Pontificia Universidad Católica Argentina

Biblioteca digital
de la Universidad Catolica Argentina

Vega, José Luis

La incógnita semejanza

Tábano Nº 7, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Vega, José Luis. "La incógnita semejanza" [en línea]. *Tábano,* 7 (2011). Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/incognita-semejanza-jose-luis-vega.pdf [Fecha de consulta:.....]

José Luis Vega

CONICET - Argentina
Universidad de Buenos Aires

La incógnita semejanza

Recibido: Octubre 2011
Admitido: Octubre 2011

Resumen

En el presente trabajo se abordará la posición kierkegaardiana respecto de la libertad y el pecado, contrastada con la visión de Tomás de Aquino, de modo de que queden expuestos sus limitaciones precisas a partir de la luz que arrojan ciertos pasajes bíblicos. La categoría de la belleza será establecida como la prueba fenomenológica y el fundamento óntico del bien, en una hermenéutica del ser que procura develar en la verdad inmanente del ser el misterio de su trascendencia originaria. Desde esta perspectiva, el hombre alcanza el culmen de su substancia personal, histórica y trascendente en su posibilidad creadora, esclarecida en los relatos bíblicos referidos a través de la figura del "niño", contrastando la figura de "Siervo" en donde Kierkegaard reduce la significación y el valor de la Encarnación del Verbo.

Palabras clave

Libertad. Pecado. Belleza. Siervo. Imagen. Niño. Crear.

Abstract

Neste trabalho aborda-se a posição kierkegaardiana sobre a liberdade e o pecado, quando contrastada com a visão de Tomás de Aquino, de modo que as limitações precisas ficam expostas a partir da luz que vertem certas passagens bíblicas. A categoria de beleza será estabelecida como evidencia fenomenológica e fundamento ôntico do bem, em uma hermenêutica do ser que procura descobrir na verdade imanente do ser o mistério da sua transcendência originária. A partir desta perspectiva, o homem chega ao cume da sua substância pessoal, histórica e transcendente no seu potencial criador, clarificado nos relatos bíblicos referidos através do conceito de "criança", contrastando a figura do "Servo", em que Kierkegaard reduz a significaçao e o valor da Encarnaçao do Verbo.

Key words

Liberdade. Pecado. Beleza. Servo. Imagem. Criança. Criar.

En este trabajo se pretende ahondar las nociones de *imagen* y de *semejanza*, presentes en el relato de la creación del hombre de *Gén* 1, 26, vinculándolas con el relato de *Gén* 2. Para ello, se analizará la *figura de Siervo* presente en la obra de Kierkegaard *Ejercitación del Cristianismo,* como así su posición frente a la libertad y el pecado. Por su parte, se abordará la estructuración del pensamiento ético que Tomás de Aquino expone especialmente en *S. Teol.* II, 1-15. Ambas posiciones serán evaluadas tomando como eje la categoría de belleza y su implicación en el acto creador.

1.Kierkegaard y el significado de la condición de Siervo en Cristo

1.1. La mendicidad de Eros en Platón

La caracterización que Diotima hace del amor en el *Banquete* hace de aquel un itinerante perpetuo. Tal estado señala imperfección y carencia, falta de autosuficiencia ontológica, herencia de su madre Penia, personificación y deidad de la Pobreza. A su vez, es señal de su vocación superior al bien y a la belleza, dado que Eros ha sido concebido en la celebración del nacimiento de Afrodita, y dado que su padre es Poros, dios de los recursos.[1]

La identificación de lo perfectamente idéntico con lo inmutable, que Platón establece, y la deducción de que lo inmutable debía ser inmaterial –pues la materia es mutabilidad y, en general, corruptibilidad– concluyen en que el ser verdadero es aquel que puede ser conocido perfectamente, esto es, aquel que puede ser identificado definitivamente por poseer una identidad incuestionable, la cual, entonces, no debe poder cambiar. Es por ello que la verdad del ser queda fundada en las condiciones del conocimiento humano, y, consecuentemente, el verdadero ser debe coincidir con el ser puramente inteligible. De esta manera, la vida del hombre debe orientarse hacia la contemplación del Mundo de las Formas Puras. Esto es la liberación de la parte superior del alma respecto de las necesidades materiales, por las que el cuerpo arrastra al alma en una búsqueda sin fin del placer que las compense. Es así que la autosuficiencia ontológica es entendida como la no dependencia de un ser respecto de los otros seres. Tal autosuficiencia implicará la ausencia de deseo y amor, que es para Platón la ausencia de búsqueda por la ausencia de necesidad (no la ausencia de búsqueda del ignorante, que ignora que necesita creyendo que no). Por tanto, un dios nada puede necesitar, pues de lo contrario quedaría herida su autosuficiencia a causa de una necesidad que, en un dios, contradice lo implicado en su condición divina: “ninguno de

los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es. …El que no cree estar necesitado no desea lo que no cree necesitar".[2]

Por lo tanto, según lo expuesto, Platón señala que Eros no alcanza la condición de Dios, por su indigencia. Florece y se desvanece incesantemente, tal su mirada incansable y anhelante de lo eterno, tal su incansable insistencia que recuerda a la de Sísifo.

1.2. La condición del hombre ante el Siervo de Dios en Kierkegaard

1.2.1. El ser originario del hombre ante Dios y de Dios ante el hombre

En su *Ejercitación del Cristianismo*, Kierkegaard implora poder reconocer a Cristo y su amor divino en la insignificante figura de Siervo:

> "Que te podamos ver como Tú eres y eras y serás hasta tu vuelta en la majestad, como la señal del escándalo y el objeto de la fe, el hombre insignificante y, sin embargo, el Salvador y Redentor del Género Humano, que por amor descendió a la tierra para buscar a los que se habían perdido".[3]

Kierkegaard refiere a las palabras de Cristo: "venid a mí, todos los que estéis atribulados y cargados, que yo os aliviaré".[4] Con profunda lucidez destaca:

> "proclamarlo a los cuatro vientos, como si el auxiliador mismo necesitase de la ayuda, como si El que desea y puede ayudar a todos fuese Él mismo, en cierto sentido, un necesitado, que siente esta necesidad, y en tanto necesita ayudar, necesita a los que sufren para ayudarlos".[5]

Este ofrecimiento de Cristo a los que padecen implica para Kierkegaard una identificación con ellos. No parece haber espacio en Él para quienes no están atribulados ni cargados, para quienes poseen una dicha decorosa y estable, aunque nunca intachable. Pues identificarse con la indigencia implica existir en el estado del padecimiento de un Siervo que ve diezmada su paz por la multiplicación de los desesperados del mundo.[6] Esto revela que la condición humana es, según el gran teólogo danés, esencialmente desesperación. El ofrecimiento está dirigido a todos. Luego, los atribulados constituyen toda la humanidad. Una humanidad que Kierkegaard ve desesperar en la obscura aurora de la angustia connatural al mismo acto de tener que elegir a Dios o caer en la tentación del primer pecado:

> "La prohibición divina ha conducido a la inocencia hasta sus linderos extremos...La angustia puede compararse muy bien con el vértigo. A quien

> se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal entran vértigos. Pero, ¿dónde radica la causa de este vértigo? La causa está en sus ojos, como en el abismo. ¡Si él no hubiera mirado hacia abajo! Así es la angustia: el vértigo de la libertad".[7]

Kierkegaard confirma esto: "La invitación está plantada en la encrucijada, allí donde el camino del pecado continúa la última vez, y lo perdemos de vista, hasta la condenación".[8]

En el resplandor de la libertad infinita experimentada frente a Dios, el hombre precomprende que en los hontanares de esa bendición murmura el sigilo monstruoso de considerar cuando menos la posibilidad de rechazar esta misma bendición de ser para Dios. La misma libertad ante Dios es concebida por Kierkegaard como una claridad aún no consumada por la decisión humana de convertirla en la destinación irreversible que permita acceder a la Luz que no conoce fin. Para Dios mismo el hombre, aún antes de pecar, en la desnudez de su inocencia originaria, no evita esconder en la posibilidad del rechazo –que es la posibilidad del mal– una desfiguración congénita a su humanidad universal. No puede, por tanto, Dios, ser totalmente Dios para ese hombre, totalmente feliz con ese hombre, pues su dicha se repliega enmudeciendo ante aquél que aún no lo ha elegido, que es su creatura predilecta, el esmero de sus sueños divinos y amantes, esta creatura humana, que debe elegirlo para ser plenamente humano. La posibilidad del mal enrarece las aguas sin fondo del amor divino, enmudece el candor sagrado del corazón de Dios a la espera de la feliz respuesta humana. Kierkegaard hace de esta posibilidad maligna el centro desde donde concibe la relación original entre el Creador y el hombre. Sin la posibilidad del rechazo, es verdad que no existiría la posibilidad de un amor perfectamente correspondido. Pero Kierkegaard hace de esta posibilidad un elemento esencial del hombre, sin el cual no es posible concebirlo adecuadamente en su naturaleza propia y en su condición individual intransferible. Puede por tanto decirse que la libertad de Dios y del hombre en la reciprocidad en que ambos deben elegirse no está perfectamente abierta y liberada por estar acechada desde siempre por el peligro de no ser confirmada por el hombre. No yace el hombre ante Dios en una inocencia plena y despreocupada, pues esta despreocupación debe ser la conquista de su sí personal a Dios, y no la condición primordial desde la que Dios lo ama antes de toda respuesta del hombre. Condición que es la misma gracia, por la que Dios, despojado de toda presuntuosidad, merma, especulación o temor, hace de sí el gesto capaz

de encender toda la confianza necesaria para que el hombre lo reciba con una naturalidad que haga impensable recelo alguno.

Pero según Kierkegaard, el hombre iza ante Dios un amor primerizo en el que no es posible la ausencia del temor a la pérdida. Un amor no expandido en la totalidad de su pureza devastadoramente inocente. La sospecha de Dios por el hombre, el vértigo del hombre ante Dios. Una desfiguración recíproca y original en Dios y el hombre, uno frente al otro, cada uno ante sí en el espejo de esa sospecha dolorosa. Es por esto mismo que Kierkegaard debe plantear que el camino salvífico consecuente al pecado realizado obliga a Dios a ocultarse a sí mismo en su divinidad admirable, pues adoptando la indigencia servil como forma de su estar ante y para los hombres, evita que los hombres se horroricen de impotencia ante su propio pecado:

> "Él no será tu benefactor de una forma tan despiadada. Él no te situará meramente enfrente por medio del contraste, mientras se te tiene fuera de sí, de suerte que tu pecado resulte más horrible, sino que te otorgará refugio junto a sí, y mientras que tú estés oculto en Él, ocultará Él tus pecados. Pues Él es el amigo de los pecadores".[9]

Este estar frente a Dios es para Kierkegaard un ocultarse en Dios, de modo que en Él queden ocultos los pecados. El hombre está frente a Dios si está oculto en Dios, si todo brillo desaparece en la purificación intransigente a la que debe someterse el pecador. Pero el hombre doliente y pecador sólo puede ocultarse en un Siervo que es el rostro amante y degradado porque en ese rostro se acumula el peso de todo el pecado, ocultándose en él la divinidad gloriosa ante la cual la vergüenza culpable superaría la confianza en el amor misericordioso de Dios. El ocultamiento de la divinidad en Cristo no hace sino justicia al paso lógico de consumar la mortificante sospecha original, divina, que resecaba los labios y palabras creadoras ante la posibilidad original de que el hombre lo arruinara todo.

En la insignificancia de este Siervo queda, según Kierkegaard, cobijada la insignificancia del hombre, reanimada su esperanza, sostenido en la mirada poderosa y sufriente del Siervo fiel que lo llama con el nombre preciso por el que cada hombre debe comprenderse ante Dios siempre primeramente como pecador y rescatado. Este hombre posee el don de la libertad máxima, que explica la posibilidad del pecado, esto es, el rechazo de Dios con el conocimiento suficiente de que es a Dios a quien se rechaza, y con el conocimiento suficiente de las consecuencias derivadas de ese

rechazo. Es sabido que Kierkegaard guarda una compasión llena de ironía por la ingenuidad socrática que explica el mal en términos de ignorancia. El pecado no sería pecado si el rechazo a Dios se fundara realmente en un desconocimiento de Dios y de todas las consecuencias que derivan de negarlo.

1.2.2. La incógnita condición de Dios en la Encarnación de Cristo

Pero Kierkegaard no se limita a establecer en la figura de Siervo la asunción compasiva de Dios de su avergonzada creatura humana, de modo de hacer soportable su culpa para aproximarla a la redención. Kierkegaard ahonda la relación originaria entre Dios y el hombre de modo de exponerla en una abismal diferencia que es no menos una inmensa oposición ontológica entre ambos: "Él ha caminado cabalmente el camino infinitamente largo que va de ser Dios a hacerse hombre. ¡Lo que caminó para buscar a los pecadores!".[10]

Más aún:

> "¿Quién es el que invita? Jesucristo. ¿Qué Jesucristo? ¿Jesucristo el que está sentado con majestad a la diestra del Padre? No. Desde la majestad Él no ha dicho ninguna palabra. Por lo tanto, es precisamente Jesucristo en su humillación…. ¿No es pues Jesucristo el mismo? Ciertamente…¿No está ahora en la majestad? Sí, es lo que *cree* el cristiano. Pero fue en la situación de humillación en la que dijo aquellas palabras; desde la majestad no las ha dicho".[11]

Kierkegaard así sostiene que la figura de Siervo es el revestimiento esencial con el que Dios puede volverse impenetrablemente incógnito en tanto Dios ante los hombres, y, también, aquel que cumple la imagen y semejanza con el pecador (excepto en el pecado mismo, pero no en sus consecuencias) para así poder llamarlo amorosamente para cobijarlo en la confesión de su arrepentimiento humillante y saludable. Kierkegaard enfatiza estos rasgos de la constitución originaria del hombre ante Dios, al afirmar que nada puede saberse acerca de la divinidad de Cristo, racionalmente, y a partir de los datos históricos de su vida:

> "¿puede pensarse, en general, una contradicción más disparatada que la de querer *demostrar* (por lo pronto es indiferente que ello pretenda demostrarse por la historia o no importa qué cosa del mundo) que un hombre particular es Dios?...Pues demostrar significa convertir algo en racional real dado. Las pruebas de la divinidad de Cristo que trae la Escritura…lo son solamente para

> la fe, es decir, que no son "pruebas"; ciertamente no intentan demostrar que todo esto se concilia con la razón, sino todo lo contrario, que contradice a la razón, y es, por tanto, objeto para la fe".[12]

Estas palabras no dejan ambigüedad: es incompatible la condición divina con la condición humana. No se declara prudentemente que no se trata de que Dios y el hombre no sean de la misma condición. Tampoco se precisa que tal diferencia se revela en la necesaria inconmensurabilidad entre el Absoluto y sus creaturas. Kierkegaard sentencia que la humanidad de Dios es la contradicción por la que la razón queda imposibilitada para reconocer a Dios. Sólo en la fe esta transgresión a todas las leyes que amparan la sana racionalidad humana es redimida y se convierte entonces en paradoja, que ya no es contradicción, sino milagro de la misericordia divina, pero ajena esencialmente a toda comprensión racional humana posible:

> "Pero existiendo Dios, y, por tanto, distinto con la infinita diferencia de cualidad del ser-hombre, entonces si yo, o cualquiera que sea, empieza con el supuesto de que ha sido un hombre, no podrá por toda la eternidad sacar la conclusión que, desde luego, era Dios".[13]

Por cierto, Kierkegaard establece seguidamente la condición en la cual se está unido a Cristo: "Y no tienes derecho a apropiarte ninguna palabra de Cristo…si es que no has llegado a ser tan contemporáneo con Él en su humillación, que prestaras plena atención... a su advertencia: ¡bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí!".[14]

1.2.3. La posibilidad del pecado

En la paradoja del Dios-Hombre, Kierkegaard ve cumplida la exigencia de la misma paradoja del pecado, categoría que, según su perspectiva religiosa, no ha sido definida correctamente ni por el helenismo ni por la filosofía idealista, sino por el cristianismo:

> "¿qué categoría le falta a Sócrates en su definición de pecado? Le falta la categoría de la voluntad del desafío. La intelectualidad griega era demasiado feliz, demasiado ingenua, demasiado estética… como para que le entrase en la cabeza que alguien dejara de hacer el bien a sabiendas… El helenismo establece un imperativo categórico intelectual…En la filosofía de la pura idealidad donde no se habla para nada del hombre real e individual, la transición es necesaria…o dicho de otra manera, en la idealidad pura no hay ninguna dificultad emparejada con el tránsito del entender al cumplir".[15]

Kierkegaard retoma esta crítica al intelectualismo de la pura idealidad aludiendo directamente a la impropiedad de incluir la irreductibilidad de la existencia concreta singular en el movimiento inmanente de los conceptos, presente en la exposición con que Hegel establece la identificación de la metafísica con la lógica:

> "En la lógica se emplea lo *negativo* como la fuerza animadora que todo lo pone en movimiento… Pero a pesar de todo lo que digan, en la lógica no debe haber ningún movimiento; porque la lógica y todo lo lógico solamente *es*, y precisamente esta impotencia de lo lógico es la que marca el tránsito de la lógica al devenir, que es donde surgen la existencia y la realidad… El concepto mismo de movimiento es una trascendencia que no puede encontrar cabida en la lógica".[16]

La posibilidad del pecado no concierne a la misión de la ética: la ética entra en acción, acusando, juzgando, una vez que el pecado se ha realizado. Pero, en términos kantianos, las condiciones de posibilidad del pecado corresponden en parte a la psicología y nunca a la ética. Y no sólo eso. Porque entonces, la psicología no se pone al servicio de la ética como propedéutica suya, sino:

> "Psicológicamente hablando, es muy exacto que la naturaleza humana ha de estar constituida de tal forma que haga posible el pecado… Sin embargo, mientras se va sumergiendo de ese modo en la posibilidad del pecado, la psicología está sin saberlo poniéndose al servicio de otra ciencia, la cual no hace más que esperar a que aquella quede lista, y así empezar por sí misma y ayudar a la psicología en el esclarecimiento del asunto…Esta otra ciencia no es la ética…Esta ciencia es cabalmente la dogmática".[17]

Es sabido que Kierkegaard quiere comprender el relato de la caída de Adán de manera de comprender el origen de la posibilidad de tal caída. Y para ello ha de remontarse al estado de inocencia original. Tal estado de inocencia es ignorancia. Por ello, no está en la inocencia el hombre determinado en tanto espíritu. Pues la determinación espiritual, fundada en la libertad, implica el conocimiento del bien y del mal. En el estado de inocencia, afirma Kierkegaard, todavía no hay combate, pero esta ausencia de combate es la nada misma en la que la inocencia de Adán no puede ser estable. La inquietud original de la inocencia es la nada como ausencia de conocimiento y libertad. Esta ausencia de determinaciones esenciales del espíritu humano es al mismo tiempo una tensión tan natural y ceñida a la inocencia que Adán no lo puede notar. Por ello, la tensión engendrada por la nada que es ausencia de espíritu engendra la angustia: "¿Qué es entonces lo

que hay? Precisamente eso: ¡nada! ¿Y qué efectos tiene la nada? La nada engendra la angustia".[18]

Por ello, Kierkegaard dirá que la angustia de la inocencia original no es ninguna culpa, ni algo inconciliable con la felicidad propia de la inocencia. Una felicidad propia de quien sueña, no de quien en la vigilia sabe de sí y reconoce lo otro que lo rodea. Una felicidad como una embriaguez pero sin culpa, con un lenguaje que para Kierkegaard no es superior al balbuceo de los niños, tal como comprende el fragmento de Gén 2 en el cual Dios ve cómo el hombre nombra a cada una de las creaturas que Él le presenta. Por ello, si bien la angustia original es inocente, es a su vez una libertad trabada, pero no trabada por la necesidad, sino por ella misma. Porque la libertad no es un simple elegir entre el bien y el mal: "La posibilidad de la libertad consiste en que se *puede*".[19] La angustia es un cierto no poder.

Ahora bien: Kierkegaard estima que si la prohibición de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal hubiera despertado en Adán el deseo de comer de aquél, Adán debería haber poseído un saber acerca de la libertad desde el momento en que hubo experimentado el deseo de usarla. Por ello, Kierkegaard recusa esta hipótesis, sosteniendo: "No, la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia, se le ha metido ahora dentro de él mismo, y ahí, en su interior, vuelve a ser una *nada, esto es, la angustiosa posibilidad de poder*".[20]

Esto último pone en un lugar irrelevante, si no falso, el detalle del relato de la caída concerniente al papel de la serpiente.

> "Toda ciencia radica o en una inmanencia lógica o en una inmanencia dentro de una trascendencia que aquélla no puede explicar. El pecado es, cabalmente, esa trascendencia… en que el pecado entra en el individuo en tanto individuo El pecado no entra de otra manera en el mundo, ni nunca jamás ha entrado de otro modo.".[21]

Kierkegaard asume así una condición humana original en la cual la tentación y el pecado acaecen de suyo no menos originalmente como una necesidad dialéctica establecida entre el bien entendido como ley divina y la libertad entendida como poder autónomo ante dicha ley y ante Dios mismo. La libertad del hombre sólo en la medida en que despierta a su posibilidad radical y a su autonomía plena es invadida por la ambigüedad ética que tal posibilidad entraña. Dios no puede hacer a otro hombre más que a aquél cuya

angustia originaria y constitutiva queda desatada en la conciencia de contar con el poder de rechazar a Dios, sabiendo que ese mismo poder es su don mayor. El hombre alcanza la máxima libertad en la conciencia de poder pecar.

Kierkegaard supone legítimamente que Dios es realmente amado cuando se lo elige en una decisión definitiva que para ser tal debe poder salvar la posibilidad infinita de no elegirlo en la plena lucidez de este rechazo y de sus consecuencias. Pero, Kierkegaard no ve en profundidad que el pecado es abismo, porque el amor es el abismo del pecado. El pecado no es el rechazo a la ley. Kierkegaard tiene razón al situarlo más allá de las posibilidades que la ética halla en sí misma para despejarlo y resolverlo. El pecado presupone al amor perfecto. Por ello, es pertinente revisar la escena imaginable en la que Dios se complace en el hombre como prenda de su corazón creador. En el fondo, la escena de la creación que Dios hace del hombre es el relato emergente del itinerario existencial que el hombre realiza consigo imaginando anhelante lo Absoluto. El hombre, tras inventariarse a sí mismo, en el silencio de su esperanza, en su travesía ajetreada de mortificantes y mudos pensamientos sostenidos sin respiro ante el enigma del mundo, ese hombre puesto ante sí mismo, halla en sus palabras últimas los pasos perdidos de un nombre que él debe inventar, el nombre que justifique todos sus sentimientos empeñados en probar que la vida debe anidar un sentido inequívocamente mayor, y que la fe en ese sentido es la exigencia que el hombre reconoce como la exigencia de su heroicidad ante la aspereza solitaria que experimenta frente a las cosas tantas veces. Este nombre golpea desde el corazón del hombre contra la orfandad del mundo, como una pregunta abismal que estremece de admiración y compasión al Cielo entero. Ese nombre deberá ser tan grande como para colmar la esperanza humana. Nada hay de la palabra "Dios" que no sea un balbuceo o una interpretación experta con que la palabra humana se afana para vivificar las palabras del ser y de los seres, de la tierra y del cielo, revelándolos y destinándolos en el unísono de los nombres que busca para sí mismo. La condición humana, en su impulso de dar a luz todas las cosas, de comprender todas las cosas, de hermanarse con todas las cosas, de no ser extranjero para sí mismo, en ese impulso el hombre sabe que debe ir más allá de todo esto: debe darle al mundo malherido un Dios capaz de salvarlo. Pero si hay salvación debe haber amor. Entonces: ¿no es acaso la adoración a Dios la consecuencia de experimentar que en el inventario de la existencia, no exenta ni de temor ni de temblor, el hombre atisba en la majestad avasallante del

amor, que ni el temblor ni el temor son necesariamente constitutivos de su vida, y, que en la verdad de ese amor, que es su ofrenda, el hombre presiente que él es amado, y que lo es, porque en él, el amor que lo excede prueba la verdad de su plenitud en la elocuencia de su indigencia servidora, que es el modo propio de ser de la majestad del amor ante lo que el amor ama? ¿No ha presentido algo íntimamente cercano e indefinible como esto el centurión romano que en la expiración final del Cordero reconoció la majestad divina en un hombre desfigurado?

Es necesario, pues, abordar la instancia en que la palabra del hombre se devela como el anclaje primordial del reconocimiento que Dios espera de él y del mundo. Que es la palabra con que el hombre quiere encontrase plenamente consigo y con las cosas. No se habla entonces de conocimiento, de que el hombre conozca a Dios, sino de que lo reconozca en un gesto de libertad y reciprocidad que abarque todo su ser en la contundencia de un sí irrenunciable. Dios ansía lo humano. Lo humano ve entonces en Dios su anhelo excluyente. La libertad del hombre ante Dios es la condición de posibilidad de tal reciprocidad perfecta. Por ello, un paso previo consistirá en repasar el núcleo de la posición que acerca de la libertad emblematiza el pensamiento de Tomás de Aquino.

2. La libertad humana según Santo Tomás de Aquino.

Precisamente, Tomás de Aquino no acepta la libertad capaz de negar a Dios completamente a sabiendas. No acepta, en última instancia, el drama que es lo singular de toda la revelación cristiana, y que si bien se inscribe en el marco de la Alianza veterotestamentaria, la renueva de modo tal que el misterio de la Encarnación del Verbo erige al misterio Trinitario como la cima que divide tajantemente al Dios hebreo de la Trinidad. Santo Tomás pone en la causalidad final de la beatitud una determinación apriorística del arco posible en el que la libertad humana puede desplegarse "libremente": "La perfecta beatitud del hombre consiste en la visión de la divina esencia: y es imposible que viendo alguien la divina esencia, quiera no verla".[22] Pues el mismo Tomás de Aquino establece que la constitución natural del hombre lo determina inequívocamente: "Toda creatura está atada a las leyes de la naturaleza, como quien goza de fuerzas y acción limitadas".[23] Esto ya hubo de reforzarse en el tratamiento que Tomás de Aquino hace de la voluntad en tanto naturaleza: "La necesidad natural no es contraria a la voluntad… Así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la

bienaventuranza".[24]

En el a.4 de la sexta cuestión de *Suma Teológica,* II, I Santo Tomás afronta la pregunta de si se puede forzar la voluntad. La pregunta está formulada dentro del contexto aristotélico por el cual se asume que los principios intrínsecos de todo ser natural lo llevan a su fin más propio, aunque este fin pueda ser la cumbre de una articulación de fines inferiores, cada uno medio de los superiores a él. La noción de *naturaleza* implica una *operación propia* que la *perfecciona* según su *fin intrínseco*. Dicho fin es el bien propio del ente cuya naturaleza es considerada. La visión creacionista de Tomás de Aquino acuerda con esto, añadiendo que el bien natural se debe al sumo Bien que Dios es. La voluntad admite dos tipos de actos: el derivado directamente de ella, el querer. O el imperado por ella, pero ejercido por otra potencia, como el andar o el sentarse. La voluntad puede sufrir violencia en sus actos imperados: se puede querer caminar, y no poder hacerlo debido a un accidente o enfermedad. En cambio, la voluntad no puede querer forzadamente. Tomás de Aquino lo explica diciendo que el acto de la voluntad es una tendencia procedente del principio cognitivo, así como el apetito natural es una tendencia del principio interior sin conocimiento. De esta manera, cuando Tomás de Aquino responde a la tercera objeción correspondiente a este artículo, afirma que aunque aquello a lo cual la voluntad tiende al pecar, sea en verdad malo, sin embargo es aprehendido como bueno y conveniente a la propia naturaleza, según convenga a la pasión de algún sentido o de un hábito corrupto. Luego, en la posición de Tomás de Aquino, es imposible que la voluntad persiga el mal reconociéndolo como tal en su poder destructivo definitivo. No hay posibilidad de una autocontradicción semejante de la voluntad. No es posible naturalizar lo que contradice la naturaleza misma. No es posible una libertad tan poderosa, que incluya precisamente el *poder natural* de situarse ante sí misma, ante la legalidad creada por Dios, y ante Dios mismo, de modo de poder libremente, esto es, de contar con una potestad que dimana de su misma naturaleza, con la cual contradecir en sí misma los designios del propio Creador. Que implicaría entonces contradecirse a sí misma. Lo máximo que puede sucederle es confundirse, y ser en alguna medida (que deberá precisarse) culpable verdadera de tal confusión. Esto será esencial elucidarlo en sus reales alcances, pues éstos serán los propios de la libertad humana misma. A este respecto, es conveniente ilustrar cómo esta imposibilidad de autocontradicción de la voluntad humana ya ha sido refrendada por el autor:

> "Hay bienes particulares relacionados no necesariamente con la felicidad. A dichos bienes, la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, hay bienes relacionados necesariamente con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en quien se halla la verdadera felicidad. Sin embargo, hasta que sea demostrada la necesidad de dicha conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es Dios. En cambio, la voluntad del que contempla a Dios esencialmente, por necesidad se une a Dios del mismo modo que ahora deseamos necesariamente la felicidad".[25]

Es, precisamente debido a esta limitación, que el hombre tiene libre arbitrio: ningún bien relativo determina suficientemente a la voluntad humana, cuyo objeto es el bien universal.

3. La palabra del hombre en y ante la palabra de Dios

3.1. El relato de Gén. 2

Muy sugerente es cómo Aristóteles define al hombre como el único ser viviente que tiene en su naturaleza su ser político, en relación a ser también el único que posee la palabra:

> "la naturaleza no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo de dolor y de placer, y por eso también lo poseen los demás animales…Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal….Por naturaleza la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es anterior a la parte".[26]

Precisamente, la palabra del hombre implica a Dios en una experiencia inauguralmente reveladora. Lo atestigua ello el capítulo 2 del *Génesis*:

> "Se dijo luego, Yahvéh Dios: «no es bueno que el hombre esté sólo. Voy a hacerle una ayuda adecuada». Y Yahvéh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para saber cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviera el nombre que el hombre le diera".[27]

Dios, una vez terminada su obra, quiere presentársela al hombre para saber cómo éste llamará a cada creatura. Para este momento, sus creaturas ya han sido benditas en la mirada que el Creador les dispensó a cada una, luego de nombrarlas y de despertarlas en la participación de su ser. Pues Dios crea,

mira, vuelve a descubrir en cada ser suyo una inspiración única, se descubre Él en esta admiración que cada creatura en sí misma comporta y le provoca. Así, el Creador sella la bendición de su reconocimiento exultante; Dios ha echado la mirada sobre cada ser, y en ella le ha abierto a cada uno el horizonte de toda su intención creadora. Con ello les regaló su reconocimiento, y este reconocimiento de Dios otorga a las creaturas una capacidad interior, una intimidad, un espacio luminoso en donde yace el gesto de la mirada con que Dios las ha nombrado en sus ojos. El primer movimiento creador fue la separación entre la luz y las tinieblas. La primera verdad es la apertura, la claridad en donde Dios mira sus obras en Él mismo. El segundo movimiento de la verdad es la liberación de las creaturas para que puedan ser ante Dios. Las libera de Él, se desposee, les abre el mundo. Cada ser surca una melodía preciosa y nunca oída, en la que resuena la nocturnal atmósfera donde ha sido concebido por Dios. Queda instaurado el sobrecogedor silencio del reconocimiento entre el Creador y sus seres. Dios se enciende con la luz hasta ese momento inédita en la que sus creaturas son libres de Él, y así Dios preserva la pureza de toda su admiración por ellas. Ahora, el Creador necesita un intérprete. Necesita experimentar y conocer cómo sus creaturas son llamadas a la presencia por el hombre, recibiéndolas, haciéndolas merecedoras del tiempo que se tomará para darles su inteligencia, su sensibilidad, sus sentimientos. Su libertad y su querer. En el acto de nombrar del hombre y en lo que el nombre devela y dignifica, Dios, por esta experiencia, conoce lo que significa ser reconocido por el hombre en el reconocimiento que éste hace de sus obras. Para Dios, el significado y el valor que lo que Él ha creado tiene para el hombre es la experiencia de sustraerse a la tentación de hacer del hombre y las demás creaturas algo inesencial, reemplazable, olvidable, mortal. Algo a lo que sólo le basta ser nombrado por Dios. Pues no es posible que la palabra enamorada no espere escuchar la voz de aquello que ama para ver cumplida su esperanza de ser correspondida.

Por su parte, el hombre tiene conciencia de que su lugar le reserva la dicha de ser glorificado por el Creador, quien pone delante de él todas sus obras, de modo que cuenten con la bendición que sólo el hombre puede otorgarles en el abrazo obediente y no menos libre que su gratitud le propone al nombrarlas. El sentimiento imaginable que el Creador experimenta ante el reconocimiento del hombre, no es distante de aquel que un niño infunde con su existencia: en la mirada de sus padres reverbera el universo entero,

transformado en la iluminación inédita que la existencia de su hijo da a todas las cosas y circunstancias de la existencia y a ellos mismos.

Desde esta perspectiva existencial y ontológica, la finitud humana no está frente a la infinitud de Dios como lo quiere una dialéctica como la de Hegel, según la cual el momento de negación y la mediación en que se da esta negación (la finitud, el hombre) se eliminan en un movimiento de autoafirmación de lo que se niega a sí mismo (lo infinito, Dios). Antes bien, en la conservación de esta diferencia resplandece una comunión que sólo en la lógica del amor aparece como un hallazgo de incomparable fecundidad.

Desde el principio, el ser es investido con el ropaje de la libertad infinita que lo funda amorosamente. El ser no es el capricho de un poder. El resplandor que sigue al recogimiento que el ser opera en favor de la patencia de los seres arroba al sentimiento humano en un gozo que reconoce a la belleza como la majestad amorosa y visible de ese recogimiento invisible. Una segunda retirada musita el surgimiento del retiro que el ser abre para que las cosas se ostenten. Esta segunda retirada es el misterio del propio retiro que el ser procura para el surgimiento de los entes. En esta segunda retirada se atisba el fundamento último del ser y de los seres como ese amor capaz de fundar todo en favor de todo lo que es capaz de amar y sin lo cual no es él mismo el amor perfecto. Hacer del propio ser el lugar de la existencia, la liberación y la dignificación de lo nombrado es ser capaz de nombrar y dar verdad en el reconocimiento que Dios espera escuchar de los hombres. No es, entonces, un reconocimiento meramente conceptual. La lógica hegeliana intuye admirablemente el vínculo necesario entre lo Absoluto y el mundo. Intuye admirablemente el propio sufrimiento en Dios:

> "Dios ha muerto, Dios está muerto: este es el pensamiento más terrible, el hecho de que todo lo eterno y verdadero no existe, que la negación misma está en Dios, con ello se vincula el dolor supremo, el sentimiento de la completa ausencia de redención".[28]

Pero la lógica hegeliana reduce lo que es concreto y existencial a una dimensión lógico-conceptual. Esta reducción es la que Kierkegaard acierta con gran lucidez a mostrar como inadecuada e ilusoria. No obstante, la exposición hegeliana nunca dejará de ser inmensamente sugerente, y, en consecuencia, iluminadora. Más aún: la exhaustividad de la exposición dialéctico-conceptual de Hegel iza los muros contra los cuales el pensamiento especulativo debe arriesgar y consumir todas sus fuerzas para corroborar su insuficiencia para aferrar al ser y a la existencia en la

rotundidad de su hondura, asimismo revalidando su competencia para iluminar esta hondura en lo que de ella haya necesariamente de racional y especulativamente comprensible. El misterio trasciende la dialéctica de los conceptos, porque su trama es la paradoja y la gratuidad. Pero esta gratuidad paradojal en que se articula el amor y su capacidad creadora necesita del mayor esclarecimiento posible que la razón pueda ofrecerle, a través de sus categorías lógicas y conceptuales en que ella misma se articula internamente. El misterio debe ser aprehendido como tal en la excedencia de su milagro, y la excedencia se capta como eso mismo, como aquello que excede. Pero en ninguna aprehensión es posible prescindir de la estructura lógica del pensar. Ni siquiera en el arte.

En este sentido, el reconocimiento que Dios espera del hombre debe ser acorde a la dimensión del misterio. Esta es la escena primordial. Dios, escuchando al hombre nombrar, aprende de un modo nuevo que su palabra creadora y divina es amor. Dios no puede saber lo que significa ser amado si no es acogido en el amor de aquél por el que espera ser amado. Por ello, las palabras del hombre en la escena del reconocimiento de las creaturas no son ensueños inútiles e imberbes, sino que hacen justicia al amor con que Dios es perfectamente tal por destinarse en la respuesta humana capaz de elegirlo y corresponderlo en el reconocimiento de lo que Él es en todas sus obras. Dios cede al hombre su lugar poniéndose del lado de sus creaturas. En otro trabajo se ahondará cómo en tal proceso de reconocimiento el hombre halla la ausencia de su mujer.

Se está claramente lejos de la escena tal como Kierkegaard la ha imaginado y meditado de manera de comprender la relación originaria entre Dios y el hombre. Kierkegaard ve al hombre absorbido en la insoportable soledad de su libertad, ante el no menos insoportable silencio de Dios que, cual Ley amenazante y muda, espera ver si el hombre le obedece o se fuga como un criminal. Parece difícil sustraerse a la conclusión de que un silencio así no es más que la murmuración ansiosa y colérica de un Poder Marcial que sospecha que será fatalmente traicionado. Una sospecha que predetermina al hombre como pecador. Dios se ha convertido en el imperativo categórico absoluto, y el hombre ante ese imperativo está decididamente perdido por ser alguien capaz de no cumplirlo.

Pero la escena del *Génesis* arriba meditada no es compatible con esto. El hombre es convocado y no en soledad, sino en el centro del escenario desde donde la Creación le es presentada como una invitación solemne,

como una primera liturgia en la que la palabra es heredera y creadora, testigo y testimonio, respuesta y apertura nueva para la consumación de un inagotable encuentro. Encuentro que es relación. Saber que es encuentro. El valor de esta relación originaria trastoca la jerarquía propia de una metafísica del ser anclada en la categoría de substancia, según la cual la categoría misma de relación se torna insubstancial, como Aristóteles lo afirma: "La relación es, entre todas las categorías, la que tiene menos ser y menos realidad, y es posterior a la cualidad y a la cantidad". [29]

Acaso sea pertinente amplificar el horizonte que esta escena originaria sugiere, apelando a la escena del encuentro primero del niño y sus padres. Un encuentro intrínsecamente llamado al heroísmo de las dos partes. En todo caso, el pecado será un progresivo romperse de esta celebración inaugural en donde lo primero es la incandescencia de un agasajo pleno. El Amor Perfecto debe contar con el derecho de este escenario.

3.2. La trascendencia en la inmanencia de la figura del Niño

"Porque un Niño nos ha nacido, un Niño nos ha sido dado". Transliteración del familiar pasaje bíblico, en el que se interpretará la alegría de los ángeles y de los pastores, por el nacimiento del Dios-Niño que salva. Con la tonalidad inconfundible del jubileo, el alma se autoriza a recibir, para recapitular su vida, el brillo repleto de presagios que regalan todas las posibilidades más felices de un comienzo absoluto.

El recién nacido, en su rostro abundado de precariedad, trae la profecía de un exceso magnífico, de una belleza invulnerable, en cuyo arrobamiento se es traspasado por el valor magnífico de esa vida intransferible y pequeña, pues se reconoce que se trata de un valor que se comprueba en la perplejidad maternal y paternal que lo adora y renuncia a profanarlo con mediciones comprensibles. El niño comprueba, sin saberlo, en los ojos de sus padres, la inmensidad de una alegría que acoge su existencia como esa diadema impar, ante cuya eterna virtud, todo pensamiento sobre ella se experimenta a sí mismo como la dulce intimidad de un sentir visionario y traspasado de secretas maravillas. En la presencia del niño se conjetura el prodigio del hombre. En ese prodigio, se atisba el misterio de la existencia. En ese atisbo, se prodiga la belleza del amor capaz de todos los misterios que conmueven de gozo a todo espíritu.

El niño pesa en su ser la consistencia de lo que su singularidad significa para esos ojos que silencian la dicha de tenerlo en brazos.

Gracias a esta nueva existencia que es el niño, el amor de la madre que lo engendra se trasciende a sí mismo en la elocuencia del adorador que invoca todo lo que ama para ofrecérselo a su dios, no sin destinar ese dios a eso que aquel adorador más ama. El niño se calma en la dicha de los ojos de sus padres que lo miran sin cesar. Pero esa dicha no es sino el reflejo de la belleza que la existencia del niño procura mirarla sin descanso ni cansancio alguno. El niño ve la dicha, y aún no sabe que en ella ve la belleza de su ser colmando la existencia de sus padres. El niño y sus padres. El hombre y Dios. No en vano, Platón mismo ha hablado con inusitada delicadeza al describir al amado contemplado en los ojos del amante: el amado descubre su propia belleza, pero sin saber que es suya: "El amado no sabe qué ama".[30] (255 D).

Si el niño debe responder, si él debe comprender alguna primera responsabilidad, ésta debe ser la de saber recibir el agasajo con que es enaltecido.

No hay peligro. El niño sentirá natural e inocente esta autocomplacencia. Y es un deber del amor que el niño así lo pueda tomar y conservar. Libre, sin deudas ante nada ni nadie, alegre por él, feliz con ese amor que lo configura y sostiene. El encanto de encantarse por él en el encanto de su madre y de su padre.

Sólo falta aprender a agradecer.

Agradecer, primeramente, la existencia propia como un fin en sí mismo, que sus padres se han prodigado en él.

Agradecer, luego, intentando ser autor de un acto semejante en libertad, magnanimidad y amor.

El niño debe hacerse adulto, un hombre maduro cuya niñez, a modo de condición transversal a todo su desarrollo evolutivo, justifica su adultez y evita que dicha adultez se adultere de cobardía.

4. Conclusiones.

El Reino de Dios es de aquél que como un niño lo recibe heroicamente. La inocencia original es conocimiento fecundo en el encuentro, y no ignorancia de ensueños. Adán rehusó a dar esas palabras que le han sido encomendadas para coronar a Dios y al mundo de entidad y verdad. Rehusó multiplicarse en el resplandor divino que lo amó y esperó por

él. ¿Qué son esas palabras que Dios espera de los hombres? Ya no un simple sí o un no. No se está frente a un sí o un no. Es verdad: Kierkegaard ha advertido esto, diciendo que la libertad es un poder. Examinemos este poder: el hombre mira el firmamento nocturno y estrellado, tal vez de pie en una esquina solitaria del mundo, y así escucha, en la intemperie de su existencia que es la intemperie que lo une a la soledad en que él ve arrojadas todas las cosas, escucha una plegaria que le encomienda curar al mundo de esta soledad. Deberá actuar. Deberá hacer. Además de los conceptos y de las palabras comunes, existen otras palabras. Las palabras que rezan. Las palabras que crean. Las palabras del juego y, de estas, algunas que siembran reglas maravillosas con las que aparecen verdaderas obras maestras del juego del arte. ¿Cuál es la especificidad de la palabra que habita una gran obra artística? En una obra maestra, se está ante un horizonte simbólico peculiar en el que se arroja una nueva luz. Una luz como la luz que el Creador instaura de modo de abrir el escenario del mundo para sacar de su corazón divino y amante todas sus creaturas y liberarlas en la luz y el espacio del mundo. Una luz semejante irradia desde las obras maestras. Y, en esta luz, el propio artista queda revelado como nunca lo había sido. Su obra es ante él un ser cuya dignidad lo admira y le hace saltar el corazón de orgullo, satisfacción, gozo y gratitud. Como el niño que recibe un regalo inimaginable. El creador es como un niño en el reino de sus obras. Resguarda su inocencia, se salva de ser con ellas su propietario. Pero esto mismo lo experimenta quien se pone a contemplar la obra maestra de la que se trata. Una contemplación que requiere variada preparación. Y que no es la contemplación puramente intelectual de un concepto. La obra de arte abre un mundo simbólico en la articulación de su constitución material, sin que esta constitución material pueda ser jamás reemplazada por una síntesis conceptual. La obra de arte tiene el peso entitativo de ser un singular real. Se está ante ella. En ella brilla la belleza del ser en tanto misterio y trasfondo, abierto en la obra desde el esplendor con que la belleza corporiza la verdad del ser en la verdad de la obra.

Y esto no es todo: la obra recibe de quien la contempla el reconocimiento de su virtud y maestría, con la luz del ser del intérprete que se entrega a ella. La obra también es iluminada. Y ya es para alguien. Ya es amada. Entra así en el círculo de la verdad propia del amor. La belleza es la exuberante patencia de este encuentro que arroba todo. La belleza es carnal, y el misterio sólo se manifiesta y se abraza en ella. Las palabras del amor son carnales, como las del gran arte. Las palabras creadoras se encarnan. Adán

debió nombrar, creando lo que Dios espera siempre y necesita conocer humanamente, para ver consumado su amor y su justicia, de modo de ser más en el modo de dejarse amar e iluminar en y por sus obras. Esto es vivificar el misterio de Dios mismo en su obra que es el mundo. Ningún otro legado menor podía esperarse de un Amor infinito. En el mejor de los mundos posibles, si la reciprocidad perfectísima y última es lo que salva al mundo, al hombre y a Dios en un encuentro que será irrenunciable, y en el que el amor sólo así podrá ser la excelencia de la correspondencia perfecta que siempre será apertura a más, entonces, también, en este mejor de los mundos, deberá ser posible lo peor. Esto peor con que Kierkegaard se ha apasionado inimitablemente. En este sentido, el temor y el temblor kierkergaardianos son más consistentes con el drama del mundo –y que lo es, primeramente, de Dios–, que la posición con que la escolástica medieval ha tratado todo el problema ético.

Pero, la perspectiva kierkegaardiana tiene ojos iconoclastas: ve en el hombre el lugar apropiado donde Dios se contradice, y resigna dejarse encontrar. Ve en la figura de Siervo la bofetada que el pecado del hombre enrostra a Dios. La contrafigura de este Siervo es el ceño severo de la Gran Majestad que espera que su vasallo humano le obedezca, aunque parece seguro que se decepcionará

Pero la esperanza de Dios y del hombre revoca esta escena criminal. Ella está anclada y revivida en los dolores de todo lo que la crucifica. En esta encrucijada, el hombre habrá nuevamente de inventariar a Dios, creándolo a imagen de las evidencias que halla en el fondo de su alma personal, calmadas sus tormentas, purificados sus motivos, aceptadas sus inconsistencias, asumida su grandeza en el Amor que la funda. No menos en los rastros de la herencia universal y humana de la que a su vez él forma parte. En tal encrucijada, sabrá como saben los artistas que algo es profundo y verdadero: en la luz que la belleza siempre arroja para experimentar que Dios no deja de inventar al hombre para ser con él Aquél que el hombre tanto necesita en la medida en que descubre que es imagen del Amor que siempre lo añora más y más. Concebido de modo de que quede a la luz que el anhelo más profundo de Dios es poder ser profundamente humano. Y en Dios, su anhelo es su esencia misma. Es su *conatus*[31], su poder[32], su voluntad. Su fin. Su bien.

---

[1] Platón, *El Banquete,* 203 a-e.
[2] Ibid., 204 a.

[3] KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del Cristianismo*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1961, 36 (en adelante *EC*)
[4] Mt 11, 28. Para esta y otras citas bíblicas, referirse a: Biblia de Jerusalén, Barcelona, Desclée de Brouwer, 2006.
[5] *EC,* 39
[6] Ibid., 41
[7] KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, Buenos Aires, Ed. Orbis, Hyspamérica, 1984, 70; 88.
[8] *EC,* 50.
[9] Ibid., 51.
[10] Ibid., 52.
[11] Ibid., 60.
[12] Ibid., 63.
[13] Ibid., 66.
[14] Ibid., 78.
[15] KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal,* Madrid, SARPE, 1984, 135-137.
[16] KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, 35-36.
[17] Ibid., 46-47.
[18] Ibid., 66.
[19] Ibid., 74.
[20] Ibid., 69.
[21] Ibid., 76.
[22] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II, I, 5, 4, resp. Nos valdremos de la edición publicada en Madrid, BAC, 1994.
[23] Ibid., II, I, 6, resp.
[24] *S. Teol.,* I, q. 82, a. 1, resp.
[25] *S. Teol.,* I, q. 82, a.2, resp.
[26] ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253 a 11-13.
[27] Gén 2. 18-20.
[28] HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. II, Madrid, Alianza, 1987, 232-233.
[29] ARISTÓTELES, *Metafísica*, XIV 1, 1088 a 22-24. Nos valdremos de la edición publicada en Madrid, Gredos, 1994.
[30] PLATÓN, *Fedro*, 255 d, en: *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000.
[31] SPINOZA, B., *Ética*, III, prop. 6. Nos valdremos de la edición publicada en Madrid, Alianza Editorial, 1987.
[32] Ibid., I, prop. 34.