) del que el ser humano debe hacerse cargo, así como la remisión de su existencia a unas posibilidades de ser de las que la más propia es la de la muerte; son las que hacen surgir, respectivamente, la noción de un pasado y de un futuro asumidos en el «éxtasis» del ahora². Este concepto de tiempo es el que corresponde a lo que Heidegger llama una existencia propia, mientras que el concepto estereotipado concierne a una existencia calificada de impropia o inauténtica.

En esta concepción, el hombre como «ser en proyecto» aparece como lo propio de la existencia humana, y el llamado de la autenticidad es: ¡llega a ser lo que eres!, y el hecho de que en cada elección se forja la existencia, genera la angustia (Cortés & Martínez, 1996-1999).

DIMENSIONES DE LA TRASCENDENCIA

De los interrogantes sobre el porqué y para qué de las cosas, han brotado la ciencia y la técnica, y con ellas la civilización humana, con todas las posibilidades que le abren al hombre; pero porqué científico es siempre una curiosidad concreta y particular, y el para qué de la técnica una demanda de utilidad, del orden de los medios y, por tanto, deja abierta la pregunta por el fin último.

² «Llamamos, por ende, a los caracterizados fenómenos del advenir, el sido y el presente, los “éxtasis” de la temporalidad. Esta no empieza por ser un ente que luego sale de sí, sino que su esencia es la temporación en la unidad de los éxtasis» (Heidegger, 1974, p. 356). Por «éxtasis» puede entenderse en general un estado de plenitud máxima. Usualmente se asocia a una situación de lucidez intensa que dura unos momentos para luego regresar a la cotidianeidad, donde incluso esta es transformada por el evento previo, pudiéndose sentir aún algún grado constante de satisfacción. Es, entonces, una experiencia de unidad de los sentidos, en la que pensar, sentir, entender e incluso hacer, entre otras cosas, están armónicamente integrados.

Estas preguntas o interrogantes humanos desbordan lo particular y llevan a preguntarse por qué y para qué todo y, específicamente, por qué y para qué existe el ser humano; más singularmente por qué, para qué existo yo, cuál es mi originalidad e identidad como persona. Estas preguntas tienen una ambición de totalidad; envuelven la existencia entera, la propia y la de la comunidad humana en cuanto tal, la de la misma historia, y con ellas, la de la realidad integral. Estas preguntas y las cuestiones a las que ellas remiten no se plantean normalmente en la vida cotidiana, pero las «situaciones-límite» (K. Jaspers) a las que nos somete ineludiblemente la vida, afectan la esencia misma de nuestra existencia y nos remiten a diferentes dimensiones de nuestra trascendencia.

Se dan varias dimensiones de la trascendencia del ser humano, entendido este como un ser en proyecto y distendido en el tiempo y en la historia. La primera de ellas es la «facticidad»³. Es un hecho que estamos, como decía Heidegger, «arrojados al mundo». Esto nos lleva a preguntarnos: ¿por qué?, ¿desde dónde? Es el elemento de la razón de ser que busca un fundamento último, que en definitiva es la búsqueda del sentido de la existencia. La pregunta inicial planteada por A. de Canterbury, replanteada por Leibniz y recordada por Heidegger: «¿Por qué hay Ser y no más bien nada?». Esta pregunta nos coloca ante el Ser necesario, que fundamenta todo y a sí mismo, y que se revela en el ser humano. Porque, el hecho que algo pueda o no existir, implica su apertura esencial al Ser. De manera opuesta, Sartre afirma que no existe ese Ser, que el ser humano es un absurdo. Entonces, ¿por qué darse un sentido? Por la necesidad que se tiene de él, para no andar a tontas y locas en la vida, como diría Ortega y Gasset.

El sentido de la cuestión del fundamento originario apunta hacia un fundamento autofundante, es decir, no fundado sino en sí mismo y que, por consiguiente, no está originado en otro [...].

³ El encontrarse de hecho en la realidad en la que se vive «arrojado», en términos de Heidegger.

Toda serie ilimitada de fundamentos meramente intermedio remite por [sí] misma a un fundamento, que está más allá y fuera de ellos (Alfaro, 1998, p. 16).

La segunda dimensión de la trascendencia del hombre es su «autenticidad». Se trata de las preguntas: ¿quién es el ser humano?, ¿quién soy yo? Habíamos dicho que, por la apertura que supone la inteligencia, el ser humano es libre, porque la inteligencia le permite relativizar en principio todas las posibilidades y así estar abierto a un horizonte Absoluto. En esta dimensión, están en juego la inteligencia y libertad humanas que constituyen al hombre en cuanto tal:

El hombre no puede menos de hacer opciones libres, comprometiéndose su libertad en decisiones concretas; y no puede hacerlas sin preguntarse por el porqué y el para qué de ellas. Ahora bien, el por qué y el para qué de toda opción apuntan por sí mismos hacia la cuestión del sentido último de la existencia humana, sin el cual todas las motivaciones de las decisiones concretas carecerían de fundamento (1998, p. 20).

La tercera dimensión de la trascendencia del ser humano es su ser en «proyecto». Las preguntas «¿para qué?, ¿hacia dónde?» nos conducen hacia un principio de finalidad posible. Hablar de posibilidad, es hablar de lo que puede ser, y esto solo se encuentra en el futuro, lo cual constituye el elemento del deseo y la afectividad que reclaman un cumplimiento que nos conduce hacia el Ser infinito, puesto que el deseo es infinito en su trayectoria.

Tanto en el aspecto del ser como en el del tener, el hombre no se satisface en nada limitado, porque una vez que lo consigue, busca siempre más. Hasta el hombre más afortunado, queda insatisfecho de lo que es, de lo que hace y de lo que tiene. Nadie se contenta con una vida mediocre, aunque a veces se resigne a ella. Dos soluciones parecen abrirse al hombre insatisfecho: apagar sus deseos y quedarse resignado con lo que tiene, cortar su deseo de plenitud y de infinito, o buscar la

realización auténtica de su ser. La psiquiatra E.S. Parson a este propósito dice: «Nuestra búsqueda no puede entenderse simplemente como una búsqueda de distracción y novedad: buscamos lo absoluto, lo infinito, lo trascendente». Y poco antes había expresado: «Pero es en la búsqueda de algo más, de algo nuevo, de «otro» que llegamos a encontrar un significado y una esperanza renovados en la vida» (2008, p. 381).

Estamos tratando del Ser Infinito propiamente dicho que tiene en sí la plenitud de ser o de vida —en contraste con lo indefinido expresado por los números—. Ahora bien, la pregunta que se deriva directamente es: ¿existe este Ser infinito? Para J.P. Sartre, no existe porque el hombre es una pasión inútil. R. Garaudy afirmaba (en su época marxista) la existencia de la sed de infinito en el ser humano, pero señalaba que lo que era para los cristianos una promesa y una presencia (Dios), para los marxistas es una ausencia y una exigencia⁴.

Sin duda, el hombre puede pasar de largo, encogiéndose de hombros, ante esta experiencia de trascendencia y dedicarse a lo concreto de su mundo, a sus tareas, a su acción rutinaria. La mayoría de los hombres hará esto de una manera inconsciente. Viven alejados de sí e inmersos en lo concreto, manipulable, controlable de la vida y de su mundo. Semejante alejamiento de la trascendencia humana, puede producirse también a través de una decisión de hacerse cargo de la existencia y sus tareas, pero manteniendo el saber implícito de que queda aún una última pregunta por responder. Quizás esta pregunta se deja estar como pregunta. Se cree poder soportarla en silencio, quizá con un escepticismo razonable. Existe también la posibilidad de que uno actúe, lea, se indigne, trabaje, investigue, consiga algo, gane dinero... y en una última desilusión o desespero se convenza de que es mejor reprimir la pregunta por el sentido último de la vida o rechazarla como cuestión insoluble (Rahner, 1961, pp. 51-52).

⁴ Lo que solo insinuamos aquí está ampliamente estudiado y justificado por Gómez Caffarena (1983, capítulos VI, VIII, XI, XVI; 1970).

Lo que está detrás de todo ello en el ser humano es la apertura al Ser: al Ser necesario o fundamento último, al Ser absoluto y al Ser infinito. Teologalmente, es apertura a Dios. Pero, para algunos autores, afirmar esto último no es válido, pues estaríamos dando existencia a aquello que solamente es exigencia lógica o una proyección humana. Ya Kant nos previno de ello y L. Feuerbach indicaba que el ser humano proyecta lo mejor de sí y a eso lo llama Dios. Hay que aceptar este peligro y esta advertencia: el hombre proyecta con frecuencia sus anhelos, aspiraciones y deseos fuera de sí; se extraña o aliena de sí mismo y construye la idea de Dios. Por ello, la Biblia advierte que el ser humano refleja sus ambiciones de poseer, poder, saber, etcétera, y a eso pretende llamar «Dios», cuando en realidad con lo que se encuentra es con ídolos, con los ídolos del dinero, del poder, del conocimiento, del placer... del propio yo como valor absoluto; no con Dios. Por su parte, la teología dialéctica protestante, como lo hace K. Barth, señala que las proyecciones humanas de la razón y de la religión terminan fabricando ídolos, mientras que únicamente se puede encontrar a Dios cuando Él mismo se revela, como sucede en la Escritura, a lo cual el ser humano solo puede responder con la fe.

Así, pues, la apertura radical del ser humano, desde su propio ser de posibilidades, es problemática, como lo es su búsqueda de sentido. Como afirma X. Zubiri, no se le puede imponer una respuesta al hombre, él debe generar una respuesta, y esa respuesta es siempre optativa. Entonces, ¿qué nos queda?; solamente la pregunta. Queda el ser humano como pregunta, pero que requiere respuesta, y una respuesta válida y fundada.

Como señala el mismo X. Zubiri:

La dimensión teologal es, así, un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella. [...]. El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo.

De esta dimensión hemos de partir para toda ulterior consideración de lo que fuere Dios. [...]. De ahí que el hombre se vea inexorablemente lanzado siempre en la realidad y por la realidad misma «hacia» su fundamento [...]. Como el acceso al fundamento es problemático, el hombre, decía, ha de justificar su modo de acceso. Para nosotros, la justificación intelectual del fundamento del poder de lo real es la que nos lanza a nosotros mismos por una ruta que lleva de la persona humana (esto es, de una persona relativamente absoluta) a una realidad absolutamente absoluta: es lo que entendemos por realidad de Dios. El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona. Y lo encuentra en todo el ámbito del poder de lo real; por tanto, en todas las cosas reales y en la propia persona (la cual vehicula también en sí misma el poder de lo real). El poder de lo real consiste entonces justamente en que las cosas reales sin ser Dios ni un momento de Dios son, sin embargo, reales «en» Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente «a» las cosas, sino que Dios es trascendente «en» las cosas [...]. El poder de lo real, decía, consiste en que las cosas son reales «en» Dios. Pues bien, para el cristianismo, este «ser reales en Dios» consiste en ser *deiformes*. Las cosas reales son, decía, Dios *ad extra*; para el cristianismo, este *ad extra* es «ser como Dios» (1975, pp. 55-64).

La cuestión de Dios aparece como condición última de posibilidad de lo que el hombre vive y experimenta en sus diferentes aspectos de relación. El contenido de la idea de Dios podrá manifestarse solamente a lo largo de la reflexión antropológica, impuesta por la necesidad de comprender el sentido de la experiencia existencial total; si el hombre no está abierto o no reconoce lo trascendente de la pregunta por el sentido de la vida, entonces no podrá plantearse la cuestión de Dios.

El hombre no podrá saber de antemano sobre la cuestión de Dios si antes no ha pasado por un proceso de reflexión que le muestre que la cuestión de Dios está implicada en la cuestión del hombre. En tal sentido, se puede decir que la interrogante del hombre por el sentido

de su vida lo lleva a la cuestión de él mismo como ser humano (esto lo remite a dar sentido a su vida) y esta segunda cuestión es la que lo lleva a Dios. Por eso se puede decir que a Dios no se le puede entender sin el hombre, y al hombre no se le puede entender sin Dios.

En todo este asunto del encontrar y dar sentido a la existencia, aparecen las religiones y otras expresiones que siguen manifestando el carácter vinculante del ser humano con la trascendencia. Lo que concierne a la fe, y en concreto a la fe cristiana, lo veremos más adelante.

Un texto de P. Tillich nos permite relacionar lo que estamos viendo sobre la trascendencia en correspondencia con la dimensión religiosa en el ser humano:

Mi intención es la de clarificar la dimensión de la profundidad en el hombre como su «dimensión religiosa». Ser religioso significa preguntar apasionadamente por el sentido de nuestra vida y estar abierto a una respuesta, aun cuando ella nos haga vacilar profundamente. [...]. Una concepción de este tipo hace de la religión algo universalmente humano, si bien deriva de lo que de ordinario se entiende por religión. Religión como dimensión de profundidad no es la fe en la existencia de unos dioses, ni aun siquiera en la existencia de un solo Dios. No consiste en actuaciones o actitudes en las que se manifieste la vinculación del hombre con su dios. Nadie puede discutir que las religiones históricas son, en efecto, «religión» en este sentido. Pero la verdadera esencia de la religión dice más que la religión tomada en el sentido mencionado; es el ser mismo del hombre en cuanto se pone en juego el sentido de su vida y de la existencia en general.

Como él constata:

Muchas personas se ven aprehendidas por algo que les atañe incondicionalmente; y sin embargo se sienten lejanas de toda religión concreta, precisamente porque toman en serio la pregunta por el sentido de su vida. Creen que su más profunda inquietud no encuentra expresión en las religiones existentes, y recusan así

la religión «por religión». Esta experiencia nos enseña a distinguir entre religión como vida en la dimensión de profundidad, y las religiones concretas en cuyos símbolos y disposiciones la aspiración religiosa del hombre ha cobrado una forma (1970, pp. 11 y ss.).

Luego, P. Tillich pondrá ejemplos de esta situación: nuestra vida cotidiana en el trabajo profesional y en familia, con sus viajes en automóvil y en avión, las reuniones y conferencias, la lectura de revistas y de anuncios, la televisión y la radio, es un único y gran ejemplo de una vida sin dimensión de profundidad, de una vida que pasa llenando cada instante con algo que ha de hacerse, decirse, verse o planearse. Pero el hombre no puede saber lo que es profundidad sin quedarse en silencio y reflexionar sobre sí mismo. Mientras no retroceda a segundo plano la preocupación por lo provisional y transitorio (por importante e interesante que pueda ser en cada caso), no podrá tampoco posesionarse en él la preocupación por lo eterno. Aquí radica —según él— la más profunda razón de la pérdida de la dimensión de profundidad en nuestra época, de la pérdida de la religión en su significado auténtico y universal.

Para él, con la pérdida de la dimensión de profundidad, se pierden también los símbolos de las religiones occidentales, los símbolos del judaísmo y del cristianismo. De su decadencia no es en primer lugar culpable la crítica científica, sino el hecho de que tanto teólogos como laicos dejaron de entender el significado de los símbolos bíblicos y los tomaron literalmente como relatos de acontecimientos reales. El ataque de la ciencia se hizo, en consecuencia, posible y necesario. El primer paso hacia el desmoronamiento de la religión, lo dio la religión misma. Al pretender salvar sus símbolos, defendiéndolos como descripción de sucesos reales, había ya perdido la batalla frente a la ciencia. Los símbolos son solo símbolos vivos en la medida en que son entendidos como expresión de la vida en la dimensión de profundidad. Desde el momento en que se los traslada al plano horizontal y se coloca sus contenidos en un mismo nivel junto a otros objetos y acontecimientos finitos,

pierden su fuerza y su significado, y vienen a convertirse en fácil presa de los ataques de las ciencias históricas y biológicas.

La idea de Dios y los símbolos de que suele servirse para su descripción la religión, según, P. Tillich, son expresión de la aspiración más profunda del hombre. Cuando se los lleva al plano horizontal se ha hecho de Dios un ser como cualquier otro, cuya existencia o no existencia ha de ser probada. Nada hay quizá tan sintomático respecto a la pérdida de la dimensión de profundidad como la polémica en torno a la cuestión de si Dios existe o no; polémica en que ambas partes están desprovistas de razón. Porque la pregunta misma es ya falsa y solo puede suscitarse cuando la dimensión de profundidad se ha perdido.

Así, por ejemplo, en

el estilo del arte moderno y en los objetos de su producción se manifiesta la búsqueda apasionada y muchas veces trágica del sentido de la vida, en una época en que la dimensión de profundidad se ha ocultado. El arte moderno y la filosofía no son religiosos en el sentido estricto de la palabra; pero la pregunta religiosa se suscita en ellos con más urgencia y radicalidad que en la llamada literatura religiosa (1970, pp. 12 y ss.).

En la Biblia, sobre todo en los profetas y, particularmente, en Jesús, se da una nueva manera de entender la religión y la relación entre sagrado/profano, Dios/mundo-humanidad; todo es profano salvo Dios, pero, al mismo tiempo, de alguna manera, todo es sagrado, pues Dios es capaz de revelarse y estar presente en todo. Dios se ha hecho humano y mundo en Jesucristo; pero esto se da de manera progresiva, dinámica y dialéctica (por la presencia del mal), hasta que, como dice Pablo, Dios sea todo en todos (1 Cor 15, 28; Tillich, 1970, p. 55).

Lo propio de la experiencia auténtica de Dios en la Biblia es que, a diferencia de los ídolos, no significa exclusión de lo demás, de los otros, sino que implica la inclusión de todo, pues a Dios se lo encuentra en todo y en todos.

Esta dimensión tiene que ser descubierta (develada) por el ser humano entendido como existente, es decir, en cuanto que es apertura al Ser, al Otro. Dios es el Otro trascendente, pero se hace no otro en Jesucristo. La absoluta trascendencia permite la radical inmanencia. En el cristianismo, no hay propiamente nada profano, y lo sagrado se da allí donde el ser humano logra percibir de alguna manera una revelación de Dios que, en principio, puede darse en cualquier cosa o circunstancia (el «encontrar a Dios en todas las cosas» de Ignacio de Loyola).

Las preguntas sobre el sentido de la vida se convierten en un asunto primordial y a la vez problemático, pues en un mundo en el que prima la ley de lo pragmático, fugaz, efectivo e inmediato estas cuestiones resultan, para muchas personas, una carga o una pérdida de tiempo, pues no buscan ni hallan espacio para encontrarse a sí mismas y encontrar y dar sentido a su propia existencia. Todo aquello en lo que, como vemos, se juega lo propio del ser humano, representa un reto que muchas veces causa temor.

Lo realmente importante ha perdido terreno frente a lo urgente e inmediato. Se ha dicho que en el mundo actual vamos cada vez más rápido, pero que no sabemos a dónde queremos ir, y que, si antes se tenían claros los fines de la vida, pero faltaban medios para ir hacia ellos, ahora, en cambio, a veces tenemos muchos medios, pero no percibimos con claridad las metas que queremos alcanzar.

Al preguntarse sobre sí mismo, el ser humano está llamado a optar porque la respuesta involucra toda una forma de vivir; de allí que este desafío no sea una cuestión teórica, sino experiencial y necesariamente comunitaria, puesto que se da siempre en el espacio de los vínculos que nos unen a los demás en el mundo, en el trabajo, en el dolor, en el gozo del amor y de la amistad, en las cuestiones que nos separan y en las metas que nos atraen.

Hoy [...] la secularización de las sociedades y la crisis de las religiones están haciendo insignificante o inaceptable para muchos la formulación del problema del sentido en términos religiosos y,

sobre todo, la respuesta religiosa al mismo. Por más grave y triste que nos resulte a los sujetos religiosos, «Dios», es decir, la palabra religiosa al misterio del hombre y que da lugar a la pregunta por el sentido, puede estar siendo para no pocas personas un obstáculo para identificar la profundidad abismal sobre la que descansan sus vidas, para nombrar la Trascendencia por la que se sienten envueltas o habitadas y por la que son calladamente atraídas. [...]. En la nuestra tiene la particularidad de que afecta a masas enteras [de] personas, muchas de las cuales, al confundir a Dios con la representación religiosa que de él ofrecemos los sujetos religiosos y resultarles esta inaceptable, pueden caer en la tentación de dar a Dios por muerto, cayendo en la tentación de instalarse en formas de vida y hasta en una cultura de la intrascendencia que les lleva a reducir el problema del sentido a la búsqueda de objetivos inmediatos para las múltiples nociones de su vida. El peligro de tal situación es que una falsa lectura de la crisis de las religiones pueda conducir a no pocas personas a la insignificancia, la resignación, la desesperación y el nihilismo como única respuesta a ese falso planteamiento del problema del sentido [...]. Ante esta nueva situación, es posible que la tarea más urgente para sujetos religiosos y no religiosos, para creyentes y no creyentes, sea confrontar nuestras formas diferentes de plantear el problema del sentido de la vida y buscar juntos, a través del diálogo y la colaboración, formas de organización de la sociedad, de relación con la naturaleza, de ordenación de la economía, de creación de culturas, que garanticen a la humanidad un futuro en el que se mantenga despierta la necesidad de sentido y se abran caminos a la búsqueda de respuestas (Martín Velasco, 2001, pp. 98-99).

Cabe mencionar que el hombre en su necesidad y deseo de dar un sentido a su vida, puede recurrir a soluciones fáciles. Una primera, es el resignarse a una vida mediocre sin mayor significado. Asimismo, se da el consumismo, por el cual nuestra sociedad trata de librarnos de la necesidad de dar un sentido a nuestra existencia a través del consumo

insaciable, del comprar incesante, del comer con ansiedad. El activismo irreflexivo que nos lleva a hacer cosas, para no tener que pensar y discernir, es otra forma muy frecuente de evasión. También se da la masificación y el gregarismo, que nos conducen a dejarnos llevar por lo que «todo el mundo» piensa, dice y hace.

Por otra parte, encontramos los fanatismos y dogmatismos fundamentalistas que nos ofrecen soluciones prefabricadas dispensándonos fácilmente de la necesidad de buscar por nosotros mismos un sentido a la vida; y, en otro sentido, el relativismo, muy actual en nuestra sociedad posmoderna, que nos hace pensar que todo da igual y que, por tanto, el buscar un sentido a la vida es irrelevante.

También está la misma religión cuando, por ejemplo, en vez de ayudar a enfrentar la vida con decisión, nos lleva a meros ritualismos evasivos. Otras veces tratamos de buscar la voluntad de Dios como si esta fuese un destino ya trazado de antemano que nosotros tuviéramos que desempeñar, como lo hace un actor al que se le da el libreto de una obra de teatro para que lo interprete. Pero «la voluntad [de Dios] es que aprendamos a responder libremente a su amor por nosotros y a conformar libremente nuestra vida individual y colectiva a través de nuestras opciones» (Lonsdale, 1992, p. 82).

Finalmente, se da la búsqueda del dinero, poder, apariencia (estatus social), éxito, diversión, etcétera, como sustitutos del sentido de la vida o como si en ellos encontráramos la orientación para nuestra existencia. Y, por supuesto, más crasamente, el alcohol o la droga. Exclama Unamuno: «¡Infelices almas que viven huyéndose! ¿Dónde encontrarán su reposo?».

Se trata, sin embargo, de buscar un sentido a la vida que no sea refugio, falso consuelo o escape de la realidad en que vivimos. Las opciones a los otros niveles: científico-técnico, económico, social, político, cultural y religioso, deben juzgarse a partir de ese problema central en el que está en juego la totalidad de la experiencia de los hombres: la posibilidad personal y estructural de amarse y ser libres, la posibilidad

de ser humanos entre humanos y no lobos entre lobos. Tenemos que examinar si todo lo que se da en los otros niveles de experiencia sirve para racionalizar, justificar o adormecer la ansiedad del ser humano frente a la realidad y sus problemas o si lo ayuda e impulsa a resolverlos.

El problema del sentido de la existencia no es un privilegio o responsabilidad de «pensadores» o filósofos, sino una cuestión vital que concierne a todos los hombres y que debe ser respondida también vitalmente por cada ser humano. No se puede eludir esta cuestión. Podemos huir sumergiéndonos en el torbellino del activismo, el ruido y la irreflexión, pero la pregunta y la opción estarán allí como un vacío creciente; es la única cuestión que afecta al hombre en la totalidad de su vida. Es una pregunta que está dirigida a la inteligencia y es una tarea designada a la libertad. A la sentencia «conócete a ti mismo» como cuestión esencial, se añade el «hazte a ti mismo» como opción fundamental.

El tránsito del buscar un sentido de la vida a la decisión de darle sentido en la práctica de cada día, así como en la opción del corazón, no se dan mecánicamente y sin esfuerzo; es decir,

en las situaciones límite y decisivas de la vida, en los sufrimientos, dolores, temores y fracasos como también en las luchas, alegrías, realizaciones y esperanzas; cuando, muchas veces de forma implícita, se le presenta al ser humano una verdad por descubrir, una libertad por realizar, un amor por encontrar, una justicia por cumplir, se sitúa necesariamente frente a la cuestión del sentido o no sentido de la totalidad. Un problema actual en relación a esto, es la dificultad para muchos, sean posmodernos o no, de tener una visión global aun de su propia vida, pues la experiencia de esta como el mundo resulta fragmentada y a veces quebrada (Simons, 2002, p. 50).

Es necesario comprender que encontrar y dar una orientación válida a la vida es indispensable para no descubrirnos repentinamente donde no queríamos estar o siendo lo que nunca quisimos ser.

LA EXPERIENCIA DE LA TRASCENDENCIA

J. Dewey y J.D. Caputo, entre otros, se refieren a «lo religioso» como una forma de experiencia, que no se limita a las religiones, que puede estar presente en cualquier actividad humana, como la ciencia o el arte, y que se relaciona estrechamente con nuestro concepto de trascendencia. P. Tillich, por su parte, dice que «un resultado decisivo de la doctrina sobre la esencia de la religión es la visión según la cual la religión no es una función junto a otras, sino la orientación que arrastra a todas las otras funciones del espíritu hacia lo incondicional». «Ser religioso [añade] significa plantearse apasionadamente el sentido de nuestra vida y estar abiertos a las respuestas que incluso pueden llenarnos de estremecimiento». Tal vez lo mismo señalaba Ortega cuando decía que: «Todo hombre que piense: la vida es una cosa seria, es un hombre íntimamente religioso» (citados por Martín Velasco, 2001, pp. 87-88).

El sentido de trascendencia es la capacidad del ser humano para una forma particular de experiencia y conciencia, es decir, para experimentar (acto simultáneo de interpretar, sentir y vivir) su vida —o sucesos de ella— como parte de una totalidad más amplia, en la cual esta cobra un significado y de la cual brota un sentido de responsabilidad, pero también de armonía, paz y gozo. La experiencia de la trascendencia implica el reconocimiento de que nuestra vida se implanta en procesos más amplios, en espacio y tiempo a la luz de los cuales adquiere sentido de orientación, realización y liberación. Es la armonía entre la vida más interna y la relación con los otros seres humanos, la naturaleza y el mundo.

El descubrimiento de la trascendencia proporciona un significado a la vida, frente al fatalismo, la mera casualidad o el sinsentido, y se manifiesta en religiones, movimientos sociales, filosofías, mitos, etcétera. Confiere también la esperanza de que se pueda esperar un mundo mejor, de que el esfuerzo por lograrlo no será inútil.

Al preguntarnos por el sentido de la vida, estamos preguntándonos por si esta vida, la que vivimos concretamente hoy, en el mundo que nos ha tocado vivir, es humana o inhumana. Este no es un problema teórico o lejano porque sabemos que nuestra vida, en cuanto humana precisamente, está continuamente amenazada por la inhumanidad que nos rodea y nos penetra, pues somos, a la vez, víctimas y causantes de ella.

La búsqueda de sentido, que implica el humanizar nuestro mundo, supone que debemos interpretar, descifrar y encontrarle un significado, para luego darle creativa y personalmente un sentido. El sentido de la vida no es algo que uno pueda inventar a su arbitrio, no es el producto de la fantasía para huir del terror al vacío o del miedo. No nos induce a huir de la realidad como una droga o una alienación. Sino, más bien, es mirar la realidad con mayor atención y profundidad hasta lograr descubrir un conjunto significativo que despierte y haga resonar la propia realidad interior. A partir de allí, será necesario comprometer nuestra inteligencia, libertad, afectividad y acción para ir dando el significado que queremos, podemos y debemos dar a nuestra vida.

El sentido de la vida sustenta una ética y una escala de valores, lo cual implica encarnar esos valores en un compromiso libre que involucre la capacidad crítica para evaluar y reformular las elecciones vitales y la adquisición de formas de vida personales y comunitarias coherentes.

La manera concreta, para cada uno, de enfrentar el sentido de la vida, se forja en un proyecto de vida en el que todos nuestros actos se dirigen a realizar nuestra vocación y misión humanas. Es preguntarse hacia dónde queremos dirigir nuestra existencia. El vivir la vida como proyecto implica la capacidad humana de construir el propio futuro. Dicho de otra manera, significa ser dueños de nuestras propias vidas, sin dejarnos llevar como hojas que se lleva el viento, sin destino alguno.

Pero nos encontramos con que nuestra vida es cuestionada por múltiples factores como son: el dolor, el sufrimiento, la injusticia, la frustración, el mal y la muerte. Muchas veces podemos pensar que la vida no tiene sentido y se abre ante nosotros un vacío existencial.

Hay que afrontar este problema para que nuestra búsqueda del sentido de la vida humana no sea algo ilusorio o una simple evasión.

Por otra parte, solo si el hombre está abierto a reconocer la trascendencia de la pregunta por el sentido de la vida, podrá plantearse la cuestión acerca de Dios. Así, pues, como señala Max Horkheimer, «la teología está dentro de todo actuar realmente humano». Y precisa: «La teología significa aquí la conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último [...]. Es la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra». Es «la expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente». En ese contexto, afirmará que es «imposible salvar un sentido absoluto sin Dios», aunque precise poco después: «No podemos basarnos en Dios; solo podemos actuar basados en el sentimiento interior de que existe Dios». «Se eliminará [dice, refiriéndose al mundo burocratizado] el aspecto teológico, desapareciendo con ello del mundo lo que nosotros llamamos “sentido”» (citado por Martín Velasco, 2001, p. 88).

L. Wittgenstein dice que «podemos llamar “Dios” al sentido de la vida, eso es el sentido del mundo». «Creer en un Dios quiere decir que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir que la vida tiene un sentido» (*Diario filosófico*, 8.7.16). De esta manera, la pregunta del hombre por el sentido de su vida nos lleva, como hemos visto, a la cuestión del mismo hombre en tanto ser humano, y esto lo conduce, a su vez, a la cuestión de Dios. Por eso se puede decir que no es posible entender a Dios sin el hombre, y al hombre no se le puede entender sin Dios. Así, el tema de Dios aparece como condición última de posibilidad de que el ser humano viva y experimente su existencia con plenitud de sentido.

En conclusión, podemos afirmar que, buscar el sentido de la vida, es acceder a la oportunidad que se nos presenta, de tomar la propia vida en nuestras manos, y así, conducirla hacia un más allá por descubrir en lo cual reside la trascendencia.

CAPÍTULO VII

EL MISTERIO DE LA PERSONA HUMANA Y EL HIJO DEL HOMBRE

En cada acción, sobre todo del conocimiento, la libertad y la afectividad, el ser humano se experimenta siempre remitido más allá de sí mismo y de todo objeto específico hacia un misterio insondable. Solo cuando se vislumbra lo infinito puede reconocerse lo finito en su condición de tal, y solo así es posible la libertad frente a todo lo limitado y finito. De modo que el ser humano es lo indefinible remitido a un misterio de plenitud, y, en la más audaz de sus esperanzas, se atreve a esperar que este misterio no solo fundamente su existencia, sino que la haga plena.

Lo que digo en este libro está dirigido, sin duda, a personas insatisfechas. Lo de «insatisfechas» hace alusión a muchas cosas; sin embargo, solo vamos a hacer alusión a alguna de ellas. En primer término, se refiere a personas que no se resignan a aceptar la situación de nuestra realidad tal como se nos presenta actualmente y están en actitud de búsqueda. Esto implica también una actitud modesta, opuesta a la pretensión de poseer la verdad, y la conciencia lúcida de lo que falta por recorrer en el propio camino.

Al hablar del ser humano no nos estamos refiriendo a personas extraordinarias, realizadas o instruidas sino a toda persona cualquiera

que sea su raza, religión, moral, género, o país. Esto nos hace pensar en Jesús que no discriminó a nadie por ninguna razón, es más, tuvo en cuenta especialmente a quienes fueron más discriminados por cualquier razón. Así tenemos los casos de los samaritanos, en particular a la mujer samaritana y el samaritano de la famosa parábola, los pecadores, la mujer adúltera y el paradigma que este conlleva, poner como ejemplo de comportamiento a los no judíos y tener como discípulas a mujeres. Por eso Pablo de Tarso puede decir de la primera comunidad cristiana:

Hermanos, tengan en cuenta quiénes son los que han sido llamados: no hay entre ustedes muchos sabios, hablando humanamente, ni son muchos los poderosos ni los nobles. Al contrario, Dios eligió lo que el mundo tiene por necio, para confundir a los sabios; lo que el mundo tiene por débil, para confundir a los fuertes; lo que es vil y despreciable y lo que no vale nada, para aniquilar a lo que vale (1Co 1: 27-28).

Es más, según el mismo Pablo, citando uno de los textos más antiguos del Nuevo Testamento, dice que el mismo Jesús, «se presentó como un hombre cualquiera» (Fil 2, 7). Efectivamente, Jesús no reclamó para sí ninguna clase de título, función ni dignidad. «Muchos expertos [dice A. Nolan], han afirmado que el único título que pretendió fue el de “Hijo del Hombre”. Pero esto no es cierto. Y no porque Jesús no se designara a sí mismo como hijo del hombre, sino porque “hijo del hombre” no es un título» (1981, p. 194)¹. Si recordamos la insistencia de Jesús en la dignidad del ser humano en cuanto tal y en la solidaridad de la raza humana, podemos deducir que el uso frecuente y decidido de la expresión «hijo del hombre» por parte de Jesús era su

¹ Por otra parte, en el libro del profeta Daniel se dice: «Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás». (Dan 7, 13-14).

modo de referirse e identificarse con el hombre en cuanto humano, y si la persona adquiere su identidad de aquello con lo que se identifica, entonces podemos pensar que la identidad de Jesús es la humanidad, su ser de hombre, sin más.

S. Weil, esa extraordinaria mujer e intelectual judía, en perpetua búsqueda de Dios, decía que Él hace aparecer la tierra como el mar, retirándose. De esta manera, se manifiesta poéticamente lo que la palabra «kénosis» significa en griego, refiriéndose a cómo Dios se «vació» o «anonadó» en Jesús. A partir de ahí, la experiencia de Dios ha quedado trasladada a lugares, tiempos y personas inesperadas. Así lo expresa, por ejemplo, Dostoievski en sus novelas, porque, como dice R. Guardini, «en cualquier momento, puede acontecer que el más vil y pervertido de los hombres, en estado de beodez y en mala taberna, comience a hablar sobre Dios y el sentido de la existencia con tal profundidad que no haya, sino que ponerse sencillamente a escucharlo» (1958, p. 43). El personaje de Sonia, en *El adolescente*, «se encuentra, en una situación [...] de santa culpa» (p. 43), y la otra Sonia, la de *Crimen y castigo*, que se ha prostituido, según señala el mismo Romano Guardini, «es, pues, en el fondo, una mujer pura y su pureza estriba en que nada quiere para sí, sino que su actitud en la vida consiste, en soportar lo que le es dado». Raskolnikov le pregunta: «¿Cómo es posible que en ti alternen tanta bajeza y ruindad con otros sentimientos opuestos y sagrados?» (p. 55). Como dice Pablo: «Yo sé, y estoy seguro de ello en el Señor Jesús, que ninguna cosa es impura de por sí, pero sí lo es para quien la considera impura» (Rom 14, 14). Así, en la Encarnación, Dios en Jesucristo toma a la humanidad desde sus raíces más hondas y desde sus trasfondos más profundos: «Dios ha elegido lo que es común y despreciado en este mundo, lo que es nada, para reducir a la nada lo que es» (1 Co 1, 28).

Del mismo modo que las primeras fases de las relaciones humanas y sociales están regidas por la dominación y la sumisión, la imagen arcaica de la divinidad está investida de poder. Cuanto más infantil

es la vivencia religiosa, tanto mayor es la proyección sobre el mundo divino de los atributos de omnipotencia. El signo de una experiencia espiritual es precisamente la transformación de esa imagen de Dios, el cual va pasando, de ser concebido como Alguien iracundo e investido de todas las pasiones humanas que justifican su actuar arbitrario, a ser vislumbrado como el Misterio que posibilita lo real y que lo sostiene como expresión de la donación de Sí mismo. Tal vez la mayor aportación que hace el cristianismo a la experiencia religiosa de la humanidad sea revelar el Dios «anonadado» (Flp 2,6-7). Esta pérdida de poder posibilita el acercamiento al otro hasta llegar a hacerse el otro. Lo propio del Ser es darse, y toda forma de existencia implica reciprocidad. Somos siempre con los demás. De ahí la expresión de Heidegger: «Nunca sin el otro». Las personas más desarrolladas espiritualmente muestran que en las más altas cimas de la realización humana la autoafirmación deviene capacidad de relación y de donación. Tal es el testimonio de muchos hombres y mujeres que a lo largo de la historia han convertido sus vidas en servicio, sin sumisión alguna, fruto de una libertad soberana (cf. Melloni, 2009).

Jesús lo mostró claramente, él mismo se hizo el más próximo de los hombres, de todos los hombres.

Tanto sus acciones como sus palabras testimonian una voluntad de proximidad. Lejos de aislarse, encerrándose en un círculo de amigos y de justos, va hacia los más alejados, hacia los seres perdidos, los pecadores y los excluidos; se mezcla con ellos y come con ellos. Transgrede todas las prohibiciones, suprime todas las distancias. Deja que las muchedumbres se aproximen a él y lo toquen. Todos tienen que saber que el Reino de Dios se ha acercado y que Dios quiere entrar en contacto, en comunión, con todos los hombres. Jesús acepta ser contado él mismo entre los pecadores y los malhechores: muere crucificado entre dos bandidos. ¿Podía llevar más lejos la proximidad humana y testimoniar con más fuerza la proximidad de Dios? (Melloni, 2002, p. 99).

Es más, Jesús invirtió el orden jerárquico de una manera que aun ahora no entendemos lo que ello implica realmente:

Ustedes saben que los jefes de las naciones dominan sobre ellas y los poderosos les hacen sentir su autoridad. Entre ustedes no debe suceder así. Al contrario, el que quiera ser grande, que se haga servidor de ustedes; y el que quiera ser el primero que se haga su sirviente: como el Hijo del hombre, que no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mat 20, 25-28).

Esto no quedó en una mera declaración, sino que se mostró con toda nitidez en la forma en que terminó su vida y en particular en el lavatorio de los pies de sus discípulos:

se levantó de la mesa, se sacó el manto y tomando una toalla se la ató a la cintura. Luego echó agua en un recipiente y empezó a lavar los pies a los discípulos y a secárselos con la toalla que tenía en la cintura. Cuando se acercó a Simón Pedro, este le dijo: «¿Tú, Señor, me vas a lavar los pies a mí?». Jesús le respondió: «No puedes comprender ahora lo que estoy haciendo, pero después lo comprenderás». «No, le dijo Pedro, ¡tú jamás me lavarás los pies a mí!». Jesús le respondió: «Si yo no te lavo, no podrás compartir mi suerte». «Entonces, Señor, le dijo Simón Pedro, ¡no solo los pies, sino también las manos y la cabeza!» [...] Después de haberles lavado los pies, se puso el manto, volvió a la mesa y les dijo: «¿comprenden lo que acabo de hacer con ustedes? [...]. Les he lavado los pies, ustedes también deben lavarse los pies unos a otros» (Jn 13, 4-14).

Ciertamente, Jesús transforma las concepciones tradicionales. «El Señorío de Dios que Jesús revela, tanto con su vida como con su enseñanza, es esencialmente una soberanía del amor que ignora todas las fronteras, todas las distancias, y solo triunfa en la proximidad y la comunión».

Los profetas de Israel habían subrayado ya la proximidad sorprendente del Dios de la Alianza. Una proximidad maternal, como pone

de manifiesto este pasaje del profeta Oseas: «Cuando Israel era niño, lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí: ofrecían sacrificios a los Baales [...]. Yo enseñé a caminar a Efraín, tomándolo por los brazos, pero ellos no sabían que yo los cuidaba. Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor; yo era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla; me inclinaba hacia él y le daba de comer» (Oseas 11,1-4). Se comprende la admiración del autor del Deuteronomio ante tal proximidad: «Porque, en efecto, ¿hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yahvé nuestro Dios siempre que lo invocamos?» (Deuteronomio 4,7).

Jesús expresaba esta experiencia única con una palabra: ¡Abbá! En verdad, el término Abbá, en labios de Jesús, revela una proximidad incomparable entre Dios y él, una intimidad sin igual en todo el contexto religioso bíblico o extrabíblico. De esta experiencia filial fluye todo el mensaje evangélico. La feliz noticia que Jesús proclama es precisamente esta nueva proximidad de Dios, que a través de él se ofrece a todos los hombres. Él invita a sus discípulos a entrar en esta intimidad filial: “Cuando oren, digan: Padre...”» (Lucas 11,2). Les enseña a llamar Padre a Dios, como solo él sabe hacerlo, como solo él puede decirlo. Con la misma seguridad y la misma alegría».

De este modo les indicaba claramente que no hay que buscar la gloria del Padre y su Señorío por encima del mundo en un cielo olímpico, pues esa gloria y ese Señorío no consisten en estar por encima de, sino con. No consisten en el dominio, sino en la comunión. No consisten en la distancia, sino en la Alianza. Porque la soberanía de Dios es una soberanía del amor. Y el amor encuentra su perfección, su soberanía y su gloria en la comunión más profunda, más universal y más gratuita. Una comunión más fuerte que todo lo demás. Más fuerte que la muerte y que el pecado. Porque ambos son destruidos en Jesús resucitado, en quien la gloria del Padre se identifica con el triunfo del perdón y de la comunión.

[...]

La encarnación no es un episodio efímero, un paréntesis cerrado apresuradamente, sino que inaugura una comunión, definitiva e irreversible de Dios con nuestra humanidad desde sus fondos más abatidos (cf., para esta última parte, Leclerc, 1997, pp. 21 y ss.).

Veamos algún caso de estas preferencias de Jesús por los marginados y relegados en nuestra sociedad. En contra de lo que normalmente se valora en nuestro mundo, Jesús tiene una clara preferencia por lo pequeño, por los pequeños; así aparece muy claramente en los evangelios. Zaqueo, rico en dinero, pero pequeño, no solo en estatura sino también en la consideración de la gente, pues era despreciado como publicano, es considerado y apreciado por Jesús, lo cual, hace ver que para Zaqueo eso tenía mucho más valor que su dinero.

Otro caso llamativo es el de la viuda pequeña en recursos. Esta mujer humilde, sencilla, discreta, sin que nadie la vea, echa dos pequeñas monedas en la alcancía del templo, mientras que los ricos ponían mucho. La mujer piensa que nadie la ha visto, pero la ha visto alguien, Jesús, quien valora de manera especial el gesto de la mujer. Luego llama a sus discípulos y les dice: «Yo les aseguro que esta viuda pobre ha dado más que todos los otros. Pues todos han echado de lo que les sobraba, mientras ella ha dado de su pobreza; no tenía más, y dio todos sus recursos» (Mc 12, 41 y ss.). Esta viuda, sin saberlo, cumplió con lo que decía Jesús: «que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha» (Mt 6, 3).

El publicano, modesto en pretensiones, no es un personaje de la vida real como lo son Zaqueo y la viuda, sino creado por Jesús en una de sus parábolas, a quien compara con un fariseo. Este último, es un hombre religioso, poseedor de la verdad, satisfecho de sí mismo, de su cumplimiento de la ley y que, por ello se permitía despreciar a los demás como lo señala claramente el Evangelio:

¡Oh! Dios, te doy gracias porque no soy como los demás hombres, que son ladrones, injustos, adúlteros, o como ese publicano [...]

La mujer, despreciada moralmente, es aquella que, a pesar de las críticas que tendrá que soportar, va a la casa de un fariseo en la que comía Jesús y, sin hablar una palabra, se colocó detrás de él, a sus pies, y se puso a llorar. Sus lágrimas empezaron a regar los pies de Jesús y ella trató de secarlos con su cabello. Luego le besaba los pies y derramaba sobre ellos el perfume. En cambio, el fariseo se dijo interiormente: «Si este hombre fuera profeta, sabría que la mujer que lo está tocando es una pecadora, conocería a la mujer y lo que vale. Jesús compara la actitud de ambos y dice respecto de la mujer»: sus pecados, sus numerosos pecados, le quedan perdonados, por el mucho amor que ha manifestado (Lc 7, 36-50).

La parábola del dueño de la viña, que resulta tan desconcertante, nos muestra el caso de los obreros de «la última hora» que fueron contratados para trabajar a la «última hora del día» y, sin embargo, se les paga igual que a los que trabajaron todo el día soportando el peso y el calor abrasador de la jornada, lo cual, a nuestro criterio humano, parece injusto. Sin embargo, ante el reproche que se hace al dueño de la viña, este responde: «no te hago ninguna injusticia; ¿no conviniste conmigo en un denario? Toma lo que es tuyo, y vete; pero yo quiero darle a este último lo mismo que a ti... ¿O es tu ojo malo porque yo soy bueno? Así, los últimos serán primeros, y los primeros, últimos» (Mt 20, 1-16). Aquí aparece con toda nitidez la gratuidad y bondad de Dios que, a veces, resulta insoportable desde nuestra mezquindad humana; y aparece también la preferencia por los últimos como queda claro en la frase final.

También tenemos que considerar a los postergados por su nacionalidad, raza y religión, pues Jesús no duda en decirles a los que son de su pueblo, que se consideraban como la nación, raza y religión elegidos en exclusividad: vendrán del oriente y del occidente, del norte y del sur, y se sentarán a la mesa en el reino de Dios (Lc 13, 29) y en el Evangelio de Mateo, escrito para cristianos de procedencia israelí, se nos dice que ante la reacción del centurión romano cuya hija sería curada, Jesús

se maravilló y dijo a los que lo seguían: En verdad les digo que en Israel no he hallado a nadie con una fe tan grande (Mt 8, 10).

Quizás, en el sentido más evangélico, hay que considerar a los relegados en nuestra amistad o amor. Jesús en esto es especialmente enfático:

Yo les digo a ustedes que me escuchan: amen a sus enemigos, hagan el bien a los que los odian... Porque si ustedes aman a los que los aman, ¿qué mérito tienen? Hasta los malos aman a los que los aman, y si hacen bien a los que les hacen bien, ¿qué gracia tiene? También los pecadores obran así... Amen a sus enemigos, hagan el bien y presten sin esperar nada a cambio. Entonces la recompensa de ustedes será grande y serán hijos del Altísimo, que es bueno con los ingratos y los pecadores (Lc 6, 27-35).

Una característica predominante de Jesús es su respeto por toda persona y su misterio, sea la que fuere, manifestada de forma notable por la ausencia de prejuicios en su actuar y en su palabra. La sociedad en la que vivió Jesús era una sociedad, probablemente, con más prejuicios que la nuestra: prejuicios nacionalistas, religiosos, raciales, sociales, de género, morales, etcétera. Solo el varón adulto, judío de nación, religión y raza, «puro» y cumplidor estricto de la ley, contaba con todos los derechos y la aprobación social. Es notorio y significativo que Jesús, viviendo en ese tipo de sociedad, no tuviera ninguno de esos prejuicios. Él era capaz no solo de aceptar a aquellos que no eran judíos, a los gentiles, a las mujeres, los niños, los pobres, enfermos y pecadores, sino de ponerlos de ejemplo por su comportamiento y en sus parábolas. Tenemos los casos del centurión romano, de la mujer adúltera, de María Magdalena y la samaritana, de Zaqueo, del «buen samaritano» y del publicano de las parábolas, etcétera.

Como señala W. Kasper, a Jesús

unos lo tienen por el salvador mesiánico, otros lo condenan como blasfemo y falso profeta o como rebelde. Herodes se burla de él como de un loco (Lc 23, 6-12) y sus familiares más próximos

lo consideran perturbado (Mc 3, 21). La historia posterior prosiguió la serie de estos y otros pareceres. La galería de imágenes en la vida de Jesús es larga y cambiante; en cuanto se puede, continúa también hoy: Jesús el moralista, el humanista, el reformador y revolucionario social, el iluso, el superstar, el inconformista, el hombre libre. Pero, la mayoría de las veces, era el propio espíritu de los señores el que se reflejaba en Jesús. Pues todas estas caracterizaciones se fijan siempre en aspectos concretos sin abarcar jamás el fenómeno total de Jesús de Nazaret. Jesús no se deja modernizar de manera superficial. Es un judío que vive en el mundo del Antiguo Testamento, donde tiene sus raíces espirituales. En definitiva, Jesús no encaja en ningún esquema previo; es el hombre que hace saltar todos los esquemas (1978, p. 82).

Es necesario aceptar, con toda su radicalidad y consecuencias, que Jesús fue un ser humano como nosotros, como lo señalan el himno de la Carta a los Filipenses (2, 7) y Hebreos (2, 17; 4, 15). La excepción de «menos en el pecado» no lo hace menos humano que nosotros, sino plenamente humano, porque justamente el pecado, el mal, es lo inhumano, lo que nos deshumaniza. Por no aceptar la plena humanidad de Jesús para muchas personas, Jesucristo resulta admirable, pero no referente de comportamiento, de humanidad y de vida. K. Rahner dirá que «quien acepta plenamente su ser-hombre [...] ha aceptado al Hijo del hombre porque en él Dios ha asumido al hombre» (cf. para todo este párrafo Rahner, 1961, pp. 139-157).

Intentemos, por ello, percibir con realismo cómo vivió Jesús nuestro ser humano teniendo en cuenta las características fundamentales que nos son propias, pero, al mismo tiempo, descubrir lo que él aporta a la vivencia de nuestra humanidad en búsqueda de su plenitud. Lo que encontramos en Jesús es la aceptación plena de su ser humano, con todas sus limitaciones, pero también con todas sus posibilidades. En él no vemos a un ser disminuido, sino a alguien en uso de todas sus potencialidades de inteligencia, libertad y afectividad. Por ello, es necesario

acercarse al Jesús narrado en los evangelios, en cuanto nos es posible para evitar un «idealismo evangélico».

Este idealismo nos llevaría a una comprensión vaga y abstracta, fácilmente manipulable. El Jesús de los evangelios no se presta a la manipulación y al acomodo. Pero todos estamos tentados de manipular a Jesús y a los textos. Dejar libre a los textos no es fácil porque siempre los leemos con nuestros «pretextos» o «contextos». Los seres humanos corremos el riesgo de poner los conocimientos al servicio de nuestros intereses, tratando así de legitimar racionalmente una manera de vivir y de pensar. Eso sería convertir el evangelio en una ideología al servicio de nuestra manera de existir; cuando, más bien, Jesús de Nazaret cuestiona nuestras ideologías, nuestros intereses y nuestra forma de vivir desde lo más hondo. El evangelio no es una ideología, pero siempre corremos el peligro de convertirlo en ideología para defender nuestros intereses como si fueran los de Dios.

Por ello, debemos tener en cuenta, como dice A. Nolan, que

[es] posible acercarse a Jesús sin ningún tipo de presupuestos acerca de él, pero no es posible hacerlo sin ningún tipo de presupuestos en absoluto. Una mente totalmente abierta es una mente en blanco que no puede entender absolutamente nada. Necesitamos tener algún tipo de postura, algún tipo de punto de vista o perspectiva, si hemos de ver y entender una determinada cosa. [...]. El pensar que se puede tener objetividad histórica sin perspectiva, es una ilusión» (1981, p. 14).

Convendría percibir la «totalidad» del evangelio como una búsqueda de la verdad de la realidad y el recorrido de Jesús, de un extremo a otro, se presenta como una búsqueda de identidad, como si ahí se cifrara todo el fondo de la cuestión, como si no se tratara de ninguna otra cosa: «Dinos si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios», «¿Eres tú el rey de los judíos?», «¿De dónde eres tú?». Estas son las preguntas formuladas tanto en el tribunal de Caifás como en el de Herodes y Pilatos.

Los evangelios concluyen el relato de la pasión con la identificación puesta en boca del centurión romano: «Verdaderamente este era Hijo de Dios» (Mt 27, 54 par.). Incluso el desarrollo del ministerio de Jesús se presenta como enmarcado por estas cuestiones de identidad: «¿Eres tú el que tenía que venir?» (Mt 11, 3); «¿Este actúa así con el poder de Belcebú o con el poder de Dios?» (Mt 12, 22-30); «¿Qué clase de hombre es este, que hasta los vientos y el lago le obedecen?» (Mt 8, 27), etcétera. Y en el centro del Evangelio está la pregunta de Jesús a sus discípulos: «¿Quién dicen ustedes que soy yo?» (Mc 8, 29). A todas estas preguntas responde la confesión de los apóstoles: «Señor, ¿a quién iríamos? Tus palabras son de vida eterna. «Nosotros» creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6, 68-69). La intriga evangélica quiere que nos preguntemos quién es este hombre cualquiera.

La identidad de Jesús aparece sugerida por la admiración, por esta actitud de asombro que Sócrates colocaba no solo al comienzo (y por tanto con carácter provisional) del conocimiento (del mismo modo que lo hará también Aristóteles), sino en el principio (*arché*) de todo conocimiento, acompañando a este de manera permanente: «La muchedumbre que lo escuchaba estaba admirada y decía: ¿De dónde le viene a este todo esto?» (Mc 6, 2). El oyente o el lector quedan convertidos, en el mejor sentido de la palabra, en un oyente o lector intrigado.

Para poder entenderse correctamente y ser capaces de comprender la escritura de la Escritura no tener miedo a expresiones como la de poner en intriga, refiguración, incluso «ficción». En el sentido que le confiere y la función que le atribuye, Ricoeur considera la ficción como «auxiliar» indispensable para poder comprender realmente el tiempo, al hombre y «la historia». «Todos los mensajes, todas las «conformaciones» de la significación, verbal, figurativa (en el sentido más amplio de la palabra) o musical, poseen para nosotros una intención tangible» (Steiner, 1998, p. 41). La ficción se convierte aquí en el hilo conductor por el que se organiza la realidad, no con el fin de representarla (ilusión positivista) sino para presentarla, para dejarla ver (proceso fenomenológico).

No es, en el procedimiento narrativo al menos, una mentira, producto de magia o imaginación. Relatar no es contar cuentos. La ficción articula la realidad al relatarla. «Relatar es discernir por el espíritu» (Ricoeur, 1995).

De esta forma se pone de relieve una propiedad fundamental de la fe (que constituye casi su misma esencia): la que puede denominarse su capacidad de «transgresión». La fe ofrece, en efecto, la posibilidad de «ver», en el sentido joánico del término («Nosotros hemos visto su gloria» en la «carne»: cf. Jn 1,14). «El arte no reproduce lo visible, sino que hace visible» (P. Klee). Lo que la fe aporta al Jesús de la historia no es una leyenda sino una visión (cf., para estos últimos párrafos, Gesché, 2002, pp. 100-106).

La paradoja que se da en la identidad y personalidad de Jesús se percibe con nitidez en el pasaje de su visita a Nazaret, su pueblo, cuando se nos dice:

Quando llegó el día de reposo comenzó a enseñar en la sinagoga; y muchos que le escuchaban se asombraban, diciendo: ¿Dónde obtuvo, este, tales cosas, y cuál es esta sabiduría que le ha sido dada, y estos milagros que hace con sus manos? ¿No es este el carpintero, el hijo de María, y hermano de Jacobo, José, Judas y Simón? ¿No están sus hermanas aquí con nosotros? Y se escandalizaban a causa de él. Y Jesús les dijo: No hay profeta sin honra sino en su propia tierra, y entre sus parientes, y en su casa. Y no pudo hacer allí ningún milagro; solo sanó a unos pocos enfermos sobre los cuales puso sus manos. Y estaba maravillado de la incredulidad de ellos (Mc. 6, 2-7).

Queda claro en este pasaje el contraste evidente entre el reconocimiento de la sabiduría y potencialidades de Jesús y al mismo tiempo su menosprecio por el hecho de ser su paisano y carpintero; es decir «un hombre cualquiera».

Quizás aún más claro en otro pasaje ocurrido en la misma sinagoga de Nazaret, según lo narra Lucas:

Llegó a Nazaret, donde se había criado, y según su costumbre, entró en la sinagoga el día de reposo, y se levantó a leer. Le dieron el libro del profeta Isaías, y abriendo el libro, halló el lugar donde estaba escrito: el espíritu del Señor esta sobre mí, porque me ha ungido para anunciar el evangelio a los pobres, me ha enviado para proclamar libertad a los cautivos, y la recuperación de la vista a los ciegos; para poner en libertad a los oprimidos; para proclamar el año favorable del señor. Cerrando el libro, lo devolvió al asistente y se sentó; y los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en El. Y comenzó a decirles: Hoy se ha cumplido esta Escritura que han oído. Y todos hablaban bien de él y se maravillaban de las palabras llenas de gracia que salían de su boca, y decían: ¿No es este el hijo de José? Entonces él les dijo: Sin duda me citarán este refrán: «Médico, cúrate a ti mismo»; esto es, todo lo que oímos que se ha hecho en Cafarnaúm, hazlo también aquí en tu tierra. Y dijo: En verdad les digo, que ningún profeta es bien recibido en su propia tierra. Pero en verdad les digo: muchas viudas había en Israel en los días de Elías, cuando el cielo fue cerrado por tres años y seis meses y cuando hubo gran hambre sobre toda la tierra; y, sin embargo, a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una mujer viuda de Sarepta, en la tierra de Sidón. Y muchos leprosos había en Israel en tiempos del profeta Eliseo, pero ninguno de ellos fue limpiado, sino Naamán el sirio. Y todos en la sinagoga se llenaron de ira cuando oyeron estas cosas, y levantándose, le echaron fuera de la ciudad, y le llevaron hasta la cumbre del monte sobre el cual estaba edificada su ciudad para despeñarle. Pero El, pasando por en medio de ellos, se fue (Lc 4, 16-30).

Estos dos textos nos dejan percibir lo perturbadora que resulta la identidad y personalidad de Jesús no solo en su tiempo sino también en el nuestro y, en realidad, siempre lo ha sido. Por algo el mismo Jesús decía: «Y bienaventurado es el que no se escandaliza de mí» (Lc 7, 23).

Y la verdad es que si no nos resulta desconcertante el personaje de Jesús en los evangelios es que no hemos entendido nada, pues Jesús no solo se presenta como un hombre cualquiera, se identifica con los más pobres y marginados de la tierra, sino que al mismo tiempo pretende ser «alguien más que Salomón» (Mat 12, 42). Aquí nos encontramos con una inversión de todos los valores humanos; basta leer las bienaventuranzas. En general los «grandes hombres» se identifican con el dinero, el poder y la fama, y en Jesús se da todo lo contrario; más bien lo increíble es que este ser humano cualquiera haya tenido y siga teniendo la significación que tiene en la historia para tanta gente.

Al preguntarnos por lo humano nuestro en relación con Jesucristo, nos estamos preguntando por lo que quizás todavía no es, pero podría y debería ser. En este sentido, es una perspectiva utópica de lo que no tiene lugar todavía en nuestro mundo porque significa abandono de nuestros lugares seguros, como se le indicó a Abraham: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré» (Gen 12, 1). De alguna manera, la figura de Jesús es la utopía de nuestra humanidad, el arquetipo de esta.

En esta misma lógica, Pablo dirá:

Porque el lenguaje de la cruz resulta una locura para los que se pierden; pero para los que se salvan, para nosotros, es poder de Dios. Ya lo dijo la Escritura: Destruiré la sabiduría de los sabios y haré fracasar las razones de los instruidos. Sabios, entendidos, teóricos de este mundo: ¿cómo quedan puestos! ¿Y la sabiduría de este mundo? Dios la dejó como loca. Pues el mundo, con su sabiduría, no reconoció a Dios cuando ponía por obra su sabiduría; entonces a Dios le pareció bien salvar a los creyentes con esta locura que predicamos. Mientras los judíos piden milagros y los griegos buscan el saber, nosotros proclamamos a un Mesías crucificado: escándalo para los judíos y locura para los griegos. Pero para los que Dios ha llamado, judíos o griegos, este Mesías es fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Pues la locura de Dios tiene más sabiduría

que los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres. Fijense, hermanos, en ustedes, los elegidos de Dios: ¿cuántos de ustedes tienen el saber humano o son de familias nobles e influyentes? Dios ha escogido lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es (1 Co 1, 19-28).

Jesús, a la manera de los profetas, rompe con las fatalidades sociales, las necesidades económicas y las formalidades políticas en las que los seres humanos pasan a segundo lugar o simplemente son olvidados; lo que Pablo llama los poderes de este mundo, lo cual no significa negar su realidad. Jesús quiebra los cercos maléficos de las fatalidades y las «necesidades», las situaciones dadas, demasiado fácilmente aceptadas. Jesús nos habla del «buen lugar», que es la otra forma de entender la palabra utopía (*eu-topos*).

Pero esta forma utópica de ver el mundo no niega que debemos enfrentar nuestra realidad con toda honestidad tanto en lo personal como en lo social, pues justamente lo que planteamos es poder leer esa realidad desde la interpelación que nos viene de la persona de Jesús. Por ello, es una mirada profética, en el sentido de ver e interpretar el presente desde el futuro desde la buena nueva anunciada por Jesús.

Este enfoque utópico-realista podríamos también llamarlo de esperanza, pues vemos nuestro mundo como una realidad abierta a posibilidades o soluciones que no contemplamos ahora. Los encuentros de Jesús con personas o situaciones al parecer sin salida, son encuentros de esperanza; recordemos, por ejemplo, el caso de la mujer adúltera o el de Zaqueo. Por ello, este libro, también está dirigido a «los que esperan» siempre algo más.

Muchas veces se toma a la religión en general, o al cristianismo en particular, como formas de tranquilizar la conciencia y acallar las grandes inquietudes humanas que hemos señalado antes. No de forma gratuita se ha hablado de la religión como «opio del pueblo». Por lo menos en lo que toca a Jesús como referente único del cristianismo,

se debe recordar que la vida de Jesús en su conjunto resultó desestabilizadora, respecto a todos los parámetros de su época, en lo social, político, económico, cultural y religioso. No por nada terminó condenado a muerte, y muerte de cruz, como señala San Pablo; juzgado no por los «malos» (criminales, maleantes, prostitutas), sino por los «buenos», por los que eran referentes en todos los aspectos en su tiempo. En todas las épocas, cuando el Evangelio ha sido leído con honestidad y hondura, este ha resultado perturbador tanto en lo personal como en lo social. ¿Quién puede escuchar decir «quien intente guardar su vida, la perderá; y quien la pierda, la conservará» (Lc 17, 23) o «de qué le vale al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo (Lc 9, 27)» y no sentirse cuestionado en sus raíces?

En cuanto se refiere al aspecto social, las Bienaventuranzas, sobre todo las del evangelio de Lucas, el juicio del evangelio de Mateo (Mt 25, 31-46) y la parábola del hombre rico y Lázaro (Lc 16, 19-31), por ejemplo, resultan más que inquietantes. Cuando se dice de los discípulos que «ellos no entendían lo que decía, y tenían miedo de preguntarle» (Mc 9, 32), se está revelando algo que nos sucede con frecuencia al leer el Evangelio. Si las palabras y actitudes de Jesús no nos inquietan de algún modo, es que hemos domesticado su mensaje y solo entendemos lo que nos interesa entender². Por algo, Jesús dice: «Dichoso el que no se escandaliza de mí» (Mt 11, 6; cf. Jn 6, 61). A este respecto, Bruno Forte señala que

buscar su rostro significa dejarse turbar, salir de las tranquilas certezas de los equilibrios que no comprometen, realizar una elección de terreno, dar y experimentar escándalo.

² A propósito, en «La leyenda del gran inquisidor», Dostoievski pone en boca del inquisidor las siguientes palabras: «¿Eres tú, eres tú?... No respondas, calla. ¿Y qué podrías decir? Sé demasiado bien lo que puedes decir. Por lo demás, no tienes derecho a añadir nada a lo que ya dijiste una vez. ¿Por qué has venido a turbarme? Pues de hecho has venido a turbarme; lo sé perfectamente».

[...]

No es blasfemia el escándalo que todos de un modo u otro recibimos de Cristo; blasfemia es la opinión de que se puede hacer algo con decir o escuchar algo de él sin escándalo. Cristología es implicación, pasión, mente y corazón que vibran fuertemente en el intento de dar una respuesta auténtica a la pregunta de Cristo, que compromete la vida (1983, pp. 155-156).

Esta conmoción que nos causa la figura de Jesús no lleva al desasosiego, sino a la búsqueda de un mayor grado de humanidad y trascendencia. El Evangelio puede dar una paz profunda, pero, como precisa San Juan, «no como la da el mundo» (Jn 14, 27)³.

Jesús no es un «objeto» de conocimiento o de estudio, sino alguien con quién encontrarse; por eso, se trata de acercarse a él para descubrir un sentido a la vida. De ahí que comprometa la existencia e implique una nueva forma de vivir y no solo un deseo de saber. El estar en búsqueda e insatisfechos nos sitúa en la periferia, en la frontera de nuestro sistema. La frontera no es lugar de seguridad, sino de riesgo y, muchas veces, de conflictividad. Situarse en la periferia es querer saber lo que ocurre más allá de la «instalación» en la que muchas veces nos encontramos. Nos es necesario situarnos al límite porque fue así como se situó Jesús: en la frontera y periferia de la sociedad y del mundo que le tocó vivir.

³ Como dice J.D. Caputo: «El sentido religioso de la vida despierta cuando perdemos los modales y nos dejamos llevar, cuando nos vemos arrastrados contra algo que supera nuestra capacidad, que nos domina y nos saca de nuestras casillas, algo imposible con respecto de nuestras limitadas potencias [...]. Las Escrituras están llenas de narraciones en las que el poder del presente se rompe y la realidad en toda su amplitud se abre como una flor, desdoblando el poder de lo posible, el poder de lo imposible más allá de lo posible, de lo hiper-real más allá de lo real. Así que más que ser arrastrados a un reino fantástico e ilusorio, que es la conclusión a la que han llegado los críticos de la religión como Freud o Marx, la fe, la esperanza y el amor son lo que necesitamos para continuar dentro de lo real más allá de lo real, de lo hiper-real sin plazo fijo más allá de los límites restrictivos del presente» (2005, pp. 26 y 28).

Preguntarnos por Jesús es preguntarnos por nuestro misterio; el misterio que somos todos los seres humanos. Se han dado muchas definiciones o conceptos sobre el ser humano, pero el que quizá nos calza mejor en esta época es el de «misterio», aunque no sea solo de nuestra época; ya A. Silesius decía «No sé lo que soy, ni soy lo que sé». En el frontispicio del templo de Delfos, estaba grabado: «Hombre, concómete a ti mismo». El misterio forma parte de nuestra vida y, como decíamos antes, no es simplemente algo incómodo que haya que evitar u olvidar; no es una desgracia sino una riqueza, pues es lo que nos hace crecer y salir de certezas engañosas, calmantes evasivas y superficiales.

Por otra parte, nos es necesario aprender a convivir con el misterio que somos, pues nos remite a lo más profundo y verdadero de nosotros mismos. «Me he convertido en una gran pregunta para mí mismo», decía Agustín de Hipona. Desconcertado, se interrogaba por los eternos enigmas del amor, el tiempo o la muerte. El peligro de toda formación está en crear la ilusión de respuestas que dejen totalmente satisfechos. Respecto a ello, Heráclito señalaba que el que busca la verdad debe estar preparado para lo inesperado, pues la verdad es difícil de encontrar y desconcertante cuando se da con ella. Es necesario tener en cuenta que el aprendizaje serio es calmado y prolongado para así no caer en el peligro de buscar respuestas rápidas, fáciles y superficiales. Por este motivo, es indispensable observar la figura de Jesús con mayor atención y profundidad, hasta lograr descubrir una constelación de significado que despierte y haga resonar nuestra propia realidad profunda.

Vamos a intentar preguntarnos, al mismo tiempo, por la humanidad nuestra y la de Jesús tratando de que se iluminen mutuamente. Karl Rahner decía que «el conocimiento de Cristo es posibilitado por el amor al hombre». Asimismo, el misterio que somos se esclarecerá, aunque parezca paradójico, en el misterio de Jesús. De este modo, será «como una lámpara que luce en un lugar oscuro, hasta que se levante el día y el lucero de la mañana brille en sus corazones» (2 Pe 1, 19).

Pascal decía que «no solo no conocemos a Dios más que por Jesucristo, sino que tampoco nos conocemos a nosotros mismos más que por Jesucristo. Nosotros no conocemos ni la vida ni la muerte más que por Jesucristo. Fuera de Jesucristo no sabemos ni qué es nuestra vida, ni qué es nuestra muerte, ni qué es Dios, ni qué somos nosotros mismos» (*Pensamientos* 548).

Pero por encima de lo religioso y de cualquier religión está la vida de todos los seres humanos, en su concreción personal, en el respeto de su dignidad sin límite alguno. Para Jesús y para el Dios de Jesús lo humano está antes que lo religioso y si hay algo que es «sagrado» es el ser humano concreto, en particular el pobre, el que sufre, el marginado por cualquier motivo, al que se despoja justamente de su humanidad. En nuestro mundo actual probablemente los que sufren la mayor marginación masiva son los emigrantes que tienen que dejar todo para poder sobrevivir. El mejor diálogo entre las religiones y aun con las otras visiones del mundo no religiosas no está en la confrontación de sus «verdades» sino en el compromiso por la defensa de lo humano que es lo que tenemos todos en común. «Se trata de lo más radical que se puede plantear en el ámbito de las creencias religiosas: lo que se hace a cualquier ser humano, aunque sea el más pequeño, el más insignificante y el más indigno, es a Dios mismo a quien se le hace». Más adelante el mismo J.M. Castillo dirá que Jesús representa la realización plena de lo más profundamente humano, de lo plenamente humano, de lo mínimamente humano, de aquello que, por encima de culturas, tradiciones, costumbres y creencias religiosas, constituye el logro de los anhelos de humanidad y de ultimidad que todos llevamos inscritos en lo más básico de nuestro ser (2011).

Pero lo dicho anteriormente no debe llevarnos a una especie de sincretismo, religión «light» o a la carta según los gustos de cada uno, sino a profundizar lo más posible en la propia experiencia trascendente, y es ahí donde nos podemos encontrar con las otras experiencias religiosas o seculares en la hondura de la vivencia de lo humano.

La figura de Jesús está tan sobrecargada de significados religiosos, dogmáticos y sacros que muchas veces no nos permiten tener acceso con transparencia a su ser auténtico y en particular a su humanidad. Hay actitudes sorprendentes de Jesús que no nos dicen nada, ni nos invitan a nada, porque lo hemos despojado de su plena humanidad, sea porque lo hemos convertido en un dios disfrazado de hombre, si somos cristianos, o debido a que lo consideramos como un ser mitológico, si no lo somos.

A. Gesché señala a este respecto:

Los dioses falsos son justamente los dioses que uno puede apropiarse, poner a su servicio, porque resuelven mágicamente y sin coste cualquier dificultad. Nuestro Dios no es ese seductor. Y tampoco su Cristo ha querido vaciar sus propios enigmas. Él ha expresado a gritos desde una cruz y sin la dignidad de un Sócrates el enigma de un abandono. Él ha bajado a un infierno, a su infierno de muerte, y es solamente por haber entrado en él, por no haber rechazado el enigma, por lo que ha resucitado y ha recibido respuesta (a diferencia de Orfeo y de la mujer de Lot). Él ha renunciado a la magia de la omnipotencia («Puesto que soy el Hijo de Dios podría llamar en mi ayuda a legiones de ángeles») y a la del milagro («Si eres el Hijo de Dios, sálvate a ti mismo»). Es justamente por haber vivido hasta el fondo una cierta agonía del sentido y de la evidencia («El Hijo del hombre no conoce ni el día ni la hora; ni siquiera ha tenido siempre dónde reclinar la cabeza») por lo que ha ganado. Y nos enseña que el enigma salva, que construye, que puede ser saludable y que intentar disiparlo resultaría vano y contraproducente. Tenemos, todos, que soportar lutos y cargar con ellos (2002, pp. 23-24).

El mismo A. Gesché también dice:

Cristo vino a anunciar a Dios, ciertamente; pero también vino a anunciar al hombre. Hemos utilizado correctamente el vocablo «anunciar», porque esta es una forma particular de hablar del hombre [...]. Una antropología teológica que no entra en confrontación

con las antropologías científicas, sociales o filosóficas, sino que pretende, por encima de todo, anunciar, proclamar y revelar al hombre tal como es concebido por Dios.

Acertadamente añade:

Y es que, para hablar del hombre, la Escritura posee una gramática muy especial. Consiste en hablar no de manera directa, sino observándolo en su relación con Dios. Porque la Escritura, en su totalidad, no es ni un discurso sobre Dios, ni un discurso sobre el hombre, sino un discurso sobre la relación entre ambos (creación, alianza, encarnación). Así es como ella habla del hombre (y de Dios). Su única preocupación es contar esta relación entre Dios y el hombre y, desde ahí, extraer su punto de vista sobre el hombre. Hay ahí una epistemología muy especial y del todo pertinente. Tanto Dios como el hombre son calificados no a partir de lo que son en sí mismos, sino a partir de lo que son el uno para el otro. Tú no sabrás quién soy yo, dice Dios («Yo soy el que soy»: Ex 3, 14); tú sabrás solamente quién soy yo para ti («Yo estoy contigo»: Ex 3, 12). A partir de ahí, tú sabrás lo que yo soy y lo que tú eres. En este sentido, precisamente, la cristología es muy clara. Decir que Jesús es Hijo de Dios no es, sin más, hablar de Cristo. También es decir, y al mismo tiempo, que todo hombre está llamado a ser hijo de Dios (cf. Rom 8, 17 y ss.) (2002, pp. 43 y ss.).

Es necesario percibir, desde una perspectiva de lo humano, cómo vivió Jesús nuestro ser de hombres teniendo en cuenta las características fundamentales que nos son propias, pero, al mismo tiempo, descubrir lo que él aporta a la vivencia de nuestra humanidad en búsqueda de su plenitud.

Adán (símbolo del hombre) no es ni un animal un poco más desarrollado, ni un espíritu caído de los cielos. Es la porción de tierra evolucionada y, a la vez, el soplo vivo de Dios, su hálito palpitante en el hombre (Gen 2, 7). Pero quizás la nota más característica del hombre religioso, es su capacidad de hablar con Dios, de hacer alianza

y de encontrarse con Él en una relación mutua y particular. El primer hombre hace alianza con Dios, como después lo harán Abraham, Moisés o Noé (Gen 2, 15-17; 17, 1-17; Ex 24, 1-8; Gen 9, 8-17). En esa relación única y particular de Dios con cada hombre, su vocación particular, su llamada le impone un nombre irrepetible, lo que hace del ser humano una persona (Gen 15, 1; 22, 1; Ex 3, 4, Jer 1, 11; Am 7, 8).

El Nuevo Testamento ha venido a poner aún más de relieve el valor personal de cada ser humano. Cristo se ha hecho el paradigma de la persona humana con su relación única ante Dios, imagen única del Padre (Col 1, 15; Heb 1, 3), y su misión vocacional extraordinaria (Jn 4, 34; Jn 5, 17). Cada hombre, a su vez, ese en Cristo, imagen e hijo de Dios en el Hijo (Rom 8, 29; Col 1, 18-20; Gal 3, 26-29). Cada uno continúa la misión de Cristo de llevar el mundo hacia su plenitud (Rom 8, 18 y ss.), y de poner los valores personales al servicio de la comunidad (Mt 20, 28). Cristo nos ha traído el Espíritu que es fuente de libertad en cada hombre, que lo libera de los condicionamientos esclavizantes y le encomienda la tarea de un mundo nuevo, inspirado en el amor y la libertad (2 Cor 3, 1 Tes). Por eso habla la tradición de la dignidad del hombre, ya que es el hombre la gloria viviente de Dios y el destinado para su Reino. Y son precisamente los pobres y los abandonados los primeros en esa elección privilegiada de Dios (Mt 11, 25-30; 22, 8-9).

La característica humana que hace al hombre irrepetible y persona es primeramente su libertad. Es el hombre el que ha de escoger su camino en la vida y el que será responsable de sus acciones (Dt 11, 26 y ss., 30, 15 y ss., Ecl. 15, 11 y ss.). De esta manera, la persona se enfrenta ante Dios con un carácter de singularidad, que suprime toda posible nivelación masificante que anule la misión libre y única de cada hombre (Ez 18, 1 y ss.)⁴.

⁴ Mucho de lo dicho en esta parte se encuentra más desarrollado en mi libro *Ser humano* (2013).

EL MISTERIO DE DIOS EN LO HUMANO

*Avancemos con constancia en el recorrido que se nos presenta, fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe» (Heb 12, 2)
Es la fe que otros ponen en nosotros la que nos señala nuestra ruta.*

François Mauriac

La fe es fundamental no solo en el campo religioso, sino también en todos los ámbitos de la realidad humana, pues hace posible la vida y el progreso y es de especial importancia en las relaciones entre los seres humanos. La fe, en este sentido, es la apertura al otro ser humano, la confianza en cuanto humano y no como cosa. Esta relación insondable entre dos seres personales abarca toda la existencia y sin ella el hombre queda condenado a una triste soledad. Según S. Aguilar, «la fe humana es radicalmente la acción mediante la cual se establece la convivencia, la comunicación, entre las personas en su realidad más auténtica y estrictamente personal» (1973, p. 43). Esto significa que la persona libremente establece lazos con otros y deja que estos entren en su vida aceptándolos como parte de ella, dándoles confianza, compartiendo conocimientos, conociendo los testimonios que ellos le dan y fortaleciendo así los vínculos establecidos.

La fe, en este sentido, establece relaciones con las otras personas, con la humanidad, las culturas y es el umbral de la comunicación y del espíritu. El origen de la fe humana está en la experiencia primordial de unión entre los seres humanos. El lenguaje, las formas de experiencia de la fe humana son la base para expresar el dinamismo y contenido de la fe religiosa.

La fe humana es la confianza original del hombre en la vida; sin esta confianza, nos paralizaríamos, aislaríamos y el temor nos invadiría. Por muy desconfiados que seamos, el mero hecho de salir a la calle o de comer lo que nos ponen delante implica que nuestra desconfianza no es absoluta, que queda en nosotros una base de confianza en que no nos

vamos a morir por azar o que siempre nos quieren hacer daño. Así, el sentido de la fe coincide con el hecho de ser humanos.

Esta fe es, en primer lugar, la relación libre entre personas, en tanto que son eso: personas; el origen y fundamento de la comunicación interpersonal; el fundamento de la unidad y de la comunión entre los hombres; el origen y la medida del mundo personal y de la comunicación social y cultural en que vivimos. Sin fe sería imposible la existencia humana y el desarrollo histórico de esta. Cada uno empezaría como el primer hombre y con él moriría todo lo alcanzado. No habría familia ni sociedad ni historia ni cultura. La fe nos abre el camino al mundo de las personas, de la humanidad y de la cultura (1973, pp. 45-46).

Crear en alguien, entonces, significa establecer con él una relación verdadera de comunicación interpersonal, cercana e intransferible, dándole cabida en nuestra propia vida; es contar con lo que es, reconocerlo y acogerlo en nuestro ámbito vital.

La fe, en su sentido religioso, va dirigida a Dios como raíz última de la existencia humana: su consistencia y finalidad:

Entendida como experiencia de Dios aparece como una posibilidad de comprenderse a sí mismo y al mundo en un marco trascendente. Y en nuestra realidad no solo es una posibilidad sino una experiencia vivida por nuestros pueblos, por más ambigua que pueda parecer. En las situaciones decisivas de la vida, en la amistad y en el amor, en sus luchas y esperanzas, pero también en el dolor, en sus temores y fracasos, se le presenta inevitablemente la cuestión del sentido o ausencia de sentido (Simons, 2002, p. 50).

Desde el punto de vista religioso, tener fe no es simplemente creer que Dios existe, sino experimentarlo en la propia vida y en la historia en su totalidad; es un «modo concreto de comprender y practicar la realidad» (Kasper, 1970, p. 206). Creer es dar un sentido determinado, integral y último a la vida. La fe se constituye, así, como la opción fundamental de la propia existencia y el proyecto de vida

en el que se encuentra a sí mismo, a los otros y al mundo al encontrar a Dios. La fe, comprendida de este modo, no es solo un acto de la inteligencia, voluntad o afectividad, sino que compromete al hombre entero y todos los ámbitos de su realidad. Tener fe, en el sentido fuerte de la palabra, es tratar de ver la realidad desde la perspectiva de Dios en cuanto nos es posible. La fe religiosa va dirigida a Dios como raíz última de la existencia y como su finalidad; implica la apertura total al Misterio que nos trasciende, pero presente en todo.

Dios, para el que cree, no es una cosa más, un ser más en el universo que se pueda determinar o probar, sino que es la razón de ser, el fundamento y el sentido de todo, sin lo cual todo queda sin última y radical explicación. Por eso dice San Pablo que «en Él existimos, nos movemos y somos» (Hechos 17:28). Dios no es solo lo que desborda y contiene al ser humano y al mundo, sino lo más íntimo y profundo de ellos.

La cuestión de Dios es, en cierto sentido, la cuestión del hombre, la de su origen, de su destino, de su significado en la totalidad del cosmos, de su razón de ser y de actuar. Por eso todo hombre vive en un constante enfrentamiento con la cuestión de Dios, aunque quizá lo designe con otras palabras como Verdad, Libertad, Amor, Justicia, Bien, Paz, Vida. Creer en Dios es mirar el mundo y descubrir en medio de la variedad de los acontecimientos una Presencia que los unifica y les da sentido; presencia que está en todo y no se capta de forma exclusiva en ninguna parte.

Tener fe es sentirse comprometido con el destino del mundo que se juega en cada ser humano. Es confiar y luchar, a la vez, por la realización y liberación de todos y cada uno de los seres humanos. Creer en Dios es hacer nuestra su obra y sentirnos parte activa en la obra de la creación; es poder verlo presente y actuando en todas las cosas y a todas las cosas en Él, sobre todo en cada ser humano creado a imagen y semejanza suya, a pesar de todas sus miserias y limitaciones. Tener fe es, sobre todo y principalmente, haber conocido, experimentado, el amor que Dios nos tiene y haber creído en Él (cf. 1 Jn 4, 16).

Lo contrario a la fe no es propiamente el ateísmo o la increencia, sino, más bien, el fatalismo. El fatalismo es la actitud resignada de la persona que no ve posibilidad de cambiar el curso de los acontecimientos de su vida; es esa actitud negativa que recorta las posibilidades de esperanza, de proyección y de realización frente a la realidad. Hoy en día es común escuchar decir: «hay que ser práctico y realista», «no vale la pena hacer nada», «no se puede cambiar la realidad» y muchas otras frases semejantes tan comunes tanto en el lenguaje de los mayores como de los jóvenes (Nolan, 1981, p. 56).

Lo triste de esta actitud es que impide, recorta e incapacita a las personas a aspirar a algo mejor, a buscar algo que realmente dé sentido a sus vidas y los lleve a una postura diferente y positiva, con posibilidades para su desarrollo y autorrealización personal. El fatalismo es una posición cómoda por cuanto no requiere de ningún esfuerzo mental, físico o espiritual, ni del ejercicio de nuestras potencialidades, sino que, al contrario, paraliza progresivamente las capacidades del ser humano.

También es contraria a la fe la dureza de corazón, la ceguera y sordera del que no quiere ver ni oír por los cambios que implicaría en su vida enfrentar la realidad. El silencio de Dios en nuestras vidas se debe, muchas veces, no a que Él no hable, sino, justamente a esta sordera nuestra.

El miedo también es opuesto a la fe. Humanamente, el miedo es algo tan natural como el instinto de supervivencia o la resistencia a la muerte, pero el miedo del que hablamos aquí como opuesto a la fe es el miedo irracional que se da por peligros supuestos o imaginados que nos paralizan y nos quitan el valor que implica una fe vigorosa. La fe tiene un riesgo fundamental: aceptar de pronto la presencia y la intervención de otra persona en la propia existencia sin atentar contra su libertad, sin esclavizarla reduciéndola a cosa, dejándole las manos libres dentro de nuestra propia libertad. La decepción, el escarmiento, la desconfianza acechan contra la fe y nos empujan hacia la existencia en solitario. ¿Para qué dar fe después de haber visto que lo más hondo de una persona

es su debilidad y su indigencia? Solo por el amor a la vida, la rebeldía permanente contra el no ser, la renovada apuesta a favor del ser y de la vida, de la comunicación y de la solidaridad la fe permanece (Aguilar, 1973, pp. 50-51). Por ello, para Tillich, la fe es una afirmación permanente de la voluntad de ser y de vivir; es el coraje de ser absolutamente (1973). La tentación más radical contra la fe es el miedo, la falta de confianza, de coraje, de libertad para asumir la vida.

Se ha dicho que el «miedo es el padre de todos los dioses», pero se debe entender que es el padre de dioses falsos, de ídolos en los que pretendemos refugiarnos y frente a los cuales nos esclavizamos (Castillo, 1986, pp. 129-148). Generalmente, los miedos no suelen presentarse a cara descubierta. Se enmascaran porque son síntomas de debilidad y no parecen admisibles; nos resultan vergonzosos. Los miedos se disfrazan para hacerse razonables. Unas veces se disfrazan de fe alienante, que solo nos pone al abrigo de la dificultad y del conflicto. En todo caso, disimulados o no, los miedos son la verdadera medida de las crisis de la fe. La victoria sobre el miedo no se consigue a base de voluntarismo, sino de fe auténtica. Esto lo sabe bien la psicología y lo confirma la misma experiencia. El miedo rara vez se viste de humildad; suele disfrazarse de temeridad, de actitudes tiránicas y dictatoriales, de rigidez, legalismo, dogmatismo e intolerancia.

En la Biblia, la historia de los hombres fieles a Dios es una historia de amistad y de confianza. Dios los exhorta constantemente a que pierdan el temor (Jue 6, 23; Dan 10, 12; Is 41, 10). Los profetas que reciben la ardua misión de enfrentarse a un pueblo rebelde, también reciben el apoyo de Dios, quien los libera del temor (Jr 1, 8; Ez 2. 6, 3-9). En los momentos más difíciles, cuando el miedo es lo más natural y no hay fuerzas humanas para superarlo, la presencia de Dios se convierte en la fuerza que destierra el miedo (Núm. 21, 34; Jos 8, 1; Dt 20, 1). Los auténticos creyentes, aun en medio de la prueba, logran confiar de tal modo en Dios que se sienten libres de todo temor (Sal 23, 4; 27, 1; 91, 5 y ss.).

El Nuevo Testamento señala con claridad que con el amor desaparece el temor. «En la caridad no hay temor, sino que el amor perfecto echa fuera el temor, pues el temor supone el castigo, más el que teme no es perfecto en el amor» (1 Jn 4, 18). Y es que el cristiano ha dejado de ser siervo y por el espíritu se ha hecho hijo de Dios que se relaciona con Él por el amor y la confianza (Rom 8, 15; Gal 4, 7). De la misma manera, la práctica de la moralidad no está ya guiada por el precepto que amenaza extrínsecamente, sino por el amor que hace el bien, porque le brota internamente (Mt 7, 12; Gal 5, 14; Jn 13, 35). Es un espíritu nuevo de cercanía y confianza con el Padre.

Una de las tareas fundamentales en nuestro continente, ha de ser el arrojar los miedos que paralizan a las personas y las mantienen en la inacción y la opresión. Claro está que esta tarea no podrá ser exclusiva de la predicación evangélica. Es preciso cooperar en todos los órdenes para que los hombres se personalicen y se sientan dignos de su tarea en el mundo y capaces de ella. Pero la influencia del cristianismo puede ser decisiva, en orden a inculcar la dignidad de la persona, la igualdad de los hombres ante Dios, la justicia de un Dios que nos quiere a todos hermanos. En ese ambiente predicado y vivido, se logrará luchar contra el miedo alienante y hacer a los pueblos capaces de arriesgarse y enfrentar su destino sin complejos ni inhibiciones. Una religión que se centra en la fe, el amor y la esperanza, que hace de ello una forma de vivir debe tener una palabra decisiva que decir a nuestra gente para que deje atrás sus temores (cf. Idígoras, 1979, pp. 340-343).

«Si comprendes, no es Dios», decía San Agustín (Sermón 117). Dios es misterio, es absolutamente trascendente e innombrable, la relación con Él y el lenguaje sobre Él son imposibles porque es lo inabarcable. Por ello, en la Biblia se suele eludir nombrarlo, como pasa en el Evangelio de Mateo cuando se habla de «reino de los cielos» en lugar de «reino de Dios» como lo hacen los otros evangelistas. Definir es poner límites; por esta razón, a Dios, propiamente, no se le puede definir, pero se puede revelar en el ser humano, pues es el único que es «imagen

y semejanza» suya (Gén 1, 26), «imagen de su propio ser» (Sab 2, 23) y justamente porque el ser humano es también misterio indefinible. Por ello, en la Iglesia primitiva se decía: «... has visto a tu hermano, has visto a Dios». La encarnación de Dios, núcleo central de la fe cristiana, significa que la forma elegida por Dios para dársenos es el ser humano, el hombre particular, Jesús, y la humanidad total incorporada a Jesucristo como su Cuerpo. «El hombre como imagen rota y Jesús como imagen plena. Y, por tanto, el hombre por hacer, el hombre según Dios, el hombre llamado a realizar la filiación divina en el Hijo, la nueva humanidad [...]. He aquí la verdadera imagen de Dios» (González & Vives, 1985, p. 51). Como dice Juan en el prólogo de su evangelio: «Nadie ha visto jamás a Dios; el unigénito de Dios, que está en el seno del Padre, Él le ha dado a conocer» (1, 18). Y «Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (GS 22, 1). El misterio de Dios se manifiesta en el misterio del hombre, y el misterio que es el ser humano, solo se esclarece en el misterio de Dios.

Por otra parte, el mismo San Agustín dijo que Dios es, a la vez, *intimior intimo meo* y *et superior supremo meo* más hondo que lo más hondo de mí y superior a cuanto había en mí de superior. Dios se revela en lo más profundo de cada hombre y también en su propia trascendencia, pero, al mismo tiempo, también en lo más profundo de la humanidad. Como dijo Juan Pablo II:

Mediante tales hechos y palabras [la cita de Isaías 6, 1 en Lc 4, 19], Cristo hace presente al Padre a los hombres. Es altamente significativo que estos hombres sean en primer lugar los pobres, carentes de medios de subsistencia, los privados de libertad, los ciegos que no ven la belleza de la creación, los que viven en aflicción de corazón o sufren a causa de la injusticia social y, finalmente, los pecadores (*Dives in Misericordia* 3).

Dios en Jesús se anonadó (*kénosis*) para que, como sugiere Ignacio de Loyola, lo pudiéramos encontrar en todas las personas y cosas. Lo propio de la experiencia auténtica de Dios en la Biblia es que, a diferencia de los ídolos, no significa exclusión de lo demás, de los otros, sino que implica la inclusión de todo, pues a Dios se le encuentra en todo y en todos.

La tradición bíblica tiene al ser humano en su singularidad como imagen y semejanza de Dios (Gen 5, 1-5) y de allí viene la dignidad entitativa inalienable de cada ser humano por la cual no puede ser objetivado ni manipulado como si fuera una cosa.

Como hemos dicho, es frecuente distorsionar la imagen de Jesús, lo cual representa un peligro, no solo en la medida en que se tergiversa su imagen, sino que esta imagen deformada influye de manera decisiva en las creencias y acciones de las personas y su propia comprensión. La figura de Jesús se presta a toda clase de imaginaciones y proyecciones; por ello, es importante tratar de captar los rasgos de Jesús a partir de los evangelios para comprender su personalidad humana. Por otro lado, la libertad y la práctica de Jesús causaron desconcierto y escándalo en una sociedad altamente discriminatoria y cerrada, teniendo como resultado un choque cultural que cuestionó, de hecho, los fundamentos de las instituciones sociales y religiosas de su época. Esta fue la razón por la que Jesús fue considerado como una persona peligrosa para el sistema establecido, peligrosidad que se basaba en sus actitudes y opiniones cuestionadoras frente a las instituciones de su tiempo, es decir: la ley, la familia, el templo y el sacerdocio. Esto mismo puede suceder ahora, pues la actitud de Jesús sigue cuestionándonos y cuestionando nuestras instituciones sociales y religiosas.

Jesús propone, a través de su propia personalidad, una visión abierta y, por ello, cuestionadora de la condición humana y sus posibilidades de transformación, teniendo en cuenta fundamentalmente el sentido de lo que significa ser humano para él, que consiste en trascenderse a sí mismo para entregarse a los demás.

Anteriormente, decíamos que el enigma que es el ser humano se ilumina en el misterio de Jesús, entendido como aquella plenitud que nos desborda y no podemos abarcar, explicar o disponer, pero que al mismo tiempo nos posee y de alguna manera nos penetra. Ello porque constituye la verdad profunda de nosotros mismos y de nuestro mundo y nos da sentido y significado, pues, como da a entender la carta a los Colosenses, el secreto de nuestra vida está escondido con Cristo en Dios (Col 3, 3). Solo teniendo en cuenta este abismo que se nos abre, podemos ver ahora las características que de alguna manera podrían darnos un esbozo de la personalidad humana de Jesús (Castillo, 1990, pp. 147 y ss.).

Jesús jamás pretendió ser distinto, «original»; sin embargo, no se adaptó a ninguno de los roles o modelos que le presentaba su sociedad. No fue sacerdote (funcionario del templo), fariseo (piadoso observante estricto de la ley), esenio (asceta del desierto), saduceo (conservador, aristócrata, oportunista), ni zelota (revolucionario violento). Por otra parte, Jesús no reclamó para sí ninguna clase de título o dignidad, sino que se identificó con el ser humano en cuanto tal, haciéndonos ver que la dignidad del hombre está en su humanidad misma, sin añadidos. Jesús rompe con todos los esquemas y convencionalismos, no imita a nadie. Precisamente por ello, sorprende y desconcierta a todos. Y si Jesús no llega a desconcertarnos ni sorprendernos es porque pretendemos acomodarlo a nuestros propios esquemas o modelos. Una de sus mayores enseñanzas es develarnos, a través de su propia vida, el misterio que encierra el ser humano: no existe un modelo —un patrón— de ser humano, cada uno tiene que descubrir su propio camino y vocación. Por eso mismo, es mejor hablar de seguimiento que de imitación de Jesús.

Jesús fue radical solamente en una cosa; en su total dedicación y entrega para buscar el bien del hombre que sabía era la voluntad de Dios (esto es el Reino de Dios). Lo único absoluto para él era Dios presente en todos y cada uno de los seres humanos; todo lo demás era relativo

respecto a ese absoluto. Por esa causa quebrantó la ley, escandalizó a los piadosos y conservadores, se enfrentó a los dirigentes y gobernantes, soportó la persecución y murió como un delincuente. Jesús fue radical pero no fanático, porque justamente el fanatismo consiste en anteponer ideas o proyectos al bien del hombre, o decir que se lucha por el hombre en abstracto cuando se oprime al ser humano concreto. Es necesario caer en la cuenta de que los fanatismos más peligrosos suelen ser los de tipo religioso o político. Jesús fue víctima de ambos.

En Jesús hay coherencia entre lo que dice, hace y lo que es. Así, él habla poco de la libertad, pero es un hombre libre; habla poco del amor, pero vive en amor. Es coherente en su fidelidad al mismo tiempo a Dios y al hombre. En nosotros falla muchas veces esa coherencia porque decimos que nos entregamos a Dios, pero de tal manera que eso entra en conflicto con el bien de los hombres que están a nuestro lado, o nos entregamos a causas supuestamente humanas, pero que son efímeras porque no tienen su fundamento en Dios. Por ello, se dice que a «la muerte de Dios» en el siglo XIX siguió la muerte de lo humano en el siglo XX y que aún ahora continúa.

Todo lo anterior se podría resumir diciendo que Jesús fue un ser humano auténtico. Es fiel a su ser profundo, a lo que le hace ser el mismo. Y esta identidad la fue descubriendo y construyendo poco a poco. Lo mismo pasa con nosotros: la identidad la vamos descubriendo, como dice el verso, en el mismo caminar. La autenticidad es una búsqueda que se va concretando en el hacer coherentemente lo que debemos hacer en el momento preciso, de acuerdo con nuestra realidad y nuestras circunstancias —como lo hizo Jesús—, teniendo siempre presente el fundamento y la finalidad de nuestra vida como seres humanos. Como dice W. Kasper:

Jesús no encaja en ningún esquema. Para comprenderlo no son suficientes categorías antiguas ni modernas; ni siquiera bastan las veterotestamentarias. Representa un fenómeno extremadamente señero. Es y continúa siendo un misterio. Él mismo hace bien poco

por aclarar este misterio. No le importa su propia persona. Solo le interesa una cosa, pero esta desde luego total y exclusivamente: el verdadero reino de Dios en el amor. Lo que le importa es Dios y los hombres, la historia de Dios con los hombres. Este es su asunto. Solo preguntando por esto es como podemos acercarnos más al misterio de su persona (1978, p. 85).

Jesús trató a todos con igual respeto y consideración. Se mezcló con los excluidos de la sociedad: mendigos, proscritos, prostitutas y recolectores de impuestos. Favoreció a los pobres y a todos los que eran despreciados y maltratados por la sociedad (Lc 6, 20-23). Trató a los niños con el mismo respeto que a los adultos, y a las mujeres les dio el mismo trato que a los hombres. Para Jesús no tenía importancia el estatus y la posición que la sociedad confería a las personas (Mc 12, 14). Aquí se trasluce el respeto por la dignidad humana como la base del amor y de la justicia en las relaciones con los demás.

La vida de Jesús es, sin duda, paradigma de realización humana y para los cristianos, su proyecto de vida es, de alguna manera, nuestro proyecto, porque estamos destinados «a ser como su Hijo y semejantes a él, a fin de que sea el primogénito en medio de numerosos hermanos» (Rom 8, 29). Jesús permanece como un interrogante dirigido a la identidad que cada uno ha ido asumiendo o quisiera conseguir, el fondo de cada conciencia, no lleva al perfeccionismo sino a la autenticidad de nuestro ser y actuar.

Jesús se convierte así en la prueba de la verdad y autenticidad de cada uno de nosotros.

En el tiempo y cultura en que vivió Jesús, se veía el ser humano como parte de la naturaleza. Jesús se sentía en sintonía con la naturaleza y vivía en armonía con ella. Esto se percibe con mucha claridad, sobre todo, en las parábolas. Jesús ve a Dios actuando continuamente en la naturaleza dándole dinamismo que se manifiesta en que esta se encuentra perpetuamente en gestación. Dios la crea y está en ella, por lo cual todos los seres humanos deberíamos obtener lo que ella nos

ofrece generosamente (alimento, ropa, etcétera), pero la injusticia de nuestro mundo hace que esta riqueza se distribuya de una forma escandalosamente injusta.

Jesús es consciente de la necesidad que tiene el ser humano de los bienes materiales, pero percibe con claridad que lo material no es lo más importante en la vida de las personas, porque lo verdaderamente fundamental es la búsqueda del Reino de Dios y su justicia (Mt 6, 24-34). La riqueza puede producir sordera y ceguera: cuando el hombre se deja seducir por la riqueza, se vuelve indiferente a las necesidades de los otros, no ve la realidad, se deshumaniza e incluso, si se le adora, se rechaza a Dios. Jesús enseña, por eso, el desprendimiento y la solidaridad, porque el dinero esclaviza al hombre si no lo comparte, si explota a otros para obtenerlo.

El mal no está en los bienes materiales. Estos, en sí mismos son positivos, pero están al servicio de la realización del conjunto de los seres humanos. Lo que Jesús condena frente al dinero es su absolutización, su primacía. En la perspectiva de pobreza evangélica, hay toda una perspectiva humanista; lo que el Señor pone primero y como fundamental es la relación, y los bienes materiales están al servicio de esta. Cuando los bienes materiales mediatizan la relación, esta se pervierte.

En la primera comunidad cristiana (cf. 2 Cor 8), no tenían propiamente una comunidad de bienes, sino más bien una comunidad de necesidades; lo que se buscaba no era que se pusiera todo en común, sino que los bienes de cada uno estuvieran al servicio de todos. «Todos los que habían creído estaban juntos y tenían todas las cosas en común; vendían todas sus propiedades y sus bienes y los compartían con todos, según la necesidad de cada uno» (Hch 2, 44-45). Esto exige estar atento a las necesidades del otro, y ver de lo que yo tengo, qué le puede servir al otro. Lo que se quiere es que nadie pase necesidad. Se trata de que las necesidades de los otros las tomemos como nuestras.

La actitud de Jesús frente a los bienes materiales es de suprema libertad; en último término, no le interesa tener o no tener; lo que a él le interesa

es la relación entre las personas. Cuando hay dinero de por medio, se tergiversa la relación con Dios y con los otros. La actitud de Jesús con Zaqueo y el «joven» rico es muy sugerente a este respecto. Al rico se le propone: «Si quieres ser perfecto vende todo lo que tienes [...]» (Mt 19, 16). En cambio, a Zaqueo no solo no le exige nada, porque lo importante es que «hoy entró la salvación a esta casa» (Lc 19, 1). Para el rico del pasaje evangélico, el valor es el dinero y el cumplimiento de la ley. El encuentro con Jesús lo pone en evidencia frente a sí mismo; por ello, se va triste. En el caso de Zaqueo, Jesús lo despoja de su mentalidad de rico y le hace descubrir que lo importante es dejar entrar a Dios en su vida; lo otro, el desprenderse del dinero, se irá dando solo.

De entre los que escuchaban y seguían a Jesús, fue surgiendo un grupo de simpatizantes, que formaron un segundo círculo en torno a Jesús. Eran las familias en cuyas casas él y sus discípulos se alojaban, como es el caso de Marta, María y Lázaro; aquellos que, sin haber dejado todo para seguir a Jesús, habían decidido vivir de acuerdo con el estilo de vida que él proponía.

También la gente, en general, ocupa un lugar importante en los relatos evangélicos. Las enseñanzas de Jesús, su forma de acoger a la gente y su fama debido a sus curaciones y exorcismos, atrajeron a muchos, que se reunían con gusto en torno a él para escucharlo y pedir su ayuda. En este grupo más amplio e indeterminado, destacan aquellos que son objeto de una especial atención por parte de Jesús: los pobres, los recaudadores de impuestos, los pecadores, los enfermos, las prostitutas (cf. Mc 2, 17).

De personalidad fuerte, original, auténtica y madura, Jesús tiene una identidad, que lo lleva a asumir con creatividad todo lo que le vino dado por su familia, cultura y tradición sociohistórica. Así, asume su pasado, y el de su pueblo lo proyecta con creatividad hacia el futuro. Se transparenta en su actuar la fidelidad a su ser más profundo y a su misión. Se aceptó como era, asumiendo todos los límites humanos, lo cual, unido a la relación de plena confianza con el Padre, hace que

nunca percibamos en él una personalidad problematizada, a pesar de las tensiones que vemos reflejadas en las tentaciones, las cuales, aunque colocadas al comienzo de los evangelios sinópticos, sin duda atravesaron toda su existencia, hasta el desgarramiento que vemos en la escena del huerto al final de su vida.

EL HIJO DEL HOMBRE Y NUESTRA TRASCENDENCIA

La perspectiva propiamente cristiana supone una sobriedad inteligente de nuestra parte porque solo a partir de Jesús conocemos lo que significa ser humano y lo que es Dios realmente. El Evangelio de Juan nos señala muy claramente esto último diciendo que «[a] Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él nos lo ha contado» (1, 18).

Como dice muy bien A. Nolan,

no podemos deducir nada acerca de Jesús partiendo de lo que creemos saber acerca de Dios; debemos, por el contrario, deducirlo todo acerca de Dios partiendo de lo que sabemos sobre Jesús. Así, cuando afirmamos que Jesús es divino, no pretendemos añadir nada a lo que hasta ahora hemos podido descubrir acerca de él, ni pretendemos cambiar nada de lo que hemos afirmado sobre él. Decir ahora que Jesús es divino no modifica nuestra comprensión de Jesús, sino nuestra comprensión de la divinidad. No solo nos apartamos de los dioses del dinero, el poder, el prestigio o la propia persona, sino también de todas las viejas imágenes de un Dios personal, con objeto de encontrar a nuestro Dios en Jesús y en lo que él representó (1981, p. 222).

La epístola a los Hebreos aclara que «nuestro sumo sacerdote no se queda indiferente ante nuestras debilidades, pues ha sido probado en todo igual que nosotros, a excepción del pecado» (Heb 4, 15), aunque San Pablo dirá que Dios, «a quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros para que en él fuéramos justicia de Dios» (2 Cor 5, 21).

Volvamos a lo que dice A. Nolan:

Hemos visto cómo fue Jesús. Si deseamos ahora tratarle como a nuestro Dios, habremos de concluir que nuestro Dios no desea ser servido por nosotros, sino servirnos él a nosotros; no desea que se le otorgue en nuestra sociedad el más alto rango y la más elevada posición posibles, sino que desea asumir el último lugar y carecer de rango y de posición: no desea ser temido y obedecido, sino ser reconocido en el sufrimiento de los pobres y los débiles; su actitud no es la de la suma indiferencia y distanciamiento, sino la de un compromiso irrevocable con la liberación de la humanidad, porque él mismo eligió identificarse con todos los hombres en un espíritu de solidaridad y compasión. Si esta no es una imagen veraz de Dios, entonces Jesús no es divino. Pero si resulta ser una imagen veraz, entonces Dios es más verdaderamente humano, más perfectamente humano que cualquier hombre. Es lo que Scillebeckx ha llamado un *Deus humanísimo*, un Dios insuperablemente humano (1981, p. 223).

Jesús vivió en la «verdad», e hizo de ella su única autoridad y ella lo hizo libre (cf. Jn 8, 32), fue sincero en lo que decía, coherente en lo que hacía; Pedro dirá «no encontraron engaño en su boca» (1 Pe 2, 22). Fue un hombre que vino a liberar a los cautivos (cf. Lc 4, 18) y supo vivir en «libertad»; un hombre íntegro que no era esclavo ni de sus pasiones, ni de otros, y por lo mismo supo respetar la libertad de los demás. «Amó» en todo el sentido de la palabra, su vida fue una donación al amor, fue un hombre para los demás y buscó que descubrieran su valor esencial. Su amor gratuito, incondicional y compasivo. Buscó siempre el «bien» del hombre, quiso que este viviera dignamente pues era el deseo del Padre, no vivió solitario, apartado del mundo, o ajeno a su realidad, sino en «fraternidad y comunidad» con las personas; se solidarizó con ellas, consideró la «justicia» como necesaria en la vida de todos. Quiso la «paz» para el mundo, pero no como la da el mundo (Jn 14, 17), sino aquella que brota de la justicia. Amó la «vida» en todas

sus manifestaciones. Por ello, el Evangelio de Juan puede decir que Jesús es «el camino, y la verdad, y la vida» (Jn 14, 6).

Todo esto que hemos descrito muy brevemente es lo que hace al hombre ser humano, es lo que lo humaniza y es, curiosamente lo que es Dios según lo que nos indica toda la Escritura y, sobre todo la figura de Jesús. Jesús es el hombre que vivió plenamente su humanidad, y así es Hijo de Dios en plenitud. Y por ello podemos decir, con palabras de L. Boff, «que un hombre tan humano, tan humano, como Jesús, solo podía ser Dios» (1981, p. 193).

M. Légaut reflexionó lúcidamente sobre lo que implica ser imagen de Dios cuando escribió: «Estructuralmente, el hombre posee una vocación creadora. No llega a sí mismo si no es creándose. Cualquier otra manera de realizarse le atrofia y le degrada. La pesadez le arrastra para fijarse en la inmovilidad de la materia» (citado por Vives, 2002, pp. 5-20). Hecho a imagen de Dios, el hombre tiende siempre hacia el bien infinito, sin lograr nunca poseerlo en este mundo. Ser hombre es avanzar hacia el bien. Cuando uno deja de progresar, deja de ser humano. Cuanto más se ama, tanto más uno se da cuenta de que debería amar más y mejor. Cuanto más sabe uno, tanto más se da cuenta de los límites de su saber y de lo mucho que todavía ignora. Las diversas situaciones que se presentan en la vida, las oportunidades, así como los obstáculos, los estados íntimos en que uno se halla o lo que va ofreciendo la relación con los demás, todas son oportunidades para crecer en la propia realización y maduración. No hay situación alguna tan negativa en la que uno no pueda amar, esperar y crecer en su relación honda con Dios y con los demás.

Por ser hecho a imagen de Dios, el ser humano reconoce que Dios es algo interior a él mismo, más interior a mí que yo mismo (*Intimior intimo meo*), según la precisa frase de Agustín. La relación con Dios, su modelo o arquetipo, forma parte de la misma esencia del hombre. Nuestra relación con Él no es algo casual, sino que se sitúa en el nivel en el que brota nuestro existir. Por eso toda vida humana tiene, consciente

o inconscientemente, una orientación hacia Dios: ir a Dios es ir a la fuente de nuestro ser, a lo que nos conforma y que, por eso mismo, ha de ser nuestro referente y arquetipo por excelencia.

En el sermón de la montaña de Mateo, se nos dice: «Sean perfectos como el Padre celestial es perfecto» (5, 48). Aunque en su sentido literal, esto nos suene a perfeccionismo extremo, en el contexto en que se halla esta frase, su sentido parece bastante claro. Lo que se nos dice es que hemos de realizarnos como imagen de Dios, que es Amor absoluto, gratuito e incondicional, «que hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos» (Mt 5, 45). Parece como que en este momento culminante de la predicación de Jesús, se nos quisiera recordar lo que desde el comienzo estaba escrito sobre el ser del hombre: el hombre fue hecho «a imagen y semejanza» de Dios, y solo se realiza como tal cuando imita el modo de ser y de actuar de Dios. Por ello, en la versión de Lucas se dice «Sean misericordiosos como el Padre celestial es misericordioso» (Lc 6, 36); «amar como Dios nos ha amado», será la variación de los escritos de Juan.

La vida humana está bajo el cuidado de Dios porque cualquier ser humano, por pobre, enfermo, improductivo o importante que sea, nacido o no nacido, enfermo incurable o lleno de energía vital, lleva en sí el aliento de Dios, es imagen suya. Esta es la causa más profunda de la inviolabilidad de la dignidad humana. Porque allí donde ya no se ve de esta manera a cada persona, allí comienzan a surgir las consideraciones acerca de su mera utilidad, allí es donde surge la barbarie que destruye la dignidad humana. Por eso, también, la dignidad de la persona está al margen de cualquier valor externo o interno que le pueda reconocer la sociedad.

Al descubrir la trascendencia real del ser humano en Jesucristo, verificamos aquello a lo que hacíamos alusión en el primer capítulo; que el hombre es el único ser en el mundo que es capaz de pensar sobre sí, de preguntarse por sí mismo o por lo que significa ser humano. Más aún: él es la pregunta por sí mismo. El hombre, como dice González Faus,

es el ser a quien se exige «más» de lo que puede dar, que se pregunta «más» de lo que puede saber y que pretende «más» de lo que puede conseguir. El ser humano, por ser esencialmente deseo, sale de sí como búsqueda, por ser esencialmente amor (*ágape*), sale de sí como entrega, como ternura, como solidaridad, como revelación de sí mismo. Con expresión de la tradición teológica, el hombre es el *finitum capax infiniti*; pero esto solo es posible porque Dios es el *infinitum capax finiti* (1984, pp. 147-153).

Todo lo que hay en nosotros de verdaderamente humano es revelación del rostro de Dios. Dios se ha humanizado y la humanidad se ha trascendido a sí misma en Jesucristo porque él «es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación» (Col 1, 15). Por ello, K. Rahner dirá que «Quien acepta plenamente su ser-hombre —cosa indeciblemente difícil, y no está claro si verdaderamente lo haremos— ha aceptado al Hijo del hombre porque en él Dios ha asumido al hombre» (1961, p. 157). Esto es la encarnación, pero es necesario aclarar el sentido del término carne en la Biblia para poder entender lo que significa la encarnación de Dios en Jesús. El concepto de «basar» en hebreo significa, al mismo tiempo, la condición humana en cuanto débil, pobre y aún inclinada al pecado, y lo que une en parentesco a todos los seres humanos y nos hace justamente, como dice la Biblia «una sola carne» (cf. Gen 6, 12 y ss.; Gen 37, 27; 29; 14). Así, pues, cuando se nos dice que el Verbo se ha hecho carne (Jn 1, 14) se está diciendo, al mismo tiempo, que Dios se ha hecho hombre pobre, débil, ignorante, etcétera, y que ha unido su suerte, se ha solidarizado con todos los hombres, con todo el género humano.

En Jesús no hay nada que sea inhumano; no hay nada que no sea de Dios, «en todo igual que nosotros, menos en el pecado» (Heb 4, 15), y al revelar lo que es humano, deja al mismo tiempo al descubierto lo que es el mal, el pecado: lo inhumano. Definir el pecado o la ausencia de Dios como lo inhumano permite entender que Dios se haya hecho en Jesucristo igual a nosotros en todo menos en el pecado, menos en lo que no es humano.

Los dioses griegos no soportaban la felicidad de los humanos y se llenaban de celos si esta tenía lugar. En cambio, Dios, como aparece en Jesucristo, se alegra con la realización de los seres humanos porque, como dice San Ireneo «la gloria de Dios es la vida del hombre». Por eso, penetrar en la experiencia humana es penetrar en la experiencia de Dios y viceversa.

En Jesucristo, Dios se revela y salva haciendo justicia a todas las víctimas de la historia, aun las del pasado. Así se ha interpretado con frecuencia el artículo del credo cristiano sobre el descenso de Cristo a los infiernos. Bajó allí para rescatar a todas las víctimas del pasado (cf. Santo Tomás de Aquino, STh III, 52, 1 ad 2). Se reveló en su pasión como Dios solidario con todas las víctimas de la historia y salvador de todas ellas. Porque no hay verdadera salvación si no se hace justicia a las víctimas del pasado, si sigue triunfando la injusticia de los victimarios. Pero «el Cordero que está en medio del trono será su pastor y los guiará a manantiales de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos» (Ap. 7, 17; cf. Martínez Diez, 2005, pp. 467-474).

El conocimiento que tenemos de Dios en Jesucristo no es un mero saber especulativo, intelectual, sino, y, sobre todo, vivencial y existencial. El conocimiento teórico de Dios puede responder solo a nuestro interés erudito y puede fácilmente distorsionar la imagen de Dios. El conocimiento, en cambio, de Dios en Jesucristo responde a la búsqueda existencial de un sentido para la propia vida que se traduce en un encuentro personal, en el que nos dejamos penetrar por el misterio de Dios, que es a la vez inserción en lo profundo de la realidad. Es un saber que se traduce en toda una forma diferente de vivir. Pero esto no quiere decir de modo alguno que este medio de conocimiento sea irracional o ingenuo, sino más bien inteligente y trascendente, en el sentido de que va más allá del conocimiento puramente racional.

Jesús no solo nos muestra a Dios en lo que dice y hace, sino, y, sobre todo, en su persona; su forma de ser, de estar, de proceder. La vida, pasión, muerte y vida posterior de Jesús nos muestran cómo actúa Dios

en la vida e historia humana, no a través del poder, sino del servicio, la solidaridad y la fidelidad.

Jesucristo nos deja vislumbrar que Dios es, ante todo y primariamente, Verdad por excelencia, Libertad suprema y Amor gratuito. Es más, podríamos decir que Dios es Amor y que, porque es Amor, es Dios, es decir: omnipotente, omnisciente, etcétera. Por ello, el omnisciente ha podido pasar por la ignorancia, el omnipotente ser sometido al poder de los seres humanos, el bienaventurado y el que no podría conocer el pecado hacerse pecado y maldición por nosotros (cf. 2 Cor 5, 21; Gal 3, 13; Is 53). La Vida asume la muerte para que la muerte sea absorbida por la Vida (Ef 4, 9; 2 Cor 5, 4; Ap 1, 18; Tilliette, 1994, p. 198).

En Jesús, Dios se revela justamente en la humildad, en la pobreza y en el abandono del sufrimiento, porque así manifiesta su absoluta libertad frente al orden del poder y del mal en el mundo, en amorosa comunión con el ser humano, por lo cual Dios aparece en su trascendencia absoluta como el amor libre y gratuito que no se impone, ni se deja poseer ni utilizar y que, por ello mismo, constituye al mundo en su autonomía y al ser humano en su libertad. Solo del Dios amor y libertad, Padre de Nuestro Señor Jesucristo es posible pensar que pueda revelarse Él mismo en aquello que lo diferencia de Él, constituir una realidad que le sea íntima y al mismo tiempo tenga autonomía y libertad. La dependencia radical de Dios no crece en proporción inversa, sino igual con una verdadera autonomía respecto a Él, porque, como hemos visto, el hombre cuando se encuentra con su libertad, es decir, consigo mismo, con su singularidad, se encuentra con un absoluto y este absoluto solo puede ser referencia al Absoluto que es Dios (Simons, 2002, p. 67).

CAPÍTULO VIII

EL MISTERIO REVELADO

El Misterio por excelencia, en el sentido del que hablamos al comienzo de nuestra exposición, es lo que solemos llamar «Dios», pero como este término ha sido tan tergiversado y maltratado por nuestro lenguaje, preferimos llamarlo Misterio Fascinante y Entrañable¹, pues es aquella plenitud que nos desborda y no podemos abarcar, explicar o disponer y, por tanto, nunca puede ser objeto de posesión, dogma, prueba o definición sino de perpetua búsqueda pero que al mismo tiempo nos posee y, de alguna manera, nos atrae y nos penetra porque constituye la verdad profunda de nosotros mismos y de nuestro mundo, nos da sentido y significado y sobre todo nos permite ir descubriendo permanentemente lo que no sabemos. Al mismo tiempo, hacemos alusión al Misterio del ser personal de Dios que nos permite comunicarnos con Él como al Tú por excelencia (cf., para lo que tiene que ver con revelación, Simons, 2007).

¹ El término «entrañable», tanto en español como en la Biblia significa aquello que es lo más profundo y afectuoso en el ser humano y, al mismo tiempo, aquello que inspira un gran afecto. Podría también haber usado el término «cordial», pues en la Biblia del corazón humano surgen los sentimientos y las emociones, pero también es el lugar de la inteligencia y de la voluntad.

«Conocer» a Dios, según la Biblia, no es algo intelectual, sino vivencial. Por eso es necesario hablar de la experiencia de Dios. No hay en ella enseñanzas sobre Dios en un plano abstracto o esencialista. Dios se fue revelando a sí mismo a través de la historia, actuando de una forma muy pedagógica, lenta, práctica y progresiva, de acuerdo a las circunstancias del pueblo de Israel y a su capacidad de comprensión. Esto se hizo a lo largo de diversas etapas, respetando siempre su ritmo de crecimiento. Dios se manifiesta a través de diversos hechos históricos y así, poco a poco, se va perfilando con mayor nitidez y profundidad su revelación. Se va pasando muchas veces del error, al menos parcial, a una verdad cada vez más completa (Caravias, s.f.).

La palabra revelación hace, como en la fotografía, que algo que está presente pero oculto y no se percibe, pero que en un momento determinado se manifiesta y se hace patente. Así Dios está presente en todo lo creado, pues es creación suya, pero pedagógicamente se va haciendo conocer progresivamente por el ser humano. La revelación de Dios no es pues solo una palabra que Dios dirige a un mundo e historia que le serían extraños, sino la auto comunicación, es más, la presencia luminosa y a la vez oculta y misteriosa de Dios en la vida y en la historia que la atraviesa de comienzo a fin, constituyendo su fundamento, su consistencia y su finalidad.

Esta presencia de Dios en la vida y en la historia, por ser justamente historia, no es estática, no se da de una vez por todas sino en un proceso dinámico. Proceso dinámico al mismo tiempo de Dios y del ser humano, porque la acción del hombre por la que se realiza la historia y la presencia dinámica de Dios en ella, son solo dos aspectos de misma obra del movimiento de la historia, porque es Dios quien constituye al hombre en su ser, hacer y devenir. Tiene razón Bernhard Welte cuando nos ha hecho notar que a la revelación bíblica no le interesa «lo que es» Dios, sino «lo que sucede» cuando (y dónde) actúa Dios (Castillo, 2011).

En lo que respecta a la revelación, en coherencia con lo anterior, se puede decir que por el mero hecho de haber creado Dios al hombre tal como es —es decir, un ser espiritual, libre y con apetencia de Él— ha iniciado el diálogo libre y personal con él. Creación y revelación se dan simultáneamente y, aunque distintas son inseparables. Así, pues, la revelación, no obstante, de ser de origen divino, es lo más íntimo de la historia humana en general, es idéntica a esa historia, y es al mismo tiempo siempre don libre y gratuito de Dios. Para entender esto, es conveniente caer en la cuenta de que el hacerse desde dentro superando se a sí mismo y la creación permanente que Dios realiza, son solo dos aspectos de la obra del movimiento del mundo y de la historia, porque Dios, como el más íntimo y así precisamente el absoluto trascendente, concede al hombre una trascendencia activa de sí mismo en su hacerse y devenir. Dios en su libre relación con su creación, no es categoría causal junto a otras en el mundo, sino el fondo o razón trascendental viva y permanente del propio movimiento del mundo, y esto precisamente se da a su manera en la relación entre Dios y el hombre en el acontecer o historia de la revelación (cf. Rahner & Ratzinger, 1971, pp. 12-20).

Concretando más, podemos decir que la revelación de Dios al hombre que se ha dado con la creación, ha sido progresiva y ha ocurrido mediante diferentes mediaciones históricas, dentro de las cuales es conveniente resaltar las diferentes filosofías y religiones, como expresiones más claras del deseo de trascendencia puesto por Dios en el hombre. Sin embargo, conviene tener en cuenta que la historia no es nunca simplemente la pura historia de la revelación, esta acontece siempre en aquella en una inextricable unidad con el error, la mala interpretación, la culpa y el abuso, es a la par justa y pecadora, y por ello, solo adquiere su pleno sentido y su verdadera interpretación a partir de Cristo hasta la plenitud de los tiempos (cf. Rahner & Ratzinger, 1971, pp. 12-20).

El mundo proviene de Dios, y en Él sigue estando y hacia Él se dirige. Por eso al movernos por la realidad podemos encontrar en ella a Dios;

y al experimentar a Dios podemos ver al mundo en Él. Este es el desafío para el que tiene fe religiosa y es también el fundamento de todo su compromiso con la transformación de este mundo. Al mirar así el mundo se puede encontrar la belleza de la realidad, la bondad de las personas, las fidelidades incondicionales que nos han acompañado durante la vida con una gratuidad sorprendente y están inscritas para siempre en la columna vertebral de nuestra identidad.

Inevitablemente tropezamos también con el dolor, con las injusticias que nos hacen dudar del corazón humano, con los terremotos que nos estremecen, con las inundaciones que arrollan nuestra naturaleza y creaciones... Pero el dolor no es la última verdad. El sufrimiento también alcanza a Dios como lo vemos en Jesús. Sabemos que, al crearlos, Dios, crea continuamente el mundo, respeta su propio orden y la libertad humana. Por ello los límites nos acompañan siempre. Cuando vivimos estas condiciones separados de Dios, nos vamos debilitando en medio de lamentaciones; pero cuando los vivimos en relación con Él, podemos experimentar la fuerza que nos rehace por dentro y nos devuelve al mundo para realizar los proyectos que se han ido gestando dentro de nosotros aun en medio de todas las limitaciones.

Desde esta experiencia de lo humano, que solo se encuentra más allá de la superficie de la realidad, en lo hondo que es donde germina lo más verdadero. Ni la diversión continua ni el consumismo, que anestesian la vida con sensaciones epidérmicas que permanentemente llegan a nuestros sentidos, nos podrán ofrecer lo que solo se encuentra en el Misterio escondido en las cruces cotidianas donde experimentamos que el Misterio crucificado nos acoge incondicionalmente. El tener en cuenta a los crucificados de la historia y el compromiso con ellos nos conducen a encontrarnos con Dios y a adentrarnos en su misterio de una manera siempre más profunda, más allá de todo lo que podemos imaginar (para esta última parte cf. González Buelta, 2010, pp. 191 y ss.).

Dios está siempre presente. Para descubrir a Dios en la vida es necesario pasar de una mirada superficial a una profunda. Se trata de mirar de una manera diferente; salir de la opacidad en la que solemos estar cotidianamente y sorprendernos ante tanta maravilla de la realidad que manifiesta la presencia del Misterio que la habita, desde la vida que va apareciendo en todos los seres sin que sepamos en el fondo cómo se da, hasta las increíbles posibilidades creadoras del ser humano, la imaginación, la ciencia, el arte, la poesía, etcétera, las alternativas de la libertad, la bondad, el amor, la generosidad y solidaridad, la capacidad de esfuerzo, el espíritu de sacrificio en los momentos más difíciles y, quizás, lo más admirable resulta de las posibilidades abiertas (grandes horizontes) del cosmos y la naturaleza en su expansión y, sobre todo, de las capacidades humanas que nunca acabamos de agotar. Así podremos pasar de lo deleznable y superficial a lo sólido, fecundo e insondable de la realidad.

El famoso biólogo francés J. Rostand, ateo profeso, pero inquieto hasta su muerte, hacía en alguna ocasión esta honrada confesión: «El problema no es que haya mal. Al contrario, lo que me extraña es el bien. Que de vez en cuando aparezca, como dice Schopenhauer, el milagro de la ternura [...]. La presencia del mal no me sorprende, pero esos pequeños relámpagos de bondad, esos rasgos de ternura son para mí un gran problema» (citado por Pagola, 2012, p. 358).

M. Foucault desde una postura insospechable, señala que conocerse y preocuparse por uno mismo (a partir del «hombre, conócete a ti mismo» del Oráculo de Delfos) implica que uno reconvierta su mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia sí mismo. La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento. También

designa un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace

cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura. De aquí se derivan toda una serie de prácticas basadas a su vez en toda una serie de ejercicios que van a jugar en la historia de la cultura, de la filosofía, de la moral, y de la espiritualidad occidentales un papel muy relevante. Entre estas prácticas se encuentran, por ejemplo, la técnica de la meditación, la técnica de la memorización del pasado, la técnica del examen de conciencia, la técnica de verificación de las representaciones a medida que estas se hacen presentes en la mente [...] (1987, pp. 37-41).

Esta forma de ver y entender la realidad, nos ayuda también a integrar lo que podemos llamar vida espiritual personal y la realidad en sí mismas y en su conjunto. Cuando hemos encontrado un sentido de la vida profundo este debe integrar nuestras diferentes dimensiones personales como inteligencia, libertad, afectividad, eticidad, sociabilidad y trascendencia, lo cual no es nada fácil, con el mundo en su conjunto pues no son compartimentos estancos. Para eso ayudan lo que hoy se llama inteligencias múltiples y en particular la inteligencia espiritual que está basada en la sabiduría, en el saber vivir, es nuestra capacidad de visión integral más allá de lo biofísico y social y más allá del ego narcisista. No se limita a la racionalidad instrumental mecánica de la ciencia (cf. Zohar & Marshall, 2002).

Por otra parte, tenemos que tener cuidado de no confundir a Dios con el término o la palabra «dios». Hay personas que creen y practican la verdad, la libertad, el bien, la justicia, la honestidad, que aman realmente y que no creen en «Dios» porque quizás nosotros, los cristianos, les hemos transmitido una imagen falsa o deformada de Dios. En cambio, hay personas que se dicen o se creen muy creyentes, tienen prácticas de culto repetidas e intensas, pero la verdad, la libertad, la justicia, etcétera, les traen sin cuidado. Así el evangelio nos recuerda que no todo el que me dice: «¡Señor, Señor!», entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre (Mt 7, 17) y que, si llevas una ofrenda al altar, y allí recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu

ofrenda delante del altar y ve primero a reconciliarte con tu hermano y entonces presenta tu ofrenda (Mt. 5, 23-24). Dios es la expresión personalizada de la existencia de la verdad, la libertad, el amor, la bondad, la paz, el bien y la vida que nos interpela permanentemente de forma personal. Sin esa personalización en Dios, esos valores se quedan en algo abstracto y meramente ideal. Dios, por ello, significa la salida de sí mismo hacia el crecimiento y realización plenos en lo personal y en el llamado a la solidaridad. A diferencia de los ídolos y las ideologías, no significa ni la exclusión de los otros, de los diferentes, de los que no creen ni piensan como nosotros, sino, justamente, la necesidad incluir todo pues a Él lo encontramos en todo y en todos, y si no es así, quiere decir que estamos frente a un ídolo o una imagen falsa de Dios.

El Misterio se hace presente en la experiencia humana, como el horizonte siempre presente que le lleva a desbordarse a sí mismo y trascender hacia metas siempre nuevas y nunca asequibles. Esta presencia se da en todo hombre, se confiese creyente o ateo, y es la que le hace relativizar toda experiencia humana y reducirla en contraste con la dimensión infinita que le cerca. Este horizonte no es un mero marco espacial que nos alberga. Es a la vez una atracción fascinante que nos impulsa a trascender todo para dirigirnos inquietamente a su encuentro inefable. Ser humano es por tanto captar la existencia como sumergida en una dimensión infinita y atractiva que nos hace caer constantemente en la cuenta de nuestra limitación y de la grandeza de nuestro destino.

Esta dimensión esencial y abarcadora del hombre ha sido designada con diferentes nombres y relaciones. Por un lado, se ha dicho que Dios es el nombre de la cuestionabilidad humana. Es decir, lo que hace que todas nuestras respuestas sean limitadas y queden abiertas a nuevos cuestionamientos sin límite. Todo lo humano queda así, siempre, como provisional, ante la plenitud de ser que nos engloba y en cuya comparación toda respuesta se torna en nueva cuestión. También se ha dicho que Dios es la profundidad de la existencia. Esa dimensión honda de nuestra experiencia que es inalcanzable para nosotros mismos

y a través de la cual nos enraizamos en una tierra dadora de sentido y energía. La experiencia superficial es alienante, y solo en constante esfuerzo de profundización hacia esa dimensión profunda, se logra la riqueza y el aroma de la vida. También se ha dicho que Dios es el fruto del hombre. Es decir, la vastedad irrestricta de posibilidades que nos sale al encuentro desde el misterioso futuro y nos va dando constantemente la realidad y nos va impulsando hacia la meta plena de la historia. Es en esa frontera que se nos acerca constantemente, de donde llega la novedad del ser, y la creación continua.

En sentido semejante, se puede decir que Dios es aquello mayor de lo cual nada puedo pensar. El límite de mi aspiración al conocer al que tiendo siempre sin conseguir aprehenderlo. Y Dios es, también, aquello mayor que lo cual nada puedo amar. Y lo busco en el amor cotidiano a todas las cosas y se hace presente en todas, a la vez que evanescente y fugitivo. A las verdades y a los bienes que nos salen diariamente al encuentro les acompaña siempre como una huella de la Verdad, el Bien y la Belleza que presentimos son el término de nuestra inteligencia, voluntad, afectividad y sentido estético. Y de ahí la insatisfacción de todo bien, verdad y bello que se reducen a mensajeros parciales de la Verdad, del Bien y la Belleza. Todo ser humano lleva en sí esta tensión hacia lo absoluto que le hace esencialmente insatisfecho y eterno buscador. Y es el Dios presente y ausente que nos atrae hacia sí, el que promueve ese incesante dinamismo de nuestro corazón (S. Juan de la Cruz).

No se puede vivir sin verdad, belleza, bondad o bien: procede de la orientación de nuestras vidas, de lo que nos permite guiarnos y crear trayectorias de sentido. Sin embargo, es algo extraordinario que no pueda hablarse del ser sin evocar lo bueno, lo bello, la verdad, lo uno (lo que suelen llamarse «trascendentales»), sin poder reducirse el uno al otro. ¿Qué sería de una belleza que no fuera buena, una bondad que no fuera verdadera o justa, o una verdad que no fuera bella ni buena? Este proceso incansablemente perseguido, de un ser que contempla

su parte de misterio y, por consiguiente, de apertura y de futuro, va acompañado del rechazo a un acabamiento que, de hecho, no sería adecuado a la riqueza, a la profusión, al despliegue de una fuerza que está más allá de todo. Dios no soluciona los problemas que debemos resolver nosotros mismos, más bien abre nuestros horizontes y suscita permanentes cuestiones pues es justamente el Misterio que no permite que nos demos por satisfechos con nuestras conclusiones sino, más bien, origina permanentemente panoramas más amplios en nuestra vida y conocimientos. En este sentido, el Misterio en las personas significa una atracción hacia la verdad más grande, la bondad más gratuita, la belleza más expresiva, la unidad fundamental allende todas las estrategias o persecuciones de intereses secundarios, aun cuando estos fueran nobles.

No podemos prescindir en este contexto de la categoría de misterio, pues el misterio no es lo que detiene al pensamiento; al contrario, es lo que dará siempre más para pensar y para vivir. En su doble característica de trascendencia y de interioridad, típica de la verdad (como decía Platón o san Agustín al referirse a Dios como interior (*intimo meo*) y superior (*summo meo*). También podemos decir que el Misterio es el espacio abierto que posibilita nuestra libertad. Sin esa indeterminación de lo finito ante lo infinito no podríamos ser libres (cf. Bousquet, 2017, pp. 101-102).

El Misterio verdadero es precisamente lo que desborda todo lo relativo, todos los intereses particulares. Y por eso solo Él es capaz de relativizar todo interés egoísta e impedir que se sacralice frente a los derechos de los demás. Solo Él, más allá de nuestras realidades y pasiones, es capaz de poner una dimensión de respeto e igualdad respecto a los otros. En este sentido, Dios es la fuente de la moralidad verdadera. Y hasta se podría decir en un cierto sentido que Dios son los otros, en cuanto nos hacen mirar hacia afuera e impiden que nos convirtamos en narcisistas. La mirada cálida hacia los demás sin limitaciones egoístas es el resplandor de Dios en el corazón humano.

Por lo dicho, vemos la estrecha relación entre la vivencia humana y el Dios que se acoge o se rechaza. Una falsa pedagogía religiosa nos ha podido hacer pensar que la existencia de Dios viene a ser como la de un genio escondido en una nebulosa lejana que pone en movimiento resortes secretos del cosmos. Pero Dios es algo mucho más radicalmente antropológico. De la aceptación o negación del verdadero Dios depende nuestra actitud básica ante la vida. Creer que Dios existe viene a significar como una exclamación exultante ante un mundo que tiene sentido, que no es un absurdo, que no es un vacío caótico, sino una respuesta misteriosa y amorosa para el hombre. Creer en Dios debe significar el gozo de que el sacrificio no es un absurdo ni una estupidez, sino que la entrega a los demás, al mundo, se centra en el Dios que es unidad y sentido de todas las cosas. Dios se nos revela, se nos da a conocer, «desde el interior mismo del mundo, de la historia y de las libertades humanas» (Bouillard, 1972, p. 48).

La creencia en Dios va esencialmente unida a la creencia en todo ser humano y en la lucha honesta por su auténtica felicidad. Dios no se puede nunca desligar del hombre y de sus afanes, de las aspiraciones y de las luchas humanas. Al menos el Dios que nosotros podemos conocer, que siempre lo hemos de encontrar a través de nuestras experiencias vitales, sociales y humanas. Dios no es la afirmación cómoda que me justifica, sino la exigencia sin fronteras de verdad, amor, justicia y servicio.

Podemos también decir que Dios es también el misterio de la existencia humana que se dirige hacia la muerte. Dios es el silencio pasmoso ante el que el hombre se enfrenta en esa su destinación a morir, donde el absurdo parece apoderarse de todo. Es en ese futuro cualificado, en esa amenaza inmisericorde de la nada, donde el hombre se siente cara a cara con el misterio del Ser. Es ahí donde la vida muestra su banalidad o su seriedad. Y es en la tensión del ser hacia la supervivencia, donde el encuentro con Dios se hace más palpitante. No es extraño que en torno a la muerte se hayan desarrollado muchas de las ideas religiosas.

Y es dudoso que el estoicismo de los que pretenden enfrentarse a este misterio impasiblemente sea de lo más humano.

Si la existencia misma del hombre se ve cercada en todas sus experiencias por la presencia de Dios, en un trasfondo misterioso, no es de extrañar que las diferentes culturas de los pueblos hayan tratado de dar una figura exterior a Dios en orden a poderla transmitir socialmente y para poderla comprender de alguna manera. Pero hay que partir siempre de la afirmación evangélica de que a Dios no lo ha visto nadie (Jn 1, 18). Por eso todos los esfuerzos humanos por expresar a Dios en imágenes no son sino símbolos limitados que tratan de acercar lo absoluto y lo infinito a la cultura humana. No pretendemos hacer un recorrido de la historia de las religiones, sino limitarnos a algunas que estén más cercanas a nosotros. Cada imagen de Dios es pasajera y condicionada por la cultura que la ha creado. Como decían los antiguos, Dios es siempre mayor que todo lo que de Él podamos decir o imaginar.

Si miramos la historia [dice L. Boff] constatamos que la humanidad siempre se preguntó por la Última Realidad. Se daba cuenta de que no podía saciar su sed infinita sin encontrar un objeto infinito adecuado a su sed. No conseguiría explicar la grandeza del universo y nuestra propia existencia sin aquello a lo que convencionalmente se llama Dios, aunque tenga otros mil nombres según las diferentes culturas. Hoy, con un lenguaje secular, proveniente de la nueva cosmología, hablamos de la «Fuente Originaria de donde vienen todos los seres».

Y a continuación dice:

Me impresiona el testimonio de un indígena cherokee norteamericano que habla de alguien que buscaba desesperadamente a Dios, pero no prestaba atención a su presencia en tantas señales. Cuenta él:

«Un hombre susurró: ¡Dios, habla conmigo! Y un ruiseñor empezó a trinar. Pero el hombre no le prestó atención.

Volvió a pedir: ¡Dios, habla conmigo! Y un trueno resonó por el espacio. Pero el hombre no le dio importancia. Pidió nuevamente: ¡Dios, déjame verte! Y una enorme luna brilló en el cielo profundo. Pero el hombre ni se dio cuenta. Y, nervioso, comenzó a gritar: ¡Dios, muéstrame un milagro! Y he aquí que nació un niño. Pero el hombre no se inclinó sobre él para admirar el milagro de la vida. Desesperado, volvió a gritar: ¡Dios, si existes, tócame y déjame sentir tu presencia aquí y ahora! Y una mariposa se posó, suavemente, en su hombro. Pero él, irritado, la apartó con la mano.

Decepcionado y entre lágrimas siguió su camino. Vagando sin rumbo. Sin preguntar nada más. Solo y lleno de miedo. Porque no supo leer las señales de la presencia de Dios».

[...]

¿No será por eso no acabamos nunca de preguntarnos por Dios, siglo tras siglo? ¿No será por eso que siempre arde nuestro corazón cuando nos entretenemos con Él? ¿No será el advenio de Él, del sin Nombre y del Misterio que nos habita? ¿No es por eso que creemos que hay siempre una solución para nuestros problemas? Estamos seguros de que es Él cuando ya no sentimos miedo pues Él es el verdadero Señor de la historia. Y osamos esperar que un destino bueno surja de la oscuridad actual, bajo la cual sufrimos (2016).

LO SAGRADO, LA RELIGIÓN Y LA FE

Lo sagrado designa así el halo que rodea al sujeto, la dimensión de profundidad de su conciencia, la inviolabilidad de su dignidad, la sublimidad de la belleza que es capaz de gustar (Martín Velasco, 1996, p. 27). Pero cuando se circunscribe lo sagrado, y con ello a Dios (de donde procede lo santo y sagrado), a algunos tiempos y lugares, solo se le encuentra en esos lugares y tiempos y se le excluye de todo lo demás. Sin embargo, lo sagrado se puede comprender como la dimensión de profundidad y

sentido de todo, pero esta dimensión tiene que ser descubierta (develada) por el ser humano. En el cristianismo no hay propiamente nada profano, y lo sagrado se da allí donde el ser humano logra percibir de alguna manera una revelación de Dios que, en principio puede darse en cualquier cosa o circunstancia (el «encontrar a Dios en todas las cosas» de San Ignacio de Loyola). Vemos así que es posible percibir lo sagrado, no como lo «separado» o «intocable», sino como aquello que da sentido, significado, valor y trascendencia al mundo pasando de la perspectiva superficial, trivial e intrascendente de los meros signos (unívocos) —característica desde hace algún tiempo en Occidente— a otra que nos lleve a una resignificación del mundo propio desde una dimensión de profundidad plena de sentido que se expresa de una forma narrativo-simbólica (polisémica). De allí la importancia del arte, la poesía, la danza, etcétera, para descubrir la profundidad de la realidad; un mundo abierto en sus posibilidades como nos lo va mostrando la ciencia actual frente a la mentalidad estrecha que creía en la sola existencia de aquello que es percibido por los sentidos.

Mediante la producción y la vivencia simbólica, que simultáneamente aproximan y orientan en dirección a lo trascendente, la persona religiosa puede expresar su fe. En primer lugar, porque es propio de lo simbólico la re-ligación, la re-uniión de realidades aparentemente desconectadas o distanciadas: lo natural y lo sobrenatural, el cielo y la tierra, la razón y la emoción, el cuerpo y el alma, los hombres entre sí y con la naturaleza, el pasado, el presente y el futuro. Lo simbólico tiene la facultad de posibilitar la reconstrucción memorativa, afectiva, mental, práctica de la unidad en ocasiones olvidada; de expresar singularidades en la totalidad; de rehacer dinámicamente la armonía perdida. Así, lo simbólico religa, y *religar* es una de las matrices etimológicas de la palabra «religión».

Los símbolos, como hemos visto, tocan y se dirigen a todas las dimensiones constitutivas del hombre: hablan a su razón, a las emociones, a la sensibilidad, a la corporeidad, a la creatividad, a la imaginación.

En las distintas culturas, mediante el «lenguaje simbólico», los hombres expresan, manifiestan y comunican las formas en que tratan e interpretan sus miedos, sus alegrías, sus anhelos, sus satisfacciones, sus deseos, su entendimiento del mundo y de la vida, sus relaciones sociales y con la naturaleza. La vida, el pensamiento y la comunicación de la fe se realizan mediante la articulación de varios lenguajes simbólicos: lenguaje-palabra presente en los discursos regulados por la ciencia teológica, en el lenguaje narrativo y poético; lenguaje-imagen, lenguaje-gesto, lenguaje-música, lenguaje-silencio. El lenguaje simbólico habla de la objetividad y subjetividad humana; por eso, en la raíz antropológica de las religiones están la expresión y la vivencia simbólicas. El acceso, aunque tangencial al imaginario religioso, se hace posible, entre otros procedimientos, por la identificación de sus manifestaciones expresadas en muy diferentes lenguajes como pueden ser el de la música, la poesía, la pintura, la escultura, los gestos y rituales.

La expresión del imaginario religioso no se restringe a las producciones de carácter específicamente religioso. Al contrario, se difunde en los cancioneros populares, en la literatura, las artesanías, la arquitectura, el derecho, la educación formal e informal de las nuevas generaciones, en los hábitos y las costumbres de los pueblos.

La auténtica tarea de las religiones es poner alma en nuestro mundo, poner espíritu en nuestra historia, dar sentido y abrir horizontes en este «progreso» precipitado y desorientado, más allá de la separación entre lo sagrado y de lo profano. Como se ha dicho,

la creencia en una deidad está relacionada con una serie de propensiones humanas, especialmente con el deseo de comprender las causas de los hechos, sentir que uno controla su propia vida, la búsqueda de seguridad en la adversidad, una forma de habérselas con el miedo a la muerte, el deseo de establecer relaciones con los demás y otros aspectos de la vida social, así como la búsqueda de un sentido coherente para la vida (Hinde, 2008, p. 93).

Por religión entenderé aquí el cuestionamiento y la apertura del ser humano respecto al sentido global de su vida y del mundo que lo lleva más allá de sí mismo y lo enfrenta a la incondicionalidad del Misterio, trascendente e inmanente a la vez, fundamento y finalidad última de todo lo existente. La religión implica una comprensión del mundo y se manifiesta de una forma existencial (vivencial) y sociocultural a través de unas instituciones, creencias y prácticas. Se vale del lenguaje simbólico en su riqueza polisémica, e implica una relación del hombre con el mundo (naturaleza), con los otros seres humanos y consigo mismo. Es importante dilucidar si la religión incluye como una relación más aquella que se da con Dios, o si la relación con Dios abarca todas las otras relaciones y las desborda («en Él existimos, nos movemos y somos», Hech 17, 28). Nosotros nos inclinamos por claramente por la segunda porque si no Dios sería un ente más entre los otros en el universo.

La religión en su autenticidad, al religarnos al Misterio Primordial nos eleva más allá de nosotros mismos y al mismo tiempo nos centra; por ello es también dialéctica y fecunda por situarse entre la inmanencia y trascendencia, entre el riesgo y la seguridad. Es una ventana hacia algo más; es la posibilidad, en la fragilidad, vulnerabilidad e imperfección, de desbordarse a sí mismo hacia lo que parece imposible. Así se puede entender mejor la diferencia entre el icono y el ídolo; el icono refleja algo que está más allá, el ídolo se agota en sí mismo en su inmanencia y hay algo hueco en él. Dice un aforismo que cuando el dedo señala a la luna el necio mira al dedo. Es lo que pasa con el ídolo a diferencia del icono.

J.D. Caputo dice:

Considero que «la religión» significa el ser religioso de los seres humanos, que comparo con el ser político y el ser artístico. «Lo religioso» es una estructura básica de la experiencia humana e incluso [...] la propia esencia que constituye principalmente la experiencia humana como experiencia, como algo que de verdad sucede.

No confino la religión a algo confesional o sectario, como ser musulmán o hindú, católico o protestante, aunque me apresuro a añadir que las grandes religiones del mundo son importantes y sin ellas perderíamos rápidamente de vista las categorías y las prácticas religiosas, lo que significa que perderíamos algo básico. Y una vez más, debemos recordar que el sentido religioso de la vida nunca sería el mismo para todo el mundo, como si hubiera una especie de estructura trascendental, universal y atemporal común. Intento no pensar así en ningún aspecto.

[...]

Lo imposible, como ya he dicho, es lo que convierte a la experiencia en experiencia, hace verdaderamente valioso el nombre «experiencia», una ocasión en la que algo «sucede» de verdad, en oposición a los movimientos habituales y los momentos repetitivos de la vida monótona, cuando no ocurre nada en particular. Lo imposible es la condición de cualquier experiencia real, de la experiencia misma, y si lo imposible es una categoría distintiva, de ahí se deriva el que la experiencia en sí misma, toda la experiencia, tenga un matiz religioso, tanto si vamos como si no vamos a misa el domingo por la mañana ahora que nuestras madres no están ahí para sacarnos de la cama. Ese aspecto religioso de la experiencia, la noción de la vida al límite de lo posible, en el filo de lo imposible, constituye una estructura religiosa, el lado religioso de cada uno de nosotros, con o sin obispos, rabinos o ulemas. A eso me refiero con el término «la religión sin religión» (2001, pp. 20 y 23).

En cuanto al «misterio», nos conduce no al temor sino al «pasm», a lo admirable, a lo asombroso, e incluso a la contemplación. R. Otto escribe: «La mística es una teología del *mirum*». Los místicos, precisamente, son hombres y mujeres que saben ver, mirar y admirar.

En cuanto a la fe que se suele vincular con la religión es necesario señalar que es fundamental no solo en el campo religioso, sino también en todos los ámbitos de la realidad humana, ya que posibilita la vida y

el progreso, además es de especial importancia en las relaciones entre las personas. Según Sebastián Aguilar, «la fe humana es radicalmente la acción mediante la cual se establece la convivencia, la comunicación, entre las personas en su realidad más auténtica y estrictamente personal» (1973, p. 43). Esto significa que la persona libremente establece lazos con otros y deja que estos entren en su vida aceptándolos como parte de ella, dándoles confianza, compartiendo conocimientos, conociendo los testimonios que ellos le dan y fortaleciendo así los vínculos establecidos.

La fe humana es confianza original del hombre en la vida; sin esta confianza, nos paralizaríamos, nos aislaríamos y el temor nos invadiría. Así pues, la fe es, en primer término, la relación libre entre personas en tanto que son eso: personas. Por ello, la fe nos abre el camino al mundo de las personas, de la humanidad y de la cultura. De este modo, creer en alguien supone establecer con él una relación verdadera de comunicación interpersonal, cercana en intransferible, dándole cabida en nuestra propia vida.

En segundo término, en sentido religioso, la fe es entendida como experiencia de Dios que aparece como una posibilidad de comprenderse a sí mismo y al mundo en un marco trascendente. Como y dijimos, para Wittgenstein «podemos llamar Dios al sentido de la vida, eso es el sentido del mundo», esto significa que creer en Dios implica que la vida tiene sentido. Dicho de otro modo, desde el punto de vista religioso, el tener fe no es simplemente creer que Dios existe, sino experimentarlo en la propia vida y en la historia en su totalidad; es un «modo concreto de comprender practicar la realidad». Esto quiere decir que la fe no es solo un acto de inteligencia, voluntad o afectividad, sino que compromete al hombre entero y todos los ámbitos de su realidad. Por ello, tener fe es tratar de ver la realidad desde la perspectiva de Dios en cuanto nos es posible.

Hasta aquí se puede decir, pues, que tener fe es sentirse comprometido con el destino del mundo que se juega en cada ser humano.

Es confiar y luchar, a la vez, por la realización y liberación de todos y cada uno de los seres humanos. Creer en Dios es poder verlo presente y actuando en todas las cosas todas las cosas en Él.

¿Puede el ser humano vivir sin fe? Tal como señala E. Fromm, sin fe el hombre se vuelve estéril, desesperado y medroso hasta lo más profundo de su ser (1986, p. 214). La fe se asocia comúnmente con Dios y con doctrinas religiosas, contraponiéndola al pensamiento racional y científico. Por otro lado, en la actualidad la carencia de fe ya no posee el carácter progresista (debido al antagonismo fe y ciencia) que tuvo algunas generaciones atrás, por el contrario, hoy en día la carencia de fe constituye un estado de profunda confusión y desorientación. Además, ya no se establece la oposición entre razón-ciencia y fe. Aunque todavía estén presentes todavía el cientificismo, por un lado, y el fideísmo por el otro.

Así pues, la fe, para ser inteligente y madura, no puede prescindir de la razón y de la ciencia, por tanto, existe entre ellas una estrecha relación. La fe también favorece el progreso del pensamiento y de la ciencia. Las ciencias progresan porque los investigadores aceptan críticamente las conclusiones a las que otros han llegado, y esto mismo sucede en el ámbito religioso.

Ahora bien, la forma de conocimiento que nos proporciona la fe es básicamente comprensivo y sintético. No va en busca de lo universal, sino que tiende a lo personal y a lo único, esto porque la persona es irrepetible. Así pues, el conocimiento «objetivo» de la ciencia da la satisfacción de conocer una porción más del mundo, pero el conocimiento personal por la fe ensancha el corazón con participación en la realidad de la persona en quien se confía y con la confianza ilimitada del afecto.

Por otro lado, la fe solo se produce a través de la comunicación simbólica porque el ser personal es inaccesible a la observación directa y rehúsa a convertirse en objeto de experimentación, por ello la fe no se limita al plano del conocimiento, une afectivamente a los que confían

mutuamente; por tanto, la dimensión cognitiva pasa a segundo lugar. Lo fundamental es la confianza en la persona del otro para la vida. Y el afecto consolida la unión personal y le da un matiz humano profundo.

La fe en los demás se fundamenta en la capacidad de tener fe en uno mismo, lo cual nos capacita para creer en nosotros. Es decir, si uno mismo no ha desarrollado sus propias capacidades, no es capaz de creer en las potencialidades de los demás. La fe en los otros culmina en la fe en la humanidad como tal. Ahora, la fe requiere un clima de confianza por lo cual necesita constantemente fortalecer la unión con la persona en quien confía y que es fuente de iluminación. Así la certeza de la fe es diferente de la certeza física, puesto que esta se apoya en la evidencia de lo que tú presente, mientras que aquella, en la confianza firme en el testigo, que es fuente del saber indirecto. Y es este saber indirecto por el cual es inevitable que en la vivencia de la fe se levanten las dudas y, en ocasiones, oscuridad, porque la razón humana ansía la experiencia directa. En suma, tener fe, tanto en un ser humano como en Dios, no es carecer de dudas, sino sentir la posibilidad de vencerlas.

Así, para que la fe sea madura e inteligente, es conveniente ser consciente de lo que realmente motiva y guía la propia vida. Ello supone que debe ser una opción propia y personal adquirida de una forma crítica, lo cual supone juzgar, evaluar y discernir esa fe para no ser simplemente crédulos: creer sin someter a valoración y a juicio aquello en lo que se cree. Por eso, se debe asumir de forma responsable las consecuencias que esa fe implica en la vida de la persona y en su práctica cotidiana. De este modo, la fe no es una postura fija e inamovible, sino un camino. Por ello, no solo hay una vía que conduce a la fe, sino que esta misma es un camino: la fe misma busca su propia inteligencia y procura llegar a una penetración interna de aquello en lo que cree.

La fe se constituye como el marco y horizonte comprensivo de sentido que permite que la persona pueda encontrar y dar sentido a la vida. La fe integra los diversos aspectos de la personalidad y les da objetivo y finalidad constituyéndose en la opción fundamental integradora

del propio ser. Implica, al mismo tiempo, un compromiso con ciertos valores prioritarios que tienen la capacidad de unificar y dar coherencia a las experiencias humanas en el mundo que motivan el conjunto de acciones de la persona. En tal sentido la fe tiene una dimensión comunitaria, es decir, es determinante para la vida comunitaria. Constituye un ámbito compartido de búsqueda de sentido y de finalidad a la vida, en cuanto las sociedades se organizan en función de valores, y las personas se asocian a través de fines compartidos. En este contexto la fe es recibida y transmitida sin dejar de ser personal.

Como dijimos antes, lo contrario a la fe no es propiamente el ateísmo o la increencia, sino el fatalismo. El fatalismo es la actitud resignada de la persona que no ve posibilidad de cambiar el curso de los acontecimientos de su vida. También es contrario a la fe la dureza de corazón, la ceguera y sordera del que no quiere ver ni oír por los cambios que implicaría en su vida enfrentar la realidad. Finalmente, el miedo irracional también es opuesto a la fe porque nos paraliza y nos quita el valor que implica una fe vigorosa. Vencer el miedo supone entender la fe como una afirmación permanente de la voluntad de ser y de vivir. La victoria sobre el miedo no se consigue a base de voluntarismo, sino de fe auténtica; esto lo sabe bien la psicología y la confirma la misma experiencia. El miedo rara vez se viste de humildad; suele disfrazarse de temeridad, de actitudes tiránicas y dictatoriales, de rigidez, legalismo, dogmatismo e intolerancia.

Finalmente, así como existe la fe inteligente y la fe y racional, se dan también la duda racional y la duda y racional según sea su sustento. También hay otro tipo de duda que Erich Fromm denomina duda contemporánea, que consiste una actitud de indiferencia en la cual todo es posible, pero nada es cierto o concreto. Esta duda conlleva a un estado de confusión permanente, el cual es visto por muchos jóvenes como un estado normal de la mente. Esta es una postura basada no en la experiencia propia sino en suposiciones.

UNA FE RAZONABLE Y COMPENSIBLE

Hemos visto antes que, en general, se debe tener una fe inteligente; asimismo, hemos señalado qué requisitos se requieren para ello. Ahora deseamos examinar cómo podemos hablar de la fe —en particular de la cristiana— de una manera razonable y comprensible. Porque la fe cristiana, que quiere llevar a todos los seres humanos el mensaje de este Dios salvador y liberador revelado en Jesucristo, no pretende alejarse del ámbito del conocimiento verdadero y fundamentado, y no se contenta con la etiqueta de una opinión o de una hipótesis subjetiva y discrecional. Para lo que vamos a ver ahora, es necesario tener en cuenta lo que señalamos antes sobre la inteligencia humana y, en particular, sobre la «comprensión», a partir de G. Gadamer y M. Kehl.

No todo conocimiento ha de someterse al modelo cognoscitivo que proviene de las ciencias naturales. Es verdad que, en algunos ámbitos, sus postulados son legítimos y útiles, pero no lo son para todos. Existen aspectos, especialmente humanos, no abarcables ni explicables desde esos postulados; por ejemplo, la libertad, la dignidad humana, la responsabilidad, la decisión, la culpabilidad y muchos otros, como el espacio de la actividad interhumana y social que se relaciona con la justicia y la paz, el amor y la confianza. Lo mismo se da en el terreno de la estética, es decir, en la experiencia de lo bello en el ser humano, en la naturaleza, en el arte, en el juego, en la danza y en todo lo relacionado con la creatividad. Igualmente, sucede en la esfera de lo expresamente religioso, en lo que toca a Dios y a su acción en nosotros.

No estamos aquí ante puros y simples objetos o realidades que se pueden observar y constatar «objetivamente». Tampoco nos hallamos, por supuesto, ante cosas sobre las que podamos formular o rebatir determinadas hipótesis recurriendo al experimento. Se trata de una serie de modos de conocer relacionados con unos ámbitos de nuestra realidad que afectan a la misma vida humana y que, por tanto, incluyen conscientemente a todo el ser humano. Se trata de modos de conocer

que exigen una toma de postura personal, que tienen en cuenta su conciencia ética y su actuación en el terreno de los valores, su concepción global de la vida y su praxis vital, su búsqueda y su pregunta por el sentido de la vida, sus experiencias, esperanzas y frustraciones.

Sobre la fe, dice W. Kasper:

Orígenes, el teólogo más famoso de su tiempo, señala que ningún hombre puede vivir sin fe. Con ello Orígenes recoge importantes ideas de la filosofía de su época que ya tenían su base en Aristóteles y que fueron defendidas, sobre todo, en la filosofía popular de entonces, la «stoa». Estos filósofos decían: todo hombre parte, en su conocimiento y en su conducta, de presupuestos últimos, de principios últimos y de decisiones fundamentales que no puede deducir, a su vez, de principios superiores. Estos principios últimos hay que suponerlos más bien en una especie de fe, y luego probar su solidez en el conocimiento concreto y en la praxis de la vida. Hay que acreditarlos (verificar = hacer verdadero), pero no es posible demostrarlos (1978, p. 38).

El modo adecuado para situarnos frente a las realidades antes mencionadas es el de la «comprensión», tal como lo señalábamos antes. Una comprensión así no falsea de ningún modo, ni subjetiva ni arbitrariamente, la realidad; al contrario, pretende captarla plenamente en su ser propio y peculiar. Esto se logra cuando, la persona puede desprenderse poco a poco de sí misma, e ir dejando a un lado sus opiniones, sus esquemas conceptuales, sus intereses y objetivos preconcebidos, liberándose de una visión de las cosas centrada en el yo. De esta forma, su mirada se aleja con más vigor de sí misma para dirigirse a la realidad, y así puede acercarse a ella tal como es y dejarse penetrar por esta sin forzarla demasiado con sus prejuicios subjetivos o siendo consciente de ellos.

De una forma diferente y con ciertas peculiaridades, la fe cristiana es también una manera de «comprender» nuestra realidad. No se ocupa de mundos que están por detrás o por encima, con la ayuda de una ciencia especial y misteriosa. Nada de eso. De lo que realmente se ocupa la fe

es de la realidad de nuestro mundo que está ahí, al alcance de todos, que es el ámbito primario de la experiencia de la fe. Esa realidad es lo que la fe trata de «comprender» y configurar desde la perspectiva global de su relación con Dios y con su actuación histórica en Jesucristo.

Esta acreditación práctica y vital de la fe se reconoce sobre todo en cuatro signos de credibilidad. El primero es su capacidad de integrar plenamente todos los aspectos, dimensiones y experiencias de nuestra vida personal, cultural y social que se dan en nosotros (aun cuando son negativas). Es decir, al relacionar todas estas cosas con Dios, la fe puede interpretarlas e integrarlas de tal modo que no tiene por qué reprimir ni excluir absolutamente nada de un mundo tan plural y complejo como el nuestro. Al contrario, las vincula en un todo integral, dando así una armonía fundamental a su propia vida en todos y cada uno de sus desgarros y fracturas. Solo cuando podamos «encontrar a Dios en todas las cosas y a todas las cosas en Dios» (Ignacio de Loyola) nuestra fe será plena y auténtica.

El segundo signo es el respeto por el misterio de Dios que nos hace caer en la cuenta de que Dios es Aquel que siempre nos desborda, que nunca podremos abarcar o explicar, ni tampoco manipular, como dice Santo Tomas de Aquino, más es lo que desconocemos de Dios que lo que conocemos de Él.

El tercer signo podemos llamarlo la fuerza humanizadora de la fe cristiana que nos hace caer en la cuenta de que somos aceptados incondicionalmente, tal como somos, con nuestros límites y debilidades y nuestra realidad, y al mismo tiempo nos hace ver que ser plenamente humanos es posible porque así se ha dado y manifestado en Jesucristo. Esto nos libera para que nos aceptemos a nosotros mismos con sinceridad y cariño (con todos los límites y debilidades), y también para que aceptemos de verdad del mundo que nos rodea tal y como es. Y todo esto no con resignación, sino sabiendo que las fuerzas para la transformación del hombre solo proceden de la aceptación de lo que es. A partir de ahí, es posible llevar adelante las cosas con sentido y cambiarlas.

En el mismo sentido de la fuerza humanizadora de la fe y como cuarto signo, podemos señalar la opción preferencial por lo débil, lo pobre, lo humilde del Dios cristiano y en particular del Evangelio, en contraposición con los «ídolos» que solemos fabricarnos los hombres del poder, el dinero, la autosuficiencia. Un Dios como el que aparece en Jesucristo jamás pudo ser inventado por los seres humanos.

Es interesante en este sentido la respuesta que dio el Dalai Lama al teólogo brasileño Leonardo Boff cuando este le preguntó: ¿Cuál es la mejor religión? La contestación fue: «La mejor religión es la que te aproxima más a Dios, al infinito. Es aquella que te hace mejor. Aquella que te hace más compasivo, más sensible, más desapegado, más amoroso, más humanitario, más responsable, más ético [...]. La religión que consiga hacer eso de ti, es la mejor religión».

Con todo, a pesar de este y otros signos, la acreditación definitiva de la fe es cosa de la esperanza, pues solo se verificará por completo cuando la historia de nuestra confianza alcance su meta: en la consumación del Reino de Dios, donde, en su creación reconciliada, Dios «será todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28).

Al finalizar esta parte, podemos preguntarnos con Walter Kasper: «¿Cuál es, pues, el fundamento y la verdad de la fe?». Algo que supera todo conocimiento y, sin embargo, ilumina todo conocimiento, le da altura y profundidad, amplitud y perspectiva: la luz que brilla en el mundo ya desde el comienzo de la creación y que resplandeció definitivamente en Jesucristo, que es la manifestación misma del amor de Dios (cf. Jn 1, 1-14). Este amor es, en definitiva, el único que convence. Él es la verdad que hace libre (Jn 8, 32).

En el corazón del mundo cristiano, se encuentra la experiencia de Dios que Jesucristo nos transmitió. Es una experiencia paradigmática. Pero, como todo lo humano, necesita de una constante renovación y actualización. Esta experiencia pone de relieve la cercanía de Dios a todo ser humano. Dios se nos manifiesta fundamentalmente como Amor comunicativo de sí mismo en Cristo y por el Espíritu, viviente

entre los hombres a lo largo de la historia. Es el Dios de los pobres y de los abandonados, de los pecadores y de los que lo buscan con sinceridad. Su imagen fundamental es la de Padre. Y la actitud que exige es la filial y fraternal con el resto de los hombres. Enseña a la vez a descubrir su misteriosa presencia en los hermanos, especialmente en los más necesitados (Lc. 15, 20-24; Mt. 6, 25-27 y 31-33; Lc. 10, 25-37; 1 Jn. 4, 7-8 y 19-21; Rom. 8, 12-17; Jn. 3, 16-18; para esta parte cf. Idígoras, 1979, pp. 84-87).

No debemos actuar nunca «contra la propia razón». Pero, más cierto que eso es que «no podemos» actuar si nos limitamos a «la sola razón». Sobre todo, cuando afrontamos el problema de nuestra relación con Dios. En este orden de cosas, me parece programática la sincera y lúcida confesión de Kant cuando, en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, afirma: «Debí abandonar el saber a fin de hacer lugar para la fe» (1979, p. 27).

Nunca insistiremos bastante en la fuerza determinante de esta sinceridad confesional de Kant. Las ciencias humanas nos han enseñado hasta la saciedad que los saberes y los comportamientos de los seres humanos están, desde su raíz, condicionados y determinados, no solo por *contenidos mentales*, que expresamos mediante *signos*, sino sobre todo por *experiencias* (con sentido de totalidad), que comunicamos mediante *símbolos*. Por esto, ni la ciencia, ni los conocimientos que nos apasionan, ni las relaciones humanas, ni (menos aún) las convicciones, que dan sentido a nuestra vida, nada de eso está determinado solamente por *razones* y *verdades*, sino sobre todo por *experiencias* y *símbolos*» (Castillo, 2011).

De modo paradójico M. Légaut dice que:

Lo que el hombre debe limitarse a decir de Dios no implica ningún conocimiento que pueda llamarse saber. Nada es más cierto sin embargo para él y nada se le impone con más fuerza, no ya por lo que él sabe sino por lo que él mismo es. Dios es para él más cierto

que todo cuanto su sentido y su razón le aseguran. Es una certeza de especie única, despojada de toda evidencia, combatida por todas las apariencias, pero que eleva al hombre sobre él mismo, aunque le dé también vértigo, mientras que las demás certezas no están más que a su servicio, dejándole en la distracción y fuera de lo él es. Esta afirmación de Dios, vacía de significación intelectual, y positiva solamente en su acto, es auténticamente vivida, por el contrario, porque es inseparable de lo que el creyente es cuando no vive separado de sí mismo (1973, p. 218).

Como afirma X. Zubiri, no se le puede imponer una respuesta al hombre, él debe generar una respuesta, y esa respuesta es siempre optativa. Entonces, ¿qué nos queda?; solamente la pregunta. Queda el ser humano como interrogante, pero que requiere respuesta, y una respuesta válida y fundada. El mismo Zubiri, en relación a la dimensión teologal, menciona que dicha dimensión es

un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella [...]. El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo. De esta dimensión hemos de partir para toda ulterior consideración de lo que fuere Dios. [...]. De ahí que el hombre se vea inexorablemente lanzado siempre en la realidad y por la realidad misma «hacia» su fundamento [...]. Como el acceso al fundamento es problemático, el hombre, decía, ha de justificar su modo de acceso. Para nosotros, la justificación intelectual del fundamento del poder de lo real es la que nos lanza a nosotros mismos por una ruta que lleva de la persona humana (esto es, de una persona relativamente absoluta) a una realidad absolutamente absoluta: es lo que entendemos por realidad de Dios. El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona. Y lo encuentra en todo el ámbito del poder de lo real; por tanto, en todas las cosas reales y en la propia persona (la cual

vehicula también en sí misma el poder de lo real). El poder de lo real consiste entonces justamente en que las cosas reales sin ser Dios ni un momento de Dios son, sin embargo, reales «en» Dios (1975, pp. 55-64).

El contenido de la idea de Dios podrá manifestarse solamente a lo largo de la reflexión antropológica, impuesta por la necesidad de comprender el sentido de la experiencia existencial total; si el hombre no está abierto o no reconoce lo trascendente de la pregunta por el sentido de la vida, entonces no podrá plantearse la cuestión de Dios en cuanto tal, lo cual no significa que Dios no esté presente en su vida.

En todo este asunto del encontrar y dar sentido a la existencia, aparecen las religiones y otras expresiones que siguen manifestando el carácter vinculante del ser humano con la trascendencia. Ahora veremos o que concierne a la fe cristiana.

Jesús era judío de religión y de nacionalidad. Por eso es necesario recordar algunas características de la religión y fe judías. Dios se revela a Israel a través de sus experiencias históricas (credos históricos), y no de consideraciones teóricas de un Ser Supremo, ni tampoco de acontecimientos míticos ahistóricos. No se encuentra una idea de Dios, sino la experiencia vital de Dios (en la Biblia); por ello la prohibición bíblica de nombrarle. Lo que aparece es la actitud de Dios respecto al Ser Humano. Abraham Joshua Heschel, cuando habla sobre los profetas nos dice que Dios es el apasionado por excelencia, el ser humano es la pasión de Dios (1973). Nunca se había tomado tan en serio al ser humano como en la Biblia. El hombre no solo es imagen de Dios, sino que es su predilección completa, el ser humano es el predilecto de Dios.

Para Jesús, Dios no es simplemente el Dios de la religión, no es solo el Dios que explica el mundo, el dios de los filósofos. La conciencia de Jesús es teocéntrica, para Jesús lo central es Dios, y a partir de Dios se descubre a sí mismo. Jesús se ve como reflejo del Padre, no se puede concebir sin Dios, esta experiencia es continua. Cristo procedía de Dios,

él se concibe desde Dios. No es un místico oriental que se esconde en su interior, sino que ve a Dios como alguien por quien se siente amado y a quien puede amar. Jesús fue un hombre enormemente realista, no idealista. Dios es bondad, cercanía, solidaridad.

En Jesús se da la aceptación total de su condición humana. E. Fromm dice:

La maldad es un fenómeno específicamente humano. Es el intento de regresar al estado prehumano y a eliminar lo que lo que es específicamente humano: razón, amor, libertad. Pero la maldad no solo es humana, sino trágica. Aun cuando el hombre regrese a las formas más arcaicas de experiencia, nunca puede dejar de ser humano; de ahí que no pueda nunca sentirse satisfecho con la maldad como solución [...]. *El mal es la pérdida que de sí mismo sufre el hombre en el intento de escapar a la carga de su humanidad* (1992, p. 177).

Esto es lo que no hizo Jesús; en las tentaciones, se le presentó la alternativa de tomar su relación de filiación con el Padre en forma de privilegio, prestigio, poder y riquezas o como servicio (amor) y solidaridad. Jesús elige esta última, es decir, aceptar su condición humana con todas sus consecuencias, lo cual implicaba que su vida desembocara en pasión y muerte violenta.

Por la pasión y muerte de Jesús, conocemos cuál es la forma característica de la presencia de Dios en el mundo y en el hombre. Así comprendemos también que Jesús no nos libera del peso de la condición humana, sino que nos salva a través de esa misma condición, con todo lo que implica de limitación y posibilidades, de libertad y responsabilidad respecto a nosotros mismos y nuestro mundo. A través de la aceptación de la condición humana por Jesús, entendemos también por qué Dios no impide el dolor en el mundo, sino que lo sufre en solidaridad con el hombre. Como nos indica la epístola a los Filipenses, Dios estaba en Jesús, y lo está en nosotros como negado a sí mismo y

soportando las contradicciones humanas. En Jesús, Dios se solidariza con la debilidad humana y no recurre a «legiones de ángeles» para que lo socorran.

Un Dios solidario con el hombre es un Dios que se identifica con las limitaciones, sufrimientos e impotencia del hombre. Nosotros quisiéramos tener un Dios todo-poder que actúe en lugar nuestro, y no un Dios en la cruz, que, en su discreción, sea, según Pablo «escándalo para los judíos, locura para los griegos y, sin embargo, él, Cristo, es fuerza y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 23-24). Es esa sabiduría de Dios la que hizo que, en su hijo, Él se hiciera pobre, débil y vulnerable, para poder solidarizarse con nuestro dolor y salvarnos desde nuestro propio mal y debilidad asumiéndolos como propios.

La gran cuestión respecto a Dios es la presencia del mal y sus consecuencias de dolor y sufrimiento en el mundo y en el hombre. La alternativa, por decirlo así, que se le presenta a Dios, también como a Jesús, es o suprimir el mal y sus consecuencias mediante el poder (pero esto habría significado suprimir la libertad del hombre y finalmente al hombre mismo)² o mediante el amor, el servicio y la solidaridad. Dios no suprime el dolor, el sufrimiento y el mal por acto de omnipotencia, sino que los hace suyos; por ello, Pablo dirá que Jesús se hizo «pecado» (2 Cor 5, 21) y «condenación» (Gal 3, 13) por nosotros. Al optar Jesús por su condición humana de forma total, asume y da otro sentido al mal, el sufrimiento y el dolor. Y es que Dios no nos ama desde fuera,

² En este sentido, es interesante leer el conocido libro de A. Huxley *Un mundo feliz*, en el que la novela anticipa el desarrollo en tecnología reproductiva, cultivos humanos e hipnopedia que, combinados, cambian radicalmente la sociedad. El mundo aquí descrito podría ser una «utopía», irónica y ambigua: la humanidad es desenfadada, saludable y avanzada tecnológicamente. La guerra y la pobreza han sido erradicadas, y todos son permanentemente felices. Sin embargo, la ironía es que todas estas cosas se han alcanzado tras eliminar muchas otras: la familia, la diversidad cultural, el arte, la ciencia, la literatura, la religión y la filosofía y el ser humano convertido en una especie de robot.

sino desde dentro de nosotros y estando en medio de nosotros; desde el fondo mismo de la humanidad.

Cuando las personas se rebelan contra el mal, la injusticia y el sufrimiento, sobre todo de los inocentes, y esta rebeldía se dirige a Dios, como en el caso emblemático de Job, se están rebelando, con todo derecho, contra una imagen falsa de Dios. En la cruz de Cristo, Dios hace suya esa protesta y manifiesta también su rechazo respecto al mal, la injusticia y el sufrimiento.

Dios, tal como nos lo presenta el Nuevo Testamento, es amor desbordante que se comunica a sus creaturas, amor respetuoso del ser y de la libertad de cada uno, pues no compite con los hombres en el mismo plano, sino que los abarca y los hace más libres cuanto más unidos a Sí. Pero a la vez, ese Dios deja al hombre alejarse hacia el mal, en actitud paciente y respetuosa de la libertad humana, que de alguna manera le afecta a Él mismo. El mal de los hombres le afecta a Dios, como nos lo muestra la pasión de Cristo (Gal 2, 19-20). Dios quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la Verdad (1 Tim 2, 4). ¿De qué manera logrará Dios que aquellos que han obrado el mal puedan reconciliarse con Él, hasta que Dios llegue a ser todo en todas las cosas? (1 Cor 15, 28), solo Él lo sabe. A nosotros nos queda la esperanza, que se apoya en su bondad infinita y en su amor que desborda todo lo que podemos pensar.

La vida entera del creyente es misterio. El mal hace más grande el misterio, pues parece opacar la presencia del Dios del bien. Sin embargo, en medio del misterio de iniquidad que se manifiesta sobre la tierra (2 Tes 2, 7-8), el creyente alza su fe en Dios, al que proclama infinitamente superior a todos los males. Lejos de dejarse impresionar por la manifestación del mal, comprende que ha de luchar contra él, como lo hizo Cristo, que trató de convertir los corazones y romper las estructuras de injusticia. Y por eso sufrió hasta la muerte, y muerte de cruz (1 Cor 1, 22-25). El cristiano, más que dejarse obsesionar por el misterio del mal, ha de descubrir, tras ese misterio, la presencia del Dios

que nos salvó en medio del sufrimiento y el dolor para caminar con Él hacia la liberación de un mundo que marcha hacia el Reino del Bien. La esperanza del cristiano vence al mal y le entronca directamente con Dios, fuente de promesas. Pero, entre tanto, está la cruz, como medio de lucha contra un mal que a todos nos afecta y contra el que todos tenemos que luchar (Idígoras, 1979).

En Jesús vemos cómo adquiere vida humana Yahvé: el Dios amoroso que actúa a través de su mundo creado y de manera suprema a través de sus criaturas humanas; el Dios fiel, que mora en medio de su pueblo; el Dios severo y tierno, implacablemente opuesto a todo lo que destruye o deforma la buena creación y especialmente a los seres humanos, pero que ama incondicionalmente a todos los pobres, pecadores, necesitados y sufrientes.

En la Biblia, sobre todo en los profetas y, particularmente, en Jesús, se da una nueva manera de entender la religión y la relación entre sagrado/profano, Dios/mundo-humanidad; todo es profano salvo Dios, pero, al mismo tiempo, de alguna manera, todo es sagrado, pues Dios es capaz de revelarse y estar presente en todo. Dios se ha hecho humano y mundo en Jesucristo; pero esto se da de manera progresiva, dinámica y dialéctica (por la presencia del mal), hasta que, como dice Pablo, Dios sea todo en todos (1 Cor 15, 28). Lo propio de la experiencia auténtica de Dios en la Biblia es que, a diferencia de los ídolos, no significa exclusión de lo demás, de los otros, sino que implica la inclusión de todo.

Podemos comprender lo sagrado como la dimensión de profundidad y sentido de todo, pero esta dimensión tiene que ser descubierta (develada) por el ser humano entendido como existente, es decir, en cuanto que es apertura al Ser. Dios es el Otro trascendente, pero se hace no otro en Jesucristo. La absoluta trascendencia permite la radical inmanencia. En el cristianismo, no hay propiamente nada profano, y lo sagrado se da allí donde el ser humano logra percibir de alguna manera una revelación de Dios.

Lo propio del ser humano es permanecer siempre en actitud de búsqueda: crecer sin fin en su conocimiento y realización. Llegaremos a la plenitud de nuestra humanidad en la medida en que dejemos a Dios que, de una forma libre y amistosa, nos ayude a crecer. Descubrimos el misterio de Dios en la medida en que ahondamos en nosotros mismos y en el mundo que nos rodea. Vamos descubriendo los rasgos de Dios según vamos interiorizando las huellas que va dejando Él en nuestras vidas. Se irán dando encuentros siempre nuevos y de ellos brotará una vivencia inesperada de Dios, cada vez más auténtica y profunda. Este camino lo inicia Dios libremente, cuando y como Él cree conveniente, en situaciones históricas concretas del hombre, poniendo en marcha una mutua comunicación y comunión.

La experiencia tiene su origen en la recepción de impresiones producidas por realidades a lo largo de la vida, tiene carácter de acontecimiento y de descubrimiento. Nuestro tema no es considerar las formas extraordinarias de experiencia de Dios o únicamente personales, sino cómo se experimenta a Dios o por lo menos sus huellas en la particularidad de nuestra vida e historia tal como las vamos haciendo. Como señala Kasper: experiencia es la totalidad del horizonte concreto y prereflejo en el que tiene lugar nuestro encuentro inmediato con el mundo; el modo concreto de comprender y «practicar» la realidad (Kasper, 1970, p. 206). En la Biblia no se nos da un concepto de Dios, sino una experiencia, o mejor quizás, diversas experiencias vitales de Dios. No hay en ellas una exposición de su ser, sino más bien de su actitud respecto al hombre. El conocimiento de Dios no se alcanza por pruebas, análisis o deducciones, sino en relación existencial con Él.

El problema se da cuando a partir de las religiones o determinados sistemas teológicos se tiene la ilusión o la pretensión de abarcar o comprender a Dios, porque si la experiencia auténtica de Dios se da como respuesta a la cuestión del sentido de la vida, es experiencia del Misterio inagotable para el hombre al cual solo se accede por la fe confiada y no a través de ilusiones o soluciones calmantes y evasivas.

Al hombre sufriente Dios no le responde eliminando «milagrosamente» sus males sino, como lo hace frecuentemente en la Biblia, diciéndole: «No temas; yo estoy, yo estaré contigo», como fue su gran respuesta en y a Jesucristo, haciéndose solidario del ser humano, de su dolor y sufrimiento.

Creer en el sentido de la historia significa, como decíamos antes, creer en una verdad por descubrir, una libertad por realizar, un amor por encontrar, una justicia por cumplir y una paz por alcanzar. Experimentar a Dios desde esta perspectiva es experimentar la historia y la propia vida como integradas y posibilitadas de sentido. A partir de ella se abre el sentido de nuestra vida y se despeja el sentido de la realidad.

La presencia de Dios en la vida y en la historia, por ser justamente historia, no es estática, no se da de una vez por todas sino en un proceso dinámico. Proceso dinámico al mismo tiempo de Dios y del ser humano, porque la acción del hombre por la que se realiza la historia y la presencia dinámica de Dios en ella, son solo dos aspectos de la misma obra del movimiento de la historia, porque es Dios quien constituye al hombre en su ser, hacer y devenir.

Jesucristo constituye para el cristiano aquello que da sentido último a la vida, sin lo cual quedaría finalmente frustrada o, por lo menos, ambigua, porque podría verse en ella el triunfo de la injusticia sobre la justicia, de la opresión por encima de la libertad, de la violencia y el egoísmo por encima de la vida y el amor. En la plenitud de su comunicación y revelación Dios se hace hombre, se hace pobre, se anonada, se hace mundo en Cristo. Así, Dios asume en sí toda la historia y la humanidad desde sus raíces. A partir de Jesucristo es ya la propia historia de Dios la que está en juego, pues no se puede olvidar que la historia es una unidad en la cual todo está ligado a todo y, en consecuencia, quien entra en relación con un hombre (Jesús), haciendo de la historia de ese hombre su propia historia, toma también a toda la humanidad e historia como incluyéndolas en su propia vida. Por ello, Jesucristo es el principio y la plenitud de la Historia de Salvación y, a su vez, Jesucristo

es futuro para sí mismo hasta cuando él sea todo en todas las cosas (1 Cor 15, 28).

Nuestra imagen de Dios es, muchas veces, la de un ser impersonal, impassible, inmutable, omnisciente y omnipotente, que desde su eterna felicidad contempla impassible el mal, el dolor y sufrimiento de los hombres en el mundo. Sin embargo, el Dios de la revelación bíblica es un Dios personal, cercano, que se hace presente en la historia y vida de los hombres en Jesucristo; que en él fue pobre, débil, humilde, tuvo sed, fue tentado, sufrió, murió y resucitó, en solidaridad con el hombre, porque es esencialmente amor. El Dios de Jesús establece unas relaciones personales con el ser humano, basadas en su amor misericordioso, gratuito e inquebrantable (cf. Aguirre, 1985).

Hablar de un Dios personal nos lleva a señalar que la autorevelación de Dios en la historia muestra, en primer término, quién es Dios porque Él es eternamente autocomunicación en el amor, y así se muestra la simbólica trinitaria en expresión de C. Duquoc.

Dios se ha revelado como Padre, es decir, como «Dios para nosotros», como el ser que da la vida al hombre y está siempre a favor del hombre. Dios se ha revelado como Hijo, es decir como «Dios con nosotros», como el amigo cercano y familiar al hombre, que traza el camino y el destino que debe seguir el creyente. Dios se ha revelado como Espíritu, comunión de Padre y el Hijo y con nosotros, es decir como «Dios en nosotros», como amor absoluto y libertad soberana y total frente a los poderes e instituciones de este mundo que describe cuáles tienen que ser las opciones fundamentales del hombre en la vida. «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5).

Esta solidaridad se manifiesta como modelo de la concepción cristiana de la realidad. Esta simbólica trinitaria significa, en efecto, la irrupción de una concepción de la realidad bajo la primacía de la persona y de la relación: «Según la concepción cristiana, la realidad última no es la substancia que existe en sí misma, sino la persona, que en su

plenitud solo es imaginable en la relacionalidad generosa del dar y el recibir. Se podría decir también: desde la óptica cristiana, el sentido del ser es el amor».

Puesto que el amor no se adueña del otro, sino que lo acepta como otro, esta interpretación puede también incluir y «dejar estar» experiencias de la realidad que no encajan en ningún sistema: culpa, soledad, tristeza de la finitud, fracaso. Pero no se queda ahí. Afirma que el último sentido de toda realidad es el amor y que, por ello, todo lo que acontece con amor y por amor está integrado de forma permanente en la consistencia de la realidad. Todo lo demás pasa, el amor permanece siempre (1 Cor, 13, 08); por eso también permanecerán los frutos del amor.

[...]

De esta visión cristiana de la realidad se deducen consecuencias no solo para la existencia personal, sino también para el ámbito social y político. El monoteísmo fue desde siempre también un programa político: «Un Dios, un reino, un emperador». Cuando se conoce esto, se entiende por qué los emperadores romanos tuvieron durante largo tiempo tanta dificultad para reconocer la doctrina de la Trinidad y, en lugar de ella, prefirieron la confesión de fe arriana, que exalta la unidad de esencia cerrada en sí misma. De la simbólica trinitaria se deduce, en efecto, una concepción muy distinta de unidad. No es una unidad rígida, monolítica, uniforme y tiránica que excluya cualquier otro modo de ser, o lo absorba y oprima. Tal unidad sería pobreza. La unidad de Dios es abundancia, más aún, superabundancia del acto generoso del dar y regalar, una unidad que no excluye, sino que incluye, un estar en compañía y uno para el otro de forma viviente y amorosa. Así pues, la simbólica trinitaria es el fin de una determinada teología política que sirve como ideología legitimadora de relaciones de dominio, en las que un individuo o un grupo tratan de imponer sus concepciones de unidad y orden y sus intereses contra otros. Inspira un orden

en el que la unidad brota de que todos hacen participar de lo propio y lo convierten en común. Está tan alejado del colectivismo como del individualismo (Kasper, 1988).

Como señala C. Duquoc, el Dios de Jesús es un Dios disidente: ni nuestra lógica, ni nuestras leyes, ni nuestras estructuras, ni nuestras mismas iglesias pueden encerrarlo. Todos nuestros esfuerzos tienden a domesticarlo, designándolo como el símbolo de una unidad verbal. Entendemos aquellas palabras de san Pablo: «Ya no hay ni griegos ni judíos, varón y mujer...» (Gal 3, 28), como si Cristo hubiera acabado con los griegos y con los judíos. Pero lo que hace Cristo es confirmarlos en sus diferencias. Lo que ha abolido ha sido la «lucha a muerte» por la unidad. Quizás haya llegado la hora de manifestar que el «misterio trinitario» no es un objeto de especulación, sino que la simbólica que brotó del nuevo testamento, demasiadas veces olvidada, engendra una estructura, una conducta y una política que no tienen nada que ver con la ideología unitaria nacida de un monoteísmo alejado de la práctica de Jesús y concebida según las leyes de la identidad. Jesús ha abierto una crisis en la idea común de Dios. Quizás estemos empezando ahora a sospechar todas sus consecuencias.

Hay que recordar que Jesús dijo que Dios es Padre. Es tal y como los humanos lo hemos podido ver, oír, tocar, palpar y sentir (cf. 1 Jn. 1, 1-2) en el Hijo que es Jesús. Y es el Espíritu, que tiene una profunda y misteriosa coherencia con el espíritu humano. A Dios, en efecto, lo comprendemos a partir de lo que es la relación con el padre, una experiencia profundamente humana. A Dios lo comprendemos a partir de lo que fue la vida de un hombre concreto, aquel judío genial que fue Jesús de Nazaret. Y a Dios lo comprendemos a partir del Espíritu que tiene una misteriosa coherencia con lo más hondo de nuestro espíritu, del espíritu de cada ser humano. Y lo esencial es que el camino y el medio para encontrar a Dios es llegar a ser profundamente humanos, ser cada día más humanos (cf. para estos párrafos Kasper, 1985, pp. 95-205; Duquoc, 1978; Castillo, 2005, pp. 157 y ss.).

Jesucristo nos muestra que ser humano en plenitud es ser imagen y semejanza de ese Dios amor; que lo importante para el hombre no es ni la riqueza, ni el poder, ni los conocimientos, ni el éxito o el fracaso, sino la búsqueda de la verdad, la libertad, la justicia, el bien, la vida y el amor.

En Jesús Dios no es solo todo poder sobre la historia sino también todo sufrimiento en ella; Él es el oprimido entre los oprimidos, el despreciado entre los despreciados, el pobre entre los pobres. Y por ello es el mismo Dios quien nos hace saber que para Él hay en este mundo cosas más importantes que el que los hombres se ocupen de Él, y es que unos hombres tengan que escupir sangre para que otros vivan mejor o quizás más piadosamente. Dios aparece como solidaridad y protesta en la historia.

Pero al mismo tiempo, Dios aparece como la posibilidad que se nos ofrece a los hombres de una vida nueva y de una nueva libertad. Podemos aceptarnos como somos, en nuestros éxitos y fracasos, en nuestra debilidad y fortaleza, porque así somos aceptados, sin condiciones, en Jesucristo. Podemos creer en nosotros, en el hombre, porque Dios tiene fe en el ser humano y lo sustenta como lo manifiesta en Jesús.

La presencia de Dios en Jesucristo es la apuesta por la libertad del hombre. Esta presencia de Dios en la historia, en el mundo y en el hombre, la Biblia la llama Espíritu Santo; por esta presencia Dios no está solamente más allá de nosotros, sino que brota en nosotros mismos como lo más íntimo y fontanal de nuestro ser. El misterio del hombre está escondido con Cristo en Dios (Col 3, 3). Dios aparece como la Verdad que posibilita nuestra verdad, la Libertad que nos abre a la libertad, la Justicia que nos hace justos, el amor que nos hace capaces de amar, el Sentido de la vida que hace que nuestra vida tenga sentido. Encontrar a Dios en la historia en nuestra vida es experimentar la historia y la propia vida como integrada y llena de sentido, a pesar del sufrimiento, el dolor y el fracaso y la misma muerte.

Dios ha querido manifestarse y ser experimentado en la historia de salvación y liberación que encontramos en la Biblia y esta historia «particular»

nos abre el sentido de la historia y de nuestra vida en su totalidad. A partir de aquí tenemos que preguntarnos qué papel tiene Dios no en partes o aspectos de la realidad y de nuestra vida, sino en nuestra experiencia total y central de la realidad y de nuestra vida concretas, no teórica sino prácticamente, no individual sino comunitariamente, adquirida en contacto con cosas, hechos y personas.

El Dios de Jesús no está fuera sino en medio de la historia, de su pueblo y de la vida de cada ser humano; y no arriba como el que manda sino abajo, identificado con el pobre, el despreciado y el pecador; es el Dios que no ha venido a ser servido sino a servir y que siempre está delante nuestro invitándonos a su Reino que es la meta y finalidad que condiciona todo lo demás.

El Dios que se revela en Jesús aparece en nuestra vida cuando en ella apunta una nueva manera de ver, entender y practicar esa vida, de tal manera que nos lleva a ser agentes activos de nuestro destino e historia y abre un nuevo espacio de encuentro con Él: nuestro mundo, tal como lo vamos formando nosotros mismos en el gozo o en el miedo, en la fantasía o en el aburrimiento. A Dios lo encontramos allí donde nuestro semejante vive, llora, trabaja, crea y se enfrenta con la muerte. No hay ninguna ley que defina ese modo de relación del que somos nosotros los responsables.

Según el Evangelio de Juan, a Dios nadie lo ha visto jamás, pero en Jesús se nos ha revelado. Los cristianos solo sabemos quién es Dios a partir de Jesús. Dios se revela a través de lo que dice y hace este Jesús. Es el Dios que no es solitario sino solidario en la comunión con el Padre y el Espíritu y quien se muestra como «Dios para nosotros» en el Padre, «Dios con nosotros» en su Hijo Jesucristo y «Dios en nosotros» en el Espíritu Santo. Como dice G. Gutiérrez: «a Dios se le contempla y se le práctica, y solo después se le piensa».

Queda claro, a lo largo y concreción de cada evangelio, que lo fundamental para Jesús no era ni la religión ni la Ley, sino todo ser humano concreto, sobre todo el pobre, el pecador, el débil, el enfermo, el que

sufre, el marginado por cualquier motivo. Para Jesús Dios no se identifica con la religión o la Ley, sino con toda persona como señalábamos antes. No es que la religión y la Ley no tuvieran importancia, sino que religión, Ley, y ahora diríamos, dinero, economía, poder, etcétera, están al servicio del ser humano.

En definitiva, la fe cristiana es cristocéntrica. En esto estriba lo propio y original del cristianismo, a saber, al creer en Jesucristo, el cristiano cree en Dios, lo cual lo une a las demás religiones, en particular a las monoteístas, pero también cree en el hombre, y eso es propio del cristianismo. Entonces, en el cristianismo no se puede separar la fe en Dios de la fe en el ser humano. Como dice Gustavo Gutiérrez, «si bien es verdad [...] que es necesario pasar por el hombre para llegar a Dios, es igualmente cierto que el «paso» por ese Dios gratuito me despoja, me desnuda, universaliza y hace gratuito mi amor por los demás. Ambos movimientos se exigen dialécticamente y se enrumban hacia una síntesis» (1972, p. 271). Dios no es un ente sobre el que se habla, sino una experiencia de encuentro profundo que pide fidelidad, una realidad que se escucha.

No obstante, lo más importante no es nuestra fe en Jesucristo si no la fe que Dios tiene en el ser humano manifestada en Cristo Jesús, ya que en Jesucristo vemos como Dios se une a uno de nosotros para siempre, y así se da total y radicalmente por la causa del hombre; así la causa del hombre y la causa de Dios van unidas perpetuamente. Adolphe Gesché expresa esta misma idea, indicando que «no hay que titubear en decir que esa fe de Dios en nosotros ha precedido a nuestra fe en Dios».

La fe entonces es el coraje de aceptar la aceptación divina, pero ¿por qué se necesita coraje para aceptar la aceptación? Primero porque cuando la vida se pone penosa uno se pregunta por qué Dios lo permite y se comienza a dudar de su amor. Segundo porque el amor de Dios es absoluto y, por ende, difícil de comprender, mucho menos de controlar. En definitiva, es mucho más fácil creer en un amor en general. Dios ama a todos los seres humanos, pero no resulta fácil creer en el amor de Dios

hacia uno en concreto porque surge la pregunta ¿Por qué Dios me ama a mí? La autoaceptación delante de Dios se basa simplemente en la total gratuidad. De este modo, si Dios acepta a la persona tal como es, la fe significa aceptarse a asimismo con agradecimiento.

La fe es reconocer la iniciativa de Dios, es reconocer el amor de Dios en la propia vida y obra de manera consecuente. Así la oferta del amor gratuito no se consigue, solo se acepta o se rechaza. En tanto, la humildad es andar en verdad, el humilde vive la realidad tal como es. Admite la verdad de la realidad y de su vida, pero también sus posibilidades. La humildad nos capacita para ser honestos con la realidad, no mentirnos a nosotros mismos, no caer en el autoengaño. Este hecho nos libera de falsos idealismos, que momentáneamente no serían creer que las cosas sean diferentes.

Así pues, para aceptar la realidad nos ayuda el discernimiento y mirar nuestro mundo desde el «reverso de la historia», y así podremos desenmascarar los engaños en medio de lo que parece «sensato y razonable», y descubrir al Dios solidario, el Dios de Jesús pobre y humilde de Nazaret, el cual se movió con libertad y lucidez más allá de todos los prejuicios de su época y que, por ello, nos llena de confianza. La humildad de la fe también se refiere a las otras religiones y a todas las personas de buena voluntad pues no se excluye a nadie.

Por último, por encima de lo religioso y de cualquier religión está la vida de todos los seres humanos, en su concreción personal, en el respeto de su dignidad sin límite alguno. Para Jesús y para el Dios de Jesús lo humano está antes que lo religioso y si hay algo que es sagrado es el ser humano concreto, en particular el pobre, el que sufre, el marginado por cualquier motivo, al que se despoja justamente de su humanidad. Así pues, la humildad es la puerta para todo en la vida espiritual, sin ella todas las posibilidades y nos van cerrando. Ella nos permite engrandecer el corazón y mirar desde la fe en nuestro mundo con amplitud y profundidad.

FE Y CULTURAS

Hay otro nivel de preguntas de las que también habría que hacerse cargo. Podríamos, por ejemplo, preguntarnos cuáles son los paradigmas vigentes respecto a lo que se considera razonable comprensible y significativo. La evidencia muestra que no son iguales en las diversas culturas vigentes. Esto nos lleva a indagar sobre la forma de presentar la fe cristiana de manera creíble a todas las gentes (cf. Mt 28,19) pertenecientes a diferentes culturas. Es, pues, necesario poner atención a los condicionamientos culturales de la fe cristiana.

Para el diálogo entre la fe y las diferentes culturas es indispensable un intento sincero de trabajar dentro de la experiencia compartida de cristianos e increyentes en una cultura secular y crítica. Esto se deberá dar en una actitud de diálogo basada en compartir la vida, compartir un compromiso de acción a favor de la liberación y de derechos humanos, compartir valores y compartir la experiencia humana. Y se puede ser contracultural si uno ha entrado realmente en la cultura, si ha habido un proceso de inculturación (es decir, un proceso de integración en la cultura). Inculturación no es asimilación, es decir, aprobación de todo lo que hay en la cultura. Por ello, el Evangelio provoca resistencia; es contracultural: la llamada del Evangelio va siempre en contra de los valores que rechazan la trascendencia espiritual y fomentan un tipo de vida centrada en sí mismo. Pero es también contracultural porque nunca se encuentra satisfecho con lo logrado; en ese sentido, más que contra, es pro cultural; provoca a la cultura hacia delante, hacia su plenitud (Simons, 2002, pp. 42-43).

El documento del CELAM de Aparecida señala que:

los ambientes donde tradicionalmente se hace cultura y en los nuevos areópagos: el mundo de las comunicaciones, la construcción de la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos, sobre todo de las minorías, la promoción de la mujer y de los niños, la ecología y la protección de la naturaleza. Y —el vastísimo areópago de la cultura,

de la experimentación científica, de las relaciones internacionales. Evangelizar la cultura, lejos de abandonar la opción preferencial por los pobres y el compromiso con la realidad, nace del amor apasionado a Cristo, que acompaña al Pueblo de Dios en la misión de inculturar el Evangelio en la historia, ardiente e infatigable en su caridad samaritana.

[...]

Por otra parte, la riqueza y la diversidad cultural de los pueblos de América Latina y El Caribe resultan evidentes. Existen en nuestra región diversas culturas indígenas, afroamericanas, mestizas, campesinas, urbanas y suburbanas. Las culturas indígenas se caracterizan, sobre todo, por su apego profundo a la tierra y por la vida comunitaria, y por una cierta búsqueda de Dios. Las afroamericanas se caracterizan, entre otros elementos, por la expresividad corporal, el arraigo familiar y el sentido de Dios. La cultura campesina está referida al ciclo agrario. La cultura mestiza, que es la más extendida entre muchos pueblos de la región, ha buscado en medio de contradicciones sintetizar a lo largo de la historia estas múltiples fuentes culturales originarias, facilitando el diálogo de las respectivas cosmovisiones y permitiendo su convergencia en una historia compartida. A esta complejidad cultural habría que añadir también la de tantos inmigrantes europeos que se establecieron en los países de nuestra región.

[...]

Contrarrestar la cultura de muerte con la cultura cristiana de la solidaridad es un imperativo que nos toca a todos. Sin embargo, el anuncio del Evangelio no puede prescindir de la cultura actual. Solamente así la fe cristiana podrá aparecer como realidad pertinente y significativa. Pero, esta misma fe deberá engendrar modelos culturales alternativos para la sociedad actual. Los cristianos, con los talentos que han recibido, talentos apropiados deberán ser creativos en sus campos de actuación: el mundo de la cultura, de la política, de la opinión pública, del arte y de la ciencia.

[...]

Ante la falsa visión, tan difundida en nuestros días, de una incompatibilidad entre fe y ciencia, es necesario señalar que la fe no es irracional. Por esto es necesario valorar a tantos hombres y mujeres de fe y ciencia, que aprenden a ver en la belleza de la naturaleza las señales del Misterio, del amor y de la bondad de Dios. Es necesario valorar los espacios de diálogo entre fe y ciencia, incluso en los medios de comunicación. Dios no es solo la suma Verdad. Él es también la suma Bondad y la suprema Belleza (Benedicto XVI, 2007, 2.1.1. Situación sociocultural).

Creemos que el diálogo entre diferentes formas culturales y religiosas no tendría su mejor espacio en el intercambio entre las formas de pensar o concebir la vida, sino en la defensa del ser humano, sabiendo que el Dios verdadero es precisamente quien desborda todo lo mundano, todas las visiones e intereses particulares. Él es, justamente, aquel capaz de introducir una dimensión de respeto hacia los otros; sobre todo hacia los pobres, los pecadores, los marginados por nuestra sociedad, los que no son nadie, porque en ellos está Dios, interpelándonos. Se podría decir en cierto sentido que Dios son los otros en cuanto nos hacen mirar hacia fuera e impiden que nos convirtamos en absoluto o que convirtamos en absolutas nuestras maneras de ver. La inculturación pasa por la experiencia honda de desprendimiento que hace dejar a «mi» o a «nuestro» Dios para, denótesele como se le denote, encontrarnos simplemente con Dios, el Dios de todos los pueblos (2007, pp. 42-73, 94-96, 476-480, 491).

CONCLUSIÓN

EL MISTERIO DEL FUTURO NOS ESPERA

En el primer capítulo veíamos, en buena parte, lo que comprende el futuro, que es algo que no podemos determinar ni delimitar, pero al mismo tiempo se nos da lleno de posibilidades. Por ello, no podemos dejar que se convierta simplemente en una prolongación de lo pasado. Si hay algo que se nos presenta como alternativa de transformación y creatividad es el porvenir. Solo basta que recordemos cómo veíamos lo que pasaría en el futuro hace algunos años para darnos cuenta de todos los cambios imprevisibles que se han dado en esos años en los diferentes aspectos de la realidad. Así, pues, el futuro se nos presenta como un reto y desafío a nuestra esperanza.

La actitud que supone la esperanza es esencial para la vida del hombre porque la vida humana no es algo que solo se vive en un momento presente, sino un constante y fluido proceso que viene del pasado, entrando constantemente hacia un futuro insondable. Por eso el ser humano no puede menos de enfrentarse a esa dimensión futura en la que inevitablemente se sumerge a cada instante. Por su carácter incierto y capaz de las más inimaginables posibilidades, el futuro causa con frecuencia en el hombre recelo y por ello le impide ir hacia adelante con capacidad creadora y dinámica. Otra posible actitud ante el futuro es la mera espera. Es decir, la actitud pasiva e indiferente que aguarda

la llegada de lo nuevo y la recibe con resignación. Esta espera está privada de dinamismo. Así, se diferencia fundamentalmente de la esperanza, que es una aspiración que trata de adelantarse al futuro, creándolo en la imaginación y deseándolo en su preconcepción. Esta aspiración hacia lo todavía no existente, pero posible, dinamiza e ilumina la existencia, pues nos capacita para caminar hacia el futuro con serenidad. La imaginación no sustituye a la acción, la ilumina (Idígoras, 1979, pp. 113 y ss.).

La esperanza es esencial para poder vivir el presente con sensatez porque, como hacían los profetas, se trata de mirar las posibilidades o alternativas que despliega el futuro para poder enfrentar el presente con lucidez. La esperanza se nos presenta, así como las opciones con las que el hombre interpreta el sentido último de su existencia. Surge como necesidad fundamental del ser humano, tanto en el horizonte de su conciencia personal como en el de su relación con el mundo, con los demás y con la historia.

El poner la esperanza en el futuro no es necesariamente signo de un optimismo ingenuo. Es el llamado a una acción liberadora y es poner al hombre delante de su responsabilidad, pues, al crecer las posibilidades de la humanidad, se puede optar entre la paz y la violencia, la justicia y la explotación, la libertad y la opresión. En este sentido el reconocimiento de los orígenes animales del hombre y el peso de esos orígenes es un llamado que mira al futuro: el hombre tiene aún que liberarse. Como expresa E. Bloch, se «ha de escuchar con sentido casi musical el movimiento de la realidad y preguntar ¿en qué dirección hay que tocar la melodía?» (1973, p. 71).

Puede surgir el engaño, y este puede ser trágico, cuando el soñar se convierte en la pura evasión de un presente duro hacia mundos de ensueño. Ahí, en el ensueño, se desconecta de la realidad y no la impulsa hacia la transformación efectiva. Hay frecuentemente en nuestro medio una fácil propensión a las esperanzas ilusorias, en los diferentes campos, con falta de planificación, de estudio y de esfuerzo para que esas

esperanzas vayan pasando a la realidad. Si la esperanza se separa de la verdad, si los sueños se escapan a lo irrealizable, la esperanza vuelve a ser opio alienante. Y es preciso aprovechar esa rica capacidad de esperanza que persiste en nuestro pueblo, para que no se desvirtúe, sino que contribuya a una transformación real de la sociedad (Idígoras, 1979, p. 115).

Es indispensable el respeto a lo real; esperar no es idealizar. Cuando idealizamos algo y, sobre todo, a una persona, y en especial a Dios, no la respetamos, sino que la adornamos de acuerdo a nuestros intereses. La esperanza es auténtica cuando activa la realidad del presente, para encauzarla hacia el mundo de lo deseado. Así se convierte en energía que atrae por el amor y belleza de sus ideales y mueve al hombre a los más arduos trabajos. Como se ha dicho, solo lo que el hombre sueña llega a ser real. Y es preciso haber soñado mucho, para hacer reales algunos proyectos. De esta manera la esperanza es generadora de vida y de realidad, aun cuando muchos de sus ensueños caigan en la noche del olvido. Vivir es jugar a la esperanza y arriesgar lo real del presente al mundo de ensueños futuros. Sin esperanza no se es capaz de luchar, ni de sufrir, ni de construir algo realmente valioso.

Uno de los autores que más ha investigado este tema, J. Moltmann, señala:

Las esperanzas humanas sobrepasan la mayoría de las veces las perspectivas reales de éxito, y eso es también lo que por fuerza han de hacer, puesto que «el hombre», tal como son las cosas, es un ser bastante utópico [...]. Por otra parte, en cambio, la conciencia utópica ha de tener bien en claro que su reducción a las utopías concretas no lleva mucho más allá de mejorar el deficitario estado actual, mediante proyectos de progreso que prolongan las circunstancias del presente hacia el futuro. Crítica inmanente al sistema y cooperación activa son necesarias, caso de que uno desee comprometerse en transformaciones a favor de una sociedad más humana. Sin embargo, para que esta crítica determinada y esta cooperación no se vean absorbidas por los poderes y fuerzas subsistentes,

la conciencia utópica deberá mantener su vista en aquella «diferencia cualitativa» (Marcuse) que se da entre una sociedad libre y otra no libre. Toda *transformación* del mundo que merezca tal nombre habrá pues de conservar cabe sí la visión del *otro mundo*, aun cuando sea cierto que esa visión del *otro mundo* solo pueda ser testificada en transformaciones concretas del hombre mismo y de su mundo (Moltmann, 1973, pp. 67-68).

G. Lohfink expresa el sentir de muchos contemporáneos cuando formula estas preguntas:

¿No sería mejor encauzar todas nuestras fuerzas a realizar lo mejor posible nuestra existencia en este mundo? ¿No deberíamos esforzarnos al máximo en llevar la vida que se nos ha dado ahora, lo más decente y humanamente posible y callarnos respecto a todo lo demás? ¿No es mejor aceptar silenciosamente el misterio de la vida, su oscuridad y sus enigmas, con paciencia, valentía y una confianza callada y serena y dejar el más allá como un misterio del que nada sabemos? (1983, p. 27).

Nos encontramos demasiado preocupados por el «aquí y ahora» para ocuparnos del «más allá y después». Sometidos a un ritmo de vida que nos aturde, pero cautiva, confundidos por una multitud de información de datos y noticias, fascinados por mil atractivos que el desarrollo técnico ha puesto en nuestras manos, mantenidos en nuestro vivir diario por un sinfín de pequeñas e inmediatas esperanzas, no parece que necesitemos un horizonte más grande y abierto que «este mundo» en el que nos encontramos.

¿La vida, es solo «esto»? La muerte sigue siendo una gran fatalidad, el desafío principal a todos nuestros logros, la más drástica oposición a todas nuestras aspiraciones más recónditas y a nuestros proyectos personales y colectivos. El ser humano actual, como el de todas las épocas, sabe que en el fondo de sí mismo está latente siempre la pregunta más difícil de responder: ¿cuál es el destino último de todos y cada uno

de nosotros?, ¿tienen sentido último todas nuestras luchas, esfuerzos y esperanzas?

En realidad, nadie puede demostrar de manera puramente racional la existencia de la vida futura ni podemos deducirla a partir de nuestra existencia mundana actual. Solo podemos emplear el lenguaje de la esperanza que se expresa a través de símbolos y metáforas. Y la única manera de esperar, de manera razonable y responsable, es descubrir que ese futuro nuestro se ha iniciado ya de alguna manera y está actuando en nuestra vida actual. Esta esperanza se sustenta en el retorno a una vida nueva de Jesucristo y entender cuál es la vida y el suceso final hacia el que se dirige nuestra fe y el dinamismo que esa fe introduce ya en nuestra existencia actual parte de allí (Pagola, 1983, pp. 9-66). A partir de ello, los cristianos creemos en Dios de una manera singular. Vamos a tratar de comprender un poco la novedad que nos aportan esta fe y esta esperanza.

Quien cree en la resurrección afirma la vida plena, la ama y la busca frente a «una absolutización de la vida vivida aquí y ahora» (Küng, 1983, p. 309). Frente a ese grito que de diversas maneras se escucha en nuestra sociedad «lo queremos todo y lo queremos ya», frente a ese afán de apurar la vida y reducirla al disfrute del presente, frente al hedonismo como ideología del goce irreflexivo de la vida, el consumismo como ideología de la disponibilidad ilimitada sobre los bienes de consumo de la sociedad de la opulencia» (1983, p. 309), se afirma que esta tierra no es lo definitivo, la realidad última en la que tenemos que agotar nuestra felicidad (Pagola, 1983).

La expectativa en la resurrección está vinculada sustancialmente al hecho de que el hombre vive de esperanza (principio-esperanza: E. Bloch). La resurrección daría a esta esperanza humana plenitud de sentido y coherencia. La esperanza encuentra su apoyo en la actitud permanente del hombre de inquietud y búsqueda más allá de lo que ha encontrado: es siempre, quiéralo o no, admítalo o no, búsqueda de realización plena.

La fe en la resurrección de Jesús consiste en contextualizar el sentido y coherencia de toda la dinámica humana en relación con el principio-esperanza; es decir la esperanza como una función esencial del ser humano a partir de los aspectos esenciales de la frágil existencia humana. Dicho principio se fundamenta en que el ser humano es un ser en búsqueda. Las expresiones concretas de este principio varían según épocas y culturas, pero lo que no varía es la inquietud incesante del ser humano por encontrar respuestas a su existencia en trascendencia.

Esta realidad nos desborda, pero podemos entrever un anhelo estructural, quizás no consciente pero actuante, de vivir una vida plena, que puede actuar de mil maneras distintas: desde el rechazo y el suicidio hasta la lucha infatigable por los ideales más grandes. A este respecto R. H. Alves señala que es

el presentimiento de que la imaginación es más real y la realidad menos real de lo que parece. Es la sensación de que la última palabra no es para la brutalidad de los hechos que oprimen y reprimen. Es la sospecha de que la realidad es mucho más compleja de lo que nos quiere hacer creer el realismo, que las fronteras de lo posible no están determinadas por los límites del presente (citado por Pagola, 1983).

Por su parte, J. Moltmann dice que:

La libertad [y nosotros diríamos la esperanza] comienza allí donde súbitamente se deja de tener miedo. Todo acaba con la muerte y, por tanto, la vida es, de alguna manera, todo; tal es el pilar más firme de las ideologías de poder [...]. Todos los movimientos liberadores comienzan con un par de hombres que pierden el miedo y se comportan de modo distinto a como esperaban de ellos sus dominadores (1972, pp. 27-28).

Cuando tenemos vivencias en las que vislumbramos el destello de la verdad, de la libertad, del amor, el bien, la integridad, la justicia, la fraternidad, la paz en nuestro mundo, tenemos experiencias auténticas

de esperanza. No se trata de esperar que las cosas cambien milagrosamente sin nosotros, sino que, al abrirnos al Misterio, este nos posibilita el cambio en nosotros mismos; como lo hizo a través de Jesús. No solo se trata de esperar otra realidad, debe haber un cambio de lógica en la manera de ver y practicar la vida. El idealismo desarraigado (opio del pueblo) y el realismo resignado nos llevan a creer que el mundo solo puede ser así y que no podemos cambiarlo, son dos posturas opuestas a la esperanza, que nos descubre una la realidad en despliegue.

Como señala F. Kerstiens:

La estructura de la esperanza está determinada en el Antiguo Testamento a base de un amplio campo significativo y terminológico: *batah* (confiar, sentirse seguro), *garah* (estar en tensión, perseverar), *yahal* (aguardar, esperar), *hasah* (buscar amparo, refugiarse), *hakah* (esperar con afán), *sobar* (confiar, creer, esperar), y también *aman* (estar firme y consolado, creer, confiar, esperar). Israel espera de Yahvé bendición, misericordia, auxilio, un juicio justo, perdón, salvación. La fidelidad de Yahvé es el vínculo que une el pasado y el futuro. Israel recuerda en el culto sus proezas, a fin de corroborar así la petición de auxilio y fortalecerse a sí mismo en la confianza. La gratitud por la poderosa acción de Yahvé se convierte en confesión de la esperanza. El mismo Yahvé es la esperanza de su pueblo (Jer 17, 7; Sal 60, 4; 70, 5) (s.f.).

El famoso y sorprendente texto de Éxodo 3, 14: «Yo seré entre ustedes, como aquel que seré», refiere al futuro el conocimiento de Dios; es un irlo conociendo a través de la historia con el apoyo de la esperanza. El agente de esta esperanza no es primariamente el individuo sino el pueblo, los «pobres de Yahvé», de acuerdo con el mensaje profético o cada persona creyente. Esta esperanza se traduce en la promesa que siempre tiene alcances mayores y vincula los dos testamentos.

El contenido de la esperanza está señalado en el Nuevo Testamento con los términos *elpidsein* (esperar), *hipomenein* (permanecer, perseverar, practicar la paciencia) y *gregorein* (estar vigilante, tener abiertos los ojos).

En el evangelio de Juan, y de algún modo también en los otros evangelios, la esperanza coincide con la fe, así como en la primera carta de Pedro. El reino de Dios que irrumpe en Jesucristo, en su vida, en su muerte y resurrección es la experiencia fundamental de la fe y la esperanza para el hombre del NT. Cristo ha roto el poderío de la muerte, del mal, de las dominaciones del mundo, de sus potencias y del temor. La nueva libertad, hacia la que él libera, es la libertad para la vida nueva (Kerstiens, s.f.).

San Pablo comparte la esperanza de la primera comunidad, pero la riqueza de su pensamiento y de su vida aporta elementos de gran valor. Así, el puesto que reserva a la «redención de nuestro cuerpo» (Rom 8, 23), ya sea transformación de los vivos (1 Cor 15, 51; cf. 1 Tés 4, 13-18) o sobre todo resurrección de los muertos. No creer en esta es para Pablo estar «sin esperanza» (1 Tés 4, 13; 1 Cor 15, 19; cf. Ef. 2, 12).

Ahora bien, la libertad humana es frágil (Rom 7, 12-25). Siendo ello así, ¿puede el cristiano verdaderamente esperar tomar parte en la herencia del Reino prometida (Col 4, 24)? Puede y debe, como Abraham, «esperar contra toda esperanza». Por razón de su fe en las promesas (Rom 4, 18-25) y de su confianza en la fidelidad de Dios, que garantizará la fidelidad del hombre (1 Tés 5, 24; 1 Cor 1, 9) desde su llamada (vocación) hasta la gloria (Rom 8, 28-30).

La esperanza personal de Pablo es, finalmente, un ejemplo admirable. Gime por no estar todavía colmada (2 Cor 5, 5; Rom 8, 23) y se regocija con el pensamiento del porvenir que espera (1 Cor 15, 54 y ss.). A su luz, las más legítimas esperanzas humanas pierden todo su valor (Flp 3, 8). Apoyándose solo en la gracia de Dios y no en las obras (1 Cor 4, 4; 15, 10; Rom 3, 27), anima, sin embargo, con su dinamismo la carrera (Flp 3, 13 y ss.) y el combate (2 Tim 4, 7) que sostiene Pablo para cumplir su misión, al mismo tiempo que evita ser «él mismo descalificado» (1 Cor 9, 26 y ss.). Él espera coronar su carrera (2 Tim 4, 6 y ss.; cf. 1 Cor 3,8), pero sabe que su recompensa es Cristo mismo (Flp 3,8). Su esperanza es ante todo la de estar con él (Flp 1, 23; 2 Cor 5, 8).

El radical desinterés que supone se manifiesta todavía por su abertura a la salvación de los «otros» (2 Tim 4, 8; 2, 7), cristianos (1 Tés 2, 19) o paganos, a los que quiere revelar a Cristo, «esperanza de la gloria» (Col 1, 24-29).

La esperanza en los escritos de Juan no deja de ser una espera del retorno del Señor (Jn 14, 3; 1 Jn 2, 18) y de la resurrección (Jn 5, 28 y ss.; 6, 39 y ss.). El paso del cristiano a la eternidad no será sino la apacible manifestación (1 Jn 4, 18) de una realidad que ya existe (1 Jn 3, 2).

Jesús es el hombre en el que la vida y la muerte han tenido el sentido de entrega de sí mismo a los hombres y a Dios. Incomprendido, rechazado, llegando al extremo límite de la muerte y del abandono de Dios, se remitió sin embargo a Aquel que juzga con justicia (cf. 1 Pe 2, 23). Dios, mostrando que el sentido de esa vida y de esa muerte es «el sentido», «lo resucitó, deshaciendo las ataduras de la muerte, puesto que no era posible que fuese retenido por ella» (Hch 2, 24). La resurrección mostró que el don de Jesús no había sido el don a una quimera, sino a «Aquel que da la vida a los muertos y llama de la nada la existencia» (Rom 4, 17).

La vida de Jesús —y su muerte— había sido una vida por el reinado de Dios para los hombres, una vida que llamaba a ese Reino. La resurrección responde a ese llamado. En adelante y para siempre, Dios se dará en Jesús de manera plena. En Jesús, la esperanza del Reino de Dios se ha cumplido, es ya una realidad en la historia. Si Dios se revela así en Jesucristo, solo el acontecimiento de Jesús define quién y cómo es Dios. Jesús pertenece ya a la definición de Dios y por consecuencia a su ser mismo. Dios es esencialmente «el Dios que da vida a los muertos», porque Él es

Aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (Rom 8, 11). Nosotros no sabemos primariamente quién es Dios y luego algo sobre Jesús, sino que frente a Jesús y solamente así, sabemos que el fundamento de toda realidad, buscado clara u oscuramente, consciente o inconscientemente por todo hombre es idéntico en su propia naturaleza con el Dios de Israel. Lo sabemos porque en Jesús

se ha producido ya por la acción del Dios de Israel el fin que ha de ser el nuestro y el de todas las cosas, en él se ha cumplido ya el destino de todo ser (Pannenberg, 1974, pp. 160-161).

Lo sucedido en Jesús es para nosotros una promesa de futuro. G. Gutiérrez dirá que la Resurrección misma de Jesús

Como ya se ha dicho, el hombre y el mundo en su ser mismo son siempre la expresión existencial de las causas históricas libres y es ello lo que condiciona la ambigüedad concreta de su realidad. El hombre y el mundo deben todavía devenir aquello que ya son en Cristo y por virtud de su acción: el tiempo nuevo, «el nuevo cielo» y la «nueva tierra», el Reino único de Dios y de los hombres. Pero en Jesús Dios se revela ya como respuesta al mundo. Al hombre y a la humanidad que se interrogan por el sentido de la vida y de la historia, Dios responde en Jesús manifestando que verdaderamente la humanidad vive una historia que tiene sentido. El hombre y la humanidad tienen derecho a la esperanza; el hombre puede darse totalmente a Dios y a los hombres hasta dar la propia vida (cf. Jn 15, 13; Rom 5, 7-8), sabiendo que la Vida en Jesús ha asumido la muerte, para que la muerte y todo lo que es obra de la muerte en el hombre: el egoísmo, la injusticia, la opresión, la falta de amor, etcétera, sea absorbido por la Vida (Ef 4, 9; 2 Cor 5, 4; Ap. 1, 18).

Estamos salvados, pero en esperanza (Rom 5, 24), porque hasta que no se enjague toda lágrima, y no haya ya muerte, ni llanto, ni alarido, ni haya ya más dolor porque todas las cosas de antes son pasadas (Ap. 21, 4; 7, 17), viviremos en esperanza.

Si el conjunto del movimiento del mundo recibe de su fin su unidad y su sentido, y si la naturaleza de cada cosa, cuya significación es relativa al conjunto al que pertenece, solo se decide a partir del fin, entonces el sentido y el objeto de la esperanza del hombre y de la historia hay que buscarlos en ese fin, en el futuro que se ha inaugurado en Jesucristo y que alcanza su plenitud en el Reino de Dios definitivo. Del Reino de Dios solo sabemos aquello que ya se ha producido en Jesús

y que está llamado a producirse en nosotros hasta que Dios se revele en Jesucristo como «todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28; Col 3, 11) porque «nuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3). Por ello, sabemos que el Reino de Dios no es otra cosa que la comunión de los seres humanos entre sí que se fundamenta y adquiere su plenitud en la comunión de todo el universo con Dios en Jesucristo.

Pero si es así, significa que este es, retrospectivamente el principio que rige toda la historia desde su inicio en el tiempo, y que allí donde el hombre en su libertad sale de sí mismo para entrar en comunión con los otros hombres, allí donde hay libertad, justicia y amor, se da ya el Reino de Dios, la presencia de Dios en cuanto tal, porque Dios es Amor (1 Jn 4, 7-8). «Nosotros conocemos haber sido trasladados de la muerte a la vida en que amamos a nuestros hermanos. El que no ama, queda en la muerte» (1 Jn 3, 14). Solo al perderse uno mismo en el amor encuentra la libertad, la verdad, y el sentido del propio ser, la trascendencia verdadera que no es la huida a otro mundo, sino Dios, y a Dios solo y siempre se le encuentra allí donde se realizan en verdad la justicia, el amor y la libertad.

La esperanza está en relación directa con el problema fundamental de la historia misma, la relación de los hombres en el mundo. Todos los demás aspectos de la vida, desde el económico hasta el cultural, tienen como eje y finalidad el éxito de esta relación. Al mismo tiempo, este éxito está mediatizado por todos esos aspectos. Así, por ejemplo, la simple mejora de las condiciones materiales de existencia no es capaz de satisfacer al hombre, pero al mismo tiempo, si se quiere ser realista, hay que reconocer que, por lo menos, un cierto desahogo material es necesario para la realización humana. Pero dar prioridad a lo económico, haciendo que la vida dependa del dinero o del interés, de tal manera que toda relación esté regida por el principio de que todo debe ser pagado, significa minar por la base las relaciones humanas, al perderse así el sentido de la gratuidad que es el fundamento de una verdadera relación humana, porque es lo que posibilita la libertad en su sentido y significación más profunda.

Como señala I. Berten:

La tentación de la apertura al futuro, y a lo nuevo de este porvenir, es sacrificar el presente. Pero Jesús dijo todo el tiempo: «el Reino está cerca» y «el Reino está entre ustedes». No podemos sacrificar al hombre de hoy al hombre del mañana en una estrategia histórica a largo plazo: nuestra generación tiene derecho a conocer la experiencia más grande posible de salvación inaugurada en este mundo. La libertad se nos ofrece hoy. El hombre está llamado a descubrir que, en cualquier situación, una parte de libertad, de alegría y de fiesta es posible. Esta libertad, por más rara, limitada y fugitiva que pueda parecer a algunos, es como una gracia que pasa, que llena el momento y hay que celebrarla y acogerla. Es a través de esta dimensión presente de salvación a lo largo de la vida humana como el hombre puede abstenerse de despreciar lo humano en su lucha contra todo lo que es inhumano. Contra las teorías del desarrollo que subordinan los hombres a la economía, y el esfuerzo y el sacrificio a favor de un crecimiento cuantitativo para el hombre del mañana, un esfuerzo en el que la persona es hoy olvidada, el ideal de liberación promueve un cambio cualitativo en la vida humana, en la que los hombres puedan participar desde el momento presente, un cambio que permita al hombre, e incluso al hombre pobre o discapacitado ser dueño de su propio destino y ser feliz, y vivir así de esperanza (1973, p. 179).

El hombre y la humanidad solo pueden tener sentido en último término si toda la historia pasada, presente y futura adquieren sentido. Al haber entrado Dios en comunión con el mundo, ha fundamentado y consolidado al mismo tiempo la unidad del mundo, de tal modo que en Él todo está ligado a todo. De aquí se desprende la solidaridad de todos los hombres en su destino de salvación. No hay, pues, salvación ni felicidad individuales.

Por otra parte, la experiencia nos muestra la solidaridad para lo bueno y para lo malo, que se desprende de esta unidad y que obra no

solo desde fuera sino desde nuestro propio mundo interior: en lo que pensamos, sentimos y queremos. Si el hombre quiere realizarse, tiene que realizar al mismo tiempo el mundo en que vive. Pero la importancia del problema social no está solamente en la mejora de las condiciones materiales de existencia sino, y, sobre todo, porque a través de ellas están en juego las relaciones entre los hombres en lo que tienen de más espiritual: la posibilidad estructural de amarse y de ser libres, la posibilidad de ser humanos entre humanos.

El hombre, siendo un ser histórico y social, no se limita a lo que es. En su ser y hacer presentes, se compromete de manera decisiva en lo que será; en un proyecto que comparte con los otros hombres. No es igual saber si ese proyecto está abierto a una realización positiva o no. Por otra parte, están todos esos hombres abrumados por la opresión de la naturaleza o por la injusticia, la violencia, o los errores humanos, cuya liberación está fuera de las posibilidades actuales y cuyo sacrificio no parece aportar nada a un proyecto futuro. A esos hombres no basta decirles que su salvación consiste en la forma de considerar su existencia, o que está en un más allá que ni siquiera pueden concebir. Frente a ellos, muchas veces, toda palabra carece de sentido y solo queda la posibilidad del gesto eficaz de amor (Berten, 1973, capítulo 3, número 2).

La esperanza debe ser necesariamente activa y comunitaria. Activa, porque es la prolongación consecuente de la posibilidad de un mundo más humano. Esa esperanza brota de la convicción de que las posibilidades de amor del hombre son demasiado grandes para ser simplemente negadas por la muerte y porque una vida muchas veces no da la medida del hombre. Es comunitaria porque no tiene lugar si no es en el seno de una comunidad que encuentra su sentido en la creación recíproca de un mundo más justo y fraternal y porque, por otro lado, la esperanza la recibe cada uno de la comunidad que espera. En el cristianismo, la fe de los primeros discípulos en la resurrección de Jesús es el punto de partida de esa esperanza universal.

No se puede negar que, frecuentemente, el cristianismo como religión institucionalizada ha jugado el rol de opio del pueblo. Ha sido, consciente o inconscientemente, utilizado para mantener situaciones de injusticia y preservar privilegios. El Evangelio se ha utilizado para mantener a naciones enteras en situaciones de miseria. Así, E. Mondlane (secretario del movimiento de liberación de Mozambique) pudo decir: «Cuando los blancos llegaron a nuestro país, nosotros poseíamos la tierra y ellos la Biblia; hoy, nosotros poseemos la Biblia y son ellos quienes poseen la tierra». Globalmente esa es la constatación dramática del tipo de relaciones que el Occidente cristiano ha instituido objetivamente a nivel mundial entre ricos y pobres, entre explotadores y explotados.

Las ciencias sociales, y en particular la sociología política y la sociología del conocimiento, han permitido ver las consecuencias del impacto real de la religión y la fe sobre la vida de los hombres. Esto ha posibilitado en muchos casos la toma de conciencia de muchos cristianos, pero sobre todo han sido los hechos mismos los que han permitido caer en la cuenta de una situación insostenible.

La comprensión de la salvación como problema puramente individual, o la reclusión de la fe en la conciencia, la separación de esperanza y acción, o la reducción de la esperanza a una actitud meramente contemplativa o existencial, con demasiada frecuencia ha permitido, por lo menos, la violencia, la injusticia, la opresión y la miseria. En estos casos, el porvenir abierto a la humanidad por la fe, por la manera de ser comprendida esta, ha aparecido como la negación objetiva de la esperanza engendrada por Jesús resucitado. La esperanza estaba muerta porque no se había encarnado consecuentemente en una acción eficaz.

Desde la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), la situación empezó a cambiar, pero aun si la Iglesia en América Latina, como Pueblo de Dios, logra dar razón de su esperanza tanto a nivel de la inteligencia de la fe como en el de la acción, el problema persiste, pues, a nivel mundial la Iglesia ha hecho poco por cambiar la situación de explotación que sufre el Tercer Mundo.

Felizmente con las actitudes que va tomando el Papa Francisco, la Iglesia se va poniendo a la vanguardia para que la situación mejore.

Normalmente las Iglesias están profundamente implicadas con la sociedad y sus estructuras, y resulta difícil conciliar la ideología occidental, generalizada a nivel mundial, cuya concepción del hombre y de la vida está regida por el criterio del crecimiento económico y la ganancia conseguidos a cualquier precio, con el mensaje del Evangelio y el anuncio de la esperanza en Jesucristo.

Desde el momento en que los mecanismos del poder social de la Iglesia y de la teología se perciben con claridad, la crisis de la conciencia cristiana es inevitable: el Evangelio no puede ser conciliado con tal situación. Se quiera o no, todo discurso religioso tiene un impacto político: no solamente al hablar de Dios se dice necesariamente algo sobre la historia y la sociedad, sino que, más aún, por ese discurso se interviene política y socialmente. No querer una intervención política significa garantizar el orden establecido y, cuando el orden social es injusto, la «neutralidad» significa, de hecho, tomar partido por el mantenimiento de la injusticia.

El problema podría aparecer simple: puesto que, de todas maneras, todo lenguaje religioso y como consecuencia, todo lenguaje sobre Dios tiene un rol político, positivo o negativo, resulta urgente no solamente tomar conciencia de ello de manera general, teórica y abstracta, sino ser lo más lúcidos posible respecto a lo que se dice y se hace. Por ello, se debe ser responsable políticamente del discurso religioso, y hacer de él un factor positivo de justicia, de liberación y de esperanza.

El discurso religioso no es una variable independiente que se pueda construir y utilizar al gusto. Está inscrito necesariamente al interior de cierta coherencia que se establece entre la opción global en el seno de la sociedad y el lenguaje que se utiliza. El discurso que habla de la libertad, de la justicia y de la fraternidad universal puede ser el aliado objetivo de la injusticia, de la violencia y de la mentira porque habla de manera abstracta y así irreal, de un ideal, cuando la justicia y la libertad

no son entidades generales, sino realidades concretas y conflictivas en relación con las cuales se debe optar.

Hay una relación recíproca entre la praxis y la teoría, entre el compromiso en la sociedad y el discurso que es, a la vez, expresión teórica de un compromiso, su acompañamiento crítico y su intención motriz. Esto significa que el lenguaje no tiene su verdad independientemente de la acción, de la práctica social que acompaña.

Anteriormente se ha dicho que el hombre, personal y socialmente, está en búsqueda de su sentido, de la verdad de su ser. Ese sentido y esa verdad no son míticos, dados en el origen y perdidos, sería necesario reencontrarlos. Tampoco son ideales que existen en un cielo metafísico y que se trataría de descubrir mediante un proceso especulativo o contemplativo. La verdad y el sentido del hombre son objeto de una conquista y de una esperanza. El hombre no se realiza por la conformidad a un orden objetivo de valores ya constituido como una naturaleza. El ser humano es sujeto de una historia y de una creación continua, él crea sus valores tanto como los descubre y está llamado a superarlos continuamente.

El Reino de Dios anunciado por Jesús es el cumplimiento de las esperanzas humanas de un mundo justo y fraternal, de verdad y de libertad, y va más allá aún de todo lo que el hombre puede esperar, pues lo finito del amor, de la gracia y de la libertad del hombre son desbordados por lo que posibilita la presencia de Dios en el mundo y la historia. Por ello, toda situación en la cual el hombre es o se hace agente de la injusticia, de la mentira, de la opresión, de la violencia, es contradicción objetiva de la esperanza. De ello, se sigue que el lenguaje religioso que acompaña una tal praxis y la legítima de hecho, aun si cree decir lo contrario, es un lenguaje engañoso: no habla ni del Reino ni de Dios: «Hacer la justicia, es conocer, decir, amar a Dios» (cf. 1 Jn 2, 29). Como señaló el Episcopado peruano hace varios años en un documento titulado *La justicia en el mundo*, «cuando la justicia entre los hombres no existe, Dios es ignorado» (1969).

El cristiano comprometido en la historia al lado de todos aquellos que luchan por un mundo más humano, reconoce que el anuncio del Reino de Dios es precisamente el anuncio de ese mundo por fin plenamente humano para todos los hombres. En la resurrección de Jesús, él reconoce la posibilidad final de un hombre y de un mundo nuevo como don último de Dios. El compromiso por una praxis en el mundo no es solamente, para el cristiano, una consecuencia de la esperanza final, sino, también, el valor intrínseco que tiene ese compromiso. La fe revela la plenitud de sentido de ese compromiso y de la esperanza humana que tienen sentido en sí mismos.

Ya para siempre Dios es humano, y el hombre y el mundo tienen su ser por Cristo en Dios. Todo está hecho y todo queda abierto, porque el amor siempre es encuentro libre y gratuito de Dios y del hombre y siempre búsqueda de Dios y del hombre (el hermano), en la realidad concreta de nuestra propia historia y de la historia del mundo. Dios no está solamente por encima de la historia, está en ella porque Él está también delante de ella, como su porvenir libre del cual ella no dispone.

El fundamento último de la esperanza cristiana es que Dios tiene esperanza en nosotros. Dios tiene fe en el mundo, porque es obra suya; Dios espera en el mundo, porque espera que su gracia venza finalmente sobre la irresponsabilidad humana. Y todo ello porque Dios ama al mundo, porque es fruto de su amor. Más todavía. Dios ama gratuitamente, porque sí, porque es bueno, no porque nosotros hayamos merecido su amor, ni solo en la medida en que lo hayamos merecido. Podríamos repasar las grandes parábolas evangélicas: la del hijo pródigo, la del fariseo y el publicano. Son las parábolas del amor gratuito e incondicional de Dios, que nos enseñan que Dios no ama solo en la medida en que lo merecemos, sino en la medida de la infinita bondad de su corazón de Dios, y por eso no viene a salvar a los justos sino a los pecadores; ni viene a premiar a los buenos, sino a «recuperar lo que se había perdido». La esperanza cristiana no puede tener otro fundamento que el amor gratuito e incondicional de Dios hacia nuestro pobre mundo (Vives, 1987, pp. 457-467).

Haciéndonos eco de Pablo de Tarso podemos expresar gozosamente:

Después de esto, ¿qué diremos?, si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que ni a su propio Hijo perdonó, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo después de habérselo dado, dejará de darnos cualquier otra cosa? ¿Quién podrá acusar a los escogidos de Dios? Dios es el que los justifica. ¿Quién osará condenarlos? Jesucristo no solamente murió, sino que también resucitó, y está al lado de Dios y así mismo intercede por nosotros. ¿Quién podrá separarnos del amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, el hambre, la desnudez, el riesgo, la persecución, el cuchillo? Según está escrito: por ti somos entregados cada día en manos de la muerte; somos tratados como ovejas destinadas al matadero. Pero en medio de todas estas cosas triunfamos por virtud de Aquel que nos amó. Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni virtudes, ni lo presente, ni lo venidero, ni la fuerza, ni la violencia, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra criatura podrá jamás separarnos del amor de Dios, que se funda en Jesucristo Nuestro Señor (Rom 8, 31-39; para esta conclusión cf., Simons, 2015, pp. 323 y ss.).

Quisiera terminar con el poema, de C. Vallejo, «Esperanza plañe entre algodones» (*Trilce*, XXXI), que expresa con gran hondura lo más insondable de toda esperanza humana.

Esperanza plañe entre algodones.

Aristas roncadas uniformadas de amenazas tejidas de esporas magníficas con porteros botones innatos.

¿Se luden seis de sol?

Natividad. Cállate, miedo.

Cristiano espero, espero siempre de hinojos en la piedra circular que está en las cien esquinas de esta suerte tan vaga a donde asomo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Sebastián (1973). *Antropología y teología de la fe cristiana*. Salamanca: Sígueme.
- Aguirre, Rafael (1985). *El Dios de Jesús*. Texto de la conferencia del mismo título pronunciada por el autor el 26 de febrero dentro del ciclo «El problema de Dios hoy», organizado por la cátedra de Teología Contemporánea, en el Colegio Mayor Chaminade, con el patrocinio de la Fundación Santa María.
- Alfaro, Juan (1998). *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Atlan, Henri (1986). *À tort et à raison. Inter critique de la science et du mythe*. París: Seuil.
- Atlan, Henri y otros (1985). *Les usages de la nature*, 1(12), 188 pp. Bruselas: Éditions Complexe.
- Ayala Lasso, José (2011). *El multiculturalismo*. <http://www.elcomercio.com/opinion/multiculturalismo.html>
- Bauman, Zygmunt (2009). *El arte de la vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Begué, Marie-France (2003). *Paul Ricœur: la poética del sí mismo*. Buenos Aires: Biblos.
- Benedicto XVI (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Aparecida, 13-31 de mayo de 2007*. Lima: Paulinas.
- Bergson, Henri (2006). *L'évolution créatrice*. París: PUF.

- Berten Ignace (1973). *Jésus-Christ. Espérance des hommes*. Cahiers de Froidmont. Ferme de Froidmont: Couvent des Dominicains.
- Bloch, Ernst (1973). El hombre como posibilidad. En Ernst Bloch y otros, *El futuro de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.
- Bloch, Ernst (2004-2007). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Boff, Leonardo (1981). *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad.
- Boff, Leonardo (2016). *Cómo experimentar a Dios hoy*. Recuperado de <http://blog.cristianismeijusticia.net/?p=15384&lang=es>
- Bouillard, Henry (1972). Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II. En VV.AA., *Révélation de Dieu et langage de l'homme*. París: Cerf.
- Boulad, Henri (2000). *El hombre y el misterio del tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- Bousquet, François (2017). Verdad, respeto de lo Singular y de la universalidad. *Concilium*, 369, 95-106.
- Caputo, John D. (2001). *La religión*. Madrid: Tecnos.
- Caputo, John D. (2005). *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos.
- Caravias, José Luis S.J. (s.f.). Introducción. En *De Abrahán a Jesús. La experiencia progresiva de Dios en los personajes bíblicos*. Recuperado de http://www.mercaba.org/Caravias/experiencia_01.htm
- Casarotti, Eduardo (1999) *Paul Ricœur. La constitución narrativa de la identidad personal*. Recuperado de www.ucu.edu.uy
- Cassirer, Ernst (1987). *Antropología filosófica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Castillo, José María (1986). *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme.
- Castillo, José María (1990). *Teología para comunidades*. Madrid: Paulinas.
- Castillo, José María (2005). *Humanizar a Dios*. Málaga: Ediciones Manantial.
- Castillo, José María (2011). *La humanidad de Dios*. Texto del discurso pronunciado el 13 de mayo con motivo de su nombramiento como *doctor honoris causa* por la Universidad civil de Granada.
- Chavarría Alfaro, Gabriela (2013). *El posthumanismo y el transhumanismo: transformaciones del concepto de ser humano en la era tecnológica*. Informe final de investigación. www.kerwa.ucr.ac.cr/bitstream/handle/10669/846/%20Informe%20Final.pdf?...1

- Compañía de Jesús (1995). *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*. Santander: Sal Terrae.
- Cordovilla, Ángel (2004). *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Cordovilla, Ángel (2018). La mística en la teología del siglo XX: Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. *Estudios Eclesiásticos*, 93(364), 3-27.
- Cortés Morató, Jordi & Antoni Martínez Riu (1996-1999). *Diccionario de filosofía*. [cd-rom]. Barcelona: Herder.
- Cullmann, Oscar (1967). *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela.
- D'Angelo, Ovidio (2004). Proyecto de Vida como categoría básica de interpretación de la identidad individual y social. <http://biblioteca.clasco.edu.ar/Cuba/cips/20120827125359/angelo8.pdf>
- Degregori, Carlos Iván (2004). *Perú: identidad, nación y diversidad cultural*. <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/110301.pdf>
- Deeken, Alfons (1984). *La tarea moral del hombre moderno*. En *Ser humano*. Salamanca: Sígueme.
- Duquoc, Christian (1978). *Dios diferente*. Salamanca: Sígueme.
- Duquoc, Christian (2002). *El único Cristo*. Santander: Sal Terrae.
- Echeverría Javier (2010). De la filosofía de la ciencia a la filosofía de la tecnociencia. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 50, 31-51.
- Enciclopedia Herder (s.f.). *Herder Editorial*. https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/P%C3%A1gina_principal
- Episcopado Peruano (1969). *La justicia en el mundo: documento del Episcopado peruano para el Sínodo*. Volumen 1 de Cuadernos de documentación. Lima: Comisión Episcopal de Acción Social del Episcopado Peruano.
- Esterman, Josef (1998). *Filosofía andina*. Quito: Abya-Yala.
- Ferrater Mora, José (1986). *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza.
- Forte, Bruno (1983). *Jesús de Nazaret: historia de Dios y Dios de la Historia. Ensayo de cristología como historia*. Madrid: Paulinas.
- Foucault, Michel (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.

- Fromm, Erich (1978). *¿Tener o ser?* Ciudad de México: FCE.
- Fromm, Erich (1986). *Ética y psicoanálisis*. Ciudad de México: FCE.
- Fromm, Erich (1992). *El corazón del hombre*. Ciudad de México: FCE.
- Fromm, Erich (1996). *Ética y psicoanálisis*. Ciudad de México: FCE.
- Gadamer, Hans Georg (1979). El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger. En VV.AA., *El tiempo y las filosofías* (pp. 39-59). Salamanca-París: Sígueme-UNESCO.
- Gadamer, Hans Georg (2002). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Garaudy, Roger (1971). *Del anatema al diálogo: con las ponencias de Karl Rahner y J.B. Metz*. Barcelona: Ariel.
- García, Marina & Laura Matkovic (2012). El poder de la imaginación y de la creatividad para hacer ciencia. *Revista Química Viva*, 11(1), 53-67.
- Gesché, Adolphe (2001). *El destino*. Salamanca: Sígueme.
- Gesché, Adolphe (2002). *Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.
- Gesché, Adolphe (2004a). *El hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Gesché, Adolphe (2004b). *El sentido*. Salamanca: Sígueme.
- Gesché, Adolphe (2010). *Dios para pensar IV: El cosmos*. Salamanca: Sígueme.
- Gevaert, Joseph (1987). *El problema del hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Girard, René (1982). *El misterio de nuestro mundo claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*. Salamanca Sígueme.
- Gómez Caffarena, José (1970). *Metafísica trascendental*. Madrid: Revista de Occidente.
- Gómez Caffarena, José (1983). *Metafísica fundamental*. Madrid: Cristiandad.
- Gómez Caffarena, José (2007). *El enigma y el misterio*. Madrid: Trota.
- González Buelta, Benjamín (2001). *Caminar sobre las aguas*. Santander: Sal Terrae.
- González Faus, José Ignacio, SJ (1984). Jesús y la mentira. En *El factor cristiano* (pp. 59-75). Navarra: Verbo Divino.
- González Faus, José Ignacio, SJ & Josep Vives (1985). *Crear solo se puede en Dios. En Dios solo se puede creer*. Santander: Sal Terrae.

- Guardini, Romano (1958). *El universo religioso de Dostoievski*. Buenos Aires: Emecé.
- Guardini, Romano (1992). *La aceptación de sí mismo*. Buenos Aires: Lumen.
- Guillermo Valentín, Sergio Artemio (2015). *Sobre la docta ignorancia: Sócrates*. <https://gradoceroprensa.wordpress.com/2015/06/02/sobre-la-docta-ignorancia-socrates/>
- Gutiérrez, Gustavo (1972). *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme.
- Gutiérrez Gustavo (1984). *Teología de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Habermas, Jürgen (1992). «The Limits of Neo-Historicism». Entrevista con J.M. Ferry en J. Habermas. *Autonomy and Solidarity*. Londres: Verso.
- Heidegger, Martin (1974). *El ser y el tiempo*. Quinta edición. Ciudad de México: FCE.
- Hinde, Robert A. (2008). *¿Por qué persisten los dioses? Una aproximación científica a la religión*. Traducción de Josep Sarret Grau. Barcelona: Biblioteca Buridán.
- Henry, Michel (2001a). *Encarnación: una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, Michel (2001b). *Yo soy la verdad para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Herrera Mora, José Manuel (s.f.). *Docta ignorancia*. <http://doctaignorancia.es.tl/DOCTA-IGNORANCIA.htm>
- Hersh, Richard (1988). *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*. Madrid: Narcea.
- Heschel, Abraham J. (1973). *Los profetas*. Buenos Aires: Paidós.
- Hopenhayn, Martín (2002). El reto de las identidades y la multiculturalidad. *Pensar Iberoamérica*, 0. <http://www.oci.es/pensariberoamerica/ric00a01.htm>
- Huxley, Aldous (1959). *El tiempo debe detenerse*. Buenos Aires: Hermes.
- Idígoras, José Luis (1979). *Vocabulario teológico desde nuestra realidad*. Lima: Centro de Proyección Cristiana.

- Jonas, Hans (2000). *El principio. Vida. Hacia una biología filosófica*. Valladolid: Trota.
- Kant, Immanuel (1979). *Crítica de la razón pura*. Prefacio a la segunda edición. Madrid: Alfaguara.
- Kasper, Walter (1970). Posibilidades de la experiencia de Dios hoy. *Selecciones de Teología*. Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol9/34/034_kasper.pdf
- Kasper, Walter (1978). *Jesús el Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Kasper, Walter (1988). *La fe que excede todo conocimiento* (pp. 95-106). Santander: Sal Terrae. <http://www.mercaba.org/FICHAS/FE/632-08-2.htm>
- Kasper, Walter (2016). *La teología en debate*. Santander: Sal Terrae.
- Kehl, Medard (2002). *Introducción a la fe cristiana*. Salamanca: Sígueme.
- Kerstiens, Ferdinand (s.f.). *Esperanza*. Recuperado de <http://www.mercaba.org/Mundi/2/esperanza.htm>
- Kohlberg, Lawrence (1981). *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper & Row Pubs.
- Koyré, Alexandre (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Küng, Hans (1983). *¿Vida eterna?* Madrid: Cristiandad.
- Ladrière, Jean (1984). *L'articulation du sens II. Les langages de la foi*. París: Cerf.
- Ladrière, Jean (2001). *La articulación del sentido*. Salamanca: Sígueme.
- Leclerc, Éloi (1997). *Id a Galilea*, Sal Terrae, Santander.
- Légaut, Marcel (1973). *El hombre en busca de su humanidad*. Navarra: Verbo Divino.
- Leon-Dufour, Xavier (1966). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- Léonard, André (1997). *El fundamento de la moral*. Madrid: BAC.
- Lévinas, Emmanuel (1987). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lipovetsky, Gilles (1983). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lohfink, Gerhard (1983). *La muerte no es la última palabra*. En Gerhard Lohfink y otros, *Pascua y el hombre nuevo*. Santander: Sal Terrae.

- Lonsdale, David (1992). *Ojos para ver, oídos para oír*. Santander: Sal Terrae.
- Lorite Mena, José (1992). El saber del hombre como problema. En *Para conocer la filosofía del hombre o el ser inacabado*. Navarra: Verbo Divino.
- Maeschalck, Mark (1991). Les modernes et la liberté de penser en religion. *Revue théologique de Louvain*, 22, 488-509.
- Marcel, Gabriel (1987). *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Madrid: Encuentro.
- Mariátegui, José Carlos (1970). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta.
- Martínez Diez, Felicísimo (2005). *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano*. Navarra: Verbo Divino.
- Martínez Riu, Antoni & Jordi Cortes Morato (eds.) (1996-1999). *Diccionario de filosofía* [cd-rom]. Barcelona: Herder.
- Martín Velasco, Juan (1995). *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trota.
- Martín Velasco, Juan (1996). *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander: Sal Terrae.
- Martín Velasco, Juan (2001). Religión y sentido de la vida en las sociedades postreligiosas. *Sal Terrae: Revista de Teología Pastoral*, 89(1042), 83-100.
- Masiá Clavel Juan (1976). *El animal vulnerable*. Madrid: UPCO.
- Marx, Karl (1976). Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas* (tomo I). Moscú: Editorial Progreso.
- Melloni, Javier (2009). *El deseo esencial*. Santander: Sal Terrae.
- Mercaba (s.f.). *El tiempo en la vida del hombre*. http://www.mercaba.org/FICHAS/interrogantes.net/iv_el_tiempo_en_la_vida_del_hombre.htm
- Merleau-Ponty, Maurice (1968). *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*. París: Gallimard.
- Moltmann, Jürgen (1972). *Sobre la libertad, la alegría y el juego*. Salamanca: Sígueme.
- Moltmann, Jürgen (1973). *El hombre, antropología cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Sígueme.

- Moreno Villa, Mariano (s.f.). *Misterio*. <http://www.mercaba.org/DicPC/M/misterio.htm>
- Morin, Edgar (1977). *La méthode I. La nature de la nature*. París: Seuil.
- Morin, Edgar (1980). *La méthode II. La vie de la vie*. París: Seuil.
- Mounier, Emmanuel (1992). *Revolución personalista y comunitaria*. En *Obras completas I*. Salamanca: Sígueme.
- Neher, André (1975). *La esencia de profetismo*. Salamanca: Sígueme.
- Neusüss, Arnhelm (comp.) (1971). *Utopía*. Barcelona: Barral.
- Nolan, Alberto (1981). *¿Quién es este hombre?* Santander: Sal Terrae.
- Nolan, Alberto (2007). *Jesús, hoy*. Santander: Sal Terrae.
- Otarola, Gabriel M. (2016). *Mirando al firmamento*. <https://antenamisionera.wordpress.com/2016/10/04/mirando-al-firmamento>
- Pagola, José Antonio (1983). *Resurrección de los muertos* (pp. 9-66). Cátedra de Teología Contemporánea. Madrid: Colegio Mayor Chaminade. http://www.mercaba.org/FICHAS/ESCATO/resurreccion_de_los_muertos.htm
- Pagola, José Antonio (2012). *El camino abierto por Jesús*. Madrid: PCC.
- Pannenberg, Wolfhart (1974). *Fundamentos de cristología*. Salamanca: Sígueme.
- Pannenberg, Wolfhart (1981). *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid: Cristiandad.
- Parra, Fredy (2014). *Esperanza en la historia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Parson, Ethel (2008). *Sueños de amor y encuentros decisivos*. Lima: Fondo Editorial PUCP y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Pikaza, Xabier (1981). *Experiencia religiosa y cristianismo*. Sígueme: Salamanca.
- Polo, Leonardo (1991). *Qué es el hombre*. Piura: Universidad de Piura.
- Popper, Karl (1992). *Conocimiento objetivo* (4a ed.). Madrid: Tecnos.
- Portocarrero, Gonzalo (2017). Columnas de opinión. *El Comercio*, 4 de enero. <https://elcomercio.pe/opinion/columnistas/columnas-opinion-gonzalo-portocarrero-157131>
- Prigogine, Ilya (1998). *De l'être au devenir*. Lieja: Alice.

- Prigogine, Ilya & Isabelle Stengers (1988). *¿Tan solo una ilusión?* Barcelona: Tusquets.
- Prigogine, Ilya & Isabelle Stengers (1990b). *La nueva alianza*. Madrid: Alianza.
- Prigogine, Ilya & Isabelle Stengers (1990a). *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid: Alianza.
- Proust, Marcel (1968). *En busca del tiempo perdido*. Madrid: Alianza.
- Rahner, Karl (1961). *Escritos de teología*. Tomo IV. Madrid: Taurus.
- Rahner, Karl & Joseph Ratzinger (1971). *Revelación y tradición*. Barcelona: Herder.
- Ricœur, Paul (1984). *Educación y política*, Buenos Aires: Docencia.
- Ricœur, Paul (1995). *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. París: Éditions Esprit.
- Ricœur, Paul (1996). *Sí mismo como otro*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Ricœur, Paul (1999). *Tiempo y narración*. Traducido por Manuel Maceiras. Tomo III: *El tiempo narrado*. Segunda edición. Madrid: Siglo XXI.
- Ricœur, Paul y otros (1979). *El tiempo y la filosofía*. Salamanca: Sígueme-Unesco.
- Ritschl, Dietrich & H. O. Jones (1976). «Story» als Rohmaterial der Theologie. *Theologische Existenz Heute*, 192.
- Romero Cevallos, Raúl (2005). *¿Cultura y desarrollo? ¿desarrollo y cultura? Propuestas para un debate abierto*. Cuadernos PNUD Serie Desarrollo Humano 9. Lima: PNUD.
- Ruiz Bueno, Daniel (Ed.) (1969). *Nuevo catecismo para adultos*. Barcelona: Herder.
- San Agustín (1955). *Confesiones*. Tomo II. Madrid: BAC.
- Scheler, Max (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Segundo, Juan Luis (1991). *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*. Santander: Sal Terrae.
- Sicre, Emmanuel (2011). *La identidad narrativa según Paul Ricœur*. <https://www.academia.edu/16923501/>
- Simon, Ulrich (1975). *Story and Faith in the Biblical Narrative*. Londres: SPCK.

- Simons Camino, Alberto, SJ (1998). Educación y solidaridad. *Educación*, VII(13), 25-39.
- Simons Camino, Alberto, SJ (2002a). Experiencia de Dios y cultura. En *Discernimiento cristiano de la experiencia de Dios* (volumen I). Ciudad de México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- Simons Camino, Alberto, SJ (2002b). *Una ética para tiempos difíciles*. Lima: Centro de Espiritualidad Ignaciana.
- Simons Camino, Alberto, SJ (2007). Dios en la vida y en la historia. Revelación y encuentro. En *Dios en la vida y en la historia* (pp. 11-38). Lima: Fondo Editorial de la UARM.
- Simons Camino, Alberto, SJ (2013). *Ser humano. Ensayo de antropología filosófica*. Lima: Fondo Editorial UARM y PUCP.
- Simons Camino, Alberto, SJ (2015). *Discernir, Una necesidad existencial*. Lima: CEP-Fondo Editorial de la UARM.
- Steiner, George (1997). *Passions impunies*. París: Gallimard.
- Steiner, George (1998). *Errata: el examen de una vida*. Madrid: Siruela.
- Stengers, Isabelle (1996). *Cosmopolitiques I* (La guerre des sciences. L'invention de la mécanique: pouvoir et raison. Thermodynamique : la réalité physique en crise). París: Éditions La Découverte.
- Tilliette, Xabier (1994). *El Cristo de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Tillich, Paul (1970). *La dimensión perdida. Indigencia y esperanza de nuestro tiempo*. Nueva biblioteca de teología. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Tillich, Paul (1973). *El coraje de existir*. Barcelona: Laia.
- Universidad de Stanford (2016). *Enciclopedia filosófica de Stanford*. <https://plato.stanford.edu/>
- Valadier, Paul (1995). *Elogio de la conciencia*. Madrid: PPC.
- Vide Rodríguez, Vicente (2008). La verdad contenida en la Biblia. *Estudios eclesíásticos*, 83(325), 305-328.
- Villarini Jusino, Ángel (2007). *Sentido de trascendencia*. <https://www.monografias.com/trabajos37/trascendencia/trascendencia.shtml>
- Vives Josep (1987). Esperanza cristiana y compromiso liberador. *Sal Terrae*, 6, 457-467.

- Vives, Josep (1988). «*Si oyerais su Voz...*». *Exploración cristiana del misterio de Dios*. Santander: Sal Terrae.
- Universidad de Stanford (s.f.). Misterio. En *Enciclopedia filosófica de Stanford*. https://www.ecured.cu/Misterio#En_Teolog.C3.ADa_cristiana
- Zohar, Danah & Ian Marshall (2002). *Inteligencia espiritual, la inteligencia que permite ser creativo, tener valores y fe*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Zubiri, Xabier (Ed.) (1975). *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Madrid: Cristiandad.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
diciembre 2018 Lima - Perú