

JOSÉ CAAMAÑO

LA HUMILDAD OMNIPOTENTE DE DIOS. REFLEXIONES SOBRE LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

Fecha de recepción: 11 de abril de 2021

Fecha de aceptación: 10 de mayo de 2021

RESUMEN: A través de estas reflexiones el autor nos sitúa ante el desafío de considerar la esencia del cristianismo como algo que escapa al atajo de la abstracción. La verdad en la Biblia es la fidelidad a la Alianza, el amor y la compasión a los pobres, ser refugio del despatriado. De hecho, el Decálogo (como más tarde las Bienaventuranzas) nos propone un conjunto de relaciones que vienen a restituir la herida provocada por la pretensión de la humanidad de llevar adelante las cosas construyendo los ídolos que derivan de la autodivinización.

La tensión entre la verdad como un conjunto de preceptos desencarnados y como relación sanada con nuestro entorno llevó inevitablemente a un conflicto entre la conservación metafísica del dogma y el compromiso histórico del testimonio.

De este modo la existencia concreta de Jesús de Nazaret, el ungido de Dios, es la esencia del cristianismo que se universaliza no por abstracción, sino por la comunicación de la vida de la gracia en el Espíritu.

PALABRAS CLAVE: esencia; cristianismo; historia; amor; relación; comunión.

* Pontificia Universidad Católica Argentina: josecarcaa@uca.edu.ar;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9572-9982>

Omnipotent Humility. Reflections on the Essence of Christianity

ABSTRACT: Through these reflections, the author places us before the challenge of considering the essence of Christianity as something that escapes the shortcut of abstraction. The truth in the Bible is fidelity to the Covenant, love and compassion to the poor; be a refuge for the one who lost his homeland. In fact, the Decalogue (as later the Beatitudes) proposes a set of relationships that come to restore the wound caused by humanity's claim to carry things forward by building the idols that derive from self-divinization.

The tension between truth as a set of disincarnated precepts and as a healed relationship with our environment inevitably led to a conflict between the metaphysical preservation of dogma and the historical commitment of testimony.

In this way the concrete existence of Jesus of Nazareth, the anointed one of God, is the essence of Christianity that is universalized not by abstraction but by the communication of the life of grace in the Spirit.

KEY WORDS: essence; Christianity; history; love; relationship; communion.

1. UNA ESENCIA CONCRETA

Considerar la esencia de algo nos pone ante la desafiante tarea de descubrir aquella característica general que une interiormente a muchos particulares. La esencia alude a algo común y abordamos su análisis, habitualmente, desde la perspectiva de algo universal. Examinamos la categoría «esencia» bajo la condición de una abstracción que no puede ser atrapada en la identidad de un particular. Algo individual no puede ser una esencia. Así planteadas las cosas, y dados los antecedentes que en la tradición occidental posee el debate sobre los universales, la tentación es hablar de la esencia en la perspectiva de una solución platonizante, como algo inmutable, fijo, seguro y resguardado en su separación de todo concreto. Sin embargo, más allá de la influencia que esta forma de ver las cosas ha tenido en la tradición cristiana, no pareciera que se ajuste a la condición encarnada de la verdad que se nos propone en los relatos bíblicos, donde lo verdadero tiene que ver con la justicia con el pobre, la misericordia con el débil, la hospitalidad con el despojado. La verdad, en la Biblia, es la fidelidad a la Alianza, el amor y la compasión a los pobres, ser refugio del despatriado. De hecho, el Decálogo (como más tarde las Bienaventuranzas) nos propone un conjunto de relaciones

que vienen a restituir la herida provocada por la pretensión de la humanidad de llevar adelante las cosas construyendo los ídolos que derivan de la autodivinización.

La tensión entre la verdad como un conjunto de preceptos desencarnados y como relación sanada con nuestro entorno llevó, inevitablemente, a un conflicto entre la conservación metafísica del dogma y el compromiso histórico del testimonio.

Sucede que, también, cuando hablamos de la esencia del cristianismo, podemos estar abordando, desde una fenomenología religiosa, el análisis de una serie de características generales que lo determinen en sus manifestaciones. Sin embargo, los primeros abordajes de la fe carecieron de esa especie de ontología cristiana y centraron sus aspectos más decisivos en una forma de participación de las condiciones de existencia de Jesucristo como la identidad configurante. Fue el más tardío debate con el gnosticismo quien inició la exigencia de precisar, desde perspectivas más metafísicas, los alcances de las afirmaciones acerca de la identidad de Dios, la constitución de la doble condición de Jesús de Nazareth y el valor de la condición humana y el mundo.

Las *Cartas del Martirio* de Ignacio de Antioquía poseen una importancia singular. En ellas, el martirio aparece como la condición que singulariza de modo especial aquello que designa a lo cristiano, pues esta experiencia es participación de la ofrenda del Señor en la cruz. A esa entrega apela Ignacio para justificar su propia ofrenda. Sin aquélla su martirio es absurdo.

Ser cristiano, entonces, es *ser en la entrega*, o también, por qué no, existir *en salida*, para apelar a una reconocida expresión del papa Francisco. Es una forma de plenitud que entra en conflicto con la seguridad que pueda obtenerse a través del atesoramiento de capital.

La característica distintiva de esta forma de existencia consiste, entonces, no tanto en poseer, o arrebatarse para sí el ser, sino en entregarlo. En este sentido, es sugerente la expresión griega que encontramos en el célebre texto de Filipenses 2,6-11. En el versículo 6 se nos habla de una misteriosa decisión de Aquél que siendo Dios no consideró esa dignidad como algo que debía guardar celosamente. La expresión original posee una intensidad estremecedora al afirmar: οὐχ ἀρπαγμὸν (no arrebató, no retuvo a la fuerza). No es arriesgado sostener que la realidad del ser eterno de Dios no es la de posesión como control, sino la de la donación. Este texto nos invita a reflexionar que no existe en Él una forma de posesión defensiva de su propio ser, sino que *existir en plenitud* es entrega y

relación. Por eso la expresión excluye el arrebato violento o la retención a la fuerza. Esta característica determina la ética cristiana: el que quiera seguirme que renuncie a sí mismo y me siga... el que retenga la vida la perderá... (cf. Mt 16,24; Mc 8,27-35; Lc 9,23). Por tanto, la ética debe tener como modelo, y fuente que la posibilite, la misma identidad del Dios vivo.

Estas características esenciales integran el llamado, la gracia y la decisión. Es una forma de vida de la que se participa o, en un lenguaje más próximo a nosotros, es más claro afirmar que la vida cristiana posee una identidad que consiste en la relación. No es una identidad autónoma, se recibe. Pero no se la recibe de modo impersonal o violento. En este sentido es llamado y gracia. A la vez, esta vocación no irrumpe como algo extraño en la vida humana. Es un don, el ser humano no puede autoproducirlo; sin embargo, es una convocatoria a la que está abierta nuestra naturaleza y en la que nuestra condición encuentra plenitud. Este aspecto es decisivo: la vida es, en la misma dimensión, posesión y renuncia, don y compromiso. Santo Tomás captó con luminosa profundidad el carácter relacional de la existencia en plenitud al definir a las personas de la Trinidad como relaciones subsistentes¹: su identidad consiste en la eterna capacidad de donación y apertura. Dos osadías conviven en esa afirmación: la primera es hacer de la relación el constitutivo de la identidad y, la segunda, no pensarla como subproducto de la substancia. No nos cuesta asumir la importancia que tiene para nosotros relacionarnos, pero quizá sea más arduo comprender que nuestra identidad sea relación. Pensamos que podemos, más bien, disponer arbitrariamente del ejercicio de reacción al encuentro con los otros. Este modo de obrar nos lleva a vínculos utilitarios, calculadores y mercantiles. Sin embargo, no somos sino en apertura y donación. Sólo allí nos poseemos verdaderamente.

Es importante también destacar que el principio puesto por Jesús para el seguimiento implica la renuncia a sí para constituir una identidad relacional determinada por la comunión con el estilo de vida de Jesús («el que quiera venir tras de mí que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga», Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 14,27; Jn 12,25). Esto ha sido aplicado, muchas veces, por la historia de la espiritualidad, como patrimonio de la vida religiosa, del estado de vida clerical o de la consagración monástica. Pero no ha sido entendido, desde esta renuncia constitutiva al ser cristiano, el vínculo matrimonial. Sin embargo, ¿qué otra cosa es

¹ Cf. *Suma Teológica* I, 30, 1c.

que dos sean una sola carne? No se puede ser en plenitud construyendo una fortaleza que nos proteja. Y la experiencia de construir la vida en una existencia marcada por el amor no es otra cosa que renunciar a sí mismo como posesión egoísta. «Hay amor cuando no hay ninguna razón para amar y sin embargo se ama lo mismo» afirmó Jean Luc Marion², permitiendo encontrar luz a la indicación de Jesús de amar a los enemigos, o a los pobres, a quienes nada pueden darnos a cambio. Pero, aun en el amor de pareja, el afecto más puro surge sin necesidad previa, sin comercio antecedente de ningún otro tipo. Sabemos que el fundamento de esto se encuentra en el mismo Dios, de Él procede el amor (1Jn 4,7), porque Él es amor (1Jn 4,8). Esta conciencia sobre la fuente misteriosa del amor, que no se encuentra en lo inmediato, aunque brota en lo cotidiano y lo simple, es expresada por Rainer Rilke en su bella *Canción de amor*

Pero todo aquello que tocamos, tú y yo,
nos une, como un golpe de arco,
que una sola voz arranca de dos cuerdas.
¿En qué instrumento nos tensaron?
¿Y qué mano nos pulsa formando ese sonido?
¡Oh, dulce canto!

Esto sólo es posible cuando se deja obrar la fuente y se vive el espacio propio más allá de lo inmediato pero inmerso en lo cotidiano. Esto es profundamente cristiano: descubrir la presencia de la misteriosa acción de Dios en la sencillez de lo que acontece día a día. Es verdad que lo cotidiano tiene el peligro de quedarse estancado en lo repetitivo, estéril y carente de vida. Pero puede ser transfigurado

«Esta conversión de lo cotidiano ha de ser realizada a través de la historia, a medida que avanzan los días. Encarnación y Pascua de Cristo se dan como principio —que no es mero comienzo, sino fuerza originante— y han de ser continuamente apropiadas por la existencia cotidiana; se dan universalmente, abarcando todo tiempo y espacio; no se dan, de sí, en la forma de lo cotidiano, antes, por el contrario, en la forma del día único, irrepetible, aunque apropiable. Son realizadas en lo cotidiano, en los múltiples espacios y tiempos, a través de la con-

² Jean Luc Marion. “Entrevista a Jean-Luc Marion por Vincent Citot y Pierre Godo”. Trad. Ernestina Garbino. *Nombres, Revista de Filosofía* 19 (2005): 123-145.

ciencia del hombre que vive lo cotidiano desde la fe, la esperanza y la caridad y a través de la expresión eclesial, visible y testimoniante, de esa fe, esperanza y amor»³.

No se transforma lo cotidiano evadiéndose, sino descubriendo la fuerza espiritual que da vida a la historia a pesar de su carácter aparentemente repetitivo, arduo, o a veces estéril.

Quiero destacar también que tenemos el riesgo de otro tipo de abstracción y es la que proviene de desvincular la gracia de la vida y la historia. Esto ha afectado a nuestras consideraciones acerca de la santidad y la forma de compromiso que el cristiano debe tener en el uso de los recursos de la tierra. También la gracia es un vínculo y provoca un estilo de relaciones nuevas. En este sentido, creo que ha sido mal interpretado el propósito de los escolásticos al hablar de la *gracia creada*. A través de esta fórmula quisieron salvar, a la vez, la trascendencia de Dios y la libertad humana en un encuentro que fácilmente derivaba en monofisismos espiritualistas o autonomías pelagianas. La gracia es, fundamentalmente, amor y efectos de amor. Así como cuando una persona ama y es amada vive de un modo nuevo con todo su entorno, así la gracia, análogamente, transforma todo. El amor sincero nunca es dual, rompe la alteridad de *yo-tú* y rebalsa en los otros y la realidad en donde estamos. Guardini utilizaba el término *inexistanz* (*inexistencia*)⁴ para hablar del modo de cómo el cristiano participa de las características esenciales de su fe: Cristo vive en él, a la vez que su vida se despliega en todas sus relaciones desde la participación de esta fuerza redentora. No pensaba que eso *otro* era una especie de vacío o totalidad anónima, sino que abordaba esta expresión desde la convicción de que la esencia del cristianismo es Jesucristo en cuya vida somos transformados y acompañamos el camino de los demás. Una persona concreta, Jesucristo, es aquí la esencia. Es verdad, sin embargo, que abordar la cuestión de la esencia desde las características universales, que vinculan a diversos concretos, garantiza mayor comodidad al conocimiento, a la vez que otorga la posibilidad de reglamentar con mayor eficacia las condiciones de una determinada condición existencial.

³ Lucio Gera. "Eucaristía y vida cotidiana". En *100 años de la Facultad de Teología: memoria, presente, futuro*, coordinado por José C. Caamaño, Juan G. Durán, Fernando J. Ortega y Federico Tavelli, 401. Buenos Aires: Agape, 2015.

⁴ Romano Guardini. *Das Wesen des Christentums*. Würzburg: Werkbund, 1938, 45.

La inteligencia posee mayores certezas allí donde se pueden obtener evidencias razonables. En este sentido, la esencia como un universal abstracto es una amenaza que garantiza una profunda actitud de dominio.

En el cristianismo, sin embargo, la esencia es Jesucristo. No como Logos desnudo y eterno despojado de historia, sino en cuanto Logos eterno y encarnado. El prólogo del Evangelio de Juan es, en este sentido, una carta de ciudadanía. «En el principio era la Palabra. La Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios... Y la Palabra se hizo carne y puso su tienda entre nosotros (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)» (Jn 1,1.14).

Pero, cabe reincidir en la duda, ¿podemos llamar a esta dinámica esencia? ¿Puede una experiencia ser la esencia de algo? ¿No cabría más bien pensar que, aunque análogamente, un cuerpo teórico o doctrinal puede ajustarse mejor a la categoría de esencia que una experiencia particular a la que uno mi propia vida? Volvamos a un inspirador texto de Guardini:

«Toda esfera del ser contiene ciertas determinaciones esenciales que la fundamentan en su singularidad y la diferencian del resto del ser. Siempre que la mente trata de aprehender retóricamente una esfera semejante, independiza estas determinaciones fundamentales y gana así las presuposiciones para toda manifestación sobre los objetos de esta esfera. Estas presuposiciones o categorías son necesariamente de índole general. Sin embargo, en nuestro caso la situación es otra. El lugar que allí ocupaba un concepto general, lo ocupa aquí una persona histórica [...]»⁵.

Esto es decisivo para la comprensión de la naturaleza más íntima de nuestra identidad comunitaria. En efecto, «el cristianismo no es ni una doctrina de la verdad ni una interpretación de la vida. Es también eso, pero nada de ello constituye su núcleo esencial. Éste está constituido por Jesús de Nazaret, por su existencia concreta, su destino y su obra: esto significa, por una persona histórica»⁶.

Esta convicción exige un dificultoso proceso de desideologización y desidolización. El cristianismo se origina en una persona concreta y su mensaje. Este mensaje se ha convertido en anuncio, pero también en cuerpo doctrinal. Este cuerpo doctrinal, que se justifica en la medida que lo comprendamos desde la rica dinámica de la vida del Espíritu en la comunidad y la historia, se ha conservado, también, en ortodoxia. Esto

⁵ Guardini, 69.

⁶ Guardini, 6.

último, que posee la riqueza de otorgar un canon, una medida, a una inmensa cantidad de formas diversas de vivir la fe, se ha transformado, en ocasiones, en un sistema coercitivo y asfixiante para la vida. Y la vida no sólo apela a la norma, sino que también vive del impulso y la novedad. Así como en un sistema biológico la endogamia genera deformación, en la estructura de la comunidad, el encierro y una actitud doctrinal narcisista, provoca pérdida de intensidad vital. Convertir la ortodoxia en un sistema, o mejor aún, volver a un sistema determinado regla y ortodoxia ha conducido a la utilización ideológica de la confesión creyente. Esto debe ponernos en alerta ante una forma de racionalidad universalizante que posee una profunda dificultad por asumir la diversidad. La racionalidad es concreta, lo que no significa quedar atrapada en lo inmediato. Lo inmediato es efímero, transitorio. Lo concreto es la condición en la que existe el ser universal. La racionalidad detecta lo universal en lo concreto, siendo capaz de ingresar en las regiones de comunión en que existen todas las cosas.

Pero esta esencia concreta se universaliza en aquello que llamamos la gracia. No lo hace al estilo del despliegue de la conciencia hegeliana, sino preservando y elevando la individualidad desde la realidad donde se hace presente. No provoca una nueva hipóstasis ni un *tertium quid* en cuanto síntesis de lo precedente. Al contrario, *la gracia supone la naturaleza y la perfecciona*: este axioma es decisivo tanto para considerar la identidad del Dios en quien creemos, cuanto nuestra identidad ante Él y el tipo de relación que establecemos. Para un cristiano vincularse con Dios no es una fusión con lo divino, sino que humaniza, vuelve a la humanidad más propiamente hacia su destino.

Cuando el cristianismo primitivo se apartó del peligro de la secta renunciando a la gnosis y volviéndose Iglesia, decidió también por una forma de religión en la que la humanidad tiene responsabilidad frente a su destino. Pero, a la vez, al mantener el reconocimiento de que Dios y sus designios son un misterio, mantuvo la tensión dolorosa con el hecho de que esa responsabilidad ante la historia choca con el límite, la codicia, la fragilidad, la pobreza, la injusticia, realidades ante las que nunca terminaremos de luchar y ante las que, no obstante experimentar la sensación de derrota, estamos llamados a vivir en la esperanza.

2. DIMENSIÓN ESENCIAL DE LA HISTORIA

El dilema de lo abstracto y lo concreto, cuestión central para estas consideraciones, ha sido abordado de diversas formas. En verdad tampoco había Dios de la historia para Arrio, quien consideraba la trascendencia casi como una cárcel de la que el Principio no podía salir.

Joaquín de Fiore había intentado evitar este tipo de tensiones mostrando la íntima relación entre el Dios eterno y su despliegue en la historia. Sin embargo, construyó una semejanza tan profunda que hacía difícil la exigencia de depuración que todo lenguaje teológico requiere para no convertirse en filosofía de la naturaleza o metafísica. En este sentido es siempre actual el axioma del Letrán IV^o, el año 1215: «no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza» (DH 806). Es ésta, siempre, además, una advertencia acerca de que la naturaleza histórica del cristianismo fundamenta su identidad en la contemplación del misterio de Dios y su *quid sit*.

Feuerbach ha querido establecer un principio abstracto y separado pero fundamentado en lo concreto y constituido como ilusión. Es la consideración de lo religioso como proyección y a Dios como subproducto de ese movimiento. Aquí la historia, sus límites y sus fracasos, se vuelve algo imaginario y se sana como proyección. Dios es la proyección de nuestras necesidades. El Dios de la historia desaparece y su trascendencia y eternidad permanece encerrada en el ámbito del imaginario⁷. El principio teológico se encuentra determinado por la subjetividad finita. Nada de Dios es otra cosa que lo que necesitamos, deseamos, aspiramos.

El olvido de la importancia de no resolver por la vía de una racionalidad abstracta las tensiones, Dios-creatura / eternidad-tiempo / trascendencia-historia, conduce inexorablemente a una concepción de la fe absorbida en el progreso y la invisibilización de la cruz, haciendo del dolor y el amor gratuito escenarios incómodos que ensombrecen el éxito de Dios. El viejo docetismo fue un atajo que tiene reediciones, por ejemplo,

⁷ Afirma en el capítulo 2: «La religión, por lo menos la cristiana, consiste en el comportamiento del hombre para consigo mismo o, mejor dicho: para con su esencia, pero considerando a esa esencia como si fuera de otro. La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana».

en la teología del progreso y el cristianismo mesiánico blanco de los sectores reaccionarios de EE. UU.⁸.

El mandamiento del amor, en el solemne contexto de la última cena, no es una invitación a un recomendable modo de vida que garantiza ser creíbles con nuestro mensaje. Un signo de credibilidad es, en todo caso, una dimensión del más amplio y rico tejido sacramental de la existencia cristiana. La caracterización utilitaria del servicio ha sido sumamente nociva para la vida de la trama identitaria del cristianismo. En el capítulo 15 del Evangelio de Juan la expresión de mandato aparece dos veces vinculada a la intimación de que se amen los unos a los otros. Tanto en el versículo 12 como en el 17 adquiere notoriedad la fuerza de una verdadera orden de Jesús. Está lejos de ser una recomendación para que la vida del que lo testimonia sea más luminosa. El mandato es expresado tanto en la forma sustantivada del v. 12: «Éste es mi mandamiento (ἐντολή)», cuánto en el modo verbal del v. 14: «Son mis amigos si hacen lo que les mando (ἐντέλλομαι)» y del v. 17: «Lo que yo les mando (ἐντέλλομαι) es que se amen los unos a los otros». El doble uso habla de una acción que se origina en una identidad. Un mandamiento que surge de una relación originaria. Son amigos de quien los eligió y los constituyó con un mandato de cuya realización depende esa identidad: amarse los unos a los otros como Él los ha amado. Y los ha hecho sus amigos porque les ha revelado todo lo que oyó de su Padre (v. 15). No hay secretos, Dios se vuelve confiable, no pierde su misterio ni se convierte en un objeto de manipulación religiosa, quiere salvarnos. No existe un secreto oculto con el que la divinidad pueda jugar inesperadamente una carta para nuestra destrucción.

3. EL CONOCIMIENTO, LA LIBERTAD Y LA PROVIDENCIA

El destino de la verdad es volverse palabra. Y para que la verdad pueda ser palabra un sujeto la tiene que conocer, pronunciar y recibir. La palabra no es previa a la verdad ontológica. A menos que la funde. A veces, sin embargo, somos capaces de tejer análisis irreales y de simular la palabra. Eso es *lo falso*, una simulación que posee la decisión ética de inducir

⁸ Cf. Nancy Elizabeth Bedford. "Seguir a Jesús en tiempos de 'limpieza étnica'". En *"El Espíritu del Señor está sobre mí"*. *El Kairós del Espíritu en Jesús el Cristo*, editado por Sociedad Argentina de Teología, 177-178. Buenos Aires: Agape, 2019.

al error. Decimos cosas de las cosas que no le pertenecen, le simulamos algo, pues deseamos recrear la realidad en función de nuestros intereses. Es allí donde comenzamos con el mundo de los prejuicios como configuradores de lo real. Creamos prejuicios para desviar la atención y hacer de las cosas algo útil. Hoy, por ejemplo, el mundo de la información está fundamentalmente dominado por prejuicios que son útiles a la relación entre el producto y el consumo. En general los medios ofrecen a los lectores la interpretación de la realidad que quieren encontrar, de modo que el engaño se vuelve narcótico en cuanto justificador de la propia mirada sobre las cosas. Más que buscarse una conexión con la realidad se desea un canon que no me mueva de mi prejuicio sobre las cosas. Esto se puede verificar en la comunicación de la fe, en la construcción política, en la organización social. Los prejuicios surgen, fundamentalmente, del hecho de que la comprensión que tengo de la verdad, parcial, se vuelve tan absoluta que configuro lo conocido de acuerdo a mi percepción. Surge del aislamiento, de la pretensión totalitaria, de la falta de diálogo y de una modalidad de vinculación emocional que vuelve a todas las cosas y personas objetos disponibles.

Sin embargo, existe en la raíz de la fe una fuerza cuestionadora. Ella parte de que Jesús nos revela la importancia de una incomodidad ante cierta forma de certezas y convicciones. Ante esto, sería bueno preguntarse: ¿Dios conoce así? ¿Corre esos riesgos? ¿Su sabiduría eterna funciona como un prejuicio letal para nuestra libertad? Hay cosas que no son Dios y el todo no es un «uno» del que Dios forma parte junto a nosotros. Hay, sí, una totalidad relacional, en la que Dios forma parte como creador, salvador, santificador. No hay, a su vez, un todo liberado a un destino fatal y un Dios que, de vez en cuando, se entretiene con él. Pero Dios es distinto de lo creado y no forma parte de algo, aunque sostiene, anima y salva todo. Es Dios. No forma parte de algo, está en todas las cosas y se distingue radicalmente de todas. De lo contrario nos encontramos sumergidos en el monismo o el panteísmo.

Dios no nos puede conocer al modo como nosotros conocemos, pues siempre el destino de nuestro conocimiento nos actualiza perfeccionándonos. El conocimiento no nos modifica en la estructura de nuestro ser, pero tampoco lo deja indemne. Nos modifica, cambia nuestra relación con las cosas. Nos actualiza. Pero, cuando la realidad es transformada en palabra, entonces entra en un ámbito espiritual nuevo. Esto es muy importante: hay una estructura sacramental del cristianismo que se encuentra

con la disponibilidad metafísica de la realidad. El anuncio sigue la lógica de la manifestación de la verdad. La realidad no cambia su ontologitud al ser conocida, pero encuentra un destino nuevo, aumenta la intensidad de su ser al tornarse en relación explícita con alguien que se encuentra con ella y la devela volviéndola palabra. De allí que el juicio, la palabra humana sobre la realidad, es el sustrato antropológico de la estructura sacramental de todas las cosas.

La palabra, entonces, es un vínculo recreador de la realidad. Así es que a veces una palabra puede ayudar a cambiar una vida, o con la palabra enunciamos algo que hemos descubierto y es decisivo para la vida. O puede herir profundamente.

Por tanto, eso que llamamos plano lógico de la verdad asigna una nueva dimensión espiritual a lo que se llama plano ontológico, al poder ser dicho en palabra humana. La realidad de la verdad es esa relación. No hay verdad ontológica sino en cuanto llamada a ser dicha, contemplada, admirada o, también, temida. La palabra, que es el resultado de esa relación, nunca es indiferente. Por eso hay palabras que hacen mal y otras que sanan. Es consolador que Dios envíe su Palabra a morar entre nosotros. Es el signo y la realidad más decisiva de esta relación definitiva que lo compromete con la humanidad. A la palabra también la convierte su forma expresiva. Dios se ha hecho palabra acampando entre nosotros, en una cultura, en una comunidad. Es la forma histórica de la palabra de Dios. Y, por tanto, el salir de sí, y volverse frágil y expuesta, nos habla de la profundidad de esa palabra.

Podemos decir algo verdadero, pero la forma en que lo manifestamos puede revelar nuestro deseo de imposición a través de un sistema de violencia. Deseamos la verdad, pero queremos que sea en un modo que no es el de su existencia relacional. Pertenece a la dinámica de la verdad reconocer que no puede ser impuesta; si lo es, estamos condenándola a una perfección inferior que aquélla a la que está destinada. En este sentido, el hábito del análisis sereno, ayuda a la confianza y al encuentro. La palabra pone en el objeto conocido el plano de la intención del sujeto, abre una nueva dimensión espiritual, haciendo comunicable a aquello que estamos conociendo. Lo abre a una dimensión social. Entonces, la palabra incide sobre el objeto, el sujeto obra sobre el objeto afectándolo, actualizándolo también. La verdad tiene siempre una dimensión social que la constituye y es el contacto con el sujeto el que la abre, espiritualizándola, dándole contorno humano. Una verdad no sólo debe ser percibida, sino que debe ser comunicada, compartida.

4. DIOS NOS CONOCE CONTENIÉNDONOS

Todo este proceso, del objeto al sujeto, en Dios no es tan sencillo de verificar, pues supondría que el conocimiento de Dios sobre nosotros actualiza su plano lógico. Dios ignora algo y pasa a saberlo. Sin embargo, oramos, pedimos a Dios, le elevamos nuestros ojos. Esto es posible pues Dios nos conoce en su eternidad, pero no desde sus inmutables prejuicios.

De modo que, si bien no podemos hablar de una actualización, debemos afirmar que, en la siempre novedosa existencia divina, nuestra novedad no lo perfecciona, pero puede ser acogida. Es propio de lo más perfecto recibir la novedad del otro sin que provoque en el receptor una nueva perfección, aunque sí pueda ser conmovido por ella.

Cuando rezamos, además, lo que acontece sucede fundamentalmente en nosotros. No hay una mutación en la perfección divina. En ello radica la diversidad entre un rito mágico y el hecho sacramental. En lo mágico forzamos la voluntad divina. En la confianza de la oración vivimos el hecho de que Dios, a pesar de su omnisciencia, con su providencia es capaz de incidir en la historia de un modo nuevo. Que nuestra oración lo afecte en el amor no significa que lo cambie, sino que está siempre disponible a la donación a nuestra vida que lo necesita.

Si Dios sabe lo que nos va a suceder, lo que me podría suceder, ¿por qué no se anticipa, por qué no actúa? La clave está en el reconocimiento de la dignidad de la finitud. Porque la historia tiene sentido, Dios conoce todo de un modo trascendente, lo que le permite incidir desde una libertad totalmente diversa. Porque la creación es la finitud que existe como consecuencia de la donación que siempre se donará. Hay finitud pues Dios siempre se nos donará. Esto, que se vive de un modo fragmentario en la temporalidad, será vivido en una plenitud siempre *maior* en la vida del cielo. Dios sabe que quiere nuestra plenitud, y sabe de nuestra finitud a la que siempre se dona y conoce. Pero nos ha hecho a su imagen, debemos poner nuestro corazón en juego allí.

Nos conoce donándose. Nuestra oración lo alcanza porque Él se dispone eternamente a ello. Sucede que conoce todo, incluso lo que desconocemos y pensamos infinito por nuestra ignorancia. Es la hermosa paradoja que lleva a Borges a afirmar la existencia de Dios en su curioso *Argumentum ornithologicum*

«Cierro los ojos y veo una bandada de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos; no sé cuántos pájaros vi. ¿Era definido o

indefinido su número? El problema involucra el de la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es definido, porque Dios sabe cuántos pájaros vi. Si Dios no existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la cuenta. En tal caso, vi menos de diez pájaros (digamos) y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres o dos pájaros. Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera. Ese número entero es inconcebible; ergo, Dios existe»⁹.

Debemos concentrarnos en que el conocimiento de Dios reside en un espíritu de absoluta intensidad. No es cuánto conoce Dios, sino que la cuestión es que todo saber es poseído por él en su intensidad espiritual. Aún el no saber que exige dejarse sorprender. Nos conoce en toda nuestra dignidad desde su intensidad espiritual. Esto se da, en el fondo, porque la intensidad de su conocimiento es la perfección de su amor, en la que contiene toda otra dimensión y extensión. No nos conoce porque todas las cosas estén subsumidas en su conciencia ni Él es tan trascendente que sea indiferente el tipo de conocimiento que tenga sobre nosotros.

Se nos ha dado como Palabra, que es eterna y se ha hecho carne. De modo que nos contiene eternamente, pero nos conoce en su solidaridad con nosotros sin que ello menoscabe su condición. Al contrario, porque es lo máximo puede volverse lo mínimo, lo más pequeño sin desfigurarse¹⁰.

5. DIOS NOS CONOCE POR *INTENSIDAD ESPIRITUAL*

A la luz de todo esto vemos que no podemos aplicar la dualidad objeto-sujeto a la conciencia divina. Pero el tema de la autoconciencia divina significa, en este punto, que Dios conoce todo en sí mismo. Esto ha tenido en la modernidad su recepción en la exageración de la autonomía de la historia de modo que el papel de Dios ante la historia no sería otro que el de pensarse a sí mismo. Ante un Dios tan encerrado en sí mismo «nadie baila, danza o reza» decía M. Heidegger al concluir su obra *Identidad y Diferencia*: «A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas,

⁹ Jorge Luis Borges. "Argumentum ornithologicum". En *El Hacedor. Obras Completas 1923-1972*, 787. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.

¹⁰ Cf. Hans Urs von Balthasar. *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?* Barcelona: Herder, 2011.

así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios»¹¹. Ante Él nadie se conmueve. Hay que tener cuidado con la pretensión de salvar la trascendencia divina a costa de su incidencia en la historia. La trascendencia no es otra dimensión. La trascendencia es lo que contiene todo. No es el vacío ante lo lleno. Es la plenitud que contiene al tiempo en su identidad propia. Es resguardo del tiempo y de nuestra novedad. Desde aquí debe ser considerada la fidelidad de Dios a su designio de salvación.

A su vez, para que el Evangelio opere como crítica y profetismo debe acontecer una moral evangélica y para ella es necesario que la trascendencia de Dios no sea simplemente otra dimensión, sino que incluya a la providencia. La trascendencia divina, la providencia de Dios y la libertad humana son fundamentos de la moral.

Es cierto que Dios conoce todas las cosas en sí mismo, pero por *intensidad espiritual*. Cuanto más perfecto es un espíritu más en acto está su conocimiento frente a las cosas que conoce y no por ello aquéllas son absorbidas en el acto de conocimiento. De hecho, por el amor, nuestro conocimiento es permanentemente renovado, aunque poseamos en acto todo aquello que de la otra persona se exige para ser amada por nosotros. El amor, en el fondo, es la perfección que permite recibir en una actualidad permanente la novedad del otro en cuanto otro. El amor nos da seguridad, pero también el gozo de la permanente novedad que recrea y da vida.

Dios es capaz de abarcar toda la historia, porque la ha creado, porque ha dado en ella la vida, porque está presente por su Espíritu. Aunque los seres humanos no podamos abarcar todo, es propio de un ser espiritual conocer, no tanto por extensión acumulativa de datos sino por intensidad. Por eso el acto más profundo del conocimiento no es, fundamentalmente, acumulativo sino relacional. El que verdaderamente conoce no colecciona, sino que asocia, vincula.

Es la conmoción de quien una y otra vez escucha la música del arco que pulsa la cuerda y vuelve a emocionarse ante aquello que conoce profundamente, sabiendo qué nota le antecede y qué nota le sigue y, sin embargo, cada vez se vuelve nuevo el sonido. Cuántas veces volvemos a emocionarnos ante una melodía que sabemos de memoria. Conocerla, anticiparnos, recordarla, saberla en sus distintas versiones no nos impide conmovernos ante su permanente novedad.

¹¹ Martin Heidegger. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1990, 153.

En Dios, su intensidad, su actualidad, le permite conocer en sí mismo y actuar en las cosas. Es absoluta libertad y absoluto compromiso.

Podemos también no encerrarlo en su trascendencia, pero volverlo tan inmanente que nos lleve a afirmar que conoce a todas las cosas en su autoconciencia, pero se vincula con la historia siendo su autoconciencia desplegada, la historia misma. Esto es Hegel. De allí que este pensamiento haya tenido una posteridad tan inmensa, explicando el despliegue trinitario de esta autoconciencia. Fue el gran «modalista» de la modernidad. Para él, el Padre, el Hijo, el Espíritu son momentos de esta autoconciencia que encuentra su realización en el absoluto del Espíritu. No hay entonces una parusía de la historia sino de la autoconciencia divina.

Si la anterior posición ponía a Dios tan distante de la historia que al hombre sólo le quedaba una ética finita para vivir en la justicia; en ésta la historia es la misma autoconciencia divina. El peligro de aquélla es una noción de civilidad sustitutiva de lo religioso, en ésta el peligro es el mesianismo político.

Por lo tanto, Dios conoce todo sosteniéndolo en el ser y manteniéndolo autónomo. Por eso también comparte el destino de las cosas, y por eso la encarnación *conviene* a Dios, ya que «pertenece a la naturaleza del bien sumo comunicarse a las creaturas de modo superlativo»¹². Esto es, no siendo ellas ni dejándose absorber por ellas. Puede ser Dios porque existe más allá también del destino de las necesidades del hombre. Pero lo es también porque está atento a sus anhelos. Es Dios porque nada es nuevo ante Él, aunque todo es resguardado y celebrado en su novedad. Cuando Dios «nos conoce» ¿está actualizando sus noticias sobre nosotros? Si sabe todo ¿qué sentido tiene nuestra vida? Debemos recordar las hermosas expresiones del salmo 139

Señor, tú me examinas,
tú me conoces.

² Sabes cuándo me siento y cuándo me levanto;
aun a la distancia me lees el pensamiento.

³ Mis trajines y descansos los conoces;
todos mis caminos te son familiares.

⁴ No me llega aún la palabra a la lengua
cuando tú, Señor, ya la sabes toda.

¹² *Suma Teológica* III, 1, 2ic.

⁵ Tu protección me envuelve por completo;
me cubres con la palma de tu mano.

⁶ Conocimiento tan maravilloso rebasa mi comprensión;
tan sublime es que no puedo entenderlo.

⁷ ¿A dónde podría alejarme de tu Espíritu?
¿A dónde podría huir de tu presencia?

El conocimiento de Dios es equivalente a su omnipresencia y eternidad. Porque es eterno conoce el tiempo y la finitud. No es contradictorio ser perfecto con estar cerca, íntimo, próximo a quien no lo es. Por ser perfecto está siempre junto a nuestra condición de mendigos. «Interior intimo meo et superior summo meo»¹³.

Es fundamental purificar la aplicación del tiempo, los procesos y el espacio al modo como explicamos los actos de Dios respecto del mundo. Dios, respecto de nosotros, es eternamente Creador, Padre, eternamente hermano que redime, es eternamente unción interior, eternamente Señor y compañero de camino. Consolador eternamente. Su conocimiento es la compañía de nuestro proceso frágil. Nos conoce desde la cercanía de Dios. Esta tensión no debe ser resuelta. No renuncia a ser Dios para ser cercano. Ni siquiera renuncia a ser Dios en la cruz, al contrario, adopta la condición de siervo (renunció, sí, a su forma, al estilo glorioso de manifestación, dice Flp 6,7). Él, así, nos hace vivientes, por lo que su conocimiento sobre nosotros no puede anular el sentido de nuestra existencia que es vivir. Vivir significa cierta autonomía que provoca novedad, cambio, sorpresa. Dios nos conoce en la perfección de su acto eterno como vivientes. Y lo limitado no puede contener la perfección, sino que participa de ella, pero lo perfecto, lo sumamente perfecto, puede contener en sí el fragmento, los procesos, los límites de nuestra condición finita que vive con la confianza de saber que Dios la acaricia con su ternura.

6. DIOS EL SIERVO OMNIPOTENTE

Cafarnaúm, en la época de Jesús, era una pequeña población de no más de 1500 habitantes. Por los testimonios arqueológicos con que contamos sabemos que sus casas poseían pocas dependencias personales,

¹³ San Agustín. *Confesiones* III.6; X.27.

donde la vida era más bien comunitaria. La magnífica sinagoga de la que quedan restos no corresponde a la época de Jesús, sino a cinco siglos después, cuando la ciudad se enriqueció notablemente por el comercio y la pesca. Pero en el siglo I era pobre, sin programación edilicia, de casas bajas y gente modesta. Los utensilios domésticos de esa época que se han encontrado son de piedra y sin decorar, lo que da testimonio de que sus habitantes carecían de medios para importar vasijas cerámicas de mayor calidad que eran más costosas¹⁴. En ella suceden algunos acontecimientos importantes de la vida de Jesús. Allí reúne a sus primeros discípulos, Pedro, Andrés, Santiago y Juan. En su cercanía, nos cuenta Juan, Jesús proclama el discurso del pan de vida. En su sinagoga enseñaba todos los sábados, según narran los sinópticos, lo cual nos hace ver la importancia que ocupaba para la vida de Jesús y su ministerio. Quiero detenerme brevemente en un acontecimiento significativo, la curación de la suegra de Pedro y lo que sucede a continuación. El relato de Marcos consigna que luego de la curación, «al atardecer la ciudad entera se reunió delante de la puerta», y que, a la mañana, al amanecer, Jesús se fue a un lugar desierto a orar. Simón y los demás sin embargo lo alcanzaron y le dijeron que «todos (πάντες) te andan buscando». Sin embargo, Jesús insistió en irse a predicar pues para eso había «salido (ἐξῆλθον)» (Mc 1,29-39). Imaginemos por un momento la escena: Pedro y los demás, entusiasmados por el éxito, descubren que la estrella del momento ha desaparecido y, cuando la encuentran, ésta insiste en no regresar, al contrario, quiere alejarse.

Mateo destaca el hecho de que Jesús, luego de realizar la curación, se retira al verse rodeado de tanta gente (πολλοὺς ὄχλους) y que (entusiasmado seguramente) un escriba quiere seguirlo. Los versículos 18 y 19 del capítulo 8 son una secuencia increíble: Jesús quiere cruzar a la otra orilla al «verse rodeado de tanta gente». A continuación, el escriba, le dice «Maestro, te seguiré (ἀκολουθήσω) donde vayas». La antítesis es descubierta y resuelta por las advertencias de Jesús que ponen las exigencias del seguimiento ante el hecho de que el escriba quería ir tras Él, posiblemente, por el éxito que rodeaba al Maestro: «El Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza». Sin embargo, este hombre que busca la pobreza y la exige a quienes lo siguen, calma la tempestad (vv. 23-27).

¹⁴ Cf. Leslie J. Hoppe. "Capernaum and its Synagogue". *Bible Today* 46 (2008): 254- 259. También Jonathan Reed. *El Jesús de Galilea, aportaciones desde la arqueología*. Salamanca: Sígueme, 2006.

El conjunto logra provocar en el lector una inmensa perplejidad ante quien decide vivir su misión sin quedar atrapado en la fama y los poderes humanos, a la vez que viviendo en comunión con su condición soberana sobre todas las cosas y ejerciendo este poder. El que no tiene dónde reclinar la cabeza es el Señor del viento y del mar. Es el creador que no resigna tal poder, pero se vuelve pobre de medios para los poderes de administración humana.

En el Evangelio de Lucas, como en Marcos, Jesús se fue al amanecer a un lugar desierto, pero ahora es la multitud la que sale tras él, «querían retenerlo (κατεῖχον) para que no se alejara de ellos». La expresión griega κατεῖχον manifiesta un deseo vehemente de impedir su partida. En el versículo 43 se da cuentas de esto afirmando que Jesús explicita su misión de anunciar la Buena Noticia del Reino a otras ciudades: «para eso he sido enviado (ἀπεστάλην)». Es interesante destacar que en Marcos la venida de Jesús es expresada como salida, mientras que en Lucas como envío. Ambas expresan su misterio de libertad y de obediencia. Su perfección, su poder, su grandeza, abrazan lo pequeño, frágil y pobre como garantía de su omnipotencia. Qué tan poderoso es un Dios que no resiste la mirada de lo humilde, o que se resista al tiempo y al deterioro por el contagio de su mendicidad. Un Dios cuya trascendencia le impide vincularse con nuestra condición pecadora es un esclavo. De allí que su grandeza es extraordinariamente sentenciada por la Carta a los Hebreos: «aprendió la obediencia» (5,8), «en todo semejante a sus hermanos» (2,7). Dios existe, en este sentido, en la finitud. Verdaderamente existe en la finitud, la asume con todas sus consecuencias, y esto tiene repercusiones en su interioridad divina.

La paradoja es inmensa en la encarnación, ya que, como dice la carta a los Filipenses 2,6 se «vació/anonadó» (ἐκένωσεν) se volvió siervo (δούλου), siendo el Dios eterno. Siendo de condición divina (μορφή θεοῦ ὑπάρχων), no se apropió de esa identidad guardándosela para sí. Es interesante el término griego que aparece aquí: normalmente traducimos «apropió», «no guardó celosamente»; la palabra es ἀρπαγμὸν (*harpagmon*), de difícil traducción y que ha sido ampliamente estudiada en los comentarios a Filipenses. Veíamos anteriormente cómo los habitantes de Cafarnaúm querían retener vehementemente a Jesús, y aquí reflexionamos acerca de cómo Jesús renuncia a retener su propia condición divina, con vehemencia asume despojarse. La traducción literal sería: «ser igual a Dios es no *harpagmon*» ¿Cómo lo traducimos a este sustantivo acusativo singular?

Dado el contexto de la frase hay que entenderlo que es igual a Dios, es de condición divina, pero que esto no lo experimenta como algo que debe tener atrapado con capricho. Como si fuera una posesión, algo privado. Por eso a nuestra palabra le antecede un *no* (οὐχ). «Siendo en forma de Dios, Cristo no consideró *harpagmon* el ser igual a Dios»¹⁵. Esta frase nos revela algo muy íntimo en Dios, que no considera su condición como algo que debe cuidar por temor a perderlo. No se trata de una necesidad, lo decide, es un movimiento libre, lo consideró (ἡγήσατο). Libremente, se vació, adoptó la condición de siervo. Las frases revelan un ritmo interno que denota la fuerza que posee la entrega de Jesús y su capacidad de expresar que, siendo Dios, no considera tal dignidad como algo que debe cuidar, sino que sale a salvarnos. Nada de lo que posee lo pierde por compartirlo.

Esto mismo nos revela que el tiempo depende de lo eterno, y en lo eterno se encuentran las razones de perfección de lo temporal. Pero, a su vez, a menos que entendamos bajo la razón de necesidad la donación y vaciamiento de Jesús, debemos considerar que, en el tiempo, somos capaces de herir el plan de Dios. Aunque Él sea capaz, por su omnipotencia, de asumir toda herida y dolor, sanándolos.

Sin agregar perfección a Dios ni perdiendo Él su trascendencia, la encarnación expone a Dios a la experiencia de la finitud. Tenemos que afirmar que, en su perfección, algo acontece en las insondables entrañas de Dios ante el sufrimiento y el pecado de la humanidad:

«La Trinidad se conmueve al contemplar el dolor, el llanto, la desesperación de tantos hombres y mujeres lesionados en su condición humana, en su condición de imágenes de Dios. Y esta conmoción, que es la conmoción del Padre hacia sus criaturas, la conmoción del Hijo por aquellos destinados a ser sus hermanos, y la conmoción del Espíritu que gime desde dentro de la creación con “gemidos inefables” —como nos recuerda Pablo, Rm 8,26—, no es una conmoción pasiva y estática, ni distante o irritada. Mi corazón se convulsiona dentro de mí, y al mismo tiempo se estremecen mis entrañas. *No daré curso al furor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín, porque soy Dios, no un hombre; el Santo en medio de ti y no es mi deseo aniquilar* (Os 11,8-9). San Agustín, como comentando las palabras del profeta, afirmaba que “es más fácil que Dios contenga la ira que la misericordia” (San Agustín,

¹⁵ Cf. La nota 156 de Gordon D. Fee. *Comentario de la Epístola a los Filipenses*. Barcelona: Editorial Clie, 2006.

Enarr. in Ps. 76, 11), pues la ira de Dios dura un instante, mientras que su misericordia dura eternamente»¹⁶.

El eterno vive, inéditamente, la experiencia de la finitud, y esto, para usar una expresión de santo Tomás, *conviene a Dios*¹⁷. Por la encarnación, Dios, pone radicalmente su identidad ante la mirada de la humanidad. A partir de allí el acto de fe exigirá la renuncia a la manipulación de Aquél que se ha entregado para dar vida. Esta entrega es también la norma de que todo amor verdadero tendrá que purificarse de la tentación de sentir derechos sobre quien se ha hecho disponible a la propia vida.

Estas consideraciones nos deben hacer tomar en cuenta la noción de trascendencia auténticamente nueva que invita a pensar a Dios no como el totalmente otro, aislado, esclavo de su perfección, sino como Aquél que precisamente por su perfección puede hundirse en el fango del pecado, de la herida y la pobreza para sanar y hacer nuevo todo. Nada mayor que Dios hombre, enseñaba santo Tomás¹⁸, que se hace rostro humano para que en todo rostro reconozcamos su presencia. Si la caridad es la síntesis evangélica también lo es del criterio de toda manifestación de la fe. Por tanto, ser cristiano incluye la renuncia a poder dominar al otro y a pretender adueñarse de la creación.

7. LA PARADOJA, LA MAGIA Y LA LIBERTAD

El Dios que se nos da en Jesucristo es el que revela su gloria crucificada. Por la fe descubrimos como parte del misterio de Dios algo que pertenece a la condición humana. Que el misterio del sufrimiento adquiere un sentido en Cristo significa que el dolor que atraviesa la humanidad es expresado y vivido por el mismo Dios. Sin embargo, esta experiencia creyente no pierde por eso su ambigüedad. Como afirmaba Claudel, en *El zapato de raso*: «verdad es que estoy atado a la cruz, pero la cruz no está atada a soporte alguno. Flota en el mar». La seguridad creyente no puede construir atajos al misterio. La experiencia de los grandes místicos, llamada Noche Oscura, es el testimonio del carácter desnudo, apofático,

¹⁶ Nurya Martínez-Gayol. “La Misericordia’, una conmoción de las entrañas”. *Perspectiva Teológica* 137 (2017): 129.

¹⁷ Cf. *Suma Teológica*, III, 1, 1.

¹⁸ Cf. *Suma Teológica* III, 1, 1ic.

de la fe en su condición más radical. De allí que también los pobres, los excluidos, los que sufren poseen una condición de apertura a Dios que no se puede obtener por ningún programa de perfeccionamiento ético. Aquella frase de Claudel es recogida por Joseph Ratzinger en *Introducción al cristianismo* para recordarnos que, junto a nuestra fe, está el océano de la inseguridad¹⁹. Olvidar esta fragilidad es hacer del cristianismo, de la religión en general, un sistema de certezas ideológicas, atadas a ídolos y privilegios. La religión así se vuelve sometimiento mágico de lo divino y velada manipulación de la libertad creada.

En el año 1955 Jorge Luis Borges fue nombrado director de la Biblioteca Nacional, en Buenos Aires. Acababa de perder la vista. Escribe unos estremecedores versos, de los que transcribiré una parte, a los que tituló *Poema de los dones*²⁰

Nadie rebaje a lágrima o reproche
esta declaración de la maestría
de Dios, que con magnífica ironía
me dio a la vez los libros y la noche.

De esta ciudad de libros hizo dueños
a unos ojos sin luz, que sólo pueden
leer en las bibliotecas de los sueños
los insensatos párrafos que ceden

las albas a su afán. En vano el día
les prodiga sus libros infinitos,
arduos como los arduos manuscritos
que perecieron en Alejandría.

De hambre y de sed (narra una historia griega)
muere un rey entre fuentes y jardines;
yo fatigo sin rumbo los confines
de esa alta y honda biblioteca ciega.

¹⁹ Cf. Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1982, 25-27.

²⁰ Jorge Luis Borges. "Poema de los Dones". En *El Hacedor. Obras Completas 1923-1972*, 809. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.

Enciclopedias, atlas, el Oriente
y el Occidente, siglos, dinastías,
símbolos, cosmos y cosmogonías
brindan los muros, pero inútilmente.

Lento en mi sombra, la penumbra hueca
exploro con el báculo indeciso,
yo, que me figuraba el Paraíso
bajo la especie de una biblioteca.

El genial escritor da cuenta de una experiencia fundamentada en lo que él llama una «magnífica ironía». Lo cierto es que esta experiencia no se esconde en la excusa de la racionalización de la contradicción. En el fondo, porque la inteligencia auténtica nos demuestra, finalmente, que no hay explicación que pueda acertar sensatamente en la oscuridad de esas antítesis que atraviesan la existencia. Esta madeja aparentemente vacía de sentido forma parte del patrimonio de la humanidad: Edipo, Jonás o Job dan cuenta de esta experiencia. Sus soluciones muestran que no es indiferente a la respuesta admitir que el misterio forma parte del tejido de la existencia. Borges no asumiría esta última expresión, de allí que llama a eso «magnífica ironía».

Vivir con lucidez implica, en cierta medida, admitir el hecho del misterio porque se asume con seriedad la noción de historia. En este punto me quiero detener brevemente pues posee una significativa relevancia para el tema que nos ocupa. Podemos creer que aceptar el hecho de que la realidad está atravesada de misterio es propio de espíritus más bien evadidos, o sutiles en extremo, y que poseen una cierta dificultad por asumir el compromiso que los hechos nos imponen, de modo que se resignan a la imposibilidad de la explicación. Pero, verdaderamente, quien admite el misterio debe, inevitablemente, reconocer que vivimos en un entramado de decisiones, tensiones, quiebres, armonías, que llamamos historia. Es al cristianismo a quien Umberto Eco asigna

«[...] la “invención de la Historia”, es decir, la invención de una dirección en la Historia. La cultura pagana fue una cultura sin historia: Júpiter siempre estuvo ahí; inmiscuido en las pequeñas vicisitudes de los humanos y modificando, así, algunas suertes individuales, pero nunca comprometido con el devenir del mundo. Los mitos antiguos se narran bajo la forma de un acontecimiento ya ocurrido: son irreversibles. A

veces los dioses se embarcan en alguna promesa y garantizan así un resultado futuro para ciertos acontecimientos (Ulises volverá a casa, palabra de una diosa), pero el hecho siempre concierne sólo a ciertos individuos o a ciertos grupos. El máximo espectro histórico que nos dio la Antigüedad se encuentra en la Eneida, promesa de Venus a Eneas que involucra la suerte de un pueblo entero: pero la garantía de Virgilio sólo abarca de Eneas a Augusto. Está la promesa de un destino histórico para los romanos, pero éste ya se ha cumplido en el momento en que se narra. Ahora bien, la égloga IV concierne al presente (será luego obra de los medievales leerla como un documento escatológico, destacando, con esa intención, los indicios de una proyección hacia el futuro en Virgilio). En cambio, en los orígenes mismos de la visión cristiana de la historia se tiene el profetismo judío: éste sólo se refiere a la suerte de un pueblo, no a la suerte del mundo, pero la promesa de un Mesías que ha de venir y será un liberador supone una escatología específicamente revolucionaria»²¹.

Aquí se nos hace notar, además, otra cosa: nada es absolutamente irreversible. Hay una dirección, hay un sentido. A la vez, es verdad que nuestra fe vive de algo que ha ocurrido; sin embargo, ese pasado inaugura un destino que incorpora las historias particulares, las decisiones, las trayectorias. Ese relato inicial es capaz de ser releído como inauguración de un proyecto en diversos tiempos, culturas y experiencias humanas. Esta hermandad en un proyecto en medio de la inmensa diversidad humana hace que descubramos que hay algo que nos une, nos llena de identidad, nos otorga una condición de vida y una comunión de una intensidad tal que configura la existencia de un modo radical. A veces en medio de condiciones de vida miserables y pecadoras. Pero por esa comunión ningún dolor, ninguna esperanza, ninguna soledad puede sernos extraña y ajena.

El dramaturgo argentino Mauricio Kartum escribió una obra llamada *Terrenal* (2014) en la que hace una provocadora relectura del relato del pecado original, en clave social y política. En ella, Caín, luego de asesinar a su hermano, reclama al padre, Tatita, no haber intervenido, no haber frenado la violencia. Le reprocha, en el fondo, haber mantenido la diferencia, la diversidad. A lo que el Tatita responde

«La miseria no es pelear. La miseria es matar al par. El uno crece de a dos. El dos peleando es armonía, es vuelo. El uno, solo, crece

²¹ Umberto Eco, coord. *La Edad Media*. Vol 1. *Bárbaros, cristianos y musulmanes*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016, 32.

monstruo. Pájaro de un ala sola. Como vos. Te amputaste un ala. Juntos podían ser ángel y mirate, terminaste gallina bataraza. El uno es la tragedia Caín [...]»²².

La obra de Kartum recorre el drama de un modo de vivir nuestra relación con las cosas como propias, conflicto que el autor muestra como fundacional de nuestra condición.

Servicio, renuncia, salir de sí, amar sin condiciones son consideraciones que aparecen en la enseñanza de Jesús como condiciones de su seguimiento, como resultado, además, de participar de su vida. En este sentido, no son ya sólo una condición previa sino un estilo que exige descubrir que el cristianismo es un extraordinario camino de libertad.

REFERENCIAS

- Balthasar, Hans Urs von. *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?* Barcelona: Herder, 2011.
- Bedford, Nancy Elizabeth. "Seguir a Jesús en tiempos de 'limpieza étnica'". En *"El Espíritu del Señor está sobre mí"*. *El Kairós del Espíritu en Jesús el Cristo*, editado por Sociedad Argentina de Teología, 177-178. Buenos Aires: Agape, 2019.
- Berges, Ulrich. *Las facetas oscuras del buen Dios. Las ambigüedades en la imagen divina de YHWH vistas desde la historia de las religiones y la historia de la teología*. Buenos Aires: PPC-Asociación Bíblica Argentina, 2016.
- Bons, Eberhard, y Thierry Legrand, dirs. *Le monothéisme biblique. Évolution, contexts et perspectives*. Paris: Cerf, 2011.
- Borges, Jorge Luis. *El Hacedor*. En *Obras Completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.
- Caamaño, José C., Juan G. Durán, Fernando J. Ortega, y Federico Tavelli, coords. *100 años de la Facultad de Teología: memoria, presente, futuro*. Buenos Aires: Agape, 2015.
- Eco, Umberto, coord. *La Edad Media*. Vol. 1, *Bárbaros, cristianos y musulmanes*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

²² Mauricio Kartum. *Terrenal. Pequeño misterio ácrata*. Buenos Aires: Atuel, 2014, 42.

- Fee, Gordon D. *Comentario de la Epístola a los Filipenses*. Barcelona: Editoria Clie, 2006.
- Guardini, Romano. *Das Wesen des Christentums*. Würzburg: Werkbund, 1938.
- Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Hoppe, Leslie J. "Capernaum and its Synagogue". *Bible Today* 46 (2008): 254-259.
- Kartum, Mauricio. *Terrenal. Pequeño misterio ácrata*. Buenos Aires: Atuel, 2014.
- Marion, Jean-Luc. "Entrevista a Jean-Luc Marion por Vincent Citot y Pierre Godo". *Nombres, Revista de Filosofía* 19 (2005): 123-145.
- Martínez-Gayol, Nurya. "'La Misericordia', una conmoción de las entrañas". *Perspectiva Teológica* 137 (2017): 127-154. <https://doi.org/10.20911/21768757v49n1p127/2017>
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Reed, Jonathan. *El Jesús de Galilea, aportaciones desde la arqueología*. Salamanca: Sígueme, 2006.