

## HABLAR DE DIOS EN EL ATRIO DE LOS GENTILES

Prof. Eloy Bueno de la Fuente

Aula de estudios sobre la religión

XXX Curso de Teología

25 de marzo de 2014

El símbolo “atrio de los gentiles” ha sido recuperado para recordar a los creyentes la necesidad de estar presentes en los lugares donde sea posible un encuentro o un diálogo con los no creyentes. Es una invitación a salir de la tranquilidad de los propios ámbitos para escuchar sus expectativas y sus interpelaciones, y asimismo sus acusaciones y sus reproches. De este modo se puede contrapesar la tendencia al ghetto o a la secta que anida en quienes, bajo aparente capa de seguridad, son víctimas de un peligroso complejo de inferioridad, especialmente desde el punto de vista intelectual. El cristianismo desde sus orígenes se fue abriendo camino en la historia cuando, superando el riesgo de encerrarse en el marco judío, entabló una relación fecunda con el lógos griego, desplegando un mensaje que tenía pretensiones de universalidad.

La mirada al atrio de los gentiles es un presupuesto necesario para la actual actitud evangelizadora que debe impregnar a todos los cristianos y a las comunidades eclesiales: sólo se puede comunicar un mensaje conociendo a los destinatarios, creando un espacio de acogida y de coloquio. En esta exposición nos vamos a centrar en nuestro contexto cultural. Ahora bien, para mayor precisión y claridad, y para captar mejor la complejidad de la situación, los “gentiles” a los que nos referimos pueden ser clasificados en dos grupos:

a.- aquellos que desde fuera se acercan al umbral cristiano, porque en el hogar de la fe descubren aspectos o dimensiones que (aunque no les conduzcan a la fe) consideran válidos, positivos y hasta necesarios y deseables;

b.- aquellos que desde fuera se muestran indiferentes, contrarios e incluso con desprecio u odio hacia el cristianismo, y que por ello no esperan nada útil t aprovechable para la humanidad.

Respecto a los primeros hay que ser prudentes y cautelosos en el discernimiento: sus posiciones pueden ocultar un intento de manipulación y de instrumentalización de la fe cristiana, pero la mayoría dejan percibir ecos y resonancias que la revelación o la historia cristiana han despertado en ellos. Respecto a los segundos el diálogo resulta casi siempre impracticable, si bien hay que conocer sus objeciones más radicales, para proponer la novedad evangélica desde categorías que, sin traicionar la identidad cristiana, eviten caricaturas que convierten el cristianismo en blanco cómodo y fácil; en este esfuerzo, como ha recordado el papa Francisco, hay que partir de lo nuclear, de lo más bello y atractivo, del mensaje cristiano (sin bloquear el diálogo al centrarse en puntos que, aun importantes, no constituyen el anuncio cristiano más genuino). Se tratará de anunciar un Dios digno de ser creído: no sólo porque contribuye a la felicidad de quien anuncia sino porque puede contribuir a la felicidad de los destinatarios.

Para enmarcar más adecuadamente esta exposición conviene señalar otra importante observación. Es una observación que debe hacerse presente en el diálogo del atrio de los gentiles. Nos situamos en el contexto europeo, marcado por la secularización y descristianización que se ha desatado a raíz de la mentalidad moderna y de la sensibilidad

ilustrada; en unas comunidades eclesiales que se sienten debilitadas y progresivamente marginadas, porque el desarrollo histórico parece afirmarse en oposición o como alejamiento de las Iglesias cristianas.

Este presupuesto, tan aparentemente obvio, debe ser profundamente matizado e incluso relativizado, como propugnan especialmente sociólogos de gran renombre. La teoría de la secularización se ha convertido en un dogma: proclama la agonía de las religiones ante el avance triunfante de la secularización como consecuencia necesaria de la modernización. Pero en este “dogma” resulta cuestionable precisamente ese vínculo causal: hay países modernos en los que la religión se mantiene vigorosa, e incluso en la misma Europa la secularización puede ser analizada de modos diversos; a partir precisamente de la pervivencia de la experiencia religiosa. A nivel mundial resulta más patente no sólo la pujanza de la religión en su presencia pública sino la constatación de que el cristianismo es la religión que más crece en el mundo. En consecuencia nuestra reflexión debería ir acompañada de otras cuestiones muy importantes (si bien no podemos entrar en ellas): ¿no se están produciendo en el mundo procesos de modernización que incorporan el componente religioso?, ¿no aparece Europa como la excepción cultural en un mundo globalizado que permite la eclosión de lo religioso en formas múltiples y también en el espacio público?

### 1.- Los que se acercan hasta el umbral

En este apartado nos referimos a autores no creyentes, aunque se definan como ateo católico, ateo piadoso, ateo fiel... Sería forzado, por ir contra sus declaraciones expresas, insertarlos en el ámbito cristiano. No obstante, desde distintos puntos de vista encuentran “algo” en el cristianismo que toca su corazón o su inteligencia y que le permite hacerse presente en las grandes cuestiones del ser humano y de la vida colectiva,

1.- H. Schnädelbach, profesor emérito de filosofía en la universidad von Humboldt de Berlín, designa su ateísmo como “piadoso” o devoto: es “un simpatizante, reflexivo e irreligioso, de la religión, que reconoce en ella energía intelectual y capacidad de autocritica, su pretensión de verdad, e incluso valora la teología como motor de la Ilustración occidental”. Sufre por no poder creer. Siente su ateísmo como una carencia, no como una experiencia gozosa o liberadora. No puede creer, pero no pone su esperanza en lo que se opone a la fe. Ese es el alimento de su “piedad”: no puede más que tomar irreligiosamente en serio lo que ha perdido o lo que no ha conseguido; puede incluso imaginarse lo que significa “creer”, hipótesis que le suscita sentimientos positivos y beneficiosos, (especialmente la nostalgia infantil de un refugio en el Padre del cielo).

2.- Otros autores ven el cristianismo profundamente vinculado a la tradición cultural, intelectual y política que ha configurado Occidente. Cuando este Occidente se encuentra ante encrucijadas o amenazas inmensas no puede ser solución la renuncia a las raíces cristianas de Europa, sino que debe ser reivindicado para fortalecer su identidad y sus tradiciones.

Oriana Fallaci, periodista icono de la izquierda intelectual, residente en Nueva York, reaccionó de modo contundente a los ataques de fundamentalistas musulmanes contra Occidente. Tras los acontecimientos del 11-S publicó su alegato *El orgullo y la rabia* en una línea clara de confrontación entre ambos mundos y ambas civilizaciones. Más tarde publicó otro ensayo bajo el título *La fuerza de la razón*, en la que desarrolla más directamente sus tesis, ahora en vinculación más directa con el cristianismo.

Occidente debe defenderse contra el Islam porque el Islam es una amenaza contra Occidente. No hay reconciliación o convivencia posible entre ambos mundos. En esta necesidad de confrontación Europa necesita el cristianismo. Ahora bien, no el cristianismo de

la Iglesia, ni siquiera el cristianismo de Jesús. Este se encuentra en el origen del cristianismo, pero deben eliminarse de su pensamiento ideas tan peregrinas como la del amor al enemigo, pues en tal caso sería imposible la defensa contra los adversarios. Tampoco, por supuesto, el de la Iglesia. En primer lugar porque ha recubierto la figura de Jesús con dogmas inútiles e inaceptables. Además porque no ha reaccionado de modo adecuado contra el Islam, admitiendo un diálogo que en ocasiones llega a colaboración estrecha.

¿Cuál es entonces el cristianismo que queda? El que ha legitimado y facilitado la fuerza de la razón, es decir, el tipo de pensamiento típicamente occidental. Gracias a ello el crucifijo es el que ha permitido a Europa detener a los invasores musulmanes primero gracias a Carlos Martel en el siglo VIII, luego en España durante el período de reconquista, también en los inicios de la edad moderna en Centroeuropa. La fuerza de la razón y el crucifijo como símbolo de oposición es por tanto la aportación del cristianismo a las necesidades actuales de Europa.

G. Bueno, filósofo en Oviedo, ha publicado numerosas obras defendiendo un estricto materialismo y una valoración racionalista de la religión. No obstante en 2007 publicó una obra con un título sorprendente y aparentemente paradójico: *La fe del ateo*. La paradoja se agudiza cuando va precisando que él se considera *ateo católico*, y su fe sólo se puede entender desde ese ateísmo católico. Ateísmo, al igual que Dios, son términos equívocos. Ateo no es lo mismo que irreligioso o que increyente. Puede haber ateos religiosos (como se declara por ejemplo F. Savater) y puede haber *ateos con fe, con fe católica* (como confiesa el mismo G. Bueno). En sentido contrario también se puedan dar personas impías aún aceptando la existencia de Dios.

¿A qué tipo de fe se refiere como propia de un ateo católico? El término *ateo* no se puede definir más que en función del término *Dios*. Dios se puede referir a muchas cosas, lo cual significa que hay tipos variados de ateísmo. No es lo mismo un ateo judío que un ateo musulmán o un ateo zen o un ateo puro (sin mayores precisiones). El es ateo católico porque un día fue bautizado (y la Iglesia no puede dejar de considerar católico al ateo bautizado), porque mantiene relaciones con el catolicismo actual, porque se alimenta de valores culturales cristianos, porque disfruta escuchando en su casa o en la catedral una misa cantada, porque lee con frecuencia y con admiración a Tomás de Aquino (la *Suma* es libro de cabecera), porque es monógamo y se opone al aborto (que es una aberración, aún sin necesidad de apelar al alma), porque ayuda al necesitado... No comparte con los católicos practicantes la virtud sobrenatural que lleva a aceptar la existencia de un Ser superior, pero coincide en gran parte con las preferencias artísticas o las normas morales del catolicismo. El cúmulo de componentes católicos en su ateísmo es tan grande que debe ser considerado como católico social o católico cultural.

Por compartir tantas cosas con los católicos, los considera aliados en su oposición frente a terceros. El catolicismo es derecho romano más filosofía griega. Esa es la tradición común y debe ser defendida contra las amenazas exteriores.

Valoró la actitud y la aportación de Benedicto XVI porque le interesa realmente Europa, la *ekumene* cristiana. No sueña con una utópica alianza de civilizaciones ni con la paz perpetua. Sabe que el islam es una herejía, como el arrianismo, que se aleja del Libro que comparten judíos y cristianos.

3.- El intelectual y político italiano Marcelo Pera se declara admirador del cristianismo porque gracias a él ha cambiado el mundo, pues ha introducido una revolución moral apoyada en el amor y en la igualdad. Los títulos de las dos obras que nos interesan reflejan su tesis de fondo: *¿Por qué tenemos que llamarnos cristianos?* Y, en diálogo con el entonces cardenal Ratzinger, *Sin raíces: Europa, relativismo, cristianismo, Islam*. Los europeos, según Pera, somos

inevitablemente cristianos culturales pues –aún sin fe religiosa- se puede valorar la aportación insustituible del cristianismo a la identidad occidental .

Esta mentalidad, que condena a la marginación del cristianismo en la Constitución europea, permite ver la paradoja de la identidad europea: la Constitución destaca la igualdad de las personas, la libertad y el respeto a la razón, el principio de legalidad y la centralidad de los derechos humanos...como algo asumido y aprobado por los europeos. Ahora bien, esto no es algo específicamente europeo. Tienen un grado tal de universalidad que levanta la pretensión de establecerse en todos los continentes. Se sitúa por tanto como propio de Europa lo que es universal, con lo que queda vaciada su identidad propia. Esos valores son proclamados con un espíritu cosmopolita y abierto, pero en realidad no es más que una máscara para ocultar un etnocentrismo que no se reconoce como tal. El pensamiento europeo se mueve en un círculo vicioso en el que se diluye tanto la propia identidad como la actitud sincera de diálogo.

El liberalismo debe jugar un papel fundamental. Pero el liberalismo no es autosuficiente ni autofundado. Por eso se encuentra suspendido sobre el vacío. En gran medida ello se debe a que el liberalismo se ha vuelto anti-cristiano. Se debería reconocer que liberalismo y cristianismo son congéneres. Incluso que el liberalismo es cristiano. Aunque no lo sepa. Los liberales tuvieron que vencer una batalla contra la Iglesia. Pero en esa batalla tuvieron como aliado al cristianismo.

El liberalismo debe recuperar sus raíces cristianas para oponerse al relativismo y al multiculturalismo. El cristianismo contiene las raíces de nuestra cultura porque (sobre la base de la creación de Adán a imagen de Dios) ha introducido el valor de la dignidad de la persona, sin la cual no hay ni libertad ni igualdad ni solidaridad ni justicia. Sin esa aportación –una auténtica revolución- nuestro mundo sería peor, los derechos fundamentales estarían menos garantizados y la esperanza menos justificada. Este reconocimiento hace que se plantee la pregunta: si la identidad europea ha estado forjada por el cristianismo ¿aceptar esta tradición no significa convertirse? “La respuesta es: una conversión religiosa no, una conversión civil sí”.

4.- Como “ateo fiel” se designa A. Comte Sponville, profesor de filosofía en la Sorbona de París, educado en la fe católica, defensor de una filosofía materialista y laica, pero simultáneamente de la necesidad de una espiritualidad, si bien una espiritualidad sin Dios. Su distanciamiento del cristianismo se debe a la ambigüedad que constata en la idea de Dios y a la imposibilidad de aceptar la divinidad de Jesucristo. Lo expresa con brevedad en su *Diccionario filosófico*: “El cristianismo es un judaísmo satisfecho, y eso es lo que lo vuelve insatisfactorio: también es la religión del amor. Y eso es lo que lo vuelve amable y equívoco. ¿Dios es amor o es el amor el que es Dios?”; el cristiano “no es sólo un discípulo de Jesucristo...consiste en creer en la divinidad de Jesucristo. Se trata de una creencia improbable, casi inconcebible”

El sentido de la espiritualidad brota de la dinámica misma de la realidad material y de la peculiaridad de la acción humana. Toda realidad es ciertamente material, pero de su mismo seno brota un movimiento “ascensional”; el dinamismo de la evolución desemboca en la paradójica maravilla de la apertura al infinito desde nuestra finitud. Somos seres efímeros pero abiertos a la eternidad, seres relativos pero abiertos a lo absoluto. La acción humana introduce en la positividad de la naturaleza una negación, expresión del descontento ante esa realidad. Ese *no* del hombre al mundo es el espíritu, una rebelión que genera una actuación militante bajo la forma de un amor efectivo. Por eso la praxis humana tiene también un sentido espiritual.

Esta reivindicación de la espiritualidad no significa disminuir las exigencias de la razón y de la laicidad. Ante el retorno de lo religioso resulta más urgente que nunca mantener vivo el combate de la Ilustración a favor de la libertad y en contra de los fanatismos. No se trata sin

embargo de una actitud contra la religión sino a favor de la tolerancia y de la libertad de creer o de no creer.

Comte-Sponville se considera ateo, pero precisa que se trata de un ateísmo que no es dogmático, es un *ateísmo fiel*. Su ateísmo es no dogmático porque no se afirma como un saber, es decir, se mantiene dentro de sus límites. Si se me pregunta, dice él mismo, ¿cree en Dios?, la respuesta es muy simple: no; en cambio si se me pregunta ¿existe Dios?, la respuesta es necesariamente un poco más complicada: hay que responder que no se sabe. Si alguien dijera “sí es cierto que Dios no existe” no se trata de un ateo sino de un imbécil. Un ateo no dogmático no es menos ateo que cualquier otro, es simplemente más lúcido.

Ese ateísmo no dogmático puede ser fiel. ¿A qué o a quién se guarda fidelidad? El ateísmo no es puro o neutro. No es lo mismo ser ateo en tierra cristiana que en tierra musulmana. El concretamente tuvo formación católica. Perdió la fe (experiencia que vivió como gesto de liberación) pero su catolicismo dejó marcada su moral, su sensibilidad y hasta su forma de ser ateo.

Los cristianos son “mi familia, porque lo ha sido”, son “mi historia, porque sigue siéndolo”. Conoce a aquél en el que una vez creyó, y ése sigue siendo el que le importa y en el que no cree: “El Dios que me interesa, que me conmueve y en el que no creo es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob..., el Dios de Jesucristo, un Dios de amor pero no el amor como Dios”. Se mantiene fiel porque sigue aferrado a cierto número de valores que se han ido forjando y transmitiendo en las grandes religiones. La libertad y la responsabilidad son irrenunciables. Si Nietzsche tuviera razón y nadie fuera culpable de nada, se habría producido el triunfo de los fanáticos y de los bárbaros.

“Queda algo del Occidente cristiano cuando ya no es cristiano... y si ya no es una fe común...sólo puede ser una fidelidad común, es decir, una adhesión compartida a los valores que hemos recibido”. Esta fidelidad no puede ocultar sus diferencias respecto a la fe. Esa diferencia afecta a lo fundamental: “me separan las tres ideas que van del viernes santo a la Pascua de resurrección. Casi todo en ellos (los evangelios) me parece cierto salvo el buen Dios; ‘casi’, porque no estoy predispuesto, cuando se me abofetea, a ofrecer la otra mejilla”. Precisamente porque nada es más deseable que Dios, ninguna creencia es más sospechosa de no ser más que una ilusión.

5.- Luc Ferry, filósofo y antiguo ministro de Educación en Francia, asume los principios de la autonomía moderna que desemboca en la negación de la existencia de Dios, pero ello no es motivo para negar el valor y la presencia de la dimensión religiosa, sino que es precisamente la ocasión más adecuada para recuperarla. Esta recuperación o reapropiación ha de hacerse dentro de los marcos y de la experiencia de nuestra cultura. Por eso es imprescindible una “espiritualidad laica”.

Nuestras sociedades son morales, pero están casi enteramente desprovistas de espiritualidad. En la moral, en cuanto respeto al otro, se han producido notables avances, por ejemplo en la defensa de los derechos del hombre. Pero ello no aporta respuesta a cuestiones existenciales fundamentales: muerte, amor, duelo, envejecimiento..., que pertenecen al ámbito de la espiritualidad. Estos problemas se agudizan en el siglo XX, cuando la radicalidad de la de-construcción y de la transgresión ha dejado indefensos a los individuos, que quedan en manos del capitalismo y del consumo.

En último término la preocupación por la “salvación” es común a las grandes religiones y a la filosofía. Es la sabiduría que no puede ser despreciada por la filosofía y que le plantea una tarea fundamental: traducir el sentido oculto en las religiones del pasado en formas puramente racionales y profanas. Así pueden encontrarse dos modos opuestos de buscar la

liberación humana: “por la fe y por Otro”, dicen las religiones; “por la razón y por nosotros mismos”, dice la filosofía.

El desarrollo de la historia nos ha conducido felizmente a adoptar comportamientos prácticos (en el ámbito moral, jurídico, político) que se regulan exclusivamente por una razón “laica”. En el nivel de las cuestiones radicales sin embargo no sucede lo mismo, no hay reglas o claves estrictamente racionales o empíricas. A este nivel las religiones son insustituíbles. Y por eso es necesaria la religión. Lo sagrado encuentra su lugar en una época laica. Aunque las religiones se desdibujan en el escenario público y político, su papel es insustituible cuando se plantean las cuestiones del sentido y de los afectos.

Las religiones celebran los eventos y los ritmos de la vida compartida (nacimientos, matrimonios, fallecimientos) introduciendo una dimensión poética y simbólica creando un espíritu humano de comunión. No obstante ese modo de funcionamiento se realiza de modo tradicional, autoritario y heterónomo al que la sensibilidad moderna se muestra cada vez más refractaria. Se requiere por ello una traducción para que ese “contenido” siga siendo actual y viable.

Hay que avanzar por el camino de traducir en espiritualidad laica el contenido de la revelación cristiana: la humanización de lo divino y la divinización de lo humano. Ese doble proceso se está entrecruzando en la época contemporánea. La humanización de lo divino, es decir, el devenir hombre de Dios, se ha traducido como historia de secularización, en la que va emergiendo la libertad de conciencia rebelde a toda imposición exterior.

La divinización de lo humano se muestra cuando en el corazón del individualismo autónomo brota una dinámica de transcendencia, que ya no puede ser vista de modo vertical (entre los hombres y el más allá) sino horizontal (entre los hombres mismos, en las relaciones interpersonales). En las relaciones interhumanas hay una altura “sagrada”, una elevación divina, que provoca una responsabilidad ineludible. El afecto en el ámbito familiar y la universalización de la solidaridad se convierten en la sede de lo sagrado, de lo divino. Humanización de lo divino y divinización de lo humano ofrecen una “reinterpretación humanista de los principales conceptos de la religión cristiana”.

Hay que cultivar esta sabiduría como camino de salvación y de liberación porque es la única alternativa a una interpretación materialista de la realidad. Esta perspectiva no ofrece respuesta a las aspiraciones del corazón humano. Si se lograra ese tipo de humanismo, lo religioso no estaría condenado a desaparecer, sino que alcanzaría su forma más auténtica; no sería algo que queda a nuestras espaldas sino que se abre delante de nosotros como horizonte a elaborar. A esa elaboración debe contribuir la sabiduría “del pensamiento ampliado”: descubriendo en la finitud compartida todos los valores esenciales de que son capaces las libertades humanas (verdad, justicia, belleza, amor) en una autotranscendencia creadora.

El núcleo de la fe cristiana se hace más patente cuando L. Ferry se pregunta por las razones del triunfo del cristianismo sobre la filosofía griega. La revelación cristiana representa una auténtica revolución, pues introduce novedades insospechadas en las sabidurías dominantes en la época. Se trata de una ruptura en las coordenadas intelectuales de la época: desde el punto de vista teórico porque el ser humano no es –como en los estoicos– una simple parte o elemento del cósmos, sino que posee una dignidad única; desde el punto de vista ético porque introduce un aliento democrático que se distanciaba de las morales aristocráticas de la época; desde el punto de vista de la salvación porque garantiza una supervivencia personal sin por ello renunciar a los afectos, a lo sensible, al cuerpo (esta renuncia era más propia de los estoicos).

En el fondo la clave radica en proclamar el valor máximo de cualquier persona, gracias a una concepción inédita del amor. Era algo en lo que nadie hubiera pensado y por ello ejercía tanta fascinación. Que el amor es más fuerte que la muerte es el mensaje más importante del cristianismo, y el que más sigue seduciendo hoy, LA cuestión que más interesa hoy. La única objeción contra esta religión, confiesa sinceramente, es “que me falta la fe”, pues “se trata de algo demasiado bello para ser cierto; hasta tal punto es algo que deseamos oír que no puede más que ser una invención”.

6.- La evolución del conocido intelectual alemán resulta especialmente paradigmática. El se aplica a sí mismo la autodefinición de Max Weber en dos cartas a F. Tönnies: “en el campo religioso carezco absolutamente de sentido musical”. Ello se manifiesta con claridad en su reflexión filosófica más significativa. Defensor convenido de los valores y capacidades de la razón moderna, no deja de reconocer sus unilateralidades. Para superarlas sin embargo no recurre a las aportaciones de las religiones. Su objetivo es crear una razón intersubjetiva que establezca las condiciones ideales de diálogo y de este modo se supere la violencia o la exclusión que caracteriza a la razón moderna. Las religiones quedaban condenadas al mundo de lo mítico o de lo pre-racional. En el ateísmo de masas se han hundido los contenidos utópicos de las tradiciones religiosas. Tanto la religión como metafísica se han ido disolviendo en el proceso moderno de racionalización, secularización y laicización.

En la década de los noventa se ve obligado a ampliar la perspectiva, más allá de tan estrechos límites. Hay cuestiones (como la muerte) que no encuentran una respuesta satisfactoria en la razón autónoma y que por ello depositan en el corazón humano una melancolía insuperable que no puede encontrar curación en un horizonte meramente secular. Desde otras perspectivas se descubren también los peligros del reduccionismo de la razón dominante. La debilidad postmoderna no tiene energías para librarse del sometimiento a la ciencia (desembocando en el naturalismo) ni da razones para actuar solidariamente ante las catástrofes que amenazan a la humanidad. Las nuevas posibilidades técnicas para intervenir en la configuración del ser humano exige el reconocimiento de “algo que se sustrae a la manipulación humana”.

En el ámbito de la política el Estado liberal por sus propios medios no es capaz de convocar a los ciudadanos para afrontar los desafíos de la civilización actual (comunitarismos, resurgimiento de los fundamentalismos religiosos, nacionalismo excluyentes...). El Estado de derecho, aún siendo democrático, no está en condiciones de aportar la legitimación de su propia existencia; necesita razones enraizadas en convicciones de carácter pre-político; para ello debe contar con las aportaciones de todas las concepciones del mundo. Ha de reconocer que afirmaciones religiosas pueden (al menos en principio) contribuir de modo sensato a la clarificación de todas las cuestiones que afectan al sentido y a la función del Estado liberal y democrático propio de una sociedad pluralista<sup>1</sup>.

Esta necesidad sitúa a la filosofía y a la razón moderna ante una tarea aún por realizar. Se reapropió de modo crítico de la herencia griega bajo la forma de un pensamiento post-metafísico, si bien marginó la sabiduría soteriológica judeo-cristiana; la revelación y su contenido se convierten en algo ajeno, exterior, extraño. Pero esta dinámica es unilateral. Tanto la fe como la razón (la tradición radicada en Jerusalén y la radicada en Atenas) pertenecen a la génesis de l pensamiento secular, que es el ámbito en el que hoy se entienden y se expresan nuestros contemporáneos. La razón moderna por tanto debe clarificar su posición respecto a la conciencia religiosa, pues en caso contrario no se podría comprender de modo adecuado. El universalismo igualitario, la conciencia moral individual, los derechos humanos y la democracia... son una herencia directa de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor. Este legado ha sido objeto de una constante apropiación y reinterpretación

crítica por parte de la filosofía moderna. Aún hoy día no es algo de lo que podamos prescindir. “Seguimos alimentándonos de esa fuente. Todo lo demás son chácharas postmodernas”.

En el escenario que así se abre las comunidades religiosas no pueden quedarse mudas. Tienen que realizar el esfuerzo de traducir sus contenidos profundamente humanos, desde los lenguajes y símbolos religiosos, en formas accesibles a los hombres modernos para que puedan decir algo también a los que tienen el sentido religioso atrofiado. Con ese servicio no sólo contribuyen a salvar a la misma religión sino a la convivencia humana ante el riesgo de que la modernidad se desvíe de su camino. Hay sentimientos morales que hoy resultan más necesarios que nunca y que no sólo pueden ser alimentados por medio de una argumentación racional. Las convicciones religiosas hacen ver que el ser humano no se mueve sólo desde la mera racionalidad del éxito o de los medios, sino desde otras dimensiones de la realidad que no deberían ser descuidadas.

Este planteamiento no debe ocultar un interrogante permanente: ¿no sigue siendo la razón la que decide si la traducción es adecuada para una reapropiación válida? Esa cuestión permanecerá siempre abierta. Pero puede dejar de ser elemento de confrontación para convertirse en punto de diálogo. Lo importante es que Habermas reconoce la necesidad de ese diálogo, y que las tradiciones religiosas pueden contribuir a la constitución de una razón más rica y humana. Permanecerá siempre la tensión entre ambas, pero esa tensión –advierte Habermas- debe ser “estabilizada, no disuelta”.

## **2.- Ante los que se sitúan fuera del umbral**

Entre quienes se encuentran fuera del ámbito cristiano, que nada esperan de su mensaje, la tarea resulta más difícil, porque no hay puntos de encuentro, no hay un umbral en el que pueda iniciarse el diálogo. La indiferencia o el agnosticismo se convierten en ocasiones en desprecio o cristianofobia. No obstante también en esos casos, y a la luz de lo que hemos visto en algunos autores anteriormente mencionados, hay que realizar el esfuerzo por presentar un Dios digno de ser creído porque contribuye a vencer un narcisismo que cierra al ser humano en estrechos límites, en los que no hay ni novedad ni esperanza.

### **Asumir y atravesar la complejidad de la situación**

Ante todo debemos asumir esa situación como un hecho que nos puede ayudar a descubrir la verdadera aportación cristiana. Se puede reconocer, con Lévinas, que Dios tiene la gloria de que pueda haber ateos o paganos. Y por eso podríamos valorar, con Gesché, el sentido positivo del paganismo como lo otro que permite entender la fe cristiana, lo cual a su vez sitúa al ser humano en su estatuto y en su responsabilidad como protagonista: es una sorpresa para Dios que el ser humano pueda acoger o rechazar su interpelación, y es una sorpresa para el ser humano verse situado en un umbral en el que la opción no está decidida de antemano. Lo teologal brilla por tanto como lo no evidente, lo no inmediato, algo que no se puede dar por descontado (aunque, como indicaremos después, no adviene sobre el ser humano ni como una imposición violenta ni como un añadido yuxtapuesto). Por eso es por lo que puede ofrecerse como un don para el mundo, a fin de que no acabe cerrándose en sus fronteras o paredes.

Tampoco se puede olvidar que el ateo se aleja de Dios, le niega su amor, porque no lo considera digno de ser creído, ya que lo considera opuesto a aquello que debe ser amado: por eso hay quienes niegan a Dios porque aman la libertad, o la vida, o el progreso, o la ciencia... En tales circunstancias debemos valorar en qué medida (y por qué) viven de una caricatura de Dios, y por ello hay que procurar que la afirmación de Dios no resulta incompatible con esos



valores tan amados. No obstante no se puede excluir que la negación a Dios se deba a motivos más profundos y radicales.

Cuando el ser humano se clausura en un inmanentismo que acaba siendo materialismo, la verdadera cuestión es desplegar el sentido de una existencia teologal, es decir, que la apertura que desborda la materia puede ser una bendición para el ser humano precisamente porque debe contar con el otro (y con el Otro).

No vamos a adentrarnos en la dinámica histórica que ha conducido a esa situación, en la que confluyen tanto las aportaciones de la modernidad como de la postmodernidad. Vamos a mencionar cómo esta sensibilidad se condensa también en la literatura, concretamente en un autor profundamente vinculado a Cantabria, Alvaro Pombo. En la profunda problemática de su novelística, transida de reflexión filosófica, encontramos el núcleo en el que se condensa la oposición a la fe, pero al mismo tiempo el punto que debe ser afrontado para ofrecer una alternativa. La novela de Alvaro Pombo *El temblor del héroe* (2012) condensa su itinerario existencial y biográfico, y puede servir como escaparte de gran parte de la novelística española contemporánea y como parábola del proceso histórico que hemos señalado: las ideas se encarnan en personajes, no menos reales por ser de ficción. La obra, leída en el conjunto de la producción literaria del autor, resulta aún más significativa desde nuestro punto de vista por un doble hecho: el autor estudió filosofía, y por ello inserta referencias y reflexiones que aportan una densidad intelectual que no es frecuente en nuestra literatura, de modo que sitúa la sensibilidad de sus personajes en el devenir de nuestra civilización; además procede de formación y tradición católica, pero ha tomado una distancia fuertemente crítica por las contradicciones que percibe en la Iglesia, por la dureza de sus normas morales, por la experiencia del absurdo que no puede ser eliminado en virtud de la presencia de Dios. Desde estos presupuestos parece quedar bloqueada la experiencia teologal. Sin embargo no por ello el autor deja de considerarse católico: en parte porque la herencia cultural deja sus huellas, y en parte –sobre todo– porque la referencia a Jesús de Nazaret hace posible una mirada nueva sobre la realidad. Puede ser ese el indicio de una fisura en el cerco trágico y una irradiación de algo que adviene como gracia.

La encrucijada y los núcleos temáticos se muestran con claridad en la novela citada. Su título refleja la tensión y la dialéctica que pretendemos poner de relieve: el héroe tiembla, la actitud heroica no consigue mantenerse con convicción. Román, profesor jubilado de filosofía, recuerda el fervor heroico con que enseñaba a sus discípulos la grandeza de ánimo, la dignidad del bien, porque se ocupaba sinceramente de sus alumnos. Era el período en que se veía el futuro como proyecto realizable. Pero ahora se descubre como “narciso semipútrido”, protagonista de “un relato sobre la falta de sustancia. Sin peso, sin gravedad, sin amor”. Ello le lleva a clausurarse en sí, en el tedio, en el desamor creciente hacia uno mismo. Carente de identidad, se mueve en un deslizamiento sin orientación. Como no hay Dios, estamos solos y nada hay al fondo de este túnel. Se descubre en un laberinto del que sabe que no puede salir. En realidad es inútil buscar la salida, pues no hay dónde ir ni puede encontrarse algo realmente *novum*.

Lo más curioso para nuestra reflexión está en la vinculación que realiza Pombo entre Platón y Sartre, más cercanos de lo que aparentemente parece: por un lado parecería que el éros incluye el reconocimiento del otro y la experiencia de la gracia, pero por otro el éros tiende a la autoclausura y a la huida efectiva del otro. Son frecuentes las referencias del autor al éros de Platón y a la frase “el infierno son los otros” de Sartre. La (aparente y tal vez trágica) paradoja consiste en que el éros (que en su raíz está centrado en el yo) no garantiza la comunión con los otros, la gracia del amor.

En la misma novela se ofrece la clave de comprensión. Román (es decir, el mismo novelista) “recientemente ha leído en un interesante estudio de Peter Sloterdijk *Ira y tiempo* algo que ha pensado...toda su vida: ‘Aquél que se interese por el hombre como portador de impulsos afirmadores del yo y de orgullo debería decidirse a romper el sobrecargado nudo del erotismo’. Este libro le ha parecido una certera crítica del *Eros y civilización* de Marcuse. Estas cosas eran, sin embargo, más fáciles de pensar mientras estaba en activo que ahora en su jubilación: Román vive ahora asaltado por un hormiguero de deseos que en su mayoría son parte de un erotismo difuso. El éros de los grandes proyectos de la juventud se ha fragmentando en múltiples deseos. El yo sigue siendo a pesar de todo el protagonista, el “déspota”.

La dinámica del éros, a fin de evitar un individualismo despersonalizador, reclama el ágape para que pueda descubrirse la gracia del otro. Desde las exigencias del éros, el otro queda reducido a instrumento, a medio, a satisfacción provisional, a elemento aislado que no se integra en la libertad del amor. Por ello el horizonte se oscurece y el encuentro cordial queda viciado de raíz. Los otros son el infierno porque el infierno es la falta de amor verdadero, la clausura del cielo. Esta contraposición entre el infierno de los otros y el cielo del amor es ofrecido por el mismo Pombo en la más autobiográfica de sus novelas.

*El cielo raso* en su última página ofrece una de las escasas ocasiones en que la armonía que se vive irradia la gracia del amor. No hace falta aspirar a ser héroe, basta la experiencia gozosa del amor y del reconocimiento del otro, liberado de las presiones del éros. Gabriel Arintero, el protagonista, después de sus aventuras en Londres y en El Salvador, regresa a Madrid renovado por el amor a Osvaldo (desaparecido y a quien cree muerto) y por el contacto con un cristianismo solidario que le había llevado a trabajar en la reinserción de jóvenes. En esas circunstancias se produce lo *novum*: Osvaldo ha reaparecido y está viajando hacia Madrid: “Arintero tiene la sensación de estar siendo premiado. No contaba con esto, no contaba con la gracia. Arintero desiste de interpretar todos estos datos tumultuosos que le alegran. Ahora, precisamente cuando ni el espacio ni el tiempo parecen prolongarse más allá de la llegada de Osvaldo, más allá de mañana, cuando pasan a segundo plano los proyectos heroicos, Arintero piensa que la alegría es muy fácil de expresar y se siente simplificado. “Todo seguirá siendo terrible en El Salvador...todo lo grande y lo pequeño seguirá siendo difícil e intrincado en este mundo, este único mundo que conocemos todos y que nos desorienta a todos”.

La tragedia ha quedado superada por la gracia de una alegría imprevista, ahora se abre el momento del drama, el encuentro de las libertades en las circunstancias reales de la historia, pero se cuenta con la posibilidad de lo teologal. “Envuelto en su alegría, Arintero somete a examen su determinación, su destino, su desierto bajo el cielo raso de esta habitación. Cielo raso y firmamento también de este mundo, que ahora ilumina el anuncio de la llegada de Osvaldo... Todo seguirá igual y, sin embargo, Gabriel Arintero no estará solo, estará con Osvaldo para desenredar entre todos el significado de esta existencia aquí y ahora presente”. Desenredar el significado de la existencia es lo que da contenido al drama de la vida, pero ahora se ha salido del infierno, se cuenta con el horizonte y la luminosidad del cielo raso y del firmamento. La tragedia puede ser efectivamente superada porque queda abierta una posibilidad nueva.

### **La apertura del horizonte**

En los personajes de Pombo (y en su experiencia personal) se pueden percibir los bloqueos que deben ser afrontados y tenidos en cuenta. La postración de un horizonte distinto en el que pueda hacerse presente el rostro personal de Dios debe tener en cuenta estos presupuestos:

a.- se debe mostrar la amplitud y flexibilidad de la razón, evitando reduccionismos y unilateralidades; ello puede darse por pereza o por soberbia o por inconsciencia, que deben ser denunciadas como tales, pues en tal caso se empequeñece la experiencia de la realidad;

b.- entonces se podrá purificar la mirada para que lo visible no agote la posibilidad de ver; la mirada “idolátrica” es aquella en la que el objeto absorbe el horizonte; el modo de mirar determina y expresa el tipo de persona que se es;

c.- la explicación natural, material o sensible no da razón de todo lo que se muestra, pues se somete a lo homogéneo negándose a reconocer las diferencias, los umbrales, las novedades...

d.- es fundamental por ello el des-centramiento del yo, para reconocer que el ser humano es un ser visitado, que su pasividad originaria es el presupuesto de su actividad, que el reconocimiento de un exceso puede ser una bendición para él ya que evita el círculo diabólico y anti-humano de la mera repetición, del dominio de lo Mismo.

Teniendo en cuenta estos presupuestos podemos enumerar las vías gracias a las cuales el ser humano puede reencontrar su dimensión teológica y por ello la posibilidad de la existencia de Dios. Ese es el testimonio y el lógos que hay que depositar en el atrio de los gentiles.

#### **La mirada al origen, al inicio...**

La pregunta por el origen de todo lo que existe no es un interrogante artificial o irrelevante, Es un interrogante inevitable, que no puede ser eludido por la inteligencia humana. Esa inquietud no anida sólo en el corazón del creyente. Es una cuestión que se impone a todo ser humano cuando que se abre y se deja interpelar por la realidad.

Preguntas semejantes son orilladas por muchas personas que, incluso apelando a la ciencia, consideran que son inútiles o insolubles. Bastaría atenerse a los datos observables y experimentables sin penetrar en terrenos oscuros y pantanosos. Una actitud semejante sería expresión de una resignación, de una pereza o de un prejuicio que a la postre son inútiles e imposibles. Es el mismo quehacer científico el que desvela estructuras cada vez más complejas, cada vez más profundas, cada vez más asombrosas... ¿No es lógico por ello que la misma inteligencia elabore nuevas hipótesis y nuevos itinerarios?, ¿no es lógico que la misma inteligencia se maraville de su diálogo con la realidad, siempre limitado pero siempre fecundo, abierto por ello a sorpresas y maravillas imprevistas e imprevisibles?

Recientemente ha adquirido aliento y fuerza el ateísmo radical, hasta el punto de que se habla de un “nuevo ateísmo”: apoyado en las certezas científicas, especialmente en el darwinismo, afirma con total seguridad que no existe Dios. Dios no es más que un espejismo, una ilusión sin fundamento. La pregunta por el origen de lo que existe debe ser frenada en sus pretensiones y en sus insinuaciones: basta un “relojero ciego” para dar razón de lo que existe. El azar y la necesidad son las dos claves de interpretación: surge por causalidad un fenómeno, y a partir de esa emergencia queda inserto en un proceso que funciona por mecanismos irreversibles.

Pero –se suscita inevitablemente la pregunta- ¿es el azar el que da origen a la necesidad o es la necesidad la que deja espacio al azar?, ¿no es una incongruencia esperar tal explicación de un matrimonio imposible? Hay preguntas que se escapan al férreo control del método científico: ¿es la realidad capaz de justificar su propia inteligibilidad?, ¿por qué el *big bang* se levanta como un muro que no puede ser franqueado por la ciencia?, ¿a qué se debe la conjugación armoniosa de tantas y tan precisas condiciones como requiere la aparición de la vida y del ser humano?, ¿hay criterios claros para precisar las fronteras entre lo material y lo no material, entre los corpúsculos y la energía, entre la vida y los fenómenos físicos, entre el

ser humano y los animales? La atribución al azar y a la necesidad de tales competencias parece el recurso a un “tapa-agujeros” con el que se trata de ocultar la propia ignorancia o, peor aún, la propia pereza. Es el mismo reproche que durante mucho tiempo se había dirigido desde el pensamiento científico a la actitud creyente: recurre a Dios como un tapa-agujeros, para encontrar una respuesta fácil y cómoda a los enigmas de la realidad.

Con estas observaciones no pretendemos simplemente mostrar o demostrar la existencia de Dios. Al fin y al cabo lo decisivo no es mostrar que existe Dios, sino *un Dios digno de ser creído*. Pretendemos ante todo hacer patente la pereza intelectual de quien se conforma con respuestas cómodas que no son más que prejuicios. Entonces se puede mostrar la alternativa o encrucijada ante la que se ve situada la inteligencia humana: ¿existe en el origen algo o Alguien? Parece inevitable elegir una de las dos opciones. El criterio de la elección debería ser: ¿cuál de ellas explica mejor la inteligibilidad en la que vivimos y que nos hace vivir como seres inteligentes? La demostración de la existencia de un Creador o de una Causa primera no parece suficiente, porque suscita espontáneamente la pregunta: ¿y quién creó al Creador?, ¿quién produjo a esa Causa primera? Esta pregunta, típicamente infantil, muestra la grandeza y a la vez la limitación de la razón humana. Por eso, de cara a nuestro objetivo, hay que desplazar el eje de la verdadera alternativa: hay que valorar si es más lógico o más coherente con la experiencia pensar que en el origen hay algo o hay Alguien.

La respuesta a nuestro juicio más coherente es el reconocimiento de *Alguien*. Este reconocimiento tiene una mayor capacidad explicativa: no basta preguntarse por qué existe el ser y no más bien la nada; hay que partir de aquello que no puede ser explicado simplemente por el azar o la necesidad, como es un gesto de generosidad inesperado, un acto de ternura imprevisto, un regalo de perdón indebido... Reconocer la existencia de Alguien en el origen significa decir que no todo lo que existe es lo mismo, que no todo son cosas, materia sin vida o vida sin espíritu, sino que hay diferencias ontológicas. Si sólo preguntamos por cosas o por mecanismos naturales estaríamos encerrados en el reino de Lo Mismo. Pero hay experiencias que introducen otros niveles de realidad.. Esta quiebra en el dominio de Lo Mismo nos permitirá hablar en el origen de Alguien *que amó el primero*. En caso contrario no sería explicable la experiencia de la donación y la experiencia de ama.

### **Hay donación luego hay un Donador**

La donación es la experiencia radical de nuestro encuentro con la realidad. Más aún: la donación hace posible toda experiencia de la realidad. Sólo desde ahí se puede desplegar un diálogo que sea respetuoso y cordial, capaz de salvaguardar la dignidad y la peculiaridad de lo que se encuentra ante mí, de lo que se *me* ofrece y *me* interpela. Lo que hay ante mí se me da y se me ofrece. Y el acto de la inteligencia es ante todo una acogida y una aceptación, un consentimiento y un reconocimiento. Sería violencia (contra la realidad y contra la inteligencia) forzar la experiencia para que encaje en el reino de Lo Mismo.

La experiencia originaria de la donación no es captada fácilmente en su peculiaridad. Una percepción adecuada choca con numerosos obstáculos y debe superar numerosas barreras. Una actitud espontánea es mirar la realidad como algo que está a mi disposición, como algo que puede ser manejado y manipulado según mis conveniencias. Es la actitud típica de la mentalidad moderna, que se basa en el yo y en sus capacidades científicas. En la mirada inicial se juega ya el destino de una antropología y de una civilización: *si simplemente se mira no se ad-mira*; si todo es lo mismo, no hay espacio para el asombro, y la inteligencia se empequeñece porque deja de admirar y de preguntar. Cuando la mirada se purifica puede estar en condiciones de maravillarse ante el milagro (incontrolado e incontrolable) de lo que se da, de lo que existe donándose, de lo que sólo adquiere sentido y dignidad en la lógica de la donación.

¿Cómo pensar la lógica de la donación? ¿Puede haberse generado la peculiaridad del don si no hay un Donador? De nuevo nos sale al encuentro la alternativa radical. Heidegger la percibió con claridad aunque no optó por la solución adecuada. Reflexionó con agudeza sobre la expresión alemana *es gibt*; su significado habitual –y su traducción castellana- es *hay*; la traducción literal sin embargo es: *ello (es) da (gibt)*. Hay algo porque *ello da*. En el origen de la donación se encuentra lo impersonal, lo anónimo, lo mismo, algo; puede referirse en último término a la energía cósmica, a la fuerza de la vida, a lo divino o lo sagrado. ¿Es suficiente para explicar plenamente *la diferencia* (una diferencia ontológica) que se esconde en la experiencia radical de la donación?

La lógica del don abre el horizonte de lo distinto, de lo personal: la donación me interpela, me convoca, me llama, me exige, me hace responsable, me invita, me convierte en protagonista, me envía... Es *un mundo otro* que el de la materia, siempre uniforme, donde impone su tiranía *lo Mismo*. En ese nuevo escenario el ser humano reconoce que vive gracias a lo que se le da, que debe estar a la altura de lo que se le da, en definitiva que tiene motivos para alabar y para agradecer, para existir como acción de gracias. Esta experiencia personal de la donación sólo sería coherente en base a la relación iniciada desde el Donador que alienta la donación y el don: *Alguien que amó primero*.

### **Hay amantes luego existe el Amor**

El amor entre los seres humanos es una experiencia universal. Por ello hay que preguntarse también por su alcance, por su razón de ser, por su origen. Es un hecho universal, pero no por ello es menos sorprendente y maravilloso. No se ofrece simplemente como algo a mirar, sino a ad-mirar. Porque resurge constantemente a pesar de todas las dificultades, decepciones y frustraciones. ¿Puede el amor humano bastarse a sí mismo?, ¿queda desnaturalizado –como pensaba Feuerbach- si se menciona a Dios?, ¿puede ser autosuficiente el amor interhumano hasta el punto de hacer superfluo mencionar a Dios?

Hablar de Dios ni degrada ni minusvalora el amor. Al contrario: sólo apelando a Dios recibe su pleno sentido el amor humano, cuando se dice que Dios es el amor o que Dios y el amor se identifican: se da el amor, luego hay Amor; *existen seres amantes, luego Alguien amó el primero*. El amor humano no tiene con ello nada que perder. Más bien así muestra todo su esplendor:

a.- ningún ser humano que ama es el amor; ni siquiera dos personas que se aman; son amantes, no el amor; en el seno del acontecimiento de su amor permanecen distintos del amor; el amor los desborda y los abraza haciéndolos amantes;

b.- los amantes (humanos) no agotan el amor, no pueden ni comprender ni controlar ese acontecimiento del amor del que son protagonistas y partícipes; en su finitud no pueden impedir que la muerte (o, incluso, la infidelidad o el cansancio) corten o frenen el amor; el amor que ellos viven, en toda su grandeza, no es omnipotente, puede ser vencido y desgastado por el virus del egoísmo o de la caducidad;

c.- la limitación humana provoca que su capacidad de amar, además de provisional, sea muy reducida: no abarca más que a unos pocos; el gozo de su experiencia no puede brillar como amor a todos, sin exclusión de nadie; por eso está siempre amenazado por el egoísmo y por el narcisismo;

d.- el reconocimiento del otro cuenta con barreras y obstáculos insuperables; el amante sólo se entrega hasta cierto punto, sólo se desvela a media luz; la comunicación con el amado queda siempre envuelta entre velos que distorsionan y alteran la apertura y la acogida; en el amor interhumano no se puede mostrar en todo su esplendor lo que significa amar;

e.- el amor humano, orientado a la persona amable por atractiva, descubre con dificultad que también el amor incluye lo despreciable, lo feo, lo que repele, lo que está clavado en la cruz, lo inservible por carecer de utilidad; es demasiado fuerte la tendencia humana a establecer esta barrera al amor, sin darse cuenta de que tal vez por ello lo esté falsificando y traicionando al medirlo por el criterio de su apetencia;

f.- el amor entre los amantes humanos parece vencido necesariamente por la muerte; la capacidad humana de amar no da eficacia al dinamismo que la habita y que empuja a decir al amado: “tú no puedes morir”;

g.- los amantes humanos no pueden llegar en su radicalidad a la experiencia que permite decir: “yo amo el primero porque yo no soy más que amor”, “yo no soy más que amante hasta el punto de que soy capaz de entregarme enteramente y de acogerte en tu intimidad”.

El amor humano, por lo que tiene de milagro y de maravilla, no puede explicarse más que desde aquello que lo desborda. Por eso podemos decir que *en el amor humano habita* – como huésped escondido- *El que amó el primero*, como manantial de toda donación y de toda acogida. Ese huésped escondido (del que hablaba Blondel) es el que los cristianos denominan Dios Trinidad, cuyo ser es amar.

### La lógica del exceso del don

El don no es sólo lo primero y originario, no sólo me exige tarea y responsabilidad, sino que además me está introduciendo en una lógica nueva, la del exceso, la de una desmesura que es prácticamente una extravagancia: es la fuerza que rompe y desborda lo preestablecido, lo usual, lo normal, inaugurando de este modo un orden nuevo e inesperado. Lo viejo queda denunciado en su estrechez y egoísmo, por lo que debe dejar espacio a lo gratuito, a lo imprevisto: cuando alguien entrega su vida por sus enemigos, cuando alguien es fiel a la promesa aún a costa del sacrificio o del martirio, cuando alguien renuncia al placer del cuerpo para servir con mayor libertad a los necesitados, cuando alguien da hospitalidad al extranjero y desconocido... casi nadie espera estas reacciones de los mecanismos fisiológicos o biológicos. ¿Cuál es la novedad que hace posible todo ello en el hombre?

La lógica del don se realiza de modo auténtico cuando se manifiesta como exceso en relación a la mentalidad del intercambio o incluso de la justicia. El intercambio y la justicia se mueven dentro de una lógica mercantilista: se devuelve aquello que se había recibido o se entrega aquello que corresponde. Pero ese modo de actuar pertenece a lo viejo, a lo caduco, a lo natural, a lo que debe ser superado. El don se muestra como exceso cuando entrega más de lo que es debido, más de lo que pide la justicia o el contrato. Esta es su extravagancia: actuar fuera de lo normal y de lo habitual. Por eso la mirada idolátrica o pagana se resiste a la seducción de ese exceso que no oprime sino que hace libres para la responsabilidad.

La fecundidad y la generosidad del don, a pesar de las sospechas e incomprensiones que provoque, deja ver su inaudita y sobrenatural novedad. El don, en lo que tiene de exceso, no es esperado ni previsible. Y sin embargo *se da sin condiciones y sin cálculos*. Surge como un milagro, pues al romper la lógica de la justicia y de la ley, reorienta la mirada para que se abra al horizonte de lo nuevo y para que se remonte a unas *raíces más originarias que la ley y la justicia*. El exceso del don hace experimentable *una gratuidad* que no puede ser explicada ni programada, solamente testificada y ensalzada. La lógica del exceso del don rompe la lógica de la ciencia y de la satisfacción de los deseos. Se sitúa a otro nivel. Y por ello parece ser inhumano, contrario a lo que al hombre le pide su naturaleza. Sin embargo ¿dónde se encuentra con más nitidez la dignidad del ser humano? Si sólo existiera la lógica del intercambio no habría regalo sino mercancía. Si sólo dominara la ley no podría producirse la

maravilla de un perdón radical. ¿No quedaría con ello el hombre disminuido y mermado? ¿No está la grandeza del hombre, lo que le permite también estar por encima de los animales y de las cosas, en algo que parece contrario a la lógica de las leyes y de las fuerzas de la naturaleza?

### El lujo de la bondad

La misma lógica queda confirmada por lo que podemos denominar el lujo de la bondad precisamente en medio de la culpa. Por ello en el fondo es posible el perdón y el exceso del don. El lujo de la bondad abre un espacio de transcendencia que permite reivindicar o recuperar la propia inocencia *a pesar de todo*. El hombre es el espacio en el que acontece el mal. El hombre parece encerrado en un círculo vicioso: él pone el mal en el mundo, porque cede a la presión de un mal que le precede, del adversario del hombre (llámese satanás, diablo o demonio). Es la miseria del hombre, que le convierte en un ser desgarrado: su debilidad y su fragilidad hacen posible que emerja el mal como culpa o como pecado. Es una trágica paradoja de la desproporción que penetra en el ser humano: se ha de reconocer culpable de un mal que es excesivo (es decir, que supera las capacidades del mismo hombre) pero que no existiría sin él.

*A pesar de todo*, precisamente en esa desproporción, es inevitable que la mirada humana descubra otra perspectiva: no puede el hombre eliminar o negar una bondad anterior a la culpa, no puede perder su inocencia hasta el punto de hundirse en una maldad radical. Por mucha autonomía o emancipación que el hombre pretenda, hay un límite que le está prohibido rebasar: hacerse él el creador de la distinción entre bien y mal, o el origen único del bien o del mal. Todos los mitos recogen esta convicción: descubren en el hombre una mancha o un pecado, pero *previamente* a esa mancha, *previamente* a constituirse como pecador, *se da* su inocencia. Ha sido creado y ha sido llamado a la existencia en ese nivel que el lenguaje bíblico denomina *imagen de Dios*. Esa inocencia primera hace posible el lujo de la bondad y el exceso del don, pues refleja un Don originario e inagotable.

Por eso el hombre es capaz de vencer el mal. Sobre todo de romper la lógica del mal. Lo terrible del mal es que parece que sólo puede ser afrontado con más mal. De ahí procede su terrible capacidad destructiva: todos llevamos la tendencia a buscar otros culpables y a caer en la dinámica de la venganza. Parecería que el mal es tan terrible que sólo la venganza podría remediarlo. Y sin embargo *se da* una lógica distinta en virtud de la dignidad de la persona. La bondad es un lujo que la naturaleza sola no puede dar, pues desborda sus presupuestos y posibilidades.

Paradójicamente la única manera de desembarazarse del mal o de vencerlo es no deshacerse de él a cualquier precio. El perdón puede ser un ejemplo. Más plástico en este contexto es el caso siguiente: cuando yo recibo un billete falso tiendo automáticamente a pasárselo a otro. Es la lógica natural que normalmente nos mueve. Rompiendo esa lógica se rompe la lógica misma del mal: cuando no paso el billete falso a los otros, cuando cargo con el mal (aunque no lo haya producido) para liberar a los otros de sus efectos perniciosos. Y esto suele suceder de modo anónimo, sin publicidad. De modo callado (como el don que se regala) me hago prójimo del otro destruyendo los muros que el mal intenta levantar entre ambos.

Este modo de actuar abre un mundo nuevo, permite que nos situemos en *otro* mundo, en un mundo *otro*. Porque es una lógica distinta de la de este mundo. Sin negar el mundo real se le regala la gracia de lo nuevo. Negar el mal negándose a transmitirlo hace brillar una bondad originaria que no es de *este* mundo en sus dinamismos naturales. ¿Acaso los límites del mundo pueden contener el origen de la bondad? El ejemplo de Jesucristo mostrará en persona esta lógica *nueva* que hace posible una alianza *nueva*: porque ama a los enemigos, porque perdona a los que le asesinan, porque se entrega enteramente a una solidaridad sin

condiciones, porque carga con los billetes falsos, insinúa una bondad inexplicable por la ciencia y por la técnica ateas, por las apetencias y aspiraciones del paganismo.

### **La mirada del otro como transcendencia de lo santo**

La aspiración a la autonomía plena y la búsqueda del refugio en la naturaleza encuentra otro desafío en la mirada del otro, cuando se encuentra dolorido y sufriente. El otro, menesteroso y necesitado, penetra como un agujón en la tendencia egoísta a la clausura y a la autosatisfacción. La dignidad violada del pobre y del ofendido pone en entredicho mi propia dignidad cuando mi mirada se cierra en lo visible, en lo acostumbrado, en la rutina de lo repetido.

La mirada del otro introduce algo nuevo e irrenunciable, a lo que no puedo sustraerme porque en ello está en juego mi propia dignidad precisamente como defensa de la dignidad del otro. El yo, que quiere situarse en el centro, queda automáticamente des-centrado y des-equilibrado por la presencia del otro. No puedo prescindir del otro, que me coloca en una posición distinta: ante el desafío de la responsabilidad. El yo, tan orgulloso y prepotente, queda convertido en prisionero y rehén del horror que el otro está padeciendo. El otro ha pasado antes de que yo ocupe mi trono. Me obliga a la vigilancia y al compromiso: toda la piel del otro se convierte en rostro y en mirada que me contempla e interpela. Antes de todo diálogo, antes de toda afirmación de mi mismo, antes de que levante ninguna pretensión o reivindicación, me desborda la desmesura del sufrimiento del otro que en sus ojos me está desvelando lo invisible, la responsabilidad. La obediencia que se me pide no me convierte en esclavo degradado sino que me eleva como persona, creando una historia nueva, una realidad nueva.

¿Cuál es el verdadero valor y la auténtica realidad de esa palabra que viene desde más allá de mis límites? ¿No es realmente algo absoluto, irrenunciable, que no admite concesiones, ni disculpas, ni estrategias, ni indiferencias? ¿No es algo realmente primero y previo a todo? ¿No me veo obligado a reconocer que antes de debatir acerca del ser o del no ser de las cosas se impone *el rostro del otro* que me prohíbe matar y me señala el punto a partir del cual empieza la indignidad? ¿No quedamos situados ante una dimensión que desde este mundo deja entrever un mundo *otro*, que no puede ser dominado por la razón sino que exige respeto ilimitado? ¿No se nos hace presente lo santo, como aquello que es inviolable ya que posee una dignidad insuperable? ¿No es la gloria que procede del reino de la bondad la que aporta gracia, misericordia, compasión, piedad? ¿No brota una llamada y una interpelación que no tiene como objetivo simplemente responder a nuestras preguntas o satisfacer nuestros deseos porque aporta otra concepción de la dignidad? ¿No queda el hombre radicalmente des-centrado porque hay otro que ha pasado por mi vida antes de que yo reflexione sobre ella? Ese otro concreto que me mira y me exige ¿no está apuntando a Otro que desde la desmesura de su interpelación me lanza un mensaje personal e intransferible? La voz me interpela. La interpelación es voz, porque espera ser escuchada y respondida. Y esa voz no es la de mi conciencia ni la de una sensación psicológica. Es la voz de Otro ante el que quedo expuesto con toda mi responsabilidad y por ello juzgado, denunciado o alabado. Por eso —y sólo así— soy persona, estoy a la escucha, porque ya de antemano he sido llamado.

### **El clamor de las víctimas: la transcendencia como nostalgia**

La existencia del mal se había convertido para muchos en la roca del ateísmo: existe el mal y el sufrimiento, luego no puede existir un Dios bueno y omnipotente. Los argumentos de la teodicea tradicional han pretendido exculpar a Dios y tranquilizar al creyente. Este objetivo sin embargo estaba dominado por la prisa: eliminar sombras en la idea de Dios e inquietudes en la conciencia creyente. En este apresuramiento (que no debe ser condenado de modo absoluto) no se deja que resuene la voz de Dios precisamente en medio del dolor y del



sufrimiento de las víctimas. La mirada se puede invertir de modo paradójico: existe el mal, luego no puede dejar de existir alguien capaz de suscitar la protesta y de justificar la esperanza y la reivindicación. Antes incluso de pronunciar la palabra *Dios* se abre un espacio para la comunicación: el clamor de las víctimas y la apelación a una bondad que no puede quedar corroída ni por la perversión de unos ni por la indiferencia de otros, sino que se impone como nostalgia, como coraje, como esperanza, como denuncia, como exigencia, como ley, como justicia.

De nuevo el hombre se ve confrontado con algo (Alguien) exterior que obliga a experimentar la transcendencia, más aún, que provoca que esa transcendencia se haga acontecimiento y no mera teoría o reflexión especulativa. La obediencia se impone no como humillación sino como la humildad de quien se descubre responsable. Las víctimas, los vencidos, los ofendidos, los humillados de este mundo elevan su voz silenciosa reclamando su dignidad ante la indiferencia y el olvido. ¿Podrán acabar los verdugos triunfando sobre las víctimas? Pero la interpelación se hace más directa: ¿podrá la humanidad actual dejar en el cementerio del olvido las ofensas de los excluidos y derrotados?, ¿puedo yo renegar de la fidelidad y del respeto que reclaman los sufrientes? Estas cuestiones no deben referirse sólo a los verdugos. Han de ser dirigidas también a la humanidad actual: ¿puede la sociedad, nuestra sociedad, eludir la memoria de todos los horrores que la anteceden y siguen produciéndose en el presente? Esa actitud significaría proseguir la propia ruta avanzando entre multitud de cadáveres. ¿No significaría que también nosotros arrojamos una enorme dosis de crueldad sobre las víctimas: el olvido para siempre?, ¿no acabaríamos siendo más perversos que los verdugos porque optamos por lavarnos las manos?, ¿no estamos reclamados por una interpelación para mantener nuestra dignidad defendiendo la dignidad de los olvidados? ¿Hemos de heredar la perversidad de los verdugos o debemos recoger la interpelación y la reclamación de las víctimas?

Estos interrogantes son movidos por la nostalgia del totalmente Otro, de Otro totalmente distinto del mundo, de Alguien que garantice el sentido de la bondad y que por ello nos abra al horizonte de la esperanza. El mundo no puede ser la verdad absoluta o la palabra última, porque deja demasiadas preguntas sin resolver. El triunfo de la injusticia no es inevitable mientras exista la distinción entre el perverso y el inocente, entre el verdugo y la víctima. Esa distinción no puede ser establecida por el mismo hombre, ya que es incapaz de hacer el bien que quiere y por el contrario se ve empujado a hacer el mal que no quiere. El pensamiento humano, cuando no se aniquila en el círculo diabólico de la indiferencia, se abre necesariamente a una cuestión teológica: es horroroso e inhumano que la injusticia cometida contra las víctimas no quede reparada. Esa situación terrible no puede ser arreglada por leyes cósmicas sino por Alguien sensible y solidario. Tal vez no sea más que nostalgia. Pero esa nostalgia no es vacía, es el eco del totalmente Otro. Antes de afirmar que Dios exista, se vive en el ámbito de una comunicación: aunque nada más sea como nostalgia, por la solidaridad con las víctimas, Otro se ha hecho presente. ¿Podría la razón mirar para otro lado refugiándose en el progreso, o el sentimiento buscar su satisfacción en las energías de la naturaleza? ¿O habrá que aceptar a un Dios digno de ser reconocido como defensor de la dignidad humana mancillada y como desafío a la resignación de la tragedia?

### **El huésped desconocido que acompaña nuestra esperanza**

La observación de nuestra vida íntima deja ver una desproporción que desestabiliza la pretensión que el hombre tiene de considerarse absoluto y de situarse en el centro de la realidad: cualquier acto de nuestra voluntad nos desvela la distancia que existe entre aquello que expresamente queremos y aquello a lo que en realidad estamos aspirando. Aquello que yo intento o que yo quiero no me permite encontrarme cómodo y satisfecho conmigo mismo, porque en realidad un dinamismo desconocido me empuja más allá. Quisiéramos ser

autosuficientes, pero no podemos serlo. Porque siempre nos falta algo. De mí a mí mismo hay un abismo que yo no puedo colmar, porque nunca consigo aquello que me tranquilice o me aquiete enteramente. De ahí la inquietud que acompaña la vida humana.

Por ello el ser humano se descubre como quien está en camino y a la espera, nómada y peregrino. Hay un dinamismo que no encuentra en el universo inmediato su apaciguamiento y su tranquilidad. No puedo realizar o conseguir aquello a lo que realmente estoy aspirando. Hay en mí como un huésped misterioso que me invita a abrirme a un salvador, a otra voluntad que me ayude a quererme realmente como soy. ¿No será esa voluntad la que permite una reconciliación en medio de ese abismo y esa distancia que constituye al hombre? ¿No ha de ser una voluntad diferente de la propia la que suscite un encuentro que devuelva confianza y consistencia? Ese huésped misterioso, dentro de mí mismo, me acompaña y me llama desde más allá de mí mismo. ¿No se vive ya desde siempre de una comunicación previa y gratuita?, ¿no está ahí una garantía de dignidad que, en caso contrario, me haría recaer en el reino de las cosas inanimadas?