

SÓLO EL AMOR ES DIGNO DE FE

Hans Urs von Balthasar

EDICIONES
SIGUEME

HANS URS VON BALTHASAR

**SOLO EL AMOR
ES DIGNO DE FE**

**VERDAD
E
IMAGEN**



Hans Urs von Balthasar

JORGE AREVALO NAJERA

SOLO EL AMOR

ES DIGNO DE FE

CUARTA EDICION

Ediciones Sígueme

Salamanca 1995

Maquetación y cubierta: Luis de Horna

Título original: *Glaubhaft ist nur Liebe*

© Johannes Verlag

© Ediciones Sígueme, S. A., 1988

Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España

Tradujo: Carlos Vigil

ISBN: 84-301-0005-9

Depósito legal: S. 901-1995

Printed in Spain

Imprime: Gráficas Varona

Polígono «El Montalvo», parcela 49

37008 Salamanca

Contenido

<i>Presentación</i>	9
1. La reducción cosmológica	13
2. La reducción antropológica	27
3. El tercer camino del amor	45
4. La recusación del amor	55
5. La perceptibilidad del amor	67
6. El amor como revelación	75
7. El amor como justificación y fe	91
8. El amor como acto	99
9. El amor como forma	115
10. El amor como luz del mundo	129
<i>Conclusión</i>	137
<i>Índice de nombres</i>	141

Presentación

¿Qué es lo cristiano en el cristianismo? La última respuesta a esta pregunta no ha sido nunca en la historia de la iglesia una pluralidad de misterios que hay que creer, sino una referencia a un punto de unión a partir del cual se justifica la exigencia fiducial; un logos que sobrevive a las «ocasionales verdades históricas». Es cierto que los milagros y las profecías cumplidas desempeñan un papel propio (cuya significación parece bastante disminuida desde que comenzó la crítica bíblica de la Ilustración), pero también lo es que se refieren a algo que está más allá de ellos.

La patrística, la edad media y el Renacimiento, cuyas ramificaciones llegan hasta hoy, han colocado el punto de referencia en la historia cósmico-universal; en cambio, la edad moderna, a partir de la Ilustración, ha tendido hacia un centro antropológico. El primero de estos intentos está limitado tanto histórica como temporalmente; y el segundo se equivoca sistemáticamente, pues lo que Dios quiere decir al

hombre no puede referirse ni a todo el mundo ni al hombre, sino que se trata de algo teo-lógico, o mejor, teo-pragmático; se trata de un hecho de Dios que éste mismo muestra ante y para el hombre (y, en consecuencia también con y en el hombre)¹. Acerca de este hecho tan sólo se puede decir que únicamente es creíble como acto de amor; con lo que se hace referencia a que es el mismo amor de Dios, cuya manifestación es la propia de la gloria divina.

El conocimiento cristiano (y, por tanto, la teología) no apunta al mayor conocimiento de las cosas divinas, superando los conocimientos religiosos del mundo (ad majorem gnosim rerum divinarum), ni al hombre que, como ser personal y social y a través de la revelación y la salvación, vuelve sobre sí mismo (ad majorem hominis perfectionem et progressum generis humani), sino que apunta únicamente a la glorificación del amor divino (ad majorem divini amoris gloriam). Para el antiguo testamento, esta gloria (kabod) es la presencia de la majestad luminosa de Yavé en su alianza (y a través de ella en todo el mundo); y para el nuevo testamento esta augusta gloria se manifiesta como amor de Dios en Cristo, vencedor «al fin» de las tinieblas y la muerte. Todo esto, lo más externo —la verdadera escato-logía— es inalcanzable a partir del hombre y del mundo, y sólo puede ser recibido y aceptado verdaderamente si se lo considera como lo «totalmente-otro».

1. Sobre el aspecto inmanente cf. Dios ha hablado un lenguaje humano, en *Palabra de Dios y liturgia*. Sígueme, Salamanca 1966, 64-89.

Este mismo esbozo me sirve de base para una obra de mayor envergadura, Herrlichkeit, que trata de ser una «estética teológica» en el doble sentido de una doctrina de percepción subjetiva y de una doctrina de auto-manifestación objetiva de la gloria divina. Por medio de ella intento poner de relieve cómo este método teológico, lejos de ser un producto secundario, insignificante y superfluo del pensamiento teológico, debe reivindicar que se coloque lo verdaderamente definitivo como centro de la teología, y debe mostrar, a la vez, cómo la verificación histórico-cosmológica, histórico-mundial o antropológica no pasa de ser, a lo sumo, un punto de unión histórico y meramente secundario.

De acuerdo con esto, lo que aquí llamamos «estética», se caracteriza como algo puramente teológico, a saber, como aceptación verdadera en fe de la gloria del amor divino. Por tanto, esta «estética» no tiene nada común con la estética filosófico-cristiana del Renacimiento (Ficino), o de la Ilustración (Shaftesbury), o del Idealismo (Schelling, Fries), o de la teología de la mediación (de Wette), o de lo que Schleiermacher (Christlicher Glaube, 9) llama piedad estética; a lo sumo, podría encontrarse un paralelo con el método fenomenológico de Scheler, en el sentido de que éste apunta a un darse-a-sí-mismo el objeto. Con todo, en la teología queda fuera de reflexión el «asimiento» metódico de la existencia. No cabe el «desinterés» filosófico propio de la mera contemplación (epochê como apatheia para la gnosis), sino sólo aquella «indiferencia» cristiana, como

la única colocación metódica posible para la recepción del amor divino, que es absoluto, aparta todos los otros intereses y es fin en sí mismo.

En este esbozo sólo trataremos el punto central metódico, renunciando a buscar una plenitud de contenido, dado que en esa línea ya hay magníficas obras, como son las de V. Warnach, Agape: die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie (1951) y la de C. Spicq, Agape dans le Nouveau Testament (1958-1959), provistas ambas de una bibliografía muy completa.

No hace falta decir que el estudio que ofrecemos no contiene nada fundamentalmente nuevo y que intenta seguir sobre todo a los grandes santos de la tradición: Agustín, Bernardo, Anselmo, Ignacio, Juan de la Cruz, Francisco de Sales, Teresa de Lisieux... Quienes más aman a Dios son los que más saben de él y, por tanto, es preciso prestarles atención.

El punto metódico pretendido es, a la vez, el kairós propiamente teológico de nuestra época; y si no llegara a tocarse, le quedaría sólo una difícil posibilidad de alcanzar al cristiano en toda su pureza. En el ínterin, puede valer este pequeño escrito como complemento positivo para la rápida «demolición de bastiones».

LA REDUCCION COSMOLOGICA

CON el fin de dar a entender al mundo la credibilidad del mensaje cristiano, los padres de la iglesia colocan ese mensaje ante el telón de fondo de la religión universal, considerando ésta bien en su pluralidad (Eusebio, Arnobio, Lactancio) o bien en su conexión religioso-filosófica (Justino, Orígenes, Agustín). Lo cristiano aparece así como plenificación del sentido fragmentario del mundo (*logos spermatikos*), de la palabra hecha carne (*logos sarx*), que ha conseguido su unidad, su plenitud y su libertad (Clemente, Atanasio). Pero a la vez aparece como reversión, puesto que toda fracción del *logos* se absolutiza, oponiéndose así, culpablemente, al *logos* verdadero (Agustín en *La ciudad de Dios*).

En este esquema cosmológico de plenitud se encontraba colocada, como caso especial, la relación en-

to la antigua y la nueva alianza¹, puesto que era evidente la profecía en la antigua y la plenitud en la nueva. De este modo, y tanto por su sentido de unificación de fragmentos, como de liberación de vínculos — y, en consecuencia, de revisión de lo tergiversado — podía hacerse creíble lo cristiano. Y con mucha más facilidad si se pensaba no en un cosmos estático (como Dionisio, que apenas concede un puesto a Cristo en la edificación del mundo), sino en una «historia» del cosmos, en un drama dualístico (maniqueísmo) con un final venturoso (Valentino), en un reino de Dios inmerso en la «religión de la diversidad», en una Jerusalén celestial que peregrina a través de los tiempos al encuentro del esposo (Orígenes, Agustín en las *Confesiones*, libros 11-13), en una naturaleza que se apaga y renace nuevamente (Eriugena, Tomás, Ficino, Böhme, Schelling), en una materia que, fecundada por el logos y madurada como *sophia* (Soloviev), se «desarrolla» aproximándose al día nupcial, «al día omega» (Teilhard).

Este método fue posible gracias a que las culturas antiguas aceptaron como perfectamente natural la identidad de filosofía y teología, y lo que es más, la unidad del orden natural y el sobrenatural: Dios se revela desde el comienzo mismo del mundo, desde Adán. Por tanto, el paganismo no es más que la negativa a reconocer lo que se puede reconocer claramente (Rom 1, 18 s.) negativa que resulta «inexcusable» y que está penada con el humillante cul-

1. Sin una delimitación tajante, dado que la Biblia fue considerada como esquema de la historia del mundo y no como libro de la alianza con Israel solamente.

to a los ídolos, frente a la «eterna potencia y divinidad». De acuerdo con esta concepción, los principios de unidad del mundo antiguo, tanto el logos mundial estoico, como la pirámide neoplatónica del ser, como la abstracta majestad del poder mundial de Roma, no son más que modelos, esquemáticos y fácilmente salvables, de ese Dios-logos personal que se aproxima en la historia de Israel, que llena el cosmos y el universo, que es como el verdadero «lugar de las ideas» en que fue creado el mundo, y que es el único en quien adquieren sentido todas las cosas. El cristianismo, tras su camino victorioso hasta Roma y hasta las fronteras de la tierra, ¿qué más necesitaba para probar una plenitud ideal paralela a la real? En frase de Justino, «nos pertenece todo lo bueno y hermoso»².

Y en ese mismo espíritu, ¿por qué no podía la academia carolingia, bajo el mando de Alcuino, proporcionar a la intigua filosofía una iluminación especial a través del Logos, y ver en Sócrates un discípulo de Cristo? ¿Y por qué no dejarse consolar cristianamente, como Boecio, por una filosofía cuya grandeza cósmica permite vislumbrar el Logos único? La antigua imagen del mundo podía entenderse en sentido platónico, aristotélico, estoico o plotínico, pero, en todo caso, era la imagen de Dios, era la imagen de un mundo sacralizado al que, desde el ángulo meramente formal, le faltaba sólo el punto céntrico. Cuando éste se instala a sí mismo, todas las fuerzas vitales del universo aparecen plenifica-

2. JUSTINO, *Apologías* II, c. 13.

das en el *agape* divino que, según los aeropagitas, reivindicaba para sí el título del *eros* verdadero y centraba en sí todas las fuerzas activas de la creación.

En la medida en que la *sophia* bíblica, convirtiéndose en hombre, se presenta como ser para todos, calma todos los anhelos de sabiduría (filo-sofía) de los pueblos, recogiendo a la vez su unidad y racionalidad inteligible; el paso del universo filosófico al cristiano-teológico presta a la razón —iluminada y fortalecida por la gracia y la luz de la fe— la máxima idea de unidad, a la vista de la cual ya no cabe la pregunta acerca de si hay a su lado otro principio de unidad, a saber, el de la unidad de la revelación.

Sólo bajo esta perspectiva es posible entender y justificar un esbozo del estilo del *De pace fidei* de Nicolás de Cusa (1453), que cubra los siglos de Boecio, Dionisio y Alcuino. Cristo, como Logos universal, en vista de la intolerable pluralidad religiosa del mundo, convoca un concilio celestial, en el que comparecen los representantes de las diversas confesiones, entablan un diálogo con el Logos y con Pedro, su vicario, y se convencen de su unidad íntima puesto que, como dice Cristo, «no se da una fe en cada doctrina, sino que en todas ellas se presupone una y la misma, dado que no puede existir más que una única sabiduría», que supone el plegamiento (*complicatio*) de las diversas sapiencias particulares: en todo politeísmo se presupone la unidad de la divinidad; a partir de cualquier doctrina auténtica acerca de la creación puede desarrollarse la doctrina de

la trinidad; toda religión profética debe tener presente la encarnación, etc.

Ahora bien, tal consenso sólo es posible en la medida en que se tiene como trasfondo común el ser totalmente-otro y el ser-máximo de Dios:

Dios como creador es el trino y el uno; como infinito no es ni el trino, ni el uno, ni nada de lo que pueda decirse, pues los nombres que se aplican a Dios proceden de las criaturas, mientras que él, en sí mismo, es indecible y está por encima de todo lo que se puede nombrar o expresar.

La pluralidad de religiones —concluye Nicolás de Cusa— depende, ante todo, de la simplicidad de la luz informada, y se encuentra más en los ritos que en que se piensa a través de ellos; los sabios de todas las religiones debieran encontrarse con facilidad en aquel lugar espiritual en el que todas las sapiencias particulares se centran en torno al catolicismo³.

El Renacimiento iba a ser un nuevo triunfo del mismo método: al prestar al movimiento escolástico y al monacato —que se habían vuelto menos dignos de crédito— el brillo renovador de las tradiciones filosóficas comunes en la antigüedad, era plenamente consciente de que restituía a lo cristiano su punto de referencia y, juntamente con él, su catolicidad y su credibilidad. Dante había comenzado brillantemente en esta línea; Petrarca había encontrado, más allá de los escolásticos, al Agustín existencial de las *Confesiones*, que busca en el ámbito del platonismo

3. *Opera Omnia* VII (Meiner 1959), 7, 11, 16, 20, 62.

la religión plenificadora: el *De vera religione*, escrito por el Agustín de la primera época, puede considerarse como modelo de la teología renacentista. «Para nosotros, que somos cristianos —escribe Petrarca a Giovanni Colonna—, la filosofía sólo puede ser amor a la verdad; pero la verdad de Dios es su Logos, en Cristo, y, por tanto, debemos amar a Cristo si es que queremos ser verdaderos filósofos»⁴.

También el monacato se hace más digno de crédito gracias al Renacimiento y a los humanistas, pues éstos entienden y practican todas las formas humanas de vida contemplativa: el camino lleva desde Lull hasta Lefèvre d'Etaples, editor de sus *Contemplaciones*; la glorificación de todo Logos puramente religioso de la humanidad, presta brillo (filología, Erasmo) a la veneración de la palabra divina; se entremezclan la sabiduría bíblica y la antigua, como sucede en la *Concordantia Mosis et Platonis*, de Ficino; se ve a Platón como iluminación racional del nuevo testamento, aunque se mantiene su independencia respecto del antiguo. En una palabra, igual que había ocurrido ya en el Renacimiento del siglo XII, el evangelismo y el humanismo se condicionan también mutua y recíprocamente⁵ en los siglos XV y XVI⁶.

4. *Ep. famil.* LV, 4. Para los antecedentes: J. LECLERCQ, *Cultura y vida cristiana*. Sígueme, Salamanca 1965 y *Etudes sur le vocabulaire monastique au moyen-âge*: *Studia anselmiana* 48 (1961).

5. M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*. Vrin, Paris 1957.

6. Cf. los escritos de Renaudet y *Courants religieux et humanisme*, en *Colloque de Strasbourg* 1957. PUF, Paris 1959.

Ahora bien, esa vuelta al Logos puro, que para el humanismo suponía a la vez una llamada a la pura palabra bíblica, aparece también en la Reforma que, por primera vez y renunciando al basamento de la filosofía, enfrenta la palabra de Dios evangélica y la fe cristiana en un cuerpo a cuerpo sin defensa y sin protección alguna; tan sin protección, que la cuestión de la «credibilidad» de la palabra se replantea de nuevo como consideración que busca asegurar y agotar la pura obediencia de la pura fe en la pura palabra desde el punto de vista humano-racional.

Pero la desgracia de la Reforma estará en que la solución a la cuestión nuevamente planteada no sólo se dificultará por una polémica demasiado estricta en cuanto a sus conceptos fiduciales, sino también por la situación que entonces sufre la iglesia: el cisma de occidente. En efecto, nada podía hacer menos digna de crédito a la fe cristiana, en la época que comienza que esa división eclesial. En el momento en que se renuncia al recurso a la imagen filosófica del mundo, lo único que podía asegurar hacia el exterior la palabra evangélica y la propia y peculiar credibilidad eclesial, era la obediencia al mandato capital de Cristo y la propia paz en la unidad⁷. Pero en

7. Lessing describió en una parábola satírica cómo los distintos habitantes de un palacio son despertados una noche al grito de «¡fuego!» y cómo cada uno pretende salvar lo que estima de más valor. «Si lograra salvar esto —piensa cada uno—, se salvaría todo el palacio. Y así corre cada uno a la calle llevando sus cosas en vez de prestar ayuda en el palacio. ¡Que lo apague quienquiera; yo no lo apago!»: *Theol. Schrifter* III 95 s.

Soloviev utiliza una parábola semejante e igualmente amarga para describir la situación del cristianismo, el cisma oriental y occidental: *Russland und die Universale Kirche*, en *Werke* II, 1954, 184 s.

lugar de éstas aparece la polémica confesional que, como disputa acerca de las cuestiones más íntimas del cristianismo, hace que pase a segunda línea la cuestión teológica de la credibilidad del mismo en su conjunto, y fuerza a quienes observan la pugna a seguir —cada vez más numerosa y radicalmente— el camino pre-reformador. Quizá no haya en toda la historia espiritual de la edad moderna un acontecimiento más inquietante que la imperceptibilidad con que la antigua imagen del mundo se transforma en una nueva: lo que ayer era o parecía teología, se ha vuelto —no se sabe cómo— filosofía y racionalismo.

La imagen filosófica del mundo que tenía el Renacimiento era la imagen antigua revivida y, por tanto, una imagen religioso-mítica: ya la época de Dante había designado a los espíritus estelares o a las potencias cósmicas con los nombres de ángeles, inteligencias o «dioses», pero también es verdad que los dioses del *Timeo* fueron «creados» por el demiurgo, y que el mundo fue fundado por él. Por tanto, en ese tipo de concepción, existe un cosmos espiritualizado como trasfondo de la doctrina de la encarnación y, en consecuencia, puede presentarse de por sí la «religión en general» (al igual que en la *Consolatio* de Boecio) sin que por eso se pierda la relación con la síntesis cristiana.

La *Utopía* de Tomás Moro (1516) se halla en la línea del concilio celeste del cusano y, por tanto, muy alejada de la tolerante «religión natural» a la que, más tarde, habían de reducirse las diferencias existentes entre las diversas confesiones. La religión

de *Utopía* es un modo de reducir lo cristiano a sus luminosas verdades capitales, poniendo entre paréntesis las deformaciones y relativizaciones «positivistas» que ocasionalmente han ido apareciendo en la historia de la iglesia.

Esa es la razón de que el conocimiento del cristianismo a través de los utópicos «dé impresión de inconcebible» pues «parece corresponder a una fe que es común en muchos de ellos». La ausencia del poder en materias religiosas —especialmente en cuanto a su difusión—, se corresponde con la conducta de Cristo; la comunidad de bienes, con «la vida común de los primeros apóstoles, tan estimada por Cristo»; la relación con Dios, informada por la pura reverencia, por la caridad cordial y por la oración personal y comunitaria, trasparente lo cristiano; la fe viva en el más allá, el concepto de la muerte, la aceptación de los milagros, el servicio altruista a los prójimos «con renuncia al agradecimiento», la difusión del celibato y de cierto estilo monacal, la reverencia al sacerdocio, la práctica de la confesión y del perdón, la norma de que nadie debe acercarse al sacrificio sin haberse reconciliado con su hermano y sin haberse liberado de todo sentimiento pasional, la conciencia general de vivir de la gracia de Dios, y otros detalles que podrían citarse, muestran sobradamente cómo la religión de *Utopía* es un «símbolo» de lo cristiano, del mismo modo que en la edad media el santo Grial era «símbolo» de la ordenación vital cristiana, informada sacramentalmente.

Sólo en el ámbito de ese simbolismo puede presentarse a los utópicos la cuestión de «si no deseará el mismo Dios la pluralidad de formas fiduciales, puesto que así una forma estimula a las otras»; y cuando al fin del proceso ideológico afirman aquéllos su disposición de aceptar «una religión mejor, que agrade más a Dios», en el caso de que la haya, establecen una vez más la restricción de que es en el caso de que «Dios se complazca en la pluralidad de religiones».

Esto supone todavía, en la imagen humanista, un mundo-Logos cristiano, abstraído de su propia esencia; y por eso debió darse una «tercera fuerza»⁸, tanto más consciente cuanto más intensamente se volvían los hombres a lo esencial, asqueados por las disolventes disputas eclesiales. Ahora bien, la imagen platónica del mundo propia del Renacimiento, también había quedado atrás y resultaba anacrónica a los ojos de las pujantes ciencias naturales, cuya «desdivinización» era en idéntica medida su «humanización»: en lugar del Logos antiguo y cristiano, surge la «religión natural» —ética y filosofía— que corresponde a la naturaleza común de los pueblos y de las épocas. Una parte del concepto de revelación cae (de acuerdo con Rom 1, 18 s.) bajo esta religión natural; la otra parte cae bajo las religiones «positivas», cristianas o de otro estilo, que en adelante y a base de citaciones cada vez más apremiantes, ten-

8. FR. HEER, *Die Dritte Kraft*. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des Konfessionellen Zeitalters. Fischer, Bern 1959.

drán que responsabilizarse ante la religión natural de la humanidad.

En Herbert von Cherbury se produce la erupción que se venía preparando desde hacía tanto tiempo: el conocimiento y el servicio de Dios, privados de sus presupuestos cristianos, se colocan sobre el suelo de una ciencia natural de la religión, a cuyo dictado formal ha de subordinarse aquella supuesta o verdadera religión revelada. Al igual que sucedió con Moro y con la mayoría de los librepensadores de las épocas inmediatamente subsiguientes, el concepto natural de Dios todavía aparece teñido de ciertos contenidos propios de la tradición cristiana pero que, aparentemente, pueden ser encontrados y justificados por la pura razón. El hecho de que la teo-cosmología antigua y cristiana permanezca como co-presupuesto (y, por tanto, como co-responsable) hace muy difícil la pregunta acerca del plano al que se refirió lo cristiano para presentarse como digno de crédito. Bajo la apariencia de una síntesis filosófico-teológica —la gran tentación de las épocas subsiguientes— reina la ambigüedad, mientras que otros empeños más modestos impulsan aquella radicalización de la «religión racional» que cambiaría el criterio cosmológico por el antropológico.

¿Cuál es la posición de Leibniz? Su concepto de la revelación cristiana enlaza, sin solución de continuidad, con su concepción filosófica del mundo. Si la voluntad del creador está determinada por su sabiduría y bondad infinitas, entonces supone el mayor bien posible; y éste no sólo supone un universo de

mónadas espirituales-rationales reconocidas por Dios y que responden a Dios, sino también una ordenación ascendente de las verdades reveladas, creídas externamente y «comprendidas» como verdades de hecho (*vérités de fait*), que, ya *a priori*, no pueden estar en contradicción con las eternas verdades racionales (y, por tanto, deben interpretarse) y que deben ser expresadas con toda plenitud. La gracia plenifica la naturaleza, y Dios ha querido y establecido de modo inseparable estos dos reinos: de hecho, la unicidad individual y la elección predestinante coinciden. Y dado que cada espíritu-mónada reproduce en su intimidad personal todo ese universo, puede leerse en ella, con diversos grados de claridad y consciencia, todo el plan universal de Dios. Leibniz, que no es más que un cristiano creyente, abre paso a todo el idealismo alemán. El trasfondo cosmológico ya no sirve para la verificación de lo cristiano, sino que lo ha absorbido de modo indivisible.

En este momento sería posible proseguir por el camino iniciado y negar, en nombre de la religión natural, todo lo «sobrenatural» y «positivo», pero, desde el punto de vista ideológico, parece más profundo dejar atrás la contraposición entre natural y sobrenatural en el marco de la revelación y, por tanto, también la contraposición entre religión racional y religión positiva. Fue el pietismo quien tuvo el honor de enseñarnos el camino a seguir la experiencia íntima e inmediata de lo divino es una experiencia humana y, sin embargo, ostenta, con toda justicia, el nombre de revelación. A base de esta

experiencia se hace diáfano todo lo positivo, sea dogmático o cultural. Ello significa que lo positivo (como *vérité de fait*) se encuentra en un punto, determinado relativamente, dentro del marco histórico, dentro de la conexión espacio-temporal; y significa también que puede entenderse y justificarse a base de una necesidad cósmico-histórica.

A partir de este esquema y con fuerza visionaria, Herder, en su obra *Ideen*, dibujará un cuadro que refleja la plenitud del mundo-Logos divino que aparece en todas las culturas y en todas las religiones; y en ese dibujo el cristianismo ocupa un lugar privilegiado. Lessing, en su obra *Nathan*, replanteará la cuestión de la alianza verdadera, frente a la «milagrosa» praxis ético-religiosa que se da en todas las formas confesionales, y, además, en su obra *Erziehung des Menschengeschlechts*, engarzará las formas de conducción del «desarrollo». De esta forma resulta que la revelación es una extirpación de la dimensión religiosa más íntima de la humanidad y que «no da al hombre nada que éste no pudiera tener por sí mismo... prestándole tan sólo una rapidez y facilidad mayores»⁹.

Ambos motivos —la simbolización cosmológica del espíritu de Dios en las religiones y culturas, y el desarrollo histórico de las formas mítico-simbólicas— tienen su triunfo pleno en el Romanticismo y en el Idealismo. La filosofía última de Schelling las compendia por vez postrera —pasando por encima de Hegel— bajo signos cristianos: a partir de la *Philo-*

9. *Erziehung des Menschengeschlechts*, 4.

sophie der Mithologie und Offenbarung vuelve la mirada a la *Praeparatio evangelica*, de Eusebio, al *De vera religione*, de Agustín, al concilio ante el Logos del cusano. En esta misma época escribe Drey su *Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung* (1838-1947), en donde una vez más, la «aparición» positiva de lo cristiano es la consumación plenificadora de la «aparición de la revelación», tal y como se encuentra en la esencia del espíritu humano que es capaz de recibir la revelación a partir del absoluto, si bien el hombre, en cuanto esencia social, sólo puede aceptarla en su imagen mítico-simbólica o como «tradición» espiritual. La inspiración («la profecía») y el milagro sirven para atestiguar la «plenificación de la revelación por medio de Cristo».

Tras el derrumbamiento de la teología romántico-católica y la aparición de la neo-escolástica, han sido trazadas con toda precisión las fronteras entre naturaleza y gracia (Scheeben), lo que significa que ya no queda nada de la antigua «verificación»: el «trasfondo» cósmico e histórico como (algo predominantemente) «natural» ya no puede justificar la sobrenaturalidad del cristianismo, ni permite ofrecer un dinamismo histórico —como en Hegel y Schelling— entre los órdenes de naturaleza y gracia; y, en consecuencia, sólo permanecen los datos externos de profecía y milagro, mientras que la intelección (*intellectus*) íntima, la conexión entre misterios, es un asunto de pura fe cristiana.

LA REDUCCION ANTROPOLOGICA

MIENTRAS tanto, al lado de la reducción cosmológica, se había ido desarrollando desde hacía mucho tiempo otra reducción, que traspasa el lugar de verificación desde el cosmos, cada vez más des-divinizado (y, por tanto, menos concurrente con el cristianismo), hasta el hombre como síntesis del mundo. Se considera al hombre como «frontera» (*methorion*) entre Dios y el mundo, con lo que la antigua imagen bíblica y patrística revive así, durante el Renacimiento, en los múltiples aspectos de su dignidad. El hombre es el *partner* de Dios, y el diálogo entre ambos termina haciéndose Dios-hombre. El hombre no es sólo un microcosmos sino que, en las pujantes ciencias naturales, aparece como imagen del formador de ese cosmos, al que es capaz de sobrepasar por medio de la razón. Así lo presenta Kant, concluyendo ya la Ilustración.

Ahora bien, mucho antes de éste ya se había medido lo cristiano a base de la naturaleza humana. Así lo había hecho Pascal, magníficamente y superando todos los otros intentos. Para éste, el hombre es una monstruosa quimera, no explicable racionalmente, que necesita del espejo del Dios hecho hombre para poder explicar su disgregación indisoluble, su entrelazamiento dialéctico de grandeza y miseria. En este punto se encuentra el comienzo de la apologética existencial o «método de la inmanencia».

La pugna confesional y el desencantamiento de la imagen del mundo, actuando conjuntamente, obran el cambio a una religión puramente humana y predominantemente ética; y a partir de ella puede interpretarse fácilmente el cristianismo como expresión de la doble reivindicación universal-humana, y, en consecuencia, puede concederse que, aun internamente, debe tener una imagen universal. Desde Espinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670), pasando por Mendelssohn, hasta Bergson (*Deux sources de la morale et de la religion*, 1932), el judaísmo liberal ha afirmado conjuntamente esa religión de la humanidad, que supera todas las estrecheces nacionales.

Igualmente desde Locke (*The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, 1695) que inaugura «la prueba antropológica de Dios» (el espíritu sólo puede tener a otro espíritu por origen), nos lleva el camino a John Toland (*Christianity not mysterious*, 1696) y a Matthews Tindal (*Christianity as old as creation*, 1730). Según el primero, el

JORGE AREVALO NAJERA

hombre está obligado a medir la revelación que se le aproxima a base de su propia razón; para el segundo la elaboración de la proclamación universal de Jesús se da a partir del disfraz proto-cristiano que se encontraba en los misterios paganos (sacramentales y dogmático-especulativos); y en el tercero, se da el paso enérgico de la secularización de la *civitas Dei ab Abel* agustiniana para alcanzar una religión natural que sirva a la mayor gloria de Dios y al mayor provecho de la humanidad, y en la que ninguna autoridad sacerdotal está autorizada para cambiar lo más mínimo.

En ésta y en otras formas parecidas, se convierte Cristo en maestro de la pura verdad y de la verdadera vida; si bien el paulinismo de la «pasión vicaria» y la consecuente justificación del pecador aparecen entonces como incompletas y contradictorias (así lo muestra Thomas Chubb, en *Das wahre Evangelium*, 1738). Schleiermacher llega incluso a pretender el imposible de colocar a Pablo y a Lutero en una teología antropocéntrica.

En Kant se consuma la reducción al manifestar que todo lo que el hombre puede saber se reduce a la síntesis de la percepción y a la concepción sensible, mientras que todo lo que supera este campo y se encuentra en el de las ideas de la «razón pura», se manifiesta como condición «práctica» de posibilidad para una conducta ética. Al obrar sé que no puedo ser capaz de actuar, sino es bajo la vigencia categórica de una norma universal («católica»), que es superior a mí como sujeto empírico y que encierra

en sí la idea de libertad, de inmortalidad y de divinidad. En este sentido escribe Kant:

Hay algo en nosotros que no podemos dejar de admirar una vez que lo hemos aprehendido y que eleva a la *humanidad* en una dignidad que no podíamos sopear en el *hombre* como objeto de experiencia...: el hecho de que *podamos* todo lo que *debemos*, la superioridad de *hombre sobrenatural* ante el *natural* que (en caso de llegar a un conflicto) no es *nada* frente a aquel, que lo es *todo*. Esta disposición moral inseparable de la humanidad causa la máxima admiración y eleva al hombre cada vez más en el caso de que la contemple como a su verdadero ideal, hasta el punto de que hay que disculpar a quienes, por incomprensión, pierden ese sentido de lo sobrenatural, puesto que no es algo que dependa de nosotros y esté bajo nuestra disposición, sino que se debe al influjo de un espíritu distinto y superior...

Para Kant se encuentra aquí «la solución al problema del hombre nuevo, hasta el extremo de que incluso la propia Biblia parece no tener otra cosa ante la mirada»; y ésta es la «teoría de la fe bíblica tal y como, por medio de la razón, podemos desarrollarla a partir de nosotros mismos»¹. A esto Kant lo llama «la pura teoría de la religión».

Aquí se entrecruzan todos los caminos de la época moderna. Ante todo aparece el tránsito de Lutero a Karl Barth, en la medida en que Lutero depuso la razón (aristotélica) para dar paso a la fe; pero esa razón tomó la imagen cartesiana y se convirtió en una razón científica dirigida a la construcción del

1. *Streit der Fakultäten* I, en *Allgemeine Anmerkung*.

mundo. Tal función, digna de Prometeo, la limitó Kant a una función a disposición del hombre que, en ese sentido, no tiene nada que ver con la religión; y de ahí el que en Karl Barth aparezca como «fábrica de ídolos», y, en la misma medida, como contraria a la verdadera fe. Y aunque Kant asigna a un ámbito de desenvolvimiento más allá de la ética toda la imponente envergadura que se alza entre el hombre empírico y la idea de humanidad, lo cierto es que, en definitiva, se trata de una posibilidad —si bien práctico-existencial— del hombre.

En el caso de que no se pueda reducir la fe cristiana a una de esas dos funciones, habrá de concluirse que se encuentra más allá de la filosofía teórica y práctica. Pero, ¿cómo va a ser así, si toda la dimensión ética del sujeto remite, en Kant, a lo infinito, a lo absoluto de la subjetividad y, en consecuencia, da pie a que se produzca, en este marco, la tensión entre subjetividad finita e infinita? Entonces la contrapregunta sería: ¿quién es la subjetividad absoluta? ¿es la estructura trascendental del hombre? Entonces tendría razón la acusación de ateísmo lanzada contra Fichte y, al colocar la tensión entre hombre y humanidad como «lo divino», sería Feuerbach el único seguidor lógico de Kant.

Con el fin de esquivar esta dificultad, el Schleiermacher de la primera época va más allá de la razón teórica y práctica («metafísica y moral», a las que abandona al juicio de Kant, considerándolas como funciones que están a disposición del hombre prometeico) y busca una tercera «potencia» del suje-

to, a la que designa como «intuición y sentimiento» (en oposición a «pensar y obrar») ². «Toda intuición parte de un influjo de lo intuido sobre el intuyente», pero este impulso es experiencia, sentido de totalidad; así pues, se trata de la unidad originaria e irrevocable de la distinción en los dos momentos de «imagen» y «sentimiento» ³. De aquí que la «teoría de la fe» sustituya la primera fórmula por la segunda: «la dependencia absoluta como protoexperiencia del estar realizado», si bien esta segunda no es «ni un saber ni un obrar, sino una determinación del sentimiento o de la autoconciencia inmediata» ⁴.

Históricamente, no ofrece duda que aparece aquí un regreso que, pasando por encima de un Tomás (y un Aristóteles) entendido al modo kantiano, llega a la idea agustiniano-platónica de la *illuminatio* inmediata del sujeto finito a través de la bondad infinita y total; así como a una descripción del sujeto religioso entendido como pura pasividad, aunque más radicalizada, debido a la aportación luterano-kantiana (y barthiana) de toda «metafísica y moral».

Sin embargo, en la medida en que esta proto-experiencia puede reivindicarse como afección del sentimiento piadoso, continúa siendo una disposición del hombre ⁵. Y a partir de esta disposición puede pensarse filosóficamente en la medida en que (en la *Dialéctica*) aparece la limitación íntima y la polaridad de todo pensamiento acerca de lo infinito y, por

2. *Reden über die Religion*. (Ausgabe R. Otto), 32.

3. *Ibid.*, 42, 46-50.

4. *Der christliche Glaube*, 21830, 3-4.

5. *Reden* I, 13.

tanto, la dependencia de un indisponible-infinito; y en la medida en que, partiendo del hallazgo histórico del sentimiento piadoso cristiano, y a través del análisis del mismo y de la prueba de sus condiciones de posibilidad, se puede descubrir el «ser-alcanzado» por el impulso eficaz de «Jesús de Nazaret». A partir de tal impulso, la subjetividad piadosa se presenta como liberada de la autodestrucción en la conciencia culpable, y como reconciliada con el universo (Dios).

Todo ello se decide en el hecho de que Schleiermacher en su dogmática, subsume la cristología bajo la piadosa conciencia salvífica como condición de posibilidad; y sólo con el fin de formar esa conciencia piadosa son científicamente necesarias las sentencias dogmáticas. Ese ser-afectado por Cristo, históricamente, en caso de que no pueda permanecer como algo «meramente empírico» (y, por tanto, carente de significado desde el punto de vista dogmático), debe relegarse a la categoría de la historicidad del espíritu (Schelling); con lo que, en el mejor de los casos, se cae en el punto de plenitud («revelación») de la línea evolutiva de auto-presentación simbólica del espíritu absoluto (en *mythos*). Pero Schleiermacher no quiso seguir este camino (en el que encontró Drey su solución).

El esquema de Schleiermacher, procedente del pietismo luterano, no es más que un conjunto de variaciones ortodoxas y liberales, que se entremezclan continuamente a lo largo de los siglos XIX y XX, para aparecer de nuevo en Bultmann: lo que allí se llama-

ba sentimiento, se llama aquí existencia; lo que allí era decadente conciencia de culpabilidad, es aquí existencia en la decadencia del mundo, en la preocupación y en la angustia; lo que allí era conciencia de reconciliación, pasa a ser aquí una «desmundanización» (¿en sentido platónico-kantiano, o quizá en sentido joánico?); y, por último, el «proceso» que se consuma en la existencia, se pone en conexión causal con el kerigma —ofrecido por la historia— de la muerte salvífica de Jesús de Nazaret.

En este kerigma es donde se halla la fuerza; y lo que haya alcanzado históricamente o de hecho, es algo que sólo puede mantenerse en último término (como, por lo demás y en última instancia, era también superfluo para la dogmática de Schleiermacher⁶). No se da un «ver» históricamente, sino que sólo en la palabra de proclamación se puede tomar esa fe que ya antes nos ha alcanzado a nosotros. La medida (como piedra de toque) de la fe sigue siendo la existencia del hombre. En su resurrección ocurre el milagro único y decisivo que, en palabras de Lessing, hace superfluo todo lo demás:

Sólo necesita hacer milagros aquel que va a transmitir cosas incomprensibles, a fin de hacer posibles éstas a base de aquéllos. Pero no necesita hacerlos el que no transmite más que una doctrina cuya piedra de toque queda al arbitrio de cada uno⁷.

6. En *Christlichen Glauben* se desarrollan todas las proposiciones en una proyección triple: como afecciones del sujeto piadoso, como afirmaciones sobre la situación del cosmos y como afirmaciones sobre Dios; si bien la primera forma es inferior a la segunda y tercera, y «en términos estrictos, es incluso superflua»: *Sendschreiben and Lücke* (hrg. von Mulert, 1908) 47.

7. *Theolog. Schriften* I, 40.

También la teología católica creyó poder servir-se de esa piedra de toque, y lo hizo por medio del llamado modernismo, cuyo punto céntrico es éste: la proposición dogmática, en cuanto a su admisibilidad, beneficencia y función plenificante, debe ser medida por el sujeto religioso. Naturalmente que éste, en el proceso de su perfeccionamiento, debe superar todas las grandes y pequeñas conversiones y muertes que le exige la gran verdad, a fin de que sea capaz de anexionarse a ella; y naturalmente también, que, frente a Dios, la subjetividad debe entenderse como pura indigencia en absoluta dependencia. Pero lo que Dios, en la gracia, revela a esa subjetividad, debe ser en sí y debe ser dicho de tal manera que aquélla pueda entenderlo y pueda reaccionar.

La objeción capital que se elevó contra los modernistas, a saber, que la forma de expresión de la revelación se oscurecería si entraba en juego la conducta histórica de la subjetividad piadosa, no tiene menos importancia como determinación antropológica primaria del criterio de revelación. El «dinamismo» del sujeto puede ser colocado preferentemente en lo histórico o en lo pietístico-interior, o puede aparecer como el esquema filosófico que lo determina todo y en el que el hombre es interpretado como espíritu finito, al igual que sucede en Maurice Blondel y en Joseph Maréchal, cuyos pensamientos —ciertamente no modernistas— desembocan en una justificación antropológica de la revelación. En Blondel, en la medida en que, como sujeto agente de la filosofía, permanece aquel abstrato (*«le» vou-*

loir, «l»'Action) que también había existido en el idealismo alemán («el» espíritu de Hegel, «la» voluntad de Schopenhauer, «la» intuición intelectual de Schelling) y que en él, superando todos los fines limitados en una dialéctica irresistible, alcanza la frontera del absoluto (de Dios) que le fuerza a la autoplificación en la autotranscendencia de la elección decidida⁸. Y lo mismo encontramos en Maréchal, en la medida en que el dinamismo del intelecto, siguiendo el hilo conductor de una posición existencial (*affirmation*) nunca plenificada, de una posición finita del ser (*représentation*), está siempre abierto a la «exigencia» de un ser infinito y divino, correspondiente a su *capacitas entis*⁹.

El camino modernista y el dinámico tienen, sin duda alguna, un gran pasado cristiano: Dios, que en su revelación se inclina graciosamente hacia su criatura, no quiere aprehenderla y plenificarla externamente, sino en lo más íntimo. La revelación histórica en el Hijo tiende a una apropiación transformadora del sujeto y a la revelación del Espíritu Santo de la libertad y de la descendencia en el espíritu humano. Ya los padres de la iglesia acentuaron que la salvación objetiva no aprovecha nada si no se

8. Los *Carnets intimes* (Cerf 1961) de la época de la redacción muestran que bajo la vestidura filosófica (y casi apologética) se oculta un *cor inquietum* de tipo agustiniano; y que todo impulso hacia Dios se ha convertido en ese corazón en un *fiat* propio de la indiferencia amorosa.

9. También en Maréchal se observa que por detrás y por encima de la dinámica filosófica se encuentra otra demanda: la intuición (si bien oculta) del ser Absoluto de los místicos. Toda la filosofía es un prólogo, un acceso hacia él: cf. Maréchal I (1950) 23 s. y los escritos anteriores ahí compendiados.

renueva subjetivamente como co-morir y co-resucitar con Cristo en el Espíritu; y la edad media (Bernardo, Eckart, etc.) y el barroco, han repetido incansablemente esa verdad:

Aunque Cristo haya en Belén mil veces nacido,
si no nace en ti estarás para siempre perdido.
La cruz del Gólgota no te librará del mal
si no se eleva dentro de ti una vez más ¹⁰.

Acerca de esta acuñación de Cristo en el cristianismo ya habló el mismo Pablo, y los espiritualistas han llegado a fronteras peligrosas —e incluso las han sobrecargado— al concebir al cristiano «santo» como un «segundo Cristo» (Francisco de Asís). Por otra parte, la prueba de la existencia de Dios a partir de la necesidad de plenitud (de la *capacitas entis* del espíritu, que no aparece calmada en el ser finito) tiene también una prehistoria cristiana, que se remonta a Tomás de Aquino ¹¹. De todos modos, nunca se ha colocado —seriamente— el criterio de verdad de revelación en el piadoso sujeto humano, ni se ha medido el abismo de la gracia por el abismo de la necesidad o del pecado, ni se ha juzgado el dogma por la influencia bienhechora que pueda tener en el hombre: el Espíritu no se revela a sí mismo, sino que lo revela el Padre en el Hijo hecho hombre; y éste no se deja reabsorber en el espíritu, y ni siquiera en el Espíritu Santo.

10. ANGELUS SILESII, *Cherub. Wandersmann* I, 61-62; cf. V, 160; II, 81; V, 325.

11. En sus fundamentos antropológicos: intelectualmente, en el dinamismo del *desiderium naturale* de la visión de Dios (CG III, 25); éticamente, en el dinamismo del deseo de la *beatitudo perfectio* (ST 1-2, q. 99, a. 2-3).

Del cruce ideológico que se realiza en Kant, nace todavía un último camino en el que se encuentran todos aquellos que merecen ser aceptados con la máxima seriedad: aquéllos que concretizan resueltamente los principios abstractos del idealismo. ¿No es tan grande el ámbito y el declive entre el hombre empírico y la humanidad ideal, precisamente porque el hombre particular no puede ser la humanidad, porque el hombre particular, para encontrar a la humanidad debe encontrar, por lo menos, al *otro*?

Fue Ludwig Feuerbach quien dijo esa cosa tan sencilla. El hombre sólo existe coexistiendo, sólo es realmente en la antítesis del yo y el tú. El ser-otro propio del otro es el hecho fundamental que debe reconocerse si es que debe captarse una comunidad y una armonía en la comunidad de la naturaleza humana (que Feuerbach, con demasiada precipitación, identifica con «lo eterno en nosotros»). A partir de ese ser-otro intenta Feuerbach llegar a ver incluso la antigua fórmula analógica del concilio lateranense (naturalmente para rechazarla como mero devaneo): «Por muy grande que se conciba el parecido entre el creador y la criatura, todavía debe concebirse mayor la diferencia entre ellos»¹². Es preciso partir del hombre *real*, puesto que éste no sólo es la clave de la naturaleza, sino que es también el único objeto de la filosofía; ya que ésta no es otra cosa que antropología¹³. Por eso es válido afirmar que «la nueva filo-

12. *Das Wesen des Christentums*, 2, en *Werke* 1903-1911, VI, 32; cf. D. 432.

13. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), 54, en *Werke* II, 317.

sofía se apoya sobre la verdad del amor..., ya que donde no hay amor, tampoco hay verdad»¹⁴.

A partir de aquí se van desgajando Marx, los personalistas, y los socialistas (cristianos y no-cristianos) del siglo xx, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Leonhard Ragaz¹⁵. El hombre se mantiene a sí mismo, es más, vuelve por primera vez a sí mismo, en el encuentro. En ese encuentro es donde se da la verdad, donde se revela espontánea, libre y graciosamente, toda la profundidad del ser humano; profundidad tan grande que Feuerbach, y tras él Scheler, la igualan con lo divino. La antropología pasa aquí del pensar abstracto-dialéctico al concreto-dialogal.

14. *Ibid.*, 34-35, 2099.

15. Una forma más débil de este fuerte movimiento se presenta en un cierto personalismo de carácter católico, que, partiendo del Scheler medio, llegó a su cúspide con el movimiento juvenil posterior a la primera guerra mundial y cuyos últimos partidarios aún subsisten. En dicho personalismo, se pretende la formación de la «personalidad cristiana» en la «libre autorresponsabilidad», al igual que se ha dado en el encuentro libre de los hombres, los valores culturales y las comunidades religiosas al llegar a su madurez, incluida la iglesia. En esta visión, la cruz o bien se encuadra en la «ascesis orgánica» o bien es el lamentable epílogo de la «camaradería» entre Dios y el hombre, que se fraguó en la antigua y en la nueva alianza y que comenzó bajo mejores auspicios. De modo paradójico, se encuentra algo de este modo de pensar dentro del movimiento litúrgico, pues el justificado aumento de participación del pueblo en el altar se transforma subrepticamente en una auto-experiencia y a una auto-satisfacción de la conciencia piadosa. Esto se puede observar hasta en la misma arquitectura. Finalmente, se da una teología de *corpus mysticum* «organológica», bastante vulgar y procedente de la cosmología romántica, que, a través del sacramento y de la virtud, agrega al cuerpo de Cristo (a cierta distancia de la cabeza) a los miembros «santificados», bien sea de modo «pneumático»-aristocrático, bien de modo cósmico-democrático, según se considere a la *ecclesia* como Jerusalén escatológica o como imagen de Dios en el cosmos universal (Teilhard de Chardin).

Ya no se trata de un intercambio de principios, sino de que uno encuentra a los otros precisamente en su «otredad» (de modo paradigmático, en la especie); y el duro encuentro de los que eran extraños entre sí, el mantenerse firme el uno ante el otro —en vez de producir una imposición avasalladora apoyada en un poder físico o ideológico— fuerza a ambos a una verdad que supera su finitud.

Mientras que, por cualquier otra vía, al fin de la reducción antropológica se encuentra el hombre, que se comprende así mismo, y que en esa comprensión se apodera también del mundo y de Dios —y tanto más cuanto más profundamente la relación cosmológica parece sustraída a su postura religiosa—, en esta vía, en cambio, al final de esa reducción se llega a una nueva verdad: si Dios, el totalmente-otro, quiere encontrar a cada hombre, el lugar de su manifestación debe ser ese cada hombre-otro, cada «prójimo» que, a la vez, es el que está más lejos de mí, pues yo puedo saber y experimentar mucho «de él», «sobre él» y «a través de él», pero nunca puedo saber ni experimentar nada sobre él en su peculiaridad. Si Dios viniera sólo como «espíritu» íntimo al espíritu del hombre, no se manifestaría en su esencial ser-otro; como «espíritu» sólo puede venir para confirmar, aclarar e intimar su ser-otro, su «palabra» que procede de arriba, de fuera, del otro.

Esto es sólo una referencia y no una deducción sobre las condiciones de posibilidad de una revelación. Referencia que incluso queda atrás ante la con-

sideración de que dos hombres, todavía tan distintos, se encuentren siempre, sin embargo, dentro de la misma «naturaleza», pues ésta no se excluye por el ser personal. Por tanto, no se trata de una psicología, si bien se da algo así como una psicología y una «ciencia del espíritu»; como también se da el que la apertura recíproca en el amor hace coextensiva una comprensión posible desde el punto de vista natural. Precisamente por esta razón, esa imagen última de lo antropológico no puede ser el punto de reducción para un entendimiento de la revelación. Es más, ni siquiera a partir de lo dialógico se puede ordenar categorialmente la revelación cristiana¹⁶. Entre los hombres se da el medio de un lenguaje común, por mucho que cada persona pueda poner en él un sello personal y creador. Pero entre Dios y el hombre —si es que se trata de una verdadera autoapertura personal (y no sólo de un vago y cerrado saber uno de otro)— sólo puede darse como lenguaje la palabra de Dios, si es que Dios desea darse a entender en su palabra al hombre, si es que desea darse a interpretar en su palabra al hombre¹⁷.

16. El peligro de proceder de este modo véase en E. BRUNNER, *Wahrheit als Begegnung* (1938); cf. también la obra de Dietrich von Hildebrand, Gabriel Marcel, August Brunner, así como la de Martin Buber referida al «principio dialógico». Como mera orientación filosófica, ver K. JASPERS, *Philosophie II* (1932); *Literatur Act «Ich-Du-Verhältnis»* RGG³III, Theunissen 1959.

17. Aquí aparece muy claro por qué Karl Barth, a la vez que lo remite todo a la palabra de Dios y a la interpretación que el hombre hace de ella, rechaza la *analogía entis*. Pero de hecho, para lograr sus propósitos, le bastaría (como antes) la *reducción* de la revelación a una comprensión razonable de Dios, con lo que ya podría rechazar el ser de Dios («lo divino»). Quien nunca ha hablado a otro hombre, ni le ha sido presentado, puede

Al borde de la reducción antropológica de la edad moderna, se encuentran un par de figuras cuyo esfuerzo se concentra en aclarar la posibilidad de audición de una palabra de Dios, no reducible subjetivamente, dentro de los principios de la subjetividad. Estas dos figuras son Hamann y Kierkegaard. Hamann, superador del racionalismo de la Ilustración, que, de acuerdo con su propósito fundamental, pretendió crear la atmósfera necesaria para que se pudiera divisar la figura del siervo, la figura del amor de Dios abajándose eterna e incomprensiblemente hacia el hombre. Pero en esta línea el máximo representante es Sören Kierkegaard, que, partiendo del principio dialogal (habla por medio de pseudónimos que dialogan entre sí, habla con Regina Olsen por medio de un monólogo en el que se va dando a conocer, y habla, al final, con Dios), «gesticula con toda su subjetividad», es decir, que ve a ésta transformada en puro signo, de tal forma que —fuera de sí y sobre sí— ha aceptado el signo absoluto de Dios en la paradoja absoluta de Cristo. O, dicho en otros términos, que también son válidos para él: «la subjetividad es la verdad», es decir, la apropiación de la verdad, frente a una objetividad ortodoxa o hegeliano-especulativa.

Pero la vigencia de este principio se ha vuelto contra Schleiermacher: si en éste la cristología se presentaba como función de la «conciencia piadosa», ahora, en cambio, la conciencia religiosa se ha vuel-

decir que le «conoce», pero con idéntica razón puede decir que no le conoce.

to función de aquella paradoja absoluta, a la que sólo puede aprehender en la fe y a la que de ningún modo puede desarrollar por sí misma. «Ahí radica precisamente la diferencia entre genio y apóstol»¹⁸. En efecto, si el hombre lograra convertirse, hasta en lo más profundo de su subjetividad, en un apóstol, si lograra hacerse sólo función del que envía, se daría entonces la posibilidad, se daría en esa subjetividad la paradoja, de que Dios ha convertido en digno de crédito en el sentido cristiano a *un* hombre, a ese hombre perdido en la historia.

Al lado de Kierkegaard se encuentran otros testigos: Léon Bloy, incansable acusador del objetivismo farisaico, de la tranquila ortodoxia y del subjetivismo, igualmente farisaico, de salvación (propio de Huysman, etc.), y con el índice apuntado a la paradoja de la cruz; Dostoiewski con *Humillados y ofendidos*, *El idiota* y *Los hermanos Karamazoff*, y Georges Rouault, con sus repetidos cuadros de locos y clowns cubiertos de sangre y de heridas.

Y así llegamos al final de la reducción antropológica incluso en sus formas más profundas: la dialogal y la existencial. Y sin embargo, con ese ser-referencia de Kierkegaard, no está hecho todo, porque si el signo de Dios no se verifica ni en el mundo ni en el hombre, ¿en dónde se podrá verificar? La cuestión, si se reflexiona un poco sobre la historia, no es tan tradicional como podría parecer a la conciencia media cristiana. No cabe la «colocación» de

18. Así en *Buch über Adler: Werke*, 36 (1962) 192; *Werke*, 21-23 (1960) 117-134.

otro texto bajo el texto de Dios, a través del cual se da a leer y a comprender. El debe y quiere exponerse a sí mismo. Y si lo hace, hay algo que, desde el principio, es seguro: que no estará en aquello que el hombre, por sí mismo —*a priori* o *a posteriori*, fácil o difícilmente, desde siempre o por evolución histórica—, podría haber hallado sobre el mundo, sobre sí mismo y sobre Dios.

••

EL TERCER CAMINO DEL AMOR

EL criterio de autenticidad de lo cristiano no puede ser ni la filosofía religiosa, ni la existencia. En la filosofía descubre el hombre todo lo que, a partir de sí mismo, puede saber sobre el fundamento del ser; y en la existencia vive todo lo que, a partir de sí mismo, puede vivir. Pero lo cristiano se aniquila si se lo diluye en una presuposición trascendental de su evidencia en el pensar o vivir, en el saber u obrar. Y así, el único camino que se presenta como posible parece ser el emprendido por la apologética más reciente, que no renuncia ni a la filosofía ni a la existencia porque encuentra en ellas una cierta justificación secundaria y ulterior. De acuerdo con esta nueva concepción, la fe supera, complementándolas, a la metafísica y a la ética, si se la considera como fe en el kerigma histórico.

¿No hay, pues, ningún camino entre la Escila del extrinsecismo y la Caribdis del inmanentismo? ¿No hay una percepción de lo cristiano que, evitando la «fe del carbonero» propia de los sencillos (*haplousteroi*) y la presunción gnóstica propia de los entendidos (*gnostikioi*), divise, con toda autenticidad, la luz procedente de la revelación, sin ser por eso reducible a la medida y a las leyes del hombre que la percibe?

En este punto se nos ofrecen dos caminos que terminan por converger. Uno es el personal, del que hemos tratado hace poco, puesto que ningún yo tiene la posibilidad ni el derecho de dominar sapiencialmente la libertad del tú que se le aproxima, ni el de desviar o comprender su modo de actuar. El amor que se me dona sólo puedo «entenderlo» como un milagro¹, y no puedo elaborarlo empírica ni trascendentalmente, ni siquiera a partir de la ciencia «natural»-humana que nos comprende a ambos.

El otro planteamiento es el estético, que representa una tercera y no reducible espera al lado de las del pensamiento y la acción. Comprenderemos mejor este hecho, que de otro modo queda un tanto oscuro, si tratamos del fenómeno de la belleza en la naturaleza o en el arte. Lo que sale a nuestro encuentro es algo tan imponente como lo es una ma-

1. En el momento mismo en que afirmo que he «entendido» el amor de otra persona hacia mí, es decir que lo aclaro a partir de las leyes de su naturaleza humana o lo justifico a base de los motivos que aparecen en mí mismo, ese amor queda desorganizado y confundido, y queda cortado el camino para la correspondencia. El verdadero amor es siempre incomprensible, y sólo así puede considerarse como un don.

maravilla y, por tanto, no puede ser buscado por quien lo percibe, si bien es cierto que precisamente *como* maravilla posee la posibilidad de darse a entender, es al mismo tiempo aprisionante y liberadora y se presenta a la vez como «libertad naciente» (Schiller) de una necesidad íntima e indemostrable. Si hay un final de la *Sinfonía Júpiter* —lo cual no puedo sospechar, deducir o explicar a partir de nada que se encuentre en mí mismo— tiene que ser, necesariamente, tal y como es; necesariamente tiene que terminar en esa imagen, en la que no sobra ningún tono; tiene que ser tal como lo creó Mozart. Esta conexión de lo inexperimentable por mí y lo plausible para mí, sólo puede darse en el marco de lo hermoso no interesado. Naturalmente que queda en pie la plausibilidad de todo lo considerado como universalmente hermoso a partir de la naturaleza universal común al objeto y al sujeto, y que también tienen su papel unificador toda «determinación» y toda realización; y éste es precisamente el modo en que lo estético, al igual que antes lo personal, puede servir como prueba de lo cristiano.

Ahora bien, así como antes decíamos que en el amor del otro *en cuanto* otro nunca puedo afectar su libertad, así también, en la aceptación estética, resulta imposible tratar de someter a la propia imaginación la imagen que se presenta. La «comprensión» de lo que se auto-manifiesta no es, en ninguno de los dos casos, una subsunción bajo determinadas categorías sapienciales; no se puede «ajustar» (Rilke) ni el amor en la libertad de su don, ni la belleza

en su falta de utilidad; o al menos, no se pueden someter a través de una «necesidad» del sujeto. Tal reducción a la necesidad sería una violación cínica del amor por el egoísmo; sólo a través del reconocimiento del puro don de ser amado, puede el amado proclamar la plenitud de su ser ante tal amor. La reducción de esa hermosa «apariencia» a cualquier «verdad» que se encuentre por encima o por debajo de ella, acaba con esa hermosura y proclama que nunca había sido entendida en su peculiaridad.

Ambos planteamientos convergen. Ya en la misma vida natural, eros es el punto por excelencia de la belleza: lo que se ama —con mayor o menor intensidad— aparece como algo maravilloso; y, desde el punto de vista objetivo, no se presenta como maravilloso, a no ser a partir de la determinación —más o menos superficial— del eros que experimenta. Ambos polos, correspondientes entre sí, son superados en el marco de la revelación, en el que el Logos de Dios, vaciándose y anonadándose, se manifiesta como amor, como ágape y, en consecuencia, como gloria.

La denominación de Logos, que se aplica a Cristo en Juan, muestra sobradamente que el evangelista le reserva el puesto de razón universal (grecofilónica), en la que se hacen inteligibles todas las cosas; y, sin embargo, el mismo evangelio evidencia que el autor no tiene intención de mostrarlo a base de una proyección de la vida de Jesús sobre el plano de la sabiduría griega (o viceversa), sino a base de la autoexplicación que da el Logos, hecho carne, acerca de sí mismo, al revelarse como «gracia» y,

por tanto, como «gloria» y como «verdad» (Jn 1, 14). De este modo se posibilita una comprensión que ilumina la pura facticidad de lo histórico desde el punto de vista de la necesidad y que, a la vez, hace inviable toda reducción a lo experimentado o aguar-
dado por el hombre (cualquiera que sea la razón).

Si la raíz de ese Logos no fuese el amor, y precisamente, puesto que se trata de la revelación de Dios, un amor absoluto (incondicionado), y totalmente libre, debería colocarse al Logos cristiano en la línea en que se hallan los *logoi* de aquellas otras doctrinas religiosas que (filosófica, gnóstica o místicamente) llevan a un redondeamiento de la sabiduría fragmentaria a base de la exhibición de los tesoros de la sabiduría absoluta; si bien es verdad que una iniciación de un sujeto finito o la sabiduría del absoluto —por muy graciosamente que quiera entenderse— sólo puede comprenderse de modo socrático-mayeútico (como muestra Kierkegaard aludiendo a Hegel).

Pero si la raíz es el amor como amor *divino*, entonces hay que colocar a su lado la raíz estética («gloria»), que asegura a ese amor del Dios que se manifiesta la distancia del ser —totalmente— otro, y que excluye por completo toda confusión posible entre ese amor y cualquier otro que tienda a absolutizarse a sí mismo (incluso aunque se trate de un amor personal). La plausibilidad de ese amor de Dios no se infiere de la reducción comparativa a aquello que el hombre ha llamado siempre amor, sino de su misma apariencia en la imagen de la revelación, en

la que se muestra de modo tan mayestático que, sin necesidad de exigirla, fuerza la adoración allí donde se acepta con seriedad.

Esta majestad del amor absoluto, que constituye el protofenómeno de la revelación misma, es originaria respecto de toda autoridad mediadora que puede darse a partir del hombre. En efecto, la autoridad originaria no la posee la Biblia (como «palabra de Dios» escrita), ni el kerygma (como «palabra de Dios» proclamada), ni la función eclesiástica (como representación oficial de la «palabra de Dios») —puesto que los tres son «sólo» palabras y no carne; que es la misma razón por la que también el antiguo testamento, como palabra, está en camino hacia una autoridad definitiva—, sino que tal autoridad originaria la posee sólo el Hijo, a quien exhibe el Padre en el Espíritu Santo como amor divino.

Así pues, sólo aquí, en el origen de la revelación, puede y debe coincidir la autoridad (o majestad) con el amor; y de ahí que toda demanda autoritativa de la obediencia fiducial humana a la revelación sólo puede tender a divisar y evaluar² ese amor de Dios

2. En este sentido es significativo el hecho de que en griego no existe una palabra que se corresponda con la *auctoritas* latina (que, por lo demás, ya indica «refrendo», garantía exigente, influjo auxiliador, recomendación específica, consejo, persuasión, y, en una palabra, todo lo que supone el punto de vista y el mandato exteriorizado auténticamente por la autoridad). En efecto, *αἰδώς* significa temor reverencial; *ἀξιῶσις* significa, predominantemente, valoración subjetiva, reconocimiento (y sólo de aquí se pasa al sentido de rango objetivo); y *τιμῇ* significa, igualmente, valoración subjetiva, tasación, determinación de valor, y a partir de aquí, dignidad y valor objetivo.

que se ha dado a conocer. Y ese amor divino puede donarse de modo tan fascinante que brille en él, como última palabra, la majestad humillada de la gloria, y que concentre, a la vez, la respuesta del hombre dentro del marco de la pura obediencia; si bien es cierto que ambas, palabra y respuesta, sólo adquieren su sentido pleno dentro de la orientación de la persona eterna hacia lo finito, en la que se incluye la posible respuesta de lo finito a lo infinito; y una orientación que tiene por médula y centro precisamente al amor.

A la vista de la majestad del amor absoluto, que, revelándose, alcanza al hombre, le acepta y le invita y eleva a una intimidad incomprensible, comienza a vislumbrar el espíritu finito lo que significa realmente el que Dios sea el totalmente-otro, el «distinto del mundo, real y esencialmente, felicísimo en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de él mismo existe o puede ser concebido» (Vaticano I, 3, 1). Fuera de esa revelación del amor, toda teología negativa permanece tan vacía que siempre está en peligro inminente de caer en el ateísmo (o agnosticismo) o en una filosofía (o mística) de identificación.

Y sin embargo, precisamente aquí, donde permanece incomprensible la figura de la revelación si bien está claramente referida al amor de Dios, es donde se puede apprehender, en la sorprendente in-

La autoridad eclesiástica, como «desbaratadora de toda altivez frente a Dios», supone, según Pablo, el sojuzgamiento de toda inteligencia bajo la obediencia de Cristo en el doble sentido de obediencia al Cristo que obedece.

comprensibilidad de ese amor divino, lo que significa el ser-totalmente-otro y el ser-cada-vez-más-grande de Dios. En ese movimiento en que la criatura ve y siente que es arrastrada hacia el corazón de Dios, experimenta ésta, en toda su profundidad, su no-ser-Dios, y ve, amarga e inapelablemente, aquella primera relación, que transforma todas las cosas, entre el ser absoluto y el relativo, el ser divino y el mundano. Con todo, éste puede superar los fundamentos quebrantados de la esencia finita si llega a comprender cómo ha de entenderse la figura de revelación, a saber, no de modo formal, como mera «palabra», sino de modo real, como amor absoluto.

Sólo en este sentido puede hablarse a la vista del nuevo testamento³, puesto que en él el amor no es una nueva peculiaridad divina *al lado* de las otras, al igual que el amor-respuesta del hombre tampoco es una virtud *al lado* de las otras. (De la sentencia teológica *caritas forma virtutum*, se sigue inmedia-

3. A diferencia de lo que ocurría en el antiguo testamento. En éste, la palabra de Dios permanece como algo esencialmente prometido, de lo que se sigue como consecuencia que desde el punto de vista formal permanezca en una suspensión (abstrayente) entre elección y rechazo, del mismo modo que permanece en suspensión (abstracta) la respuesta creyente, diferenciándose de esta forma del amor. Pero no debe pasarse por alto cómo esa forma se supera dinámicamente a sí misma en el nuevo testamento. Por lo demás, aquí ya aparece claramente (y todavía aparecerá luego con mayor claridad) que no existe un principio formal escriturario, una autoridad formal de la Escritura (en el sentido de los reformadores); de lo que se seguirá una abstracción —del antiguo y nuevo testamento a la «Escritura en general»— que no es aceptable en el marco de la Biblia, y en la que la palabra escrituraria se sujeta, prácticamente, a la bilateralidad (juicio-gracia) veterotestamentaria. Y así aparecen el principio de Escritura y la doble predestinación como dos aspectos de un mismo tema.

tamente la sentencia *caritas forma revelationis*). Y tampoco puede verse al amor en «unidad de tensión» con el temor, puesto que en el nuevo testamento el «temor» tiene su forma y su medida en aquel profundo respeto (*timor filialis*) que provoca el divisar *cómo* se revela el amor.

El hecho de que se pueda hablar de un tercer camino se pone ya de relieve en la réplica «ortodoxa» al modernismo, es decir, en el «integrismo» de orientación abstracta y eclesial, que, sin embargo, no pretendió integrar espiritualmente la pluralidad de dogmas, sino que trató de hacerse fuerte a base del empleo de la fuerza frente a los contrarios, prescindiendo de los medios espirituales⁴. Y esa sustitución del espíritu por la fuerza permite adivinar que, por el momento, no era posible encontrar una verdadera solución en el plano puramente espiritual.

Ese tercer camino es tan indivisible como la imagen de la revelación cristiana que, o se acepta plenamente como apoteosis del amor absoluto entendido y comprendido a través del mismo, o no se acepta en absoluto. En este sentido tiene toda la razón la teoría de Rousselot de «los ojos de la fe», expuesta en la obra del mismo nombre: se ve o no se ve; pero, para ver la gloria del amor, se necesita un amor (in-

4. Cf. el admirable escrito (anónimo) de Maurice Blondel: *La semaine sociale de Bordeaux et le Monophorisme*. Blond, Paris 1910; DANIEL-ROPS, *Une crise de l'esprit: le modernisme*: La Table Ronde (Nov./1962). Está anunciada también la publicación de los documentos de *La Sapinière*, centro integralista antimodernista.

coativo y sobrenatural)⁵. Pero esta concepción deja abiertas dos posibilidades. Una: la posibilidad de contrariedad o escándalo (por negarse a reconocer la radiante evidencia, y a poner pie en el camino de la donación-respuesta). Otra: la posibilidad de una aproximación a tientas, pero racional, a la intuición definitiva; las líneas del kerigma y del evangelio coinciden de modo visible en algo todavía «invisible», en un punto de unión trascendente.

5. Sobre todos estos extremos nadie ha hablado mejor que Pascal en aquellos lugares de sus *Pensamientos* que tocan la revelación bíblica: cf. mi obra *Les yeux de Pascal*, en *Pascal et Port Royal*. Fayard, Paris 1962.

JORGE AREVALO NAJERA

4

LA RECUSACION DEL AMOR

AL encontrar el amor de Dios en Cristo, el hombre experimenta no sólo lo que es verdaderamente el amor, sino también que él mismo, pecador y egoísta, no posee ese verdadero amor. Y experimenta ambas cosas en una sola: la finitud creaturaria del amor y su culpable fosilización. Es cierto que el hombre posee una especie de «conocimiento previo» acerca de lo que es el amor, puesto que de no ser así, no podría captar la señal de Jesucristo; sin contar con que de no ser así, tal señal sería ininteligible y contradictoria, puesto que lo que aparece aquí es el amor de Dios hecho carne, es decir, el amor de Dios bajo la figura del amor humano. Pero, en definitiva, no puede lograr nada a base de ese «conocimiento previo» si no se da una conversión radical hacia esa señal; y una conversión no sólo del corazón, que a la vista de ese amor debe llegar a la conclusión de

que no ha amado nunca, sino también una conversión del pensamiento, que a la vista de ese amor debe aprender qué es propiamente el amor.

Vamos a ocuparnos, en primer lugar, de la finitud. La naturaleza, ascendiendo en nosotros a partir de razones infrahumanas, pone ante nuestros ojos, de modo irrefutable, cómo la realidad del amor se halla encasillada dentro de los fundamentos mismos del ser. Contra esta evidencia no vale ninguna teoría que pretenda descubrir una mera voluntad de poder o de felicidad. Es cierto que se da también el fin elevado en el juego del eros, la donación servicial a la descendencia, la auto-donación del individuo al conjunto; y es cierto porque, en el hombre, la relación temporal puede pasar a la esfera de lo espiritual y supratemporal: el eros temporal puede abrir la puerta a una fidelidad vital permanente, la relación con la descendencia puede profundizarse dando lugar a un amor familiar natural y a la vez espiritual, y para la condición mortal del individuo, la vista de la permanencia de la raza puede dar lugar a que se origine la idea de auto-donación de cada uno en beneficio de la comunidad, la estirpe, el pueblo o el estado, de tal manera que en la muerte se consiga algo así como una acumulación de toda la existencia en la auto-renuncia. Y una visión del sentido amoroso del ser en cuanto tal.

Pero también es cierto que todo esto son más direcciones apuntadas que distancias recorridas, pues hay otras potencias iguales, o más fuertes todavía, que limitan el movimiento del amor, como son la

pugna por obtener un puesto al sol, el temible encajonamiento del individuo en el ambiente, en la estirpe, e incluso en la familia, la lucha de selección, para la cual da fuerzas y aprestos la naturaleza misma, y, en último término, las leyes propias del paso del tiempo: se enfrían amistades que parecían eternas, se alejan los sentimientos y opiniones —y con ello los corazones— y si añadimos la lejanía espacial, debe ser muy fuerte el amor que supere tales dificultades.

En este sentido, todos sabemos de juramentos amorosos que parecían eternos y fueron quebrantados sólo porque pasó la ola del eros, apareció un nuevo amor y las limitaciones del amado se hicieron más aparentes, quizás más todavía porque parecía hablar contra ellas la misma finitud del amor humano: ¿por qué amar sólo a una mujer cuando puede amarse a miles de ellas?, se pregunta Don Juan, que tropieza contra las barreras de la finitud, partiendo de una intuición quizá tan válida como la de Fausto, si bien a aquél se le escapa de entre las manos el sentido del amor en la pluralidad de mujeres, y a éste la eternidad en la pluralidad de momentos.

Incluso en la familia se encuentra limitado el amor, que al principio puede descansar sin problemas en la unidad de sangre, mientras que esa misma cercanía, en un momento dado y ante cualquier movimiento del espíritu, puede llegar a ser un obstáculo para sentirse libre; un exceso en la comprensión recíproca, puede estorbar a la libre auto-donación; el marco de libertad que precisa quien se encuentra en estado de desarrollo puede serle negado por los

mayores, cuyo horizonte parece comenzar a cerrarse sobre el propio centro, que se encuentra, temporalmente, en un lugar muy distinto de aquel.

Y todo ello sin contar con la actividad que produce el amor del hombre: el cultivo de los campos y la caza, la dirección del estado y de la guerra, el gobierno de la casa y el comercio, aprender e investigar, que son otras tantas razones que pueden comotivar, pero que en modo alguno pueden informar o domesticar, pues entonces las restantes fuerzas del ser adquieren poder frente a aquéllas, y, en una absolutización del amor criatural en perjuicio de las fuerzas vitales, el hombre se contradice a sí mismo, tanto desde el punto de vista biológico como desde el punto de vista cultural, como muy bien ha mostrado Nietzsche. La zona intermedia del ser, el contacto con el mundo humano, ostenta, en el mejor de los casos, una postura compuesta que atempera el amor y el interés, el amor y el desamor ¹.

Y así, la muerte de cada uno, que es un momento solemne para la comunidad puesto que la hace experimentar en sí misma las fuerzas del destino que pesan sobre el hombre, puede vivirse en la «no-

1. Así lo han puesto de relieve los librepensadores cristianos ingleses (frente al humanismo abstracto del amor y de la virtud): Hobbes de modo más radical, Locke y el liberalismo ético de modo más moderado y Bernard Mandeville con más inflexibilidad. El programa de una moralización del hombre es cuestionable a la vista de su enraizamiento en lo animal; e incluso considerado como progreso histórico-cultural parece encerrar un ataque misterioso (y espiritualístico) contra la naturaleza colectiva y su peso total. En este sentido, hay que pensar que ya en el mismo plano natural se da algo del análisis que realizaron Agustín y Pascal acerca de la existencia como concupiscencia.

resistencia», en la aceptación de un destino que, en su dureza, permite quizá adivinar ciertos rasgos de una sabiduría y una calma no descubiertas por completo; ahora bien, la coincidencia de una resignación de este estilo con un amor personal humano se halla siempre más allá de la naturaleza humana, según dicen los pensadores influidos por el cristianismo.

En efecto, aunque la muerte sea con vistas al reino de la inmortalidad, a un juicio purificador y temeroso, a una esfera en algún modo divina, incluso aunque el alma espere conseguir allí un hermoso destino, lo cierto es que todo el proceso que abraza los acontecimientos peculiares de cada uno no puede hablarle a uno de amor. Y tanto menos cuanto más cuestionable se hace una providencia personal debido, primero, al desvanecimiento de los ídolos personales, y después, al desvanecimiento de la divinidad mítica del cosmos. Incluso en el antiguo testamento, que coloca el amor entre el Señor de la alianza y el pueblo de la alianza (y, por tanto, de la creación en general) en el medio de la significación existencial, permanecen la muerte y el más allá como un oscuro resto marginal. Es más, el amor humano participa de la contradicción insoluble de una existencia mortal y, a la vez, espiritual: el amor personal, tal como se lo juran en los momentos sublimes los que se aman, tiene sentido definitivo que perdura más allá de la muerte; pero un «amor eterno» «en el tiempo» es una contradicción.

Aún más: no hay nada en la naturaleza visible en donde se garantice una duración permanente de la

existencia total humana (no sólo de la «anímica») y en donde esa existencia no se piense, por el amor, a base de un alma libremente equilibrada y superior a toda ponderación. Figurado o no, lo cierto es que lo actual debe ser eterno y, a la vez (a fin de que no resulte un infierno insoportable), no debe serlo; y así no se entiende ni el propio corazón. El momento sublime del amor está lleno de promesa, es un abrirse que no se encierra en sí y que tiene su fruto natural en la descendencia, pero que permanece velado en su espiritualidad. El amor humano, por el mero hecho de ser propio de criaturas, es jeroglífico; es siempre un incoativo que no puede pasar jamás por sí mismo a un modo indicativo.

Y vamos a ocuparnos, en segundo lugar, de la culpa. Acerca de ella ya hemos dicho que, realmente, sólo surge a la luz ante la revelación cristiana, pues al mirar al Crucificado se pone de relieve el egoísmo de lo que solemos llamar amor: en último término, decimos un no a lo que Cristo, por amor, dijo un sí; o decimos despreocupadamente un sí falto de amor al hecho de que él tomó sobre sí nuestros pecados, limitándose a entender que es un hecho justificado por la sola razón de que él quiso hacerlo. Precisamente ésa es la causa de que Dios no pregunte al pecador sobre su conformidad con la cruz, sino sobre su sí amoroso a lo más terrible, a la muerte del amado (Jn 12, 7; cf. Lc 1, 38; Jn 20, 17). En relación con el acontecimiento de la pasión, el humanismo de cristianos, judíos y paganos se pondrá de relieve en razón de su verdad, pues ante la integridad del mo-

mento en que se descubran los hechos, se dará el que «toda boca se cierre» y el que quien hable de amor sea tachado como «mentiroso» pues «no hay quien sea justo, ni siquiera uno solo; no hay quien tenga seso, no hay quien busque a Dios; ...el camino de la paz no lo conocieron, y no hay temor de Dios ante sus ojos» (Rom 3, 4-19).

Pero es que, además, dentro del hombre existe ya una conciencia de recusación que no puede exonerarse a base de la equiparación de pecado y expiación, pues si bastase esto, podría renovarse continuamente lo bueno y lo justo. En efecto, a mayor profundidad, hay una conciencia de entumecimiento, de caída y de rigidez de corazón que no satisface a ninguna norma de amor, por muy vaga que se la imagine. No se encuentra en tal conciencia la fuerza que da el valor de intentar superarse a sí misma. No se atreve a creer en la posibilidad de la plenitud existencial que podría obtener. Y entonces se da una carencia de fuerza tan grande que lleva al hombre a colocar como última instancia el propio corazón que, ciertamente, podría recorrer una parte, pero que nunca —y eso lo sabe bien el hombre— podría andar todo el camino; y tanto menos, cuanto que nadie puede decir adónde lleva ese camino, pues las etapas no son fáciles de conocer y se pierden rápidamente en una noche impenetrable.

De este modo la culpa se encierra en una resignación natural, en la que se salvaguarda y esconde frente a sí misma y en la que no se siente inquietada por el sentido ético de «culpa y reconciliación». La fini-

tud del ser justifica así siempre la finitud del amor que —en el marco en el que la vida total del cosmos no es exhibible a partir del amor— se reduce al refugio de la simpatía recíproca: refugios del eros, de la amistad, del amor a la patria y, finalmente, de un amor en cierto modo universal (a base de la naturaleza humana idéntica a todos los hombres, y de la *physis* idéntica a todas las esencias mundanas) que anima un «Logos» también universal. La identidad natural que lleva a dos amantes a un determinado «refugio de amor» se extiende así a lo universal por superación de las diferencias. De este modo se posibilita también una cierta manera de amar al enemigo (budismo, estoa) que, en relación con el oponente o el odiado, traslada la oposición a la comunión de naturaleza y de esencia.

En esa dirección de buscar una postura existencial que tienda a tal identidad en y por encima de todas las diferencias, se encuentran todas las religiones filosóficas o místicas, que, por medio de la abstracción, tienden a sobrepasar las fronteras de la finitud para alcanzar una identidad, es decir, que por medio de un proceso racional primario —gnosis, doctrina de la sabiduría, logismo— llevan a un absoluto, considerándose éste, bien como el ser (la última identidad de todo lo que es), o bien como la nada (el fin del ser). Estas gnosis, al dar fluidez al pensamiento humano incoativo, liberan el amor real finito, lo reducen a un medio superior, y, desencarnando su sustancia encarnada, destilan una tranquilidad de corazón y una benevolencia compasiva (que

atraviesa todas las barreras finitas y es, aparentemente, lo más parecido de lo humano al absoluto) que permite infundir esa nueva esencia —clarificada y superior al destino— en todas las situaciones finitas.

No debe ignorarse que este proceso de abstracción es una ciencia que se puede mantener en la medida en que se puede abstraer, es decir, en la medida en que se presupone, unívocamente, un cierto ser (o una «nada»). Así sucedió en las antiguas culturas china e india, en el pensar de Plotino y en el sofismo; pero también ocurre exactamente lo mismo en el mundo del pensamiento actual, en el mundo de las ciencias abstractas (exactas) que, por eso, han de mostrar, de modo necesario, una cierta fuerza atractiva procedente de aquellas doctrinas de la sabiduría. El momento religioso que se manifiesta aquí es el contraste con lo concreto, que permite un obrar reflexivo; pero un contraste, sin embargo, que imposibilita la inmediatez de un amor concreto que se extiende hasta la misma raíz. Esa es la razón de que todas estas religiones y conductas para-religiosas se puedan reunir bajo el signo de la gnosis, y que para ellas, la revelación, en la acepción más estricta de la palabra, carezca de sentido o desempeñe sólo un papel mediador en cuanto que permite e ilumina la plenitud del conocimiento.

En esta exposición, se puede ver ya claramente que el cristianismo, como verdadera religión revelada, no puede considerarse primaria, sino sólo secundariamente, como posibilidad sapiencial, como «doctrina»; puesto que primariamente sólo puede

considerarse como conducta de Dios, como realización del drama de Dios con la humanidad, comenzado con la antigua alianza. El contenido de esa conducta, al menos esencialmente, no puede deducirse o sospecharse *a priori* a partir de ningún aspecto de la naturaleza creada, pues se presenta a partir de otro, *como otro*, en la libertad fundamental de su otredad, sin que el puente de conocimiento pueda producir la igualdad de sentido o la identidad total.

Sólo en la autopresentación de Dios ante el hombre en el escenario de la naturaleza humana y en razón de la identidad del «autor» divino, del «actor» divino-humano, y del Espíritu divino, idéntico en ambos, se encuentra la llave de la comprensibilidad de lo realizado. El hecho de que la alianza de Dios sea su lucha de amor *con* el hombre pecador, no permite deducir que esa lucha de amor haya de entenderse y medirse *a base* del hombre. El hecho de que el amor de Dios transforme al hombre, alcanzándole o porfiando con él, no permite deducir su esencia, sino sólo su acción. Sería un amante sumamente extraño el que pretendiese medir el amor de su amado por el efecto bienhechor o inquietante que ese amor despierta en él. Lo que ha realizado Dios en favor del hombre sólo se puede entender en la medida en que no se puede comprender ni justificar a base de lo fragmentario, humano y mundano, en la medida en que, calibrado en esa base, aparece como «locura» y «necedad».

Y no existe ninguna posibilidad de elaborar especulativamente esta «locura» pues eso sería tanto

como reinterpretar la esfera de profundidad transológica propia del amor personal (la esfera, pues, del Espíritu Santo) por medio de la esfera del Logos, entendido como razón concluyente cosmológico-antropológico; con lo cual se interpretaría mal la «trinidad histórico-salvífica» (como manifestación del absoluto)².

Esta es la verdadera situación del hombre: si es auténtico, sólo puede «pensar» en Dios como en el totalmente-otro al ser humano; y, sin embargo, quiere representárselo como una especie de plenitud sobrepujante de lo cosmológico y antropológico. La razón es que el hombre no puede dilatar por sí mismo su propio horizonte espiritual, pues eso sólo puede realizarlo el totalmente-otro; y de ahí que, si se da de verdad esa dilatación, la conducta de Dios que se le aproxima debe parecerle —no en un «primer shock», sino esencial y permanentemente— la sabi-

2. Por eso es totalmente desacertado el que Georges Morel interprete a san Juan de la Cruz a partir de Hegel (*Les sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 1-3. Aubier, Paris 1960), puesto que la absoluta irrepetibilidad de la revelación amorosa del único Dios a cada uno de los santos particulares, no puede reducirse a las categorías generales del ser y de la razón. Es, al menos, muy peligroso interpretar a partir de Hegel el libro de los *Ejercicios* de san Ignacio, como lo hace Gaston Fessard (*La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*. Aubier, Paris 1956), pues si es verdad que la automanifestación de Dios en la alianza se circunscribe a la estructura dialéctica del logos mundano-histórico, sin embargo, no es Dios ese mismo logos, del cual puede cerciorarse Cristo al pensar dialéctica o existencialmente. En cambio, es correcto que Erich Przywara (*Analogia entis* I-II, 1962) deje estrellarse contra las rocas a toda la dialéctica filosófica o teológica del pensamiento humano, a la vista del misterio, siempre indomable y cada vez más esplendente, del amor divino.

duría y verdad «totalmente otra» y la plenitud incomprensible de lo suyo.

Pero para que pueda experimentar ese primer shock en cuanto tal, no puede darse éste en el terreno abstracto de su experiencia como ser —allí donde el hombre le aguardaría en todo caso, porque le parece que allí afluye lo humano a lo divino— sino que debe darse en lo más concreto de la existencia humana. Así aparece en su camino un obstáculo insalvable, ante el cual tropieza del modo más duro y molesto, y al dar el traspiés se convence de su falta de estabilidad.

Ahora bien, ese «obstáculo» (*scandalum*) colocado por Dios ante el hombre, si es que éste no lo mira con la ciega mirada de la contrariedad, sólo puede interpretarlo como amor de Dios que tiende su mano hacia él, que le libra de sus prisiones y cadenas, y que le coloca en la libertad del amor divino y del amor humano. El «pre-conocimiento» incoactivo que tiene del amor, hace que escuche con atención, si percibe el mensaje del amor absoluto, y que acepte de verdad la imagen a que ese mensaje hace referencia; y el tropezar en el obstáculo le muestra claramente que aquí no se trata de su propio amor, sino que se trata de volver los ojos al amor que se le muestra y comprobar, a su luz, que ese su amor creaturario-incoactivo es sólo un no-amor³.

3. De ahí que la gnosis «cosmológica» precristiana sea disculpable en la medida en que, en su ámbito, todavía no había resonado la palabra del amor de Dios; mientras que ésta se presentará contra quienes, habiéndola escuchado, han rechazado el amor de Cristo, haciéndose así culpables (Jn 15, 22).

LA PERCEPTIBILIDAD DEL AMOR

SI quiere Dios mostrar el amor que ha tenido al mundo, es preciso que ese amor sea cognoscible para el mundo. Y eso a pesar de su ser-totalmente-otro, y precisamente en él. El amor, en su realidad íntima, sólo puede ser conocido por el amor. Para que el amor altruista de un amante pueda ser comprendido por un amado egoísta (no sólo como algo tan aprovechable, o más quizá, que otras cosas, sino como lo que realmente es), debe existir, en este último, un deseo, un comienzo de amor. Es lo mismo que ocurre en el mundo del arte. El que observa una obra de arte, necesita una aptitud —innata o adquirida por ejercicio— para captar el valor de belleza que la distingue de otras de menor categoría o verdaderamente ramplonas. Pues bien, en nuestro tema, esa preparación del sujeto, por medio de la cual se capacita para conocer el objeto de la revelación es,

cada uno de los hombres, aquella disposición que se puede designar por la trilogía fe-esperanza-caridad, que debe preexistir, al menos incoativamente, en todo primer encuentro auténtico, y que puede existir en la medida en que es el amor de Dios; amor que ya es gracia y que lleva en sí necesariamente las condiciones de su propia cognoscibilidad y las da a participar.

En la vida humana, después de que la madre ha sonreído al hijo a lo largo de días y semanas, hay un momento en que recibe como respuesta la sonrisa del hijo. Ella ha despertado el amor en el corazón del niño, y al despertar éste al amor despierta también al conocimiento: las impresiones vacías de los sentidos se reúnen ahora, plenas de sentido, alrededor del núcleo del tú. El conocimiento (con todo su aparato de contemplación y concepto) entra en juego debido a que ha comenzado previamente el juego del amor a partir de la madre, a partir de lo trascendente.

Pues bien, de este mismo modo se pone de manifiesto ante el hombre Dios como amor: en Dios luce el amor que enciende la luz del amor en el corazón del hombre, que es así capaz de ver el amor absoluto. «Porque el Dios que dijo: 'De la tiniebla, brille la luz', es el que brilló en nuestros corazones, para resplandor del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor 4, 6). En ese rostro nos sonríe, paternal y maternalmente, la causa primera del ser. Puesto que somos sus criaturas, se halla en nosotros el germen del amor, como ima-

gen de Dios que dormita en nosotros. Pero del mismo modo que el niño no despierta al amor si no es amado, así también ningún corazón humano despierta al conocimiento de Dios sin la libre donación de su gracia, en la imagen de su Hijo.

Pero antes de que pueda realizarse, en algún momento temporal de la historia, ese encuentro con el amor de Dios, es necesario otro encuentro, originario y arquetípico, que forma parte de las condiciones de posibilidad de la manifestación del amor divino a la humanidad. Un encuentro en el que ese movimiento amoroso, *unilateral* de Dios es comprendido y respondido en cuanto tal. Si esta respuesta no fuera correspondiente, no se hubiera revelado en absoluto el amor (que no puede existir como tal si no se da, a la vez, su existencia espiritual y consciente). Y si la respuesta no estuviera incluida y presupuesta por el movimiento unilateral de la gracia de Dios hacia el hombre, la relación sería bivalente desde su principio mismo, lo que supondría una recaída en el esquema antropológico.

Ahora bien, esta palabra de respuesta no puede ser la sagrada Escritura aislada, porque la letra, en cuanto tal, mata el espíritu, porque el espíritu que se encuentra en ella es la palabra de Dios y no la respuesta humana; si no que ha de ser la respuesta viva del amor, propio del espíritu humano, tal y como se despierta en el hombre ante la gracia amorosa de Dios: la respuesta de la «desposada» que dice «ven» (Ap 22, 17) y «hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38), que «porta el germen de Dios» y por eso «no

puede pecar» (1 Jn 3, 7) sino que «guarda todas las palabras en su corazón» (Lc 2, 19. 51), que preserva por el amor de Dios «se presenta santa e inmaculada» (En 5, 26-27, 2 Cor 11, 2), que aparece ante él como «esclava» (Lc 1, 38) como «humilde sierva» (Lc 1, 48), y, en consecuencia, como imagen de fe amorosa (Ls 1, 45.11.28), «reverenciándole, se somete a él en todo» (Ef 5, 24.33; Col. 3, 18).

Si el amor de Dios, derramado en las tinieblas del no-amor, no hubiese desembocado en el derramamiento de aquel seno (María fue pre-salvada por la gracia de la cruz, es decir, fue el primer fruto del derramamiento de Dios en la noche de la frustración), no hubiese aparecido el amor en esta noche y, lo que es más, ni siquiera hubiera podido aparecer (como muestra claramente la teología del *justus-et-peccator* de Lutero). Al acontecer divino tenía que corresponder un dejar acontecer (*fiat*), original y creaturario, de desposada a desposado, pero de tal modo que la novia sea plenamente del novio (Lc 1, 28), «presentada» y «preparados» por él y para él (2 Cor 11, 2; Ef 5, 27)¹ y, en consecuencia, puesta a su disposición, ofrecida a él (cf. «presentación» en el templo: Lc 2, 22 y Rom 6, 13 s.; 12, 1; Col 1, 22.28).

Esta relación originaria y auténtica del amor compendia en sí todas las condiciones de percepción del amor divino por el hombre: 1. la iglesia como esposa inmaculada; 2. la madre-desposada María como el centro de la iglesia, en el que se da el *fiat* real de

1. ThWNT V, 835-40.

la aceptación; 3. La Biblia que como espíritu (y testimonio) no puede ser otra cosa que la palabra de Dios y, a la vez la respuesta de la fe. De ahí que el estudio «crítico» de esta palabra, como documento humano-histórico, haya de tropezar, necesariamente con esa relación de palabra y fe en el testimonio escriturario. El círculo hermenéutico, antes que prueba de verdad del contenido de la palabra, es prueba de su verdad formal, en la que, por la relación de *esta* fe y *esta* palabra, puede y debe mostrarse que se trata de la fe como *fiat* de siervo frente al misterio del amor divino como contenido de la palabra; 4. ahora bien, en la medida en que la palabra bíblica pertenece a la esposa-iglesia, y puesto que formula la palabra de Dios que vive en ella, debe ser puesta al alcance de cada uno, por medio de una proclamación viva, y a base del arquetipo de la desposada-madre creyente, cuya función (como «oficio santo y sirviente») —del mismo modo que la iglesia misma y la palabra bíblica de la revelación de Dios y de la respuesta originaria— debe estar apoyada en aquélla, como aparece claramente de la relación de iglesia y Biblia.

Naturalmente, es cierto que la respuesta de fe de la criatura, estimada y tocada por Dios en el amor, está apoyada en la revelación divina, pero de tal manera que también es cierto que es la criatura misma la que responde en razón de su naturaleza y de sus fuerzas amatorias naturales. Ahora bien, ello ocurre sólo en la gracia, es decir, en razón de una disposición originaria, con el regalo de una respuesta

amorosa adecuada a la palabra amorosa de Dios, y, por tanto, en unión y bajo la «envoltura protectora» del *fiat* arquetipo, pronunciado de una vez para siempre por la desposada-madre María-iglesia².

No es preciso medir la trascendencia de la fe (que avanza con la sencillez y el embozo mental propios de la naturaleza humana) con el rasero de la habitación de Nazaret o del colegio apostólico, pues la humilde semilla de trigo aquí plantada, para desarrollarse, sólo necesita de las dimensiones del Espíritu; dimensiones que, una vez más, se hunden, de modo fundamental y arquetípico en la palabra de la Escritura, pero que, ante todo, se despliegan en la contemplación de la tradición bíblica a través de los siglos; tradición que está escrita en «tablas

2. Agustín ha descrito maravillosamente el *prius* arquetipo del asentimiento pleno: «¿Negáis tal vez que exista una criatura tan sublime que se adhiera a Dios verdadero y de verdad eterno con tan casto amor que, aunque no le sea coeterna, jamás se separe de él ni se deje arrastrar por ninguna variedad ni vicisitud temporal, sino que descanse en la verdaderísima contemplación de sólo él...? Ciertamente que aunque no hallamos tiempo antes de ella, puesto que la sabiduría fue creada la primera de todas las cosas (Eclo 1, 4) —no digo aquella sabiduría que es, Dios nuestro, totalmente coeterna y parigual a ti, su Padre, y por quien fueron hechas todas las cosas..., sino aquella otra sabiduría creada..., que es luz por la contemplación de la luz, porque también, aunque creada, es llamada sabiduría; mas, cuanto es diferente la luz que ilumina de la que es reflejada, tanto difiere la sabiduría que crea de la que es creada, como difiere la justicia justificante de la justicia obrada por la justificación... por tanto, existe una sabiduría creada antes que todas las cosas, la cual, aunque creada, es la mente racional e intelectual de tu casta ciudad, nuestra madre, que está allá arriba y es libre (Gál 4, 26)... —¡Oh casa luminosa y bella!... Por ti suspire mi peregrinación, y dígame al que te hizo a ti que también me posea a mí en ti, porque también me ha hecho a mí» (*Confesiones* XII, c. 15: PL 32, 833).

que son corazones de carne», que es «conocida y leída por todos los hombres» (2 Cor 3, 2-3) y que, por tanto, posee la persuasiva «demostración de Espíritu y de fuerza», es decir, de Espíritu como fuerza y de fuerza como Espíritu (1 Cor 2, 4).

Ahora bien, lo que el Espíritu de Dios (y la iglesia en «misterio del Espíritu»: 2 Cor 3, 8) coloca, con toda fuerza, en los corazones, no es otra cosa que el mismo amor de Dios destilado en Cristo; el Espíritu es lo destilado del Hijo de Dios, «Espíritu del Señor» (2 Cor 3, 18), pues éste mismo «es el Espíritu» (2 Cor 3, 17). Y si ahí mismo se dice que Cristo es «imagen de Dios» (2 Cor 4, 4) no hay que reinterpretar esta expresión en un sentido místico, que, en último término, queda abandonado en la valoración humana de la palabra. No; aquí se trata de aquella «imagen» que no es sólo expresión natural o simbólica, sino palabra, libre autoafirmación y que, por tanto (en la gracia de la palabra) es siempre oída, comprendida y aceptada, pues en caso contrario no habría revelación.

No existe, pues, una «imagen dialogal», ni siquiera en el plano más elevado de la palabra, que, naturalmente (y esto ha de aplicarse frente a la teología protestante y existencial), ponga a salvo todos los valores de la plasticidad elevándolos al plano más alto de la libertad. Si la palabra hecha carne es palabra dialogal originaria y no adicionalmente, entonces aparece claro que también está superado el plano unilateral (ético-religioso) de la doctrina sapiencial. Cristo no escribió libros (sobre sí, sobre Dios, o so-

bre su doctrina), sino que el libro «sobre» él debe ser el asunto que se plantea entre él y el hombre encontrado, aludido y liberado en el amor. Lo cual significa que el plano del Espíritu Santo que se manifiesta (en el libro), debe darse también necesariamente «en Espíritu» (de amor de revelación y amor de fe) para poder ser «objetivo». O dicho en otros términos: el punto a partir del cual puede observarse y atestiguar-se el amor, no puede encontrarse fuera del amor (en la «pura lógica» de la llamada ciencia), sino que sólo puede estar precisamente allí donde el asunto se encuentra, es decir, en el mismo drama del amor. Este es un principio básico que no debe olvidar ninguna exégesis que responda a la realidad.

EL AMOR COMO REVELACION

Si la revelación no fuese amor, la conducta de que estamos tratando sería un mero dejar acontecer, que sólo podría entenderse como conducta propia de cada amor (como fe) que pretende marchar y elevarse a base de autoconocerse y autoquererse, lo cual es inhumano e indigno de Dios; y ello dejando aparte que la misma revelación de Dios no puede apoyar una conducta semejante como respuesta a su palabra. El amor *a priori* (y, por tanto, como fe) sólo puede estar de acuerdo con el amor y nunca con el no-amor. Ahora bien, este paso de la respuesta a la palabra presupone, de hecho, el paso de la palabra a la respuesta: sólo porque la palabra es recibida y entendida como amor, puede seguir una respuesta de amor; de tal manera que entonces la respuesta no puede ser más que la «vía libre» para la palabra, el *nihil obstat* de la creación a Dios, que lo quiere pre-

cisamente allí donde todo es *obstat* y oposición a su amor. Por eso, de ahora en adelante, la frase «fe es sólo amor» se probará: *a)* positiva, y *b)* negativamente.

a) La vida de Jesús se muestra, al principio, como vida de enseñanza (cuyo sentido se da a conocer por medio de parábolas y hechos espirituales) y, al final, como vida de padecimiento y de muerte. Pero en esa vida, la ardiente absolutez de la doctrina, en cuanto a lo que dice, promete y exige, sólo se puede entender a partir del declive de toda la vida hacia la cruz, a partir del ocultamiento de toda acción (exponente en palabra y en hecho) por una pasión que la esclarece y lo posibilita todo. Si se pretende entender esa pasión como accidente de última hora, se hacen incomprensibles todas las palabras, incluso las del sermón del monte. Es totalmente imposible pretender una distinción entre una doctrina de Jesús previa a la pasión y sin relación con ella y una doctrina colocada en su boca con posterioridad a la pasión. El logos de la doctrina, al igual que el de toda la acción, hay que verlo con referencia a «la hora» que aguardaba, al «bautismo» que recibió, a aquel suceso que puso fin a su misión profética y, por tanto, de transformación de la antigua alianza judía en la ofrenda de la alianza, en la nueva sangre de la alianza y en la nueva cena de la alianza.

Hace esta auto-donación por «los amigos» (Jn 15, 13), por «muchos» (Mt 10, 28; Mc 10, 45), por «todos» (Jn 12, 32; 17, 21) apunta, directa o indi-

rectamente, toda la doctrina, que, a la vez, pone de relieve la forma, exclusiva de Jesús, en que se realizó esa auto-donación; pues ésta no fue un despliegue humano aislado, sino que se dio como acto encomendado de obediencia, como fin de una vida cada vez más profundamente dedicada al servicio como siervo de todos (Lc 22, 27; Jn 13, 3-17). Y del mismo modo que la doctrina refiere su palabra y su lógica a esa ofrenda de muerte, así también coloca a todos sus seguidores —a los que alcanza en toda su existencia— bajo la misma «palabra de la cruz» (1 Cor 1, 18); lo cual supondría la supresión de aquella palabra y aquella lógica (que coloca la vida bajo la ley de la muerte) si no se presupusiera que la muerte de Jesús (dueño plenamente de su vida), en cuanto tal, es una acción y manifestación de la «fuerza y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24). Fuerza y sabiduría, sin embargo, que no subsisten y se detienen sobre sí, sino que se vacían, hasta en los más ínfimos detalles, en la «impotencia» y en la «locura»; y precisamente así, cuando se presentan como función del amor absoluto, son «más fuertes que los hombres» y «más sabios que los hombres» (1 Cor 1, 25).

Con la doctrina que se proclama, es «entregado» el mismo Jesús que, por medio de ella, apunta, incondicionada e ilimitadamente, por encima de todo lo ético y sociológico, a un no-lugar (*u-topos*) mundano al cual se aproxima él con toda su existencia, su espíritu y su cuerpo. En ese auto-lanzarse al abismo más inimaginable (la muerte como abandono de Dios: Mt 27, 46, seguida de un ultramundo vacío de

esperanza: Ap 6, 8; 1, 18) y en el hacerlo con plena libertad (Jn 10, 18), se convierte Cristo en manjar oferencial para todos: «Mi carne por la vida del mundo» (Jn 6, 51; Heb 13, 10-12); y todo ello no en razón de una arbitrariedad genial, sino en razón de una tarea recibida (Jn 10, 18).

La unión indisoluble de la palabra y el hecho de la pasión remite a un comitente, que sólo puede ponerse en duda en la medida en que se formulan sospechas de exaltación (o más claro, de locura) en el comisionado; contra lo cual, sin embargo, hablan el tono —dentro del marco de la palabra—, la conducta y la ausencia de una exaltación dionisiaca. Cuando habla de su auto-donación, jamás emplea Cristo el tono propio de un eros extático, sino que utiliza siempre palabras sencillas que hacen alusión a la obediencia; y sin sustraerse a la responsabilidad, pone la iniciativa total y la última responsabilidad (junto con la gloria por la sobreabundancia del plan) en manos del Padre. Identificándose obedientemente con la tarea es él mismo la tarea personificada y, por lo tanto, en la auto-anulación propia del «siervo de Dios», es la manifestación de su amor eterno al mundo, aunque, a la vez, es también la manifestación de su majestad eterna y de su realeza, que se revelan precisamente y del modo más irrevocable en la última humillación del siervo («Tú dices que yo soy rey»: Jn 18, 37).

Pero si la realeza del Dios que se revela como amor aparece en la humillación obediencial del Hijo del Padre, quiérese decir que esa obediencia es amor;

JORGE AREVALO NAJERA

cierto que es protoimagen de la conducta amorosa de la criatura ante la majestad de Dios, pero además y en un plano muy superior, es manifestación originaria de la misma conducta amorosa de Dios. Precisamente en la kénosis de Cristo (y sólo ahí) aparece el *intimo* misterio de amor de Dios, que en sí mismo «es amor» (1 Jn 4, 8) y que, por eso, es «trino»¹. La trinidad de Dios, si bien resulta una luz inaccesible a la razón, es la única hipótesis cuyo establecimiento permite clarificar el fenómeno de Cristo (tal y como ha estado siempre presente en la Biblia, en la iglesia y en la historia) sin forzar los hechos². Si el absoluto no fuera amor, como dice el dogma de la trinidad, permanecería como Logos

1. «Quoniam ipse cum Patre Sanctoque Spiritu disposuerat *non aliter quam per mortem celsitudinem omnipotentiae suae mundo ostensurum*». ANSELMO, *Cur Deus homo* I, 9 (Schmitt II 62, 23-25). Con esto queda también claro en qué sentido la revelación del amor de Dios se encuentra *indirectamente* en Cristo. Dios no se manifiesta *sólo en el hombre* (como totalmente otro) sino que se manifiesta también en aquel hombre al que deja aparecer como lo más opuesto a sí. Ahora bien, ese signo encubridor de contradicción lo es sólo para el hombre y en el campo de su razón natural y pecadora, pero no lo es para Dios; y si éste, en su libertad soberana, elige este signo como imagen-expresión suya, resulta ser éste adecuado (y no paradójico); lo cual se observa fácilmente poniéndose el hombre (en la fe) en el punto de vista de Dios, pues entonces ve con certeza (*certitudo fidei*) que el amor de Dios —en su incomprensibilidad— ha encontrado la más expresiva de todas las palabras.

2. Siempre que en la Escritura a través de la revelación Cristo-iglesia se piensa en una verdadera revelación de Dios (tal y como es en sí) necesariamente se piensa, a la vez y desde el punto de vista económico, en la imagen absoluta de Dios. Obrar como si Pablo «sólo» hubiese tenido ante los ojos una trinidad económica, denuncia tanto la indigencia económica como aquella dogmática que, con toda tranquilidad, anuda una red de categorías en la trinidad intradivina sin perseverar, desde el punto de vista de la forma y del contenido, en el *acontecimiento* de la trinidad que se manifieste económicamente.

(νόησις νοήσεως, saber absoluto) que, o bien permanece (adventalmente) *ante* el amor, o bien lo ha «trabajado» en sí; lo cual sólo es posible por la recaída en la esfera de lo «comprendido», por la muerte del (santo) Espíritu.

Los sinópticos atestiguan iluminadoramente que la *revelación del amor de Dios en Jesucristo fue*, desde el principio, la práctica que realizó en el Espíritu del amor divino, la práctica de la superación del criterio propio y de las propias seguridades por medio de la «fe». En la dirección de este influjo del Espíritu se encuentra toda la retirada propia de la vida corporal y terrena de Jesús («Os conviene que yo me vaya»: Jn 16, 7) a causa de la llegada del Espíritu del Padre, que, como plenitud del amor, completa y atestigua este retirarse kenótico por amor. Por eso en la «ascensión» se supera totalmente aquella «separación por la muerte» (que ocurrió el viernes santo); Jesús no será «echado de menos» por la segunda generación, «porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado» (Rom 5, 5); y por eso dice Pablo que a Jesús «ya no lo conocemos según la carne» (2 Cor 5, 16).

Todo lo cual no quiere decir que haya quedado tras de nosotros el momento en el que se derramó el Espíritu, sino más bien que ese momento maravilloso, en el que el amor eterno aparece en la imagen temporal, está incluido en una relación espiritual y propia de todo tiempo: en la anamnesis siempre renovada («Haced esto en conmemoración mía»; 1 Cor

11, 25) del hecho de la auto-ofrenda del amor divino (*unde et memores*) se hace presente el Cristo vivo-resucitado (Mt 18, 20), pero «hasta que vuelva» (1 Cor 11, 26) y por tanto, esencialmente y no de modo retroactivo, sino como alegato lleno de futuro y de esperanza. Los cristianos sólo pueden achacar a su pasado la falta de fe y de amor, pues ahora han sido colocados por el Espíritu en ese momento y en ese futuro en el que, en cada hecho relacionado con el mundo, se acercan a grandes pasos a aquella «imagen»³ superabundante que, no sólo subjetiva sino también objetivamente, supera a todo. A partir de esta «imagen» del Cristo que «reaparece una y otra vez» viven históricamente la Iglesia y el mundo, en tanto el Espíritu de Dios ayuda a que la totalidad de la creación busque y pronuncie la respuesta integral al amor de Dios en Cristo (Rom 8, 19-27). El amor de Dios que viene de abajo anhela el amor de Dios que viene de arriba, hasta que el milagro plenificante del amor provoque la unificación nupcial (Ap 21, 9 s.).

b) Frente a esa reunificación de toda «la verdad de revelación» alrededor del tema del amor divino, se alza una cierta objeción: en la antigua alianza, ¿no es siempre el juicio el contricante del amor? Y nótese que se trata de un «juicio sin misericordia» (Sant 2, 13) sobre todo aquello que, no sólo fuera de Israel, la pequeña herencia de Dios, sino también y precisamente dentro de ella, contradice al selectivo

3. Una imagen que, por eso, debe permanecer como carente de lugar (utópica) para todo pensar histórico intratemporal.

y celoso amor divino. ¿No está el mismo Israel terriblemente escindido entre Garizim y Ebal, los montes de la promesa y de la condenación (Dt 27-28); y no se salvará sólo un «resto», mientras que para los demás es inútil implorar (Jer 7, 16; 11, 14; 14, 11)?

Ante esta primera Jerusalén, que ha caído irremediablemente bajo la cólera ardiente de Dios (Jer 7, 20), anuncia Cristo su mensaje de amor no sin deshacer con violencia muchos abismos temerosos que se apreciaban claramente en el antiguo testamento: la bendición y la beatitud, al igual que la maldición y la desdicha, sólo podían tener sentido de extensión temporal; puesto que el cielo todavía no estaba abierto, tampoco podía existir el infierno (sino que sólo podía darse una transitoriedad para ambos: *hades*, *sheol*). Ahora, como ya se abre el cielo, se abre también, al mismo tiempo y por primera vez, el infierno. Las palabras están ahí; no hay por qué pasarlas por alto o echarles tierra encima. Y el Espíritu consolador hará consciente al mundo de que hay pecado, justicia y juicio (Jn 16, 8). Lo que siempre se vio como unido con las fuerzas del mal, de la tentación y del quebranto babilónico del amor, será arrojado con la gran Babel y con los animales del abismo al mismo «estanque de fuego y azufre y allí serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos». «Esta es la segunda muerte. Y quien no fue hallado escrito en el libro de la vida, fue arrojado al estanque del fuego» (Ap 20, 9-10. 14-15; 21, 8).

Los últimos abismos de la libertad contraria a Dios se abren allí donde Dios, en su libertad amorosa, se decide a descender kenóticamente a la perdición del mundo, pues en este descenso es cuando pone en descubierto a aquéllos: para sí mismo, porque experimenta el abandono divino, y para el mundo, porque ahora aprecia éste, ante las dimensiones del amor divino, el ámbito de su propia libertad, que puede ser utilizada para contradecir a Dios. Ahora se pueden conocer «las profundidades de Satanás» (Ap 2, 24). Ahora y por primera vez se ha hecho posible un ateísmo auténtico y consciente, que antes, por faltar un verdadero concepto de Dios, no era posible. La auto-exposición de Dios, en una libertad falta de protección, ha sacado al hombre de la sombra de un Logos que abarca lo divino-cósmico, y lo ha colocado en la indefensión de su (a la vista de Dios) libertad orientada al absoluto. El antiguo testamento fue, en este extremo, un largo y estricto ensayo; pero ahora todo se ha colocado sobre la afirmación duple y libre que funda la alianza recíproca. El hombre puede volverse atrás, pero también Dios puede volverse atrás; y sólo cuando se ha pensado y elaborado esto hasta sus últimas consecuencias puede llegar a concebirse que Dios, aunque puede rechazar y es rechazado, en último término, salvará: «Te he amado con amor eterno» (Jer 31, 3). Por eso, y pese a todos los rechazos finales, todo Israel será salvo (Rom 11, 26).

El lenguaje bíblico de la antigua y la nueva alianza es profético o decisivo, y, tanto en el antiguo

como en el nuevo testamento, es formalmente uniforme; es decir, se trata de un lenguaje de alianza que, en su despliegue y desde el punto de vista objetivo, ha de ser necesariamente bilateral (pues es alianza entre el Dios del amor y el hombre que está siempre dispuesto a mixtificar el amor). La teología especulativa propia de la patrística y del medievo ha sistematizado (aflojando así el resorte de la palabra) esta bilateralidad profética en lo cosmológico; y la teología antropológica propia de la edad moderna la ha centrado en la existencia humana, con lo que la ha suavizado por medio de categorías en parte psicológico-pedagógicas y en parte existenciales-lógicas (dialécticas). En verdad que la manifestación del abismo ardiente de la cólera divina está afecto a la manifestación del abismo ardiente del amor divino que se ha derramado en el corazón ardiente de la cruz y en el descenso mortal del sábado santo a través de todas las tinieblas. La amenaza más exteriorizada —por decirlo así, de ese Dios Padre que ha entregado a los pecadores a su amor más exteriorizado, el Dios Hijo— de no mixtificar lo que más ha exteriorizado, puesto que ya no habrá un nuevo amor que llame y sea aprovechado (Heb 6, 4-8; 10, 26-31), afecta directamente al corazón.

Y así, de nuevo el Espíritu del amor se encuentra con que, para aproximar la cruz al mundo, no tiene otro camino que el de descubrir el abismo de culpa que el mundo encierra, que se pone de manifiesto en la cruz, y sin el cual ésta carece de explicación. En el abandono de Dios que conoció el cruci-

ficado, reconocemos que hemos sido liberados del abandono final de Dios; situación que no podríamos evitar por ningún esfuerzo propio separado de la gracia. Pero esta visión de la cruz nos impide pasar por encima de ella; en la medida en que vemos objetivados ante nosotros nuestros pecados, nos vemos imposibilitados de abandonar a su suerte al crucificado que muere por nosotros. El pensamiento carente de amor nos descubre toda la maldad de nuestro corazón; el amor, en cambio, mantiene despierto al temor, y la pavorosa realidad del sentirse abandonado por Dios (que es una situación atemporal para el abandonado) nos revela con toda claridad que el infierno no es una amenaza educativa o una mera «posibilidad», sino que es la realidad que conoce de modo eminente el abandonado por Dios, pues nadie ha podido experimentar, ni siquiera aproximadamente, un abandono tan terrible como el del Hijo, eternamente unido, de modo esencial, con el Padre eterno.

Por tanto, las dos posibilidades que existen sobre nuestra eternidad se encuentran únicamente en su mano: precisamente porque es nuestra gracia, es también nuestro juicio, y porque es nuestro juez, es también nuestro salvador. Sabemos como cristianos que el pecado cometido a la vista de ese amor que se nos ha manifestado pesa mucho más que la falta que existe en la caída ignorante, y por eso se ha quitado, para nuestro tentado amor de Dios, toda medida, todo panorama sistemático sobre el resultado de nuestro juicio, del de nuestro prójimo y del de

todo el mundo. En lugar de una sistemática de este tipo (que o bien *sabe* «cosmológicamente» que en el juicio de Cristo un determinado número irá al cielo y otro determinado número irá al infierno, o bien *sabe* «antropológicamente» que la amenaza del infierno sólo puede ser pedagógica y que, al final «todo» saldrá bien), se le ha confiado al cristiano algo que es mucho más valioso: la esperanza cristiana.

Esta esperanza, que se distingue por completo de la puramente humana en que no se puede describir a través de la inseguridad o de unas posibilidades expresadas en tantos por ciento, sino que, al igual que la fe, participa de la falta de condicionamientos y de la universalidad del amor («el amor todo lo cree, todo lo espera»: 1 Cor 13, 7), con lo que va más allá de sus propios límites («creyó, esperando contra toda esperanza»: Rom 4, 18), esta esperanza, que como acto espiritual y no instintivo del hombre es una paradoja que no se puede explicar racionalmente, sólo se podrá comprender si se la mira como modalidad del amor, de un amor, al menos incoativamente, formado en lo divino (sobrenatural), y si se observa en ella la única conducta justificada —y por tanto la única también permitida— para vivir de acuerdo con el signo del Hijo del hombre, que «aparecerá sobre las nubes» (Mt 24, 30; Ap 1, 7) y que será la última «palabra» de Dios al mundo, una vez que hayan pasado el cielo y la tierra (Mt 24, 35).

Así pues, no estamos obligados a concertar y hacer creíble ⁴ el infierno sistemáticamente pensado y el amor de Dios, o a justificarlo ideológicamente como amor (y quizá no sólo como revelación de la justicia divina que se glorifica a sí misma); y la razón es que no existe esa sistemática que pudiera deducirse de una «sabiduría» fuera o al margen del amor. Sólo estamos obligados a no perder el amor que cree y espera, y que a través de la fe y la esperanza se mantiene en una suspensión que permite se desarrollen las alas cristianas. En la experiencia de esa suspensión se experimenta también el abismo, pero sólo en las alas propias de cada uno. Por eso sólo cada uno puede hablar del infierno individualmente, por el simple hecho de que yo no puedo considerar la condenación de cualquier otro como más probable que la mía.

Un amor que no conociese la infinita distancia de reverencia ante la majestad de Dios en la cruz, desconfiaría, ante sí mismo, de todo fundamento de existencia. Y lo mismo sucedería con un amor que no tuviese miedo ante el juicio. Es posible que, apoyándose en 1 Jn 4, 17-18, se tuviese por perfecto, pero de hecho, no habría meditado seriamente en el sudor de sangre y en la tristeza del alma de Jesús antes de la pasión (Jn 11, 33.38; 12, 27; 13, 27; Lc 22, 44), y en que, como conturbado, consoló él a los apóstoles con él conturbados (Jn 14, 1), entre los cuales se sentaba el traidor. Y si el salvador, en su

4. Como se puede leer a la puerta del infierno de Dante: «Fecemi la divina potestate, la somma sapienza et il primo amore» (*Inf* 3, 5-6).

conturbación contra la falta de culpa propia y la culpa ajena por la que hacía penitencia, no quiso hacer distinciones, mucho menos puede tratar de hacerlas el hombre que llevado de su amor a Dios se conturba por la culpa propia y la ajena, pues es evidente que, en todo momento tiene ocasión de laborar en propio favor.

Quien no rehúsa mirar el panorama de la vida terrena, con sus visibles abismos de odio, de desesperación y de infamia, y quien, por tanto, no se cierra ante la realidad, difícilmente renunciará a tratar de crearse un camino puramente individual de salvación, dejando a los demás abandonados a las peripecias de la rueda infernal. Ahora bien, así como Dios amó tanto al mundo, en su conjunto, que le entregó a su Hijo, así también el amado de Dios sólo debe pretender salvarse junto con sus semejantes, y no debe pretender renunciar a la parte de padecimiento que le toque sufrir en beneficio de todos. Debe obrar dentro de la esperanza cristiana, del único modo en que ésta se permite al cristiano: como esperanza en la salvación de todos los hombres.

Y ello, por la misma razón por la que la iglesia enseña a orar (y considera esa oración llena de sentido y fructífera) «por *todos* los hombres», pues «es bueno y grato a los ojos de Dios nuestro salvador, el cual quiere que *todos* los hombres se salven... porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó como precio de rescate por *todos*» (1 Tim 2, 1-6), que al ser elevado a la cruz, «a *todos* atrae-

rá hacia sí» (Jn 12, 32), porque desde allí tendrá «señorío sobre *toda carne*» (Jn 17, 2) al fin de ser «salvador de *todos* los hombres» (1 Tim 4, 10) y «tomar sobre sí los pecados de *todos*» (Heb 9, 28); y «porque se ha manifestado la gracia salvadora de Dios a *todos* los hombres (Tit 2, 11), por eso la Iglesia «busca la conveniencia de *todos*, para que se salven» (1 Cor 10, 33).

Esta es la razón por la que Pablo (Rom 5, 15-22) puede establecer el paralelo entre pecado y gracia, temor y esperanza, perdición y salvación, Adán y Cristo; y hasta tal punto que a la culpa que (en vista de la salvación) se ha ido acumulando, se le contrapone un peso infinitamente mayor en la salvación. No se trata sólo de que en Adán han sucumbido todos a la (primera y a la segunda) muerte, mientras que en Cristo todos han sido liberados de ésta, sino que se trata también de que el pecado de *todos*, descargado sobre un inocente, ha recibido una absolución infinitamente más rica. «Pues Dios ha juntado a todos en la desobediencia para tener misericordia de todos» (Rom 11, 32).

EL AMOR COMO JUSTIFICACION Y FE

EL signo de Cristo sólo se puede entender si se entiende su entrega humana hasta la muerte como manifestación de un amor total. Pero precisamente este modo de proceder impide que elevemos su humanidad a un nivel heroico —sobrehumano— semidivino (como lo hizo la antigua gnosis y el arrianismo, y como lo está dispuesta a hacer, hasta hoy día, una cristología bien intencionada pero poco clarificada), con lo que, a la vez, podremos poner en claro la verdadera aparición del amor.

Lo que atrae decisivamente la atención hacia él, no es que sea más poderoso que los otros hombres (y esté dotado de una sabiduría, una fuerza de voluntad y otras capacidades físicas o parafísicas que podrían aclarar sus milagros), sino que quiera ser tan «manso y humilde de corazón» (Mt 11, 29) y tan

«pobre de espíritu» (Mt 5, 3) que a través de su orientación vital se pueda transparentar el amor absoluto, que se pueda él hacer presente en ese amor, y que, en último término, toda su orientación vital sólo pueda determinarse y explicarse a base de ese amor total. Ese hacer sitio a Dios dentro de sí mismo ya no es decisión propia, sino obediencia, cometido de obediencia ante el Padre; y ese cometido consiste en encajar el pecado del mundo en el mismo ámbito de Dios y a base del amor de Dios, en ser el «cordero de Dios que quita el pecado del mundo» y, por tanto, que quita también mi pecado.

En este dogma de la culpa vicaria será siempre claro si debe centrarse antropológica o cristológicamente (es decir, teológicamente). Si este dogma podría referirse todo a la línea de la sabiduría, como posibilidad del hombre mismo, dado que el hombre ha realizado históricamente múltiples mediaciones. Pero hay un punto de contradicción —que es el que impide que este dogma pueda solucionarse racionalmente— y es que se trata de una señal y una advertencia de que ahí empieza la verdadera fe, pues en ese hecho comienza y termina el amor divino real e inimaginable, y a la vez es en ese hecho donde ese amor se hace plenamente evidente. En último término, *sólo* se puede creer en absoluto en eso hecho porque, *en caso* de que se haya realizado realmente, es el amor absoluto, es el amor como *lo* absoluto, como concepción inabarcable del Dios totalmente otro: «Hemos creído en el amor que tiene Dios por nosotros» (1 Jn 4, 16).

Si esto es verdad, lo que «vivo en carne, lo vivo con la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí» (Gál 2, 20). Fe significa aquí una respuesta elemental al amor que se entregó por mí. Respuesta que, por lo tanto, siempre llega demasiado tarde, pues la acción de Dios en Cristo, la eliminación de mi pecado, ocurrió antes, es decir, con anterioridad a toda posible respuesta y a toda elucubración sobre la respuesta, y en consecuencia, en una total carencia de sentido; todo lo cual es prueba de un amor:

Dios acredita su amor para con nosotros en que, siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros... y siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo (Rom 5, 8. 10).

¿Cómo puede firmarse la reconciliación con un enemigo mientras continúa siendo enemigo? Pues en Dios esto es claramente posible; y a partir de este inconcebible, concluye Pablo que, después de esta justificación por medio de la muerte de Cristo que nos ha convertido en reconciliados y amigos, con mucha más razón, tendremos paz con Dios por la vida de Cristo (Rom 9-10).

A partir de aquí se ve claro que la fe se vuelve hacia esa incomprensibilidad del amor de Dios que nos supera y se nos anticipa, y que ese amor es la única facticidad, el único «qué» (Martin Buber) hacia el cual apunta la fe en el sentido de la profesión cristiana. Creer es sólo amar, y nada puede y debe ser creído si no es el amor. Este es el peso, la «obra» de la fe: reconocer ese *prius* absoluto e insuperable.

Creer es amar, amar absolutamente. Y esto como fin y sin que exista nada detrás; contra toda probabilidad de la experiencia existencial (*credere contra fidem* o *sperare contra spem*), contra todo concepto «racional» de Dios, que en el mejor de los casos podría pensarse a base de la impasibilidad o la bondad total, pero no a base de esta incomprensibilidad y esta falta de sentido. Lo primero que debía chocar a un no-cristiano de la fe del cristiano es que esa fe se aventura demasiado.

Esto es demasiado hermoso para ser verdad: el misterio del ser, descubierto como amor absoluto que, descendiendo a su criatura, despierta el alma de la misma, y para disculparla ante sí mismo y ante todo el mundo, toma sobre sí toda la inmundicia de la culpa, todo el odio contra Dios, todos los ataques violentos que se le hacen, toda la infidelidad y todo el desprecio a su movimiento de aproximación. Esto es demasiada bondad; no hay nada en el mundo que pueda justificar una metafísica semejante, y, por tanto, tampoco puede hacerlo aquel signo llamado «Jesús de Nazaret», tan aislado, tan poco atestiguado históricamente y tan difícil de descifrar. Erigir todo el edificio de una fe tan sobreabundante sobre un fundamento tan endeble, es violar todas las fronteras de la razón. ¿Por qué no quedarse (con Martin Buber) en un antiguo testamento interpretado en sentido humano-ecuménico, y en la fe no dogmática que se «manifiesta» en él? Aquí se puede hablar, sin distinción, teológica o antropológicamente; y esa «fe manifiesta» podría unirse con la

«razón iluminada» de que habla Jaspers. Pero en ese caso se habría vuelto de nuevo a la «sabiduría» y nos encontraríamos, una vez más, ante el signo de contradicción de la cruz.

Por este amor, en el que cree por haber entendido su signo, es conducido el hombre a la apertura de poder amar. Si el pródigo no hubiera creído en el amor precedente del padre, no se hubiera puesto en camino de regreso hacia casa, incluso aunque el amor del padre estuviera dispuesto a recibirlo de un modo que el hijo no hubiera podido ni soñar siquiera. Lo decisivo es que el pecador ha oído hablar acerca de un amor que le puede valer y, de hecho, le vale; pero no es él quien trata de reorientarse hacia Dios, sino que es Dios quien ha visto en él, al pecador que no ama, a un hijo querido, y quien le ha orientado hacia ese amor.

Nadie es capaz de encuadrar en áridos conceptos el profundo misterio de cómo es posible que Dios ya no vea mi culpa en mí, sino en su querido Hijo que es quien la lleva ahora sobre sí, y que Dios, transformado en amor paciente, me mire y me ame porque soy un amado doloroso para su Hijo. Y sin embargo tal como él nos ve al amarnos, así somos para él, verdad absoluta e inapelable.

De ahí que no quepa hablar de una justificación «meramente forense», pues habría que justificar el teorema de que nosotros, que hemos sido creados en razón del amor de Dios y para él, lo somos de hecho sólo con la mirada puesta en Cristo. Podría intentarse explicar, en diversas etapas psicológicas o

«teológicas», en virtud de qué proceso, infinito y misterioso, nuestro estar representados en Cristo se convierte en un estar representado de Cristo en nosotros, y cómo su amor al Padre y a nosotros se transforma, por la gracia, en una respuesta nuestra; pero las contestaciones que se pudieran hallar serían sólo fragmentos del proceso. Cuanto más penetran en nosotros los rayos del amor justificante de Dios como «salvación», tanto más incondicionadamente se fortalece nuestra libertad para el amor, y tanto más se provoca en nosotros, en una especie de «generación espontánea» una respuesta de amor; un amor que originándose y permaneciendo incoativamente en nosotros mismos, adquiere toda su plenitud y su justificación objetiva en la intermediación del amor total del Hijo (y, en consecuencia, en una inconmensurable fe en él).

Y la razón es que en el Hijo se da una correspondencia total entre el amor divino y el humano; y esta correspondencia como medida válida, ya lo hemos señalado antes, fue donada por Cristo a la Iglesia a fin de que ésta pudiera generar al Hijo y a sus hermanos (Ap 12, 17). En esa «plenitud de medida» estamos encuadrados nosotros, somos capaces de superar nuestras propias deficiencias y podemos vivir cristianamente y a partir de la fe, lo que debíamos ser siempre en la gracia divina y bajo la mirada amorosa de Dios. El hecho de que ese horizonte propio del amor que nos ha sido donado esté siempre sobre y ante nosotros, y que esa diferencia no se pueda salvar en esta vida, justifica todo lo que se presenta

como aspecto dogmático de la fe: si el amor, que es la verdad, permanece siempre como algo imposible de alcanzar en plenitud, pero no como idea inexistente, sino como realidad plena (en Cristo y en la pura desposada-iglesia), a partir de la cual podemos empezar a caminar, resulta entonces que nuestra donación en fe a un amor cada vez más grande tiene que ser, a la vez, la donación en fe a una verdad también cada vez mayor y que, no podemos «extraer» gnóticamente de las fuentes de la propia razón, puesto que se trata del puro amor, cuya donación y encuentro es algo totalmente incomprensible para nosotros.

Así, los «misterios» que «nos han sido dados a creer» no son más que las condiciones de posibilidad del amor perceptible en Cristo: el Padre (como personalmente-otro) es quien envía, y ello a fin de que no se confunda en modo alguno el carácter kenótico de la obediencia de su amado Hijo; y el Espíritu es el hálito que manifiesta o revela tanto la libertad y fecundidad como la interioridad compartida, como la instancia de testimonio y glorificación, como la pura finalidad del amor más allá del Logos. La identidad de esencia de las tres «personas» en la divinidad, que es quien garantiza a ésta el nombre absoluto de amor, aleja definitivamente —para dicha de quien cree en amor— toda intervención de la razón¹ y «corrobor», para que «Cristo habi-

1. Dogmáticamente, al pretender «hacer lógica» la kénosis amorosa de Dios, es posible, y es incluso necesario tanto para la proclamación como para la reflexión eclesial contemplativa, presuponer que el misterio de amor permanece en aquel medio al

te por la fe en vuestros corazones, enraizados y cimentados en el amor, a fin de que seáis capaces... de conocer, cosa que sobrepuja todo conocimiento, el extremado amor de Cristo, para que seáis colmados de toda plenitud» (Ef 3, 17-19).

que apunta en su conceptualidad. El Espíritu de la santidad y del amor es también el Espíritu de la sabiduría y la ciencia del amor, precisamente como un mismo y único espíritu: «Verdad y amor son alas inseparables, pues la verdad no puede volar sin amor y el amor no puede sostenerse sin la verdad» [EFRÉN, *Himno de fe*, 20: ed. Beck (1955) 59-60]

EL AMOR COMO ACTO

EL amor no quiere otra recompensa que el amor recíproco; por eso Dios, para su amor, no pretende de nosotros otra cosa que nuestro amor, «no de palabra ni con frases, sino con obra y verdad (1 Jn 3, 18). Colocar ese acto amoroso primaria y exclusivamente en un quehacer apostólico de hombre a hombre, sería entender la revelación del amor absoluto de modo puramente funcional, como medio o impulso para un fin humano, y no de modo personal y absoluto. El centramiento antropológico de lo cristiano como pura ética, suprime el centramiento teológico.

En este punto, debe servirnos de advertencia el pueblo de Israel, que, al menos primariamente, no fue (ni es) apostólico; y en él se advierte claramente cómo el Dios celoso que se dona en la alianza quiere para sí ante todo, el amor fiel del amado. Y

la razón es que el amor absoluto debe ser amado y practicado entre los amantes con exclusión de toda concurrencia que puedan provocar otros objetos dignos de amor relativo; y éstos, a su vez, se convertirán en ídolos en la medida en que impidan la absoluta fidelidad al amor absoluto. En el Cantar de los cantares se presenta al esposo y a la esposa solos, sin niños; se tienen y se bastan a sí mismos, y toda fecundidad está incluida en el círculo cerrado de esa reciprocidad, que es *hortus conclusus*, *fons signatus*.

En consecuencia, todo «apostolado» cristiano es una canalización finalista y racionalizante del amor (cf. la postura pseudo-caritativa de Judas frente al *gasto* «carente de sentido» de María, Jn 12, 3-8), en la medida en que no tiene como finalidad la respuesta absoluta al amor absoluto; se le llama «adoración» (Jn 4, 24; 9, 38; Ap 14, 7), «acción de gracias» glorificante (Mt 15, 36 par, Rom 1, 8 etc.; 1 Tes 5, 18; Ap 4, 9), que debe considerarse como sentido formal de toda la existencia, y todo ello con la prioridad incondicionada de un estar-a-disposición absoluta (y aparentemente sin sentido desde el punto de vista terrenal) del amor divino, en medio de todas las ocupaciones, por lo demás urgentes y razonables (Lc 10, 42). A la clasificación extra-cristiana de la vida contemplativa antes que la activa, por razón de ejercicio de una gnosis y una praxis liberadora, corresponde en el campo cristiano —y sólo aquí— la clasificación de una vida como respuesta al amor que se dona de Dios, en la fe de que ese amor, del que procede toda fecundidad, será suficientemente pode-

roso para extraer de toda donación nupcial desinteresada el fruto correspondiente para la humanidad y para el mundo. Esto es precisamente el Carmelo y toda vida verdaderamente «contemplativa» en la iglesia: la palabra puede desvirtuarse gnósticamente, pero dibuja la vida de María, alabada por Jesús, «los pies de éste».

La *oración*, tanto eclesial como personal, se antepone así a toda acción, y no primariamente como fuente psicológica de fortaleza, sino como acción que glorifica al amor absoluto, y que revela la tentativa de un desprendimiento como respuesta, lo que, a su vez, supone la comprensión de la donación divina. Es a la vez trágico y ridículo el que los cristianos de nuestro tiempo pretendan destruir esta anteposición elemental (de la cual dan testimonio tanto el antiguo testamento como el nuevo, como la vida de Jesús, como la teología de Pablo y de Juan) dando preferencia a un mero encuentro del cristiano con el prójimo, e incluso a un trabajo puramente mundano o a una actividad técnica. De este modo ya no son capaces de establecer diferencias entre la tarea mundana y la misión cristiana dentro de ella.

Es más, quien no conoce el rostro de Dios por medio de la contemplación, no lo podrá reconocer en la acción, aunque se le ilumine en el rostro de los humillados y oprimidos. Incluso la celebración de la eucaristía es anamnesis y, por tanto, contemplación en amor y comunión de amor con amor; y sólo a partir de ella puede entrar el *ite missa-missio est* en el mundo. Entonces sí es posible el «orad sin cesar»

de que habla Pablo (1 Tes 5, 17) dentro de la acción pero no principalmente en razón de un ejercicio técnico al modo de oración oriental de Jesús, sino del mismo modo que un muchacho lleva siempre presente y viva en su corazón la imagen de la amada, aun en medio de las ocupaciones más ajenas, o del mismo modo que los caballeros de los antiguos romances realizaban sus heroicidades para gloria de su dama. La «buena voluntad» es una expresión dulcificada de algo mucho más fuerte, que en palabras cristianas diría: ser en todo «alabanza de la gloria de su gracia» (Ef 1, 6) a fin de que «Dios sea glorificado en todo (Benito), de que todo ocurra «a mayor gloria de Dios» (Ignacio de Loyola).

Esta glorificación ocurre en tanto que, como acción humana, se inspira en el amor y tiende al amor. Al igual que la materia es aprehendida e informada en toda su extensión por la vida, así también el «material» natural vivo y psíquico, preformado por la virtud natural, es informado definitivamente por la virtud del amor (*caritas forma virtutum*, como fundamento de toda ética cristiana, tanto de cuño agustiniano como tomista). *Cáritas* es todo encuentro con el prójimo que —visto con los ojos judiciales de Dios— puede ser interpretado como encuentro en el amor absoluto, es decir, en el amor divino, tal y como se ha hecho público en Cristo.

Se trata, pues, de una interpretación, es decir, de un hacer visible a la luz del juego del juicio todos los presupuestos o consecuencias implícitas en el encuentro humano, a fin de lograr una interpreta-

ción absolutamente objetiva, tal y como se muestra en el veredicto del juicio: «En verdad os digo, cuanto (no) hicisteis (las obras de amor) con uno de estos mis hermanos más pequeñuelos, conmigo (no) lo hicisteis» (Mt 25, 45). Este veredicto despierta un gran asombro tanto en quienes las han hecho como en quienes no las han hecho («Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento, o peregrino, o desnudo, o enfermo o en prisión?») debido a que nadie, a no ser Cristo, logra la total reducción de sus obras a Cristo, ni comprende plenamente que, en la fe amorosa, la medida de lo ético está en el amor de Dios.

Ahora bien, lo que se halla entre la acción del creyente y su objetivo, el «prójimo», es nada menos que la misma revelación, y por tanto, la *dogmática integral*. La dogmática es la prueba, a la luz de la revelación, de las condiciones de posibilidad de la conducta cristiana; tema éste que sólo podemos dibujar aquí con unas breves frases aclaratorias.

No hay ninguna frase de la dogmática que pueda ser superflua para el obrar cristiano, ni siquiera en el caso de que quien obra no la conozca explícitamente, o de que, aun conociéndola, no perciba su relación con la situación existencial propia del encuentro. El obrar cristiano es, ante todo, una respuesta secundaria a la acción primaria de Dios en el hombre («toda aquella deuda te perdoné porque me lo suplicaste. ¿No era justo que también tú te compadecieses de tu consiervo?» Mt 18, 32-33). Sin esa presuposición, la acción se mediría en la identidad de

la naturaleza humana o en la consideración —necesariamente limitada— del deber-estar juntos, o en la benevolencia de intereses del yo y el tú (*suum cuique*), si es que no se hacía a base de una superioridad, altamente dudosa desde el punto de vista ético, de un yo que perdona graciosamente, sobre un tú indigno de esa grandeza de ánimo. Sólo a base de esa presuposición de ese incomprensible y antecedente perdón de Dios desaparecen las fronteras de la bienintencionalidad humana y los peligros de su soberbia, pues entonces, a través del amor divino, yo soy el primer «humillado» pues debió «perdonármeme toda mi culpa», con lo que mi perdón secundario es sólo un eco, una sencilla obediencia y no una disposición soberana.

Entonces caen las barreras: puesto que Dios me perdonó cuando todavía era enemigo (Rom 5, 10), debo yo también perdonar a mi prójimo cuando todavía es mi enemigo (Mt 5, 43-48); puesto que Dios se ha entregado por mí, sin cálculo alguno, hasta el abandono total para sí mismo (Mt 27, 46), debo yo también prescindir de todo cálculo entre limosna y recompensa calculable terrenalmente (Mt 6, 1-4; 6, 19-34); la medida de Dios que él mismo emplea, se convierte en la medida que yo también debo emplear y con la cual seré medido; lo cual no es un intento de «pura justicia» sino la lógica del amor absoluto. Y así nos encontramos de nuevo con la incondicionalidad que se ha dado en favor nuestro, que debe darse en nosotros y que es, justamente por eso, fuente de «temor».

Actuando a partir de esa acción de Dios, el creyente sólo puede obrar tendiendo hacia él, es decir, su acción es esencialmente escatológica, o por decirlo con otra palabra (dado que esa es demasiado grave), *parusíaca*. El creyente obra orientado a la segunda aparición de Cristo (necesaria desde el punto de vista cristiano) en la «majestad» del amor que lo juzgará y lo elevará todo; aparición que tendrá lugar al fin (atemporal) de la cadena de actos temporales. Obrar es ir hacia adelante; obrar bajo el impulso del absoluto es ir hacia un futuro absoluto, en y sobre la historia relativa del mundo (Paul Schütz) ¹.

Por eso precisamente se tiene en cuenta en el juicio el encuentro «más pequeño» o el encuentro con el «más pequeño». Si Cristo ha aceptado y disculpado al más pequeño, entonces y por fe en el amor, debo yo mirar a esa imagen que él es a los ojos del Padre. Sólo eso es la verdad; y lo mío, por muy evidente que parezca, es falso. El cristiano encuentra a Cristo *en* el prójimo, no tras de él o sobre él. Sólo de este modo hay correspondencia con el amor encarnado y paciente del que, sin artículo, se llamó «hijo del hombre» (Jn 5, 27) y que siempre está presente en toda aproximación al prójimo. Entonces la unificación de «cualquier hombre» y del «hijo del hombre» sólo puede solucionarse en la fe,

1. Dios mismo, como creador y salvador, obra, en este sentido, progresivamente: hacia la imagen definitiva que él mismo «tiene presente»: «Tales nos amat Deus quales *futuri* sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito» (Próspero, en el II concilio de Orange, c. 12: D 185).

si veo el pecado del hombre en el Hijo del hombre, que es precisamente su puesto, ya que éste «fue hecho pecado, a fin de que nosotros viniésemos a ser justicia de Dios en él» (2 Cor 5, 21); si veo, por tanto, la justicia de Cristo como la verdad que le ha sido dada y para la que vive el hombre.

De acuerdo con esto, esa unificación ha de leerse «en la cruz» cuando se trata de la acción; pero entendiendo que la culpa ha sido anulada con la cruz, puesto que ha sido convertida en amor por el amor. Los ojos precisos para poder ver al prójimo en esa situación se me dan en la fe; en la fe de que yo mismo, en virtud de la muerte de Cristo, vivo para mí en Dios, y por eso tengo que interpretar todas las cosas de acuerdo con los preceptos de ese amor. Esa es la razón de que la justificación en la fe, tanto en ti como en mí, sea presupuesto en todo encuentro discrecional cristiano; lo cual, a su vez y por la misma razón, implica la justificación objetiva y mutuamente condicionada.

De este modo, la conducta de obediencia ciega (que sobrepasa los límites de la evidencia psicológica propia) ve iluminada la imagen de Cristo en el otro. De este modo, y puesto que toda conversación existencial con el tú presupone el ser-incluido conjuntamente en la palabra de Dios y, por tanto, en el diálogo trinitario, resulta una introducción en el diálogo del Hijo encarnado con el Padre; y en ese diálogo se continúa, se responde y —en el sentido último y existencial de la palabra divina— se cancela

la diferencia entre el mundo que es y el mundo que debe ser para Dios.

Sólo en razón de ese diálogo, el más profundo de todos los misterios cristianos y en el que se nivela la diferencia de opinión acerca del punto de vista celeste y terrestre, sólo en la indiferencia del Hijo frente al querer del Padre, y en la «condescendencia» del Padre respecto al querer del Hijo (Jn 17, 24), sólo en razón de ese diálogo se impide el que desaparezca desmoralizada la preocupación humana por el prójimo, con el lema «no hay nada que hacer», puesto que donde más actúa el amor es en el abandonarse a Dios, obteniendo más frutos del «no-poder-más» que del obrar auto-suficiente. Esa es la razón de que Teresa de Lisieux designe la vida carmelitana como la más fructífera apostólicamente.

Ahora bien, mirar al amor de Cristo no quiere decir ignorar los defectos del prójimo, si bien el samaritano debe ver sólo la herida en la medida en que debe curarla (el ver *sans regarder* de san Francisco de Sales). Igual que el educador debe ver la ignorancia y la impotencia del niño si quiere realizar bien su labor, también el cristiano debe ver «realísticamente» lo que se opone a Dios en todos los lugares del mundo (aunque sólo bajo la iluminación de la cruz puede intuir su profundidad) y, sin embargo, debe mirar a la cruz, en la que ya ha sido vencido ese mundo (Jn 21, 31; 16, 33).

El obrar cristiano es así un ser aceptado por gracia en el obrar divino, en la vida con Dios, que es el único modo en que se puede lograr un «saber acer-

ca de Dios», pues «quien no ama no conoció a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4, 8). Amar quiere designar aquí la postura incondicional de aquel que, implícitamente (es decir, si fuese necesario) iría hasta la muerte: «No hay mayor amor que éste: que uno dé su vida por sus amigos» (Jn 15, 13). «En esto hemos conocido el amor, en que él dio su vida por nosotros; también nosotros debemos dar nuestra vida por los hermanos» (1 Jn 3, 16).

Co-realizar lo que ya ha sido realizado, y, de este modo, ejecutar y plenificar lo que ya ha sido ejecutado y plenificado, es precisamente el principio básico de toda ética e incluso de todo conocimiento cristiano, pues lo revelado es el principio para nosotros: «Amados, si Dios nos ha amado así, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nadie jamás le ha visto: si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor llega a plenitud en nosotros» (1 Jn 4, 11-12).

Aquí aparece claro también por qué en Juan —en contradicción con la uniformidad aparente del «amor a los enemigos» que se manifiesta en la doctrina sobre el amor propia de los sinópticos— se acentúa tan fuerte y, en apariencia, tan limitativamente, la reciprocidad del amor (Jn 13, 34-35; 15, 12-13.17), puesto que sólo así se hace visible el presupuesto trinitario de todo amor cristiano, a la vez que, desde otro punto de vista, la inclusión del enemigo y de su noche en el ámbito de la iluminación comunitario-eucarística (Jn 13, 21-30) muestra un caso límite y todavía más externo de esta ley.

Hemos expuesto antes, cómo los dogmas de la *eclesiología* y la *mariología* están incluidos en la forma originaria de la revelación, y ahora nos aparecen aquí de nuevo como condiciones de posibilidad para el obrar cristiano. No somos nosotros como individualidades los que, en figura humana, representamos ante el mundo la medida verdadera del amor absoluto, ni somos tampoco los que hemos «arrendado» su espíritu, sino que debemos limitarnos a participar en todo ello en la medida en que somos miembros comprometidos de un todo: lo que en nosotros es impuro y falible, es puro e infalible allá en el núcleo más íntimo. Nuestra obediencia fiducial a la norma absoluta se encarna en nuestra relación con la iglesia (como esposa del Señor y madre nuestra); y en la obediencia eclesial perfecta, servicial y temerosa al Señor, participamos nosotros como miembros eclesiásticos, si es que como miembros somos obedientes a su totalidad.

Pero debido a que esta obediencia eclesial es esencialmente idéntica con su obediencia amorosa al Señor, la iglesia no supone para nosotros una instancia intermedia hacia Cristo, sino un escalón esencial para nuestra propia integración en la parusía. Sus sacramentos son las articulaciones inmediatas del amor del esposo a la esposa; el destinatario de ese amor es cada uno de los fieles particulares en la inmediatez de la comunidad; el diácono o el fiel (en el caso del matrimonio) desempeña el papel de mediación en el ámbito social, pero a la vez y como ya

1

hemos dicho, también de representación de la majestad supra-individual y autoritaria y de la validez (justificada) normativa del amor de Dios. Corresponde a la esencia de la iglesia el que no sólo se presente como medida canónica la relación normativa esposo-esposa en el plano de la ausencia de mancha (correspondiente a la eclesiología y la mariología: Ef 5, 27), sino que se presenten también como tales todas aquellas aproximaciones que, por su vida de fe humana en el amor eclesial, merecen ser elevadas a cánones (canonizados).

Estas vidas de amor no sólo son «imagen moral» para las acciones del creyente, sino que además —puesto que se han entregado a un fructífero amor salvífico— son también intercesoras y cooperadoras; si bien desde su elevado puesto sólo hacen referencia a la total y recíproca integración de todas las acciones de todos aquellos que viven el amor, y cuyas existencias y actividades están recíprocamente abiertas y se apoyan hacia el infinito (comunidad de los santos). Desde este punto de vista, cada encuentro cristiano es un suceso dentro de esa comunidad, y siempre lleva en sí el encargo (*missio*) verdadero, tanto de Cristo como de la iglesia, de superar la situación como representante de todos y de la idea total del amor.

Este es el imperativo categórico del cristiano, en virtud del cual el amor absoluto, superando como «deber» toda «inclinación» individual, se polariza en torno a sí mismo con la inflexibilidad de la cruz de Jesucristo y con la incandescencia de su amor, que

incendia la historia del mundo: «Sus ojos como llama de fuego y sus pies semejantes al bronce purificado en el crisol, y su voz como el ruido de aguas caudalosas... y de su boca salía una espada tajante de dos filos, y su mirada como el sol cuando resplandece con toda su fuerza. Y como le vi, caí a sus pies como muerto» (Ap 1, 14-17). La visión del discípulo amado se corresponde plenamente con el anhelo ardiente y consuntivo del mismo evangelio, en el que se superan todos los ardores del antiguo testamento; y lo más ardiente de todo ello es que la impaciencia absoluta del amor divino se oculta en la paciencia absoluta y en la pobreza de corazón (al igual que la tempestad del Sinaí se encerró en la suave brisa del Horeb), a fin de aparecer de un modo muy distinto y mucho más inconcebible.

Del hábito de este imperativo categórico han experimentado algo *los «santos»*, como lo atestiguan sus vidas y sus obras. Ellos hacen creíble la fe cristiana, y han servido como estrellas de referencia a los pobres pecadores. Pero incluso con todos ellos juntos, sólo puede servir de referencia al amor de Dios; teniendo en cuenta que si se acudiese a un expediente de referencia entre el amor absoluto y el de los santos, a fin de poner en claro alguna identidad —en una teología pietista o mística, o espiritual o joanista (Francisco como «otro Cristo», el sacerdote como «otro Cristo», etc.)— dejaría de hacerse creíble el amor de la revelación bíblica.

Entonces quedaría amenazado lo específicamente cristiano, o se difuminaría frente a lo antropológico

en general. Entonces el amor de los «santos» sería como un manto dorado para cubrir su «personalidad religiosa» carente de apetencias. Entonces, aunque de modo oculto, buscan su propia gloria y vienen en nombre propio (Jn 5, 41). Entonces aparecería dorado «lo eterno en el hombre» (Scheler), lo cual, por lo demás, está siempre listo para aparecer en el «hombre eterno» (como dice el Scheler de la última época). Los verdaderos santos no quieren más que la mayor gloria del amor de Dios, que es la condición de posibilidad de sus hechos; y se les podría contradecir públicamente, si se pudieran interpretar esos hechos como encaminados a la propia gloria.

Y la razón es que los santos se fundamentan y están ocultos en Dios. Su plenitud se desarrolla no en medio de sí mismos sino en medio de Dios, del que es gracia incomprensible el que su criatura tanto más hace en y para sí, cuanto más hace en y para Dios; paradoja ésta que sólo puede entenderse si se comprende, por medio de la autodonación divina, que él es el amor, igualmente celoso y humilde para centrarlo todo alrededor de sí o para diseminarse universalmente.

En los santos, como hombres que intentan referirlo todo únicamente al amor de Cristo, se encuentra —según el mismo Cristo— la credibilidad de su postura. Aparece claro lo que es «propiamente» la iglesia, es decir, lo que constituye su peculiaridad a la vez que la oscurece ante los pecadores (como hombres que no han creído realmente en el amor de Dios) y la convierte en un acertijo superfluo que, con

razón, puede calificarse de contradicción y blasfemia (Rom 3, 24). La apologética de Cristo, en cambio, compendia ambos extremos: «Como yo os he amado, amaos también unos a otros. En eso conocerán todos que sois mis discípulos: en que os tengáis amor unos a otros» (Jn 13, 34-35).

Y esto es prueba de la verdad del dogma: «Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad; para que conozca el mundo que tú me enviaste y les amaste a ellos como me amaste a mí» (Jn 17, 23). La «manifestación del Espíritu y del poder» es el amor como acción, que es a la vez verdaderamente humano (con el peso de la «compasión natural») y, por eso, auténticamente divino (por estar fundado en la humildad y paciencia divinas), actuando también a través de todos los medios de actividad eclesial (incluidas la predicación, la misa, los sacramentos, la organización y el derecho canónico).

Y en este punto es cuando se debe hablar —como conclusión superabundante— del último misterio del amor, del *magnum mysterium* de la «una sola carne» (Ef 5, 31), como «un solo espíritu» (1 Cor 6, 17), como «un pan, un cuerpo» (1 Cor 10, 17). Es el misterio indescifrable de unificación: «no vivir ya para sí mismo» (2 Cor 5, 15), a fin de vivir para el que ama, pues «ya no vivo yo, sino Cristo vive en mí» (Gál 2, 20), «Dios mismo brilla en nuestros corazones» (2 Cor 4, 6). «Todos nosotros, con el rostro descubierto, reflejando la gloria del Señor, nos transformamos en su imagen, cada vez con más gloria, según es propio del Señor, del Espíritu» (2 Cor 3, 18).

EL AMOR COMO FORMA

SI el amor sólo puede medirse en sí mismo y no en las «obras», que únicamente son ecos de aquél (en el caso de que lo sean), ni en la fe (que supondría la posibilidad de un mero «optar» en una separación esquizofrénica del amor), ni en el padecimiento (que puede ser involuntario), ni en la ofrenda (que puede ser autojustificarse), ni en una forma de experiencia subjetiva de Dios —mística— (en la que puede participar incluso una forma de no-amor), sino que, repetimos, sólo puede medirse por sí mismo, entonces se presenta el amor como algo carente de forma, que se encuentra más allá de toda determinación criatural y que, precisamente por eso, aparece como una conminación.

Es preciso tener presente esta ausencia de forma, pues el amor es estar ilimitadamente conforme con la voluntad y disposición divina, hállese o no

exteriorizada esta voluntad; es un asentimiento anticipado a lo que se presente, aunque sea la cruz y el sumergimiento en el olvido, o en el abandono, o en la inutilidad o en la insignificancia. El amor es asentimiento del Hijo al Padre, asentimiento de la madre al ángel portador de la voluntad divina, asentimiento de la iglesia y de sus miembros a la disposición soberana de su Señor: «Si quiese yo..., ¿a ti qué»? (Jn 21, 22.23). Este amor es un «credo eclesiástico» que tiene dos facetas: subjetivamente, es el credo de la iglesia en relación con Cristo; objetivamente, es la norma que establece la iglesia en relación con sus fieles.

Ahora bien, en la triple apertura que acabamos de ver del amor, carente de reserva, como *fiat*, se acoda, como «germen de Dios» (1 Jn 3, 9), su amor como determinación y actividad formativa: «voluntad», «beneplácito», «plan», «intención», «deseo», «predestinación» (Ef 1, 1-11) del Padre, en donde se informa la misión del Hijo, y en ésta la misión de la iglesia, y en ésta la misión del cristiano y, en razón del conjunto del plan, la estructura total de la creación, con sus infinitas imágenes particulares en el tiempo y en el espacio. A partir de la creación, van elevándose las formas de la naturaleza, que se abren en espíritu y amor a la infinitud de la gracia fructificante, y que toman de lo alto su imagen última, que todo lo recibe de nuevo y todo lo polariza de nuevo¹.

1. «Yo me he disipado en los tiempos... hasta que purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en ti. Mas

La imagen originaria de este proceso es el modo en que la naturaleza humana de Cristo está orientada «extáticamente» a su persona divina e incluso existe por ella, puesto que la misión encomendada por el Padre, no sólo acuña, hasta en los más mínimos detalles, el oficio y destino salvador del Hijo, sino también los rasgos esenciales de su peculiar naturaleza individual. El Hijo toma la naturaleza humana para ofrecerla a Dios por todos los hombres, juntamente con el mundo en su conjunto; para unificar a Dios y al hombre por el derramamiento de sí mismo; para recibir, eternizada por la resurrección y de manos del Padre, esa misma naturaleza ofrecida (junto con el mundo); y para poner eternamente esa naturaleza (junto con el mundo) en manos del Padre.

Esta es la forma, y en esta forma es bautizado el cristiano:

¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Pues por el bautismo hemos sido sepultados con él para la muerte, para que, así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, igual nosotros andemos en una vida nueva (Rom 6, 3-4).

Y esta novedad no puede ser otra cosa que la vida eterna de Cristo, a la cual no hay otro acceso que un *fiat* pleno.

Este *fiat* pleno se encuentra objetivado sacramentalmente en el bautismo, es pronunciado por la madre-iglesia en representación de cada catecúmeno

me estabilizaré y solidificaré en ti, en mi forma» (AGUSTÍN, *Confesiones* XI, c. 29-30).

al ser bautizado y debe ser ratificado por éste de modo fundamental y a lo largo de una aproximación al ideal que dura toda la vida. Tal ratificación fundamental es la fe, que sólo tiene la forma de la verdadera fe cuando, ya a priori, afirma ilimitadamente la prioridad de Dios frente a toda especulación de la propia razón. Y tal aproximación es el intento del amor de hacer verdad, paso a paso, esa autodonación fundamental a Dios.

Además, la liberación de la esclavitud del pecado es la libertad para servir a Dios (Rom 6, 12-14) en la que el hombre, en la desnudez de la muerte, espera de Dios su nueva forma como vestido bautismal: «Cuanto en Cristo fuisteis bautizados, fuisteis revestidos de Cristo» (Gál 3, 27), «del hombre nuevo, creado según el ideal de Dios» (Ef 4, 24); y junto con ese vestido, la forma de vida de Cristo:

Como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de entrañas compasivas, de bondad, de humildad, de mansedumbre, de paciencia y soportaos unos a otros y perdonaos si alguno tiene queja contra otro: como el Señor os perdonó, haced así vosotros también. Y sobre todo esto revestíos del amor, que es el vínculo de la perfección (Col 3, 14).

Esa plenitud final —en el doble sentido de una última apertura al infinito y un compendio en lo pleno, en lo definitivo— es necesariamente la que da forma y, como última forma, la que da sentido a todos los progresos en un proceso de integración. Pero el amor que la produce (y por eso está puesto en último lugar) no es un amor cualquiera sino el amor

de Cristo de la nueva y eterna alianza: el amor *como* «compasión misericordiosa», «apertura a todo bien», «sentido de sometimiento», «mansedumbre que no opone resistencia», «indulgencia perdurable» y, por tanto, tolerancia para lo que resulta intolerable en el hombre y perdón para seguir al Dios que ha perdonado; o dicho más brevemente, el amor como «virtud» que está acuñada definitivamente con el sello de la plenitud.

Este amor es el punto final de todo el desarrollo veterotestamentario del hombre hacia un sentimiento acuñado divinamente. A lo largo de este desarrollo aparecerán las virtudes naturales y terrenas, dirigidas también a una forma final, pero de tal manera que, de momento, no poseen más que un dinamismo a partir del cual el hombre (en la fe de ser conducido por Dios) sabe que trascenderá siempre, aunque no llegue a ver la imagen final.

Así aparece en el campo de la política, en donde en nombre de Yavé Dios todopoderoso y, al menos al principio, con una fuerza meramente humana y por medio de una guerra a muerte inexorable, se sometió a los enemigos de Dios y de Israel. Así aparece también en el ámbito de la ética social, en donde básicamente desde el principio, e inexorablemente desde los profetas, se sostuvo siempre el derecho de los pobres, de los desamparados y de los sometidos. Así aparece igualmente en el ámbito de la ética individual, en el que se remitió a cada uno al punto más alto de la justicia de Dios, que de modo

sobrehumano tritura lentamente, renunciando así un ver y tener inmediatos.

Todo esto es verdad sólo con vistas al dinamismo de la forma de vida de Cristo; hasta tal punto que todos los programas políticos, sociales y éticos del mundo poscristiano que pudieron estar en camino hacia ese amor fueron apoyados por la iglesia, que a su vez se apodera del punto de plenitud al «no saber otra cosa, sino a Jesucristo, y éste crucificado» (1 Cor 2, 2).

De acuerdo con esto, no puede, so pretexto de santificar el poder político, reintegrarse al punto de vista veterotestamentario y, a partir de aquel poder, pretender implantar el amor neotestamentario; por esta razón es erróneo el programa de los integristas («In hoc signo vinces» debiera traducirse: ¿Pretendes alcanzar la victoria humana en este signo de banarrota humana?).

De acuerdo con lo expuesto, tampoco puede —aunque se aproxime mucho más a la nueva alianza— establecer absolutamente el programa de justicia social, identificándose así con los cristianos socialistas, para pretender teñir luego el conjunto con los colores cristianos. En efecto, ya su misma proclamación originaria de la justicia social y su puesto para lograr la realización de la misma, tienen que estar informados por el amor neotestamentario, como se prueba por los apóstoles (2 Cor 8-9; Jn 3, 17; Sant 2, 1-5, etc.), y como lo ha dispuesto el pobre de los pobres, Cristo, al colocarse a sí mismo, es decir, al derroche absoluto de amor, por encima de la

preocupación por los pobres, por el proletariado (Jn 12, 8), puesto que sólo entonces es capaz el amor al prójimo de conservar su carácter de orientación al absoluto, al Hijo del hombre.

Pablo ha subrayado ampliamente que los más altos valores de la ética individual son caducos sin el amor, que sólo éste es la plenitud de toda ley (Rom 13, 10; Gál 5, 14), y que fuera de él la ley sólo es una barrera negativa frente a un pecado precedente (1 Tes 1, 8 s.); y ello por no hablar de la fe que justificó a Abraham, o de la donación de los bienes a los pobres siguiendo el consejo de Jesús a fin de alcanzar la perfección, pues el «conocimiento» religioso es «cualquier cosa» sin el amor (1 Cor 13, 1-3). Este es el único que conduce a la trascendencia, como camino «excelente» (1 Cor 12, 31) y en el que ahora informa a la fe y a la esperanza (1 Cor 12, 7). Todo lo que en la Escritura no es en sí mismo amor, es imagen del mismo (Pascal).

La misma relación puede establecerse, básicamente, entre virtudes naturales y amor cristiano, bien se acentúe negativamente la relación, al igual que lo hace Agustín en *La ciudad de Dios* (como la única forma necesaria), o bien se la acentúe positivamente (como la forma más plena de todas las protoformas). Y al obrar así aparece claro que todas las religiones y filosofías apuntan, necesariamente, a unas formas humanas definitivas, que se enraízan en la relación natural de la criatura con Dios y que —con más o menos claridad y con múltiples reflejos— pueden mostrar ciertos rasgos de semejanza con la imagen de

la plenitud cristiana, aunque de hecho aparecen separadas de ésta por la manifestación y la acción divina que aparece dada en la muerte de cruz y en la resurrección.

También hay que distinguir de la religión natural y de la piedad para con Dios algunas virtudes, como son el dominio, en el sentido asiático o helénístico, de las pasiones (*apatheia*), la benevolencia, la paciencia, la simpatía, una cierta humildad en la renuncia a la acentuación de las leyes e intereses individuales, una cierta sabiduría en la aceptación de la ley absoluta, un gusto por la situación de seguridad, incluso admitiendo la intervención del destino. Toda la estructura vital de la sociedad, de la familia, de cada individuo se orienta hacia estas virtudes, reflejadas, en último término, en la doctrina de las cuatro virtudes cardinales: «prudencia» en el actuar y en el elegir, «fortaleza» reflexiva y activa, «templanza» en la ordenación jerárquica de deseos y «justicia» en la distribución de las cosas conforme a razón; virtudes que no deben ser tanteadas cristianamente sino que deben ser cristianamente plenificadas.

Pero deben ser plenificadas de tal manera que esas cuatro virtudes y, con ello, los modos más elevados de relación con Dios, aparezcan como colocados bajo un patrón de medida que es incomprensible, inalcanzable y, por tanto «loco» desde otras posturas. De este modo lo que era su sentido más profundo se convierte en un no-sentido, para adqui-

rir a cambio un «sobresentido» que no puede alcanzarse en la filosofía sino sólo en la fe.

Y así, un hombre va a un convento budista para lograr la «sabiduría», incluso y precisamente en el desprecio de todos los bienes terrenos; el cristiano, en cambio, si elige un camino análogo, no es para «realizarse» o para «liberarse», sino porque ama el amor que se le ha manifestado en Cristo. Y sólo en ese amor puede creer que el auto-ofrecimiento de éste hasta la muerte de cruz puede tener «sentido» para la humanidad y para Dios.

Por idéntica razón, seguir el precepto de ofrecer la otra mejilla, no tiene primariamente un sentido ético —superarse a sí mismo u ofrecer al otro un ejemplo de vencimiento de las propias pasiones—, sino el sentido del amor que «desea más pasar injurias, falsos testimonios, afrentas y ser tenido y estimado por loco, por imitar en alguna manera a Cristo nuestro Señor, que ser tenido por sabio e inteligente en este mundo» (Ignacio de Loyola).

La virtud natural tiende a alcanzar lo que, con arreglo a la razón, está lleno de sentido, y ello teniendo en cuenta incondicionalmente el propio yo, puesto que el yo que actúa es una parte del orden del mundo (*ordo universi*); y en tal orden, el amor sólo puede hacer referencia a una jerarquización natural de las partes del mundo, a un estar juntos, a un trabajar juntos, a un sentirse juntos, a un padecer juntos (*sym-patheia*), a un ser penetrados por una respiración común y cósmica (*sym-phonia*) y, como consecuencia de todo ello, a un equilibrio del

punto de vista del yo y el tú, del yo y la sociedad, del yo y el universo.

Pero si a partir de ese universo, como a partir de un Dios vivo, brilla una ley absoluta de amor (trinitario), todos esos sutiles ejercicios de equilibrio se ven impedidos, al quedar privados de su pretensión de ser el centro, y se ven forzados a polarizarse a algo que se halla fuera de ellos y que en el futuro será el centro formador de todo. La presencia de ese centro en el mundo poscristiano es lo que imposibilita la vuelta a la antigua armonía mundana-supramundana. Ahora ya «quien no está conmigo está contra mí» (Mt 12, 30).

Aunque también es verdad que no debe esperarse del amor neotestamentario algo así como una nueva armonía mundana. Como ya se ha manifestado, el principio no puede ser colocado en el hombre, sino que es Dios quien permanece como centro, y el hombre es relacionado, por encima de sí, con ese absoluto que se manifiesta. El hombre «tiene» el amor sólo en la medida en que éste le tiene a él, es decir, que no lo tiene como algo que pudiera describir como posibilidad que se halla a su disposición. Es verdad que no lo tiene externamente, pero ello es sólo por ser el amor quien le posee a él en lo más íntimo, *interius intimo meo*. Es el amor quien «organiza» al hombre, y no al contrario; es el amor quien convierte al hombre —el eterno contradictor— en órgano suyo. .|

Y entonces, el hombre, si conoce todo esto, sí podrá decir, prudentemente, que tiene el amor, y

sí podrá atreverse a decir, en ese sentido eclesial que ve a la Iglesia como esposa, las palabras de Juan: «sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos» (1 Jn 3, 14). Y la razón es que los cristianos enviados al mundo son poderes llenos de fuerza y credibilidad que se encuentran en medio del camino, pero que no hacen referencia a lo co-realizado, sino a un Señor proclamado.

Y lo mismo se puede decir de la fe, la esperanza y la caridad en la medida en que, por medio de ellas, se hace conscientes a los hombres de la imagen de Dios en el mundo: «Nosotros no nos proclamamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como maestro, y a nosotros mismos (nos contemplamos) como a siervos de Jesús». Por eso tal principio no puede redondear en sí, como forma estable y comprensible, toda la obra del trabajo del universo, sino que como penetrante «buen olor de Cristo» puede anunciar una y otra vez algo, que aquí es incomprensible, sobre la infinitud del amor, pues ese buen olor es «para los unos olor de muerte para muerte; para los otros, olor de vida para vida (2 Cor 2, 15-16). Es sólo una fragancia, pero una fragancia que fuerza a una decisión que late hasta en los abismos más profundos. Sólo en esta forma puede hablarse de cultura universal después de Cristo.

La forma del amor cristiano en el signo de Cristo, es absolutamente indivisible: no puede hablarse de que unos cristianos se especializan en el lado trascendente (llámese «escatológico» o contemplativo) y

otros en el inmanente (como activo u «orientado al mundo»). Eso sería tanto como dividir a Cristo y hacer incomprensible su imagen en ambas direcciones. La forma plena del ágape tiene que estar fundada en cada vida bien en las leyes del matrimonio o bien en las leyes de renuncia cristiana al matrimonio; esta última en virtud de una llamada expresa de Cristo a un seguimiento expreso (y exteriorizado).

En el estado de matrimonio, el ágape, como forma, introduce el eros sexual (junto con el orden familiar, la posesión de bienes, la libre disposición y la decisión responsable). En el «estado de consejo», que fue la forma de vida de Cristo, la existencia se configura inmediatamente a base de la proto-forma del ágape entre el Cristo-esposo y la iglesia-esposa en la alianza nupcial de la cruz, que se caracteriza a través de la nobleza de cruz y de la obediencia de cruz. Por tanto, propiamente, no hay tres consejos, sino el consejo de una forma de vida y, en correspondencia, no hay tres votos sino el único voto —que los abraza a todos— de una forma de vida única y omnicomprendensiva configurada en la imagen crucificada del amor.

Por medio del bautismo, todos los cristianos son llamados a esa forma de vida (Rom 6, 3 s.), pero, en cambio, en la forma «aconsejada», la forma de Cristo —como *forma servi* (Flp 2, 7; cf. Mt 20, 27-28)— se convierte en *forma gregis* fructífera y modélica (1 Pet 5, 3), en *forma omnibus credentibus* (1 Tes 1, 7), en forma como representación de la forma de Cristo para la iglesia y para el mundo y, por tanto.

en levadura que, por servicio amoroso, desaparece dentro de ambos para fructificarlos.

Y la razón es que la fuerza formadora de Cristo se halla en la falta de forma de la semilla de trigo que debe morir y transformarse en la tierra, y que no resucita para sí sino para la espiga (Jn 12, 24; 1 Cor 15, 36. 42-44). Esta dirección hacia el suelo (*humilis*), aunque distintamente acentuada, es común para todos los cristianos, casados o no casados, activos o contemplativos; plenifica sobreabundantemente el movimiento veterotestamento hacia la apertura y la impregnación mesiánica del mundo, y plenifica, todavía más superabundantemente, todo el movimiento de la humanidad hacia la cultura del mundo, según el encargo de Dios.

Pero la semilla de trigo cristiana sólo tiene fertilidad genuinamente formadora si no se encastilla, cerrándose sobre sí misma hasta llegar a la esterilidad, en una forma peculiar al lado de la forma del mundo, sino que, de acuerdo con la proto-imagen del fundador, se entrega y se ofrece a sí misma como forma peculiar, sin angustia ante la angustia del abandonarse y del ser abandonado. Y la razón es que, para el mundo, creer sólo es amar.

EL AMOR COMO LUZ DEL MUNDO

EL amor cristiano no es la palabra —ni tampoco la última— del mundo sobre sí mismo, sino la palabra definitiva de Dios sobre sí y, por tanto, también sobre el mundo. En la cruz se encuentra la crucifixión de la palabra del mundo por otra palabra muy distinta y que el mundo no quiere oír a ningún precio. Y la razón es que el mundo quiere vivir y resucitar antes de morir, mientras que el amor de Cristo quiere morir para resucitar en la imagen de Dios más allá de la muerte. Esta resurrección en la muerte no se puede anexionar, ni aprovechar, ni tomar a remolque por la vida intramundana y temerosa de la muerte. Pero, a su vez, la vida que el mundo quiere vivir antes de morir no tiene en sí ninguna esperanza de eternizar lo temporal, a no ser en una construcción carente de esperanza ¹.

1. Se habla de una inmortalidad del alma, pero ¿dónde queda entonces el hombre único compuesto de cuerpo y alma? Se

La palabra de Dios en Cristo es la que trae insospechadamente la única esperanza a la voluntad de vivir del mundo; esperanza que está más allá de todas las posibles construcciones del mundo. Para la voluntad del mundo se trata de una solución «dudosa», puesto que le propone la muerte; pero a la vez le revela que no puede oponerse a la muerte. Sólo para una voluntad de vivir dudosa puede presentarse como dudosa la propuesta de Dios, pues ésta es el más puro amor, que se manifiesta en la muerte más fuerte que ella y que soluciona la lucha en la que se debate inútilmente la voluntad de vivir.

Ahora bien, si el mundo se decide a neutralizar mutuamente ambas dudas, descubre que la palabra que Dios le dirige no le queda al margen, sino que le plenifica internamente, es decir, le lleva al punto en que debe estar esencialmente, aunque sea de mal talante:

En verdad, en verdad te digo: Cuando era más joven, tú mismo te ceñías y andabas (περιπαιτεῖν) donde querías; mas cuando hayas envejecido, extenderás tus manos, y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras (Jn 21, 18).

¿Es ese otro la muerte inmanente o la cruz? ¿O es quizá que tras de la muerte —y como condición de posibilidad— se encuentra la cruz? ¿O es

habla de la apertura a una vida común (plotínica, estoica, averroísta, filosófico-vitalista o evolucionista), pero ¿dónde permanece entonces la persona y la peculiaridad del amor? Y si se habla de una transformación anímica (en sentido índico, pitagórico o antropológico), entonces se plantean ambas preguntas a la vez.

quizá que toda la filosofía del ser finito, que golpea una y otra vez contra la pared de la muerte y debe acabar determinándose, decide estar destinada a la muerte y, voluntaria o involuntariamente, a la cruz?

En todo caso esto no quiere decir que la cruz sea una categoría del ser mundano que se halla oculta, que es difícilmente descubrible, pero que una vez descubierta abre todas las demás; que sea una especie de ley dialéctica del «morir y renacer», una especie de «viernes santo especulativo» en el que se fortalece la razón humana a fin de administrar la misma palabra divina, a fin de poner a la muerte como momento íntimo de la vida, y a fin de crucificarse a sí mismo, una y otra vez, a base de tesis, antítesis y síntesis, para renacer, también una y otra vez, como un nuevo fénix.

En efecto, si se considera a la cruz como una ley manipulable, como una ley elástica del ritmo vital, resulta que tal ley se halla en oposición con la ley (paulina) y que el amor absoluto es recubierto por la ciencia, o dicho en otras palabras, que la libertad soberana de Dios (que pudo hacer las cosas de modo muy distinto) es juzgada ante el tribunal de la razón humana, con lo que se juzga, a su vez, todo lo que aquélla es realmente.

La inviabilidad de este camino no nos remite a otro, conforme al cual y por medio del cristianismo, se atribuiría la «sabiduría» a la investigación humana como técnica y como filosofía, mientras que el encuentro con la palabra de Dios se mantendría en el campo de la «pura fe» (personal e injustificable

científicamente). Y la razón es que no sólo haya un conocimiento fiducial (aquella gnosis de la que habla apremiante y repetidamente el nuevo testamento), sino que, precisamente por eso, hay también una reflexión del ser humano a la luz de ese conocimiento fiducial, una reflexión sobre el carácter de «imagen y semejanza» de la esencia criatural frente a la proto-imagen divina, y, en consecuencia, un descubrimiento de la marca de agua del amor divino en todas las naturalezas particulares y en todo el universo en su conjunto.

Pero ese signo, acuñado naturalmente, sólo luce cuando aparece el signo del amor absoluto: a la luz de la cruz se hace visible la esencia del mundo y se pueden fundamentar en su verdadera base las imágenes incoativas y los caminos del amor, que, de otro modo, estarían amenazados de discurrir fuera de su verdadero cauce. Donde esa relación (entre naturaleza y gracia) se desgarrar en el sentido, antes mencionado, de oposición dialéctica entre «sabiduría» y «fe», allí también se coloca necesariamente al ser humano bajo el signo de una «sabiduría» cada vez mayor, y se superan y ahogan las fuerzas vitales inmanentes del mundo a base de ciencia, técnica y cibernética. Surge así un mundo sin mujeres, sin niños, sin reverencia ante la imagen pobre y humilde del amor; un mundo en el que todo se mide en réditos y adquisición de poder, en el que todo lo demás se desprecia y se persigue como carente de sentido y de interés, y en el que incluso el arte se encasqueta la máscara de la técnica.

En cambio, si se mira a lo creado, con los ojos del amor, se le ve como algo totalmente comprensible, frente a todas las probabilidades que parecen apuntar a la ausencia de amor en el mundo; algo comprensible en su porqué definitivo; no solo de su esencia, lo cual parece claro, en cierto modo, a partir de las múltiples relaciones de sentido de cada naturaleza particular, sino también de su ser en general, para el cual no existe ninguna filosofía que haya podido ofrecer una razón suficiente.

La cuestión se plantearía así: ¿por qué, de hecho, es preferible algo a nada, tanto si se afirma como si se niega la existencia de una esencia absoluta? Si ésta no existe, ¿qué fundamento pueden tener las cosas finitas que ni por agregación ni por evolución pueden producir el absoluto? Pero si existe y se fundamenta como absoluto, el problema es todavía más incomprensible, pues entonces, ¿qué razón hay para que se den otras cosas además de él? La solución sólo nos la puede aportar una filosofía de la libertad amorosa, pero no sin que, a la vez nos explique la esencia del ser finito a partir del amor. Y decimos a partir del amor, y no, en última instancia, a partir de la conciencia, o del espíritu, o de la ciencia, o del poder, o de la alegría, o del provecho; aunque sí a partir de todas estas cosas en cuanto modos o presupuestos de aquel único acto plenificador que brilla inconmensurablemente bajo el signo de Dios.

Entonces, por encima del ser-general² y de la composición-esencial brilla la unidad de todo el ser en cuanto que no existe si no es en el «no-mantenerse-por-sí-mismo» y en el «exteriorizar-se-a-sí-mismo» en la concreción finita; con lo que, una vez más, las esencias finitas sólo pueden mantenerse y comprenderse tal y como son en sí, es decir, como esencias que no pueden protegerse a sí mismas y que son protegidas por aquél en virtud del amor. La conciencia vigilante, la posesión vigilante de la mismidad y del ser, sólo se puede alcanzar a base de la apertura del ser-en-sí y el ser-para-sí a la comunicación, el intercambio, la simpatía humana y cósmica. Gracias a ese signo de Dios, todos los valores del mundo se colocan ahora bajo su verdadera luz, pues se superan las fronteras del amor y las objeciones contra él, se descifran sus profundidades y se le sustrae a la ciencia propia de la criatura³.

2. Sobre este tema F. ULRICH, *Homo Abyssus* (1961). G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes* (1958); Id., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (1959).

3. En la visión del amor por encima del ser y la esencia, habida cuenta de lo que es el amor conyugal y el cariño infantil en el seno del triple fuego familiar, de lo que es el verdadero cariño amistoso y el verdadero amor a la patria, considerando a cada uno de ellos bajo las peripecias de su destino, de su experiencia, de su quebrantamiento en odio, traición y muerte, de su esclarecimiento más allá de todo resultado constatable, en esa visión, decimos, se encuentra siempre el nudo de todos los grandes mitos y de todas las religiones míticas; un nudo que sigue presente ante una supuesta desmitologización del mundo, y que en cada época puede generar nuevas imágenes dignas de crédito. Calderón ha mostrado claramente qué sentido puede tener una rescisión auténtica de esas imágenes en el marco de la supra-imagen cristiana.

Al ser abordado así, el ser humano se convierte de verdad en lo que es, pasa a dar una respuesta. Es el mismo idioma del que Dios se sirve para hablarle y, por tanto, ¿cómo no va a entenderse a sí mismo? Al asomarse a la luz de Dios entra en su propia claridad, sin obstaculizar su naturaleza (espiritualista) o su ser criatural (por el orgullo). Sólo en la santidad de Dios es santo el hombre ⁴. Así, partiendo del Dios que se anonada al ser humano, a la muerte y al vacío de Dios, aparece claro por qué Dios, como creador del mundo, ya salió de sí anonadándose a sí mismo: obrando de este modo satisfizo a su ser y esencia absolutos al mostrarse en su libertad abismal y omnímoda como el amor insondable, que no es el bien absoluto más allá del ser, sino que es precisamente la anchura y longitud y alteza y profundidad del ser mismo.

Precisamente ésa es la razón por la que el eterno *prius* de la palabra amorosa de Dios se oculta bajo una impotencia que concede el *prius* al amado: el amor de Dios hacia su niño el mundo despierta en el corazón de éste un amor tal que consigue que el mismo amor de Dios se haga niño, nazca de madre humana y fusione el amor divino-humano. La palabra de Dios despierta la respuesta del hombre y a la vez se convierte en respuesta amorosa al traspasar la iniciativa al hombre. Se forma así un círculo indi-

4. Sobre este punto véanse mis trabajos: *Dios ha hablado un lenguaje humano*, en *Palabra de Dios y liturgia*. Sígueme, Salamanca 1966, 64-89; *Die Vollendbarkeit des Menschen*. Benziger, Einsiedeln 1963; *Die Vollendbarkeit der Geschichte*. Benziger, Einsiedeln 1963.

soluble producido y dirigido por Dios, que permanece siempre por encima del mundo y que, precisamente por eso, está establecido en el corazón del mundo. Pero el corazón se halla en el centro y por eso se glorifica al corazón divino-humano, y a la cabeza, llena de sangre y heridas, que es manifestación de ese corazón.

De esta forma se soluciona con toda facilidad la disputa acerca de si la felicidad eterna consiste en la visión o en el amor: sólo puede consistir en una «visión» amorosa del amor, pues ¿qué podría verse junto a Dios y cómo podría vérselo a él mismo si no fuese como uno de los amantes en ese amor? ⁵.

5. Este extremo ya lo puso de relieve Tomás de Aquino al fundar la *visio* de la *connaturalitas*, pero coordinándola más con el *donum sapientiae* (que presupone el amor) que con el *donum scientiae*; cf. R. MARTIN, *Le principe formel de la contemplation surnaturelle*: Revue thomiste, oct. (1909).

CONCLUSION

El Logos como razón de comprensión, sólo puede λεγειν —en la recopilación de individuos, verdades fácticas, «dogmas»— si lee éstos entresacándolos y se concreta en un punto superior. Este punto, tratándose de la revelación de Dios en Cristo sólo puede ser uno y el mismo en la teología fundamental y en la dogmática.

Pero no puede encontrarse en la cosmología (respecto de la ontología religiosa). Si en otro tiempo estuvieron la filosofía y la teología demasiado unidas, tuvieron razón la Reforma y la edad moderna al separarlas, si bien, injustamente, abandonaron la relación entre razón y fe.

Tampoco puede encontrarse en la antropología porque ni el hombre es medida de Dios, ni la respuesta del hombre puede ser medida de la palabra que se le dirige.

En consecuencia, sólo puede encontrarse en la revelación que procede de Dios y que porta en sí su

propio centro de convergencia. Pero si se pretende que la pluralidad de dogmas a creer se reúne satisfactoriamente bajo la unidad del magisterio eclesiástico que los formula —dado que la iglesia católica se presenta como fundación de Cristo y que éste se presenta como enviado de Dios— hay que reconocer que la concepción teológica católica ha puesto ese centro demasiado bajo. Y la razón es que la autoridad formal de la iglesia, al igual que la de Cristo, sólo es digna de fe, en último término, a partir de la soberanía majestuosa del amor divino, aunque entonces sí que es digna de fe.

También ha puesto demasiado bajo el centro la contradoctrina ortodoxa protestante al señalar como punto de convergencia no el magisterio sino la palabra escrituraria que se atestigua y expone a sí misma, que exige obediencia; y especialmente al considerar la palabra en su insuperable dualidad existencial de antigua y nueva alianza, juicio y gracia, ley y evangelio. Por mucho que se insista en la imagen formal de la Escritura, lo cierto es que ésta, en su totalidad, no es más que testimonio del Dios hecho carne que se presenta a sí mismo referido al amor absoluto de Dios.

La teología liberal protestante ha visto lo fundamental cuando al mirar a Jesús de Nazaret —por encima del mensaje veterotestamentario de la doble imagen de Dios, colérico y amante— descubre la pura mirada de amor del Padre eterno. Pero cae en el error de considerar la imagen kenótica revelada de cruz y resurrección como una pura doctrina, en vez

de leer en ella la dramática aparición del amor del Dios trinitario y de su lucha en favor del hombre. No es la consideración de una pura doctrina lo que puede apartar al pecador de la tumba triplemente sellada, ni lo que puede proporcionar al discípulo el valor de ser en el mundo testigo de la resurrección.

Más allá de esos tres puntos de convergencia se encuentra el que aquí hemos señalado, que aparece por la recapitulación interna del kerigma sobre sí mismo, que —como se puede apreciar fácilmente— compendia a los tres anteriores, y que así y sólo así, aparece como centro superior de toda doctrina sobre el mundo y sobre el hombre. Con esta «soberanía» del amor divino no se cuestiona ninguna autoridad formal —ni la del magisterio eclesiástico ni la de la Escritura— sino que, al contrario, se confirman en toda su profundidad, a la vez que se fundamenta, teórica y prácticamente, la obediencia que se les debe. La «enseñanza» del Dios amante encierra en esa doble obediencia amorosa su urgencia y presencia como misterio de amor que se manifiesta aquí y ahora.

Tampoco se cuestiona ninguna imagen filosófica de Dios, sino que se plenifican las fragmentarias a base del misterio de amor, a la vez que se evitan todos aquellos bosquejos filosóficos que fijan la mirada de los teólogos, exegetas y cristianos sobre los aspectos intra-históricos de la revelación con olvido del Espíritu Santo.

Finalmente, tampoco se niega ninguna aspiración antropológica natural-sobrenatural ni ninguna pleni-

tud del deseo del cor inquietum, sino que se las afirma, pues este corazón comienza a comprenderse a sí mismo cuando ve el amor que le tiene el corazón del Dios que ha ido a la muerte de cruz en su beneficio.

Y si ese amor se presenta al hombre como algo «externo» es porque el amor sólo se da entre personas, como han reconocido siempre todas las filosofías. Dios, el totalmente-otro respecto de nosotros, aparece en el lugar del otro en el «sacramento de hermandad». Y sólo como el «totalmente-otro» es a la vez el no-otro (Nicolás de Cusa: De non-aliud), que en su otreidad también supera la réplica de éste o aquél ser intramundano. Sólo porque es superior, es también interior. Pero por ser superior no pierde el derecho, la fuerza y la palabra que se precisan para mostrársenos como amor eterno, para hacérsenos comprensible y para dársenos en su incomprendibilidad. «Consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse»¹.

1. ANSELMO, *Monologium* 64 (Schmitt I, 75, 11-12).

INDICE DE NOMBRES

- Agustín: 12, 13, 14, 17, 18,
 26, 58, 72, 117, 121.
 Alcuino: 15, 16.
 Anselmo: 12, 79, 140.
 Aristóteles: 32.
 Arnobio: 13.
 Atanasio: 13.

 Barth, K.: 30, 31, 41.
 Benito de Nursia: 102.
 Bergson, H.: 28.
 Bernardo de Claraval: 12, 37.
 Blondel, M.: 35, 53.
 Bloy, L.: 43.
 Boecio: 15, 16, 20.
 Böhme: 14.
 Brunner, A.: 41.
 Brunner, E.: 41.
 Buber, M.: 39, 41, 93, 94.
 Bultmann, R.: 33.

 Calderón: 134.
 Clemente de Alejandría: 13.
 Colonna, G.: 18.
 Cusa, N. de: 16, 17, 140.

 Chenu, M.-D.: 18.
 Chubb, T.: 29.

 Daniel-Rops: 53.
 Dante, A.: 17, 20, 87.
 Dionisio Aeropagita: 16.
 Dostoiewski, F.: 43.
 Drey: 26, 33.

 Ebner, F.: 39.
 Eckart: 37.
 Efrén de Siria: 98.
 Erasmo: 18.
 Eriugena, E.: 14.
 Espinoza, B.: 28.
 Eusebio de Cesarea: 13, 26.

 Fessard, G.: 65.
 Feuerbach, L.: 31, 38, 39.
 Fichte, J. T.: 31.
 Ficino, M.: 11, 14, 18.
 Francisco de Asís: 37, 111.
 Francisco de Sales: 12, 107.
 Fries: 11.

 Hamann: 42.
 Heer, Fr.: 22.
 Hegel, W. Fr.: 25, 26, 36,
 49, 65.
 Heidegger, M.: 134.
 Herder, J.: 25.

Hildebrand, D. von: 41.
Hobbes: 58.
Huysman: 43.

Ignacio de Loyola: 12, 65,
102, 123.

Jaspers, K.: 41, 95.
Juan de la Cruz: 12, 65.
Justino: 13, 15.

Kant, I.: 27, 29, 30, 31, 38.
Kierkegaard, S.: 42, 43, 49.

Lactancio: 13.
Leclercq, Jean: 18.
Lefèvre d'Etaples: 18.
Leibniz: 23, 24.
Lessing, G. E.: 19, 25, 34.
Locke, J.: 28, 58.
Lull, R.: 18.
Lutero, M.: 29, 30, 70.

Mandeville, B.: 58.
Marcel, G.: 41.
Maréchal, J.: 35, 36.
Martin, R.: 136.
Marx, K.: 39.
Mendelssohn: 28.
Morel, G.: 65.
Moro, T.: 20, 23.
Mozart, W. A.: 47.

Nietzsche, F.: 58.

Orígenes: 13.
Otto, R.: 32.

Pascal, B.: 28, 54, 58, 121.
Petrarca: 17.

Platón: 18.
Plotino: 63.
Próspero de Aquitania: 105.
Przywara, E.: 65.

Ragaz, L.: 39.
Renaudet: 18.
Rilke, R. M.: 47.
Rouault, G.: 43.
Rousselot, P.: 53.

Scheeben, M. J.: 26.
Scheler, M.: 11, 39, 112.
Schelling, F. W.: 11, 14, 25,
26, 33, 36.
Schiller, F.: 47.
Schleiermacher, F.: 11, 29,
31, 33, 34, 42.
Schopenhauer, A.: 36.
Schütz, P.: 105.
Shaftesbury, C. de: 11.
Siewerth, G.: 134.
Silesius, A.: 37.
Sócrates: 15.
Soloviev: 14.
Spicq, C.: 12.

Teilhard de Chardin, P.: 14,
39.
Teresa de Lisieux: 12, 107.
Tomás de Aquino: 14, 32,
37, 134, 136.
Tindal, M.: 28.
Toland, J.: 28.

Ulrich, F.: 134.

Valentino: 14.

Warnach, V.: 12.
Wette: 11.

Ante un mundo en el que todo se mide en réditos y adquisición de poder, en el que todo lo demás se desprecia como carente de interés y de sentido, el cristianismo tiene que proclamar que nada puede ni debe ser creído si no es el amor.
Sólo en la libertad del amor encuentra su plenitud la libertad.

.