

El hombre como criatura

ANTONIO RUIZ-RETEGUI*

Sommario: 1. La definición del hombre como imagen de Dios: carácter "alusivo" del ser humano. 2. La creación como llamada. 3. La condición de la criatura: su carácter abierto. 4. La "naturaleza" humana. 5. La apertura del hombre a Dios. 6. La apertura humana hacia los demás y hacia el mundo.



1. El hombre como imagen de Dios: carácter «alusivo» del ser humano

En la tradición bíblica y cristiana, la criatura humana es caracterizada como imagen y semejanza de Dios. El hombre es definido no a partir de sí mismo o de sus componentes o capacidades activas, sino en referencia a Dios. En la descripción de la creación que se hace en el comienzo de la Biblia, el ser humano aparece en el mundo al culminarse la obra de la creación y como cima y perfección de todas las criaturas. Esta situación cósmica entre las demás criaturas y culminándolas marca el carácter mundano de la criatura humana. Sin embargo, no es esto lo que define al hombre. En efecto, la creación del ser humano es narrada de forma singular, en la que Dios lo pone más que en relación con el mundo, en relación consigo mismo: Dios que ha creado el mundo que culmina en el hombre, al llegar a éste no lo «entiende» en función de las criaturas prehumanas, sino en relación con Él mismo. Aunque evidentemente el ser humano es una criatura, no parece que lo sea de la misma manera que las otras que llenan el mundo, sino que el hombre es visto más bien como «imagen y semejanza de Dios».

Esto supone concebir al hombre como un ser que tiene su clave de entendimiento fuera de sí, en Dios, es decir, que lo que hay de inteligible en el ser humano no es algo independiente y consistente en sí mismo, sino que al modo de la luminosidad de la luna, o del sonido de una llamada, remite esencialmente a Dios. No es sólo su operación, o su esencia, o su constitución, o su significado

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

«Mentre queste pagine erano già in tipografia, ci è giunta la dolorosa notizia della morte del rev. prov. Ruiz-Retegui, avvenuta il 14 marzo 2000».

inteligible, sino su mismo ser, su existencia, el hecho de que sea una realidad existente en vez de haber quedado en la nada. La referibilidad de la criatura está en el núcleo de ella misma, allí donde todo lo demás se apoya y de lo que todo lo demás depende. Por esto, si no se alcanza la referencia a Dios la existencia queda sin su base esencial, y queda sin entender. La cuestión del «sentido de la existencia», tal como se experimenta dentro de la vida, tiene una hondura que va mucho más allá del mero poder ser captado intelectualmente, la cuestión del sentido del ser se identifica con la cuestión sobre el fundamento de la existencia, es decir, sobre si nuestra existencia es mero fruto del azar y sobre si es razonable esperar lo que la existencia por sí misma promete.

La existencia, por ser esencialmente «alusiva», remite a la llamada creadora para ser entendida equilibradamente. Si no se alcanza aquello a lo que remite vendrá a ser como una voz que suena, pero que no se sabe de dónde viene, o, quizá mejor aún, como una voz que resuena pero que pretende entenderse en sí misma, desde la negación explícita de que haya alguien que la profiere. Es posible entonces detenerse a analizar la voz pero no se podrá entender cabalmente ni lo que esa voz contiene de significado, ni, sobre todo, el hecho de que sea una voz pronunciada, dicha, dirigida a expresar algo.

Ciertamente esto no quiere decir que el hombre para ser conocido presuponga el conocimiento de Dios, pero sí que la realidad que se conoce al conocer al hombre conlleva una referencia intrínseca a «algo más» porque el ser humano lleva en sí mismo su carácter de imagen de Dios. Por esto el conocimiento de las personas es siempre principio de referencia a algo más allá de ellas mismas.

La definición de la persona como «imagen de Dios» expresa el carácter alusivo del ser humano. No se trata sólo de que la persona sea como un reflejo de la realidad divina. Esto no se entendería adecuadamente si se entendiera solamente desde la perspectiva substancialista, como sucedería si se entendiera, por ejemplo, que el ser humano es una huella. La huella se puede entender en sí misma, aunque al mismo tiempo se entienda que debe haber sido causada por la presión de un pie. El carácter alusivo del ser humano se refiere a su índole referencial, al hecho de ser «en referencia», a ser esencialmente relacional. El carácter alusivo de la criatura humana no radica en que lleve el sello de ser factura de Dios, es decir, no se identifica con el hecho de que sea un ser finito y, por tanto, causado, un efecto que remite a su causa. Entendiéndolo así no lo distinguiríamos de una piedra: la piedra es un ser finito que remite a la causalidad del Ser Infinito. Pero la persona remite a Dios no simplemente como el efecto a su causa eficiente, como el ser contingente al ser necesario, sino como los ojos que miran remiten directamente al objeto mirado. Cuando nombramos al individuo humano con la palabra «persona», lo hacemos acudiendo a lo que era el personaje de las tragedias, es decir, una apariencia ante los demás. Si el individuo humano es sobre todo persona, se reconoce que es sobre todo alusión, referencia, relación, apariencia.

El «aparecer» no es para la criatura humana un «fenómeno de superficie» que quede lejos de la realidad de la persona, y se pueda entender en términos de revesti-

miento o de algo que se puede dominar, como si fuera el envoltorio accidental de la realidad. Efectivamente el ser humano tiene su verdad en la «apariencia». Esta afirmación, que podría tener resonancias nihilistas si se considerara solamente en una perspectiva mundana, aparece en toda su verdad y equilibrio si se tiene en cuenta que se trata de una apariencia radicalmente ante Dios. Pero el que sea apariencia ante Dios, hace que la persona sea esencialmente apariencia y, por tanto, esta condición se manifiesta también en la dimensión mundana del ser humano: la persona es también apariencia ante la mirada de los hombres, según la conocida doctrina griega del «daimon». En la situación ante la mirada de Dios es donde se alcanza la realidad verdadera de la persona. Somos lo que somos a la mirada de Dios.

Todas las cuestiones de conocimiento propio o del mundo y de sentido de la existencia que se plantean con tanta agudeza y, a veces, con angustia, en la experiencia humana, tiene su raíz y su principio en la condición alusiva del ser humano, en su condición de ser imagen y semejanza, de tener su clave en algo que no es ella misma.

Si no se advierte la dependencia radical de la mirada de Dios, la pregunta por el sentido de la vida o de la existencia, cuya formulación presupone una referencia a algún principio de intelegibilidad, no podría ni plantearse ni entenderse: no pasaría de ser algo informe, una especie de angustia sin contenido, algo absurdo, inexplicable e ininteligible. O, lo que es más grave, como una falacia y una mentira, que quizá podrían explicarse como si fueran un artificio fruto de planteamientos manipuladores.

La persona humana ha de ser vista, según la tradición bíblica y cristiana, no desde sí misma, sino precisamente como imagen de Dios. También en la experiencia natural se conoce en el ser humano este carácter alusivo. La afirmación de la dignidad de la persona se basa precisamente en la experiencia de que la persona es imagen del absoluto. Ciertamente no es el absoluto, pero puede representarlo de una manera propia, pues puede salir intencionalmente de su propia perspectiva, y «ponerse en lugar del otro». La expresión clásica de esta posibilidad, que se actualiza en todo acto de conocimiento intelectual, es la frase *fieri aliud in quantum aliud*. Por ser una criatura entre otras, el ser humano está encerrado en su propia centralidad o perspectiva, pero al mismo tiempo puede relativizar su propia relatividad, y así hacerse semejante a lo absoluto.

Esto significa que el ser humano es algo que no puede ser en plenitud absoluta. «Hay algo en el hombre de lo cual se puede decir que si el hombre fuera ese algo plenamente sería Dios» (Meister Eckhart). La criatura humana es esencialmente reflejo, realidad «acompañante», sostenida por el diálogo, o por la llamada al diálogo¹, advierte que no puede ser aisladamente sino en comunión con Dios,

¹ Algunos Padres entendían que la consistencia en el ser, que hace que el ser humano no decaiga en la nada, está fundamentada en la mirada de Dios de manera semejante a como, en el pasaje del evangelio, Pedro se mantenía sobre las aguas sostenido por la mirada de Jesucristo. Cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, Herder, Barcelona 1979, pp. 144-147.

studi

es decir, con el Ser infinito, con la autosubsistencia perfecta (*in se et ex se beatissimus et super omnia quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus*), con la perfección absoluta. Esto significa que todo intento de entender al hombre desde sí mismo es esencialmente desenfocado. Lo que el ser humano es hay que verlo en Dios.

2. La creación como llamada

«En el principio creó Dios el cielo y la tierra». En el comienzo de la Biblia encontramos la afirmación de que Dios ha creado todas las cosas desde la nada. Este principio es más que una referencia al principio temporal. La creación se encuentra en el principio de todas las verdades reveladas, como un fundamento suyo requerido y, al mismo tiempo, presupuesto. Efectivamente el dogma de la creación es una clave para el recto entendimiento de la revelación bíblica. El sentido de la creación debe ser objeto de consideración y estudio atentos, de forma que se haga lo más significativo posible, y se ponga en relación con el mayor número posible de verdades reveladas. Cuanto mejor entendamos la verdad revelada sobre la creación, más fácil será advertir la relación de esta verdad con las otras verdades reveladas, y especialmente con las verdades reveladas acerca del hombre. Esta relación será ayuda preciosa para alcanzar una inteligencia más rica de todas esas verdades. Por esto es importante estudiar con la mayor hondura posible la verdad revelada, que es también una verdad natural, de la creación de todas las cosas por Dios. La visión o interpretación que se haga de la creación condiciona la visión sapiencial del mundo. La verdad de la creación es ciertamente una de las verdades más ricas de aspectos y de consecuencias. De hecho, ha sido objeto de consideraciones diversísimas, exponentes de actitudes teológicas o de posturas ante la fe que han marcado culturas enteras.

La interpretación más elemental y quizá más inmediata de la verdad de la creación es aquella que considera la creación como el mero poner en la existencia, es decir, el hacer que una idea o una esencia que no tiene existencia real, pase a ser realmente existente, que pase del mundo del pensamiento al mundo real. Por esto se suele decir que la creación de la nada supone el ejercicio del máximo poder, que salva la distancia infinita desde la nada al ser.

En esa visión la creación aparece como un mero ejercicio de poder, y no incluye de suyo la bondad. «Ser» no significa inmediatamente «bondad». Al fin y al cabo, al ser, tal como lo experimentamos en nuestro mundo, tienen acceso tanto el bien como el mal. Luego podrá afirmarse que ese poder, precisamente por ser infinito es esencialmente divino y, por tanto, bueno. Pero una creación que se conciba esencialmente como concesión del ser, aparece como el ejercicio de un mero poder eficiente, que en sí mismo es algo «distinguible» de la bondad, de lo que tiene razón de fin y es, por tanto, principio de salvación. Lo que es solamente principio del ser resulta ambiguo. Esto es lo que se encontraba en el

principio de las doctrinas que atribuían la creación efectivamente al poder infinito, a la causa eficiente infinita, que, por eso mismo, tenía solamente la razón de principio pero no de fin. Por tanto, la creación debía ser atribuida a la causalidad eficiente infinita, que por estar separada de lo que tiene razón de fin, carece en sí mismo de bondad. Dios, el Dios bueno, es salvador pero no creador. Está al final pero no al principio. Lo que está en el principio es el *demiurgo* de los antiguos, la causalidad que es sólo eficiente y no final. Eso no implica de suyo que sea malo: simplemente estará al margen de la bondad, será indiferente a la bondad o la malicia. Por eso tampoco será un principio unitario, pues lo que tiene razón de unidad tiene también razón de bondad, y quien carece de ésta, tampoco puede ser unitario. La causalidad eficiente infinita, que es la potencia creadora, serán las fuerzas demiúrgicas, especie de divinidades que son poderosas pero ajenas a la bondad. Su lugar es el principio. No pueden estar en el final.

En el final está el Dios bueno, el Salvador, el que tiene la razón de bien infinito. Por esto muchas corrientes de pensamiento decían que el Dios del Antiguo Testamento era el Dios creador, el Dios poderoso, pero no el Dios bueno, que era Jesucristo, el Salvador.

La unión de los dos, es decir, la afirmación de Dios como principio y fin de todas las cosas, no es, pues, cosa obvia. Más aún, la afirmación de esa unidad es la clave de la afirmación de Dios en su sentido verdadero. Sólo cuando se cree en el Dios que es al mismo tiempo principio y fin, se puede decir que la fe en Dios es significativa y existencialmente decisiva. La clave de la fe en Dios está en afirmar unidas de manera intrínseca e inescindible la noción de omnipotencia, de fuerza, de ser, de principio, por una parte, y la noción de bien, de fin, de sentido, de salvación, por otra parte.

Las consecuencias de afirmar esa unidad son decisivas para la visión del mundo. En efecto, si el que es principio es también fin, es decir, si el que es omnipotente y principio de facticidad es también sumamente bueno, entonces la facticidad que tantas veces está cruzada de injusticia y sinsentido, será también lugar de encuentro con Dios, con el Dios bueno y salvador. A la fe en Dios le corresponde efectivamente que no sea encontrado solamente en cuanto principio de bondad, por ejemplo, como fondo de las exigencias morales («creer en Dios significa sentirse comprometido en la lucha por el bien de los demás»), sino que sea reconocido también en la facticidad «injusta», sin sentido, en el sufrimiento, en el fracaso («creer en Dios significa encontrar sentido también al fracaso cuando se experimente en ese compromiso por hacer el bien»). Esto significa que la mirada a todo este mundo incomprensible, que está lleno de tensiones y sinsentidos, se llena de paz. Por paradójico que pueda parecer, hasta el sinsentido se llena de sentido. Esta es la clave del sentido del sufrimiento, del sentido del sinsentido, que presenta siempre una fe en Dios que sea A y Ω principio y fin, omnipotencia y bondad.

La afirmación de ser y sentido en Dios es importante y grávida de consecuencias, pero es aún más decisivo el modo como se entiendan unidos esos dos ele-

mentos de la noción de Dios. En efecto, no basta la nuda afirmación de que quien es creador es también bueno y salvador. Hay que tratar de ver de qué manera la bondad está presente en la acción creadora de la omnipotencia. La unión entre los dos aspectos que se unen en la noción de Dios, la omnipotencia y la bondad, han de entenderse unidos de forma esencial, y no como mera yuxtaposición. Cuando San Juan dice que «Dios es amor»², no está expresando una tautología, es decir, no está expresando una simple identificación de Dios con el amor, como cuando se dice «creemos en el amor», sino que está dando a conocer como amor Aquel que ya es conocido como poderoso creador y providente. Es importante que el poder y el amor no se prediquen de Dios en unión accidental, pues entonces algunas de sus obras podrían ser fruto sólo de su omnipotencia y no de su amor, y viceversa, como vemos que ocurre a veces entre los hombres. La afirmación de Dios como unidad de ser y sentido, ha de entenderse en sentido fuerte, es decir, como que en Él la omnipotencia y la bondad son una sola y simple cosa: la raíz de la omnipotencia ha de ser la misma que la de la bondad. Si la primacía está en el Amor, entonces la confesión de Dios como unidad de principio y fin, de omnipotencia y bondad, debe hacerse como afirmación de que la bondad, cuando es la Bondad divina, la Bondad infinita, entraña en sí misma la omnipotencia infinita.

En esta unidad, que implica la unidad de causa eficiente y de causa final, la primacía corresponde a la causa final. En efecto, en la tradición cristiana la causalidad eficiente que se predica de las criaturas se remite a una primera causa que tiene el carácter de «causa incausada» y de «motor inmóvil». Si evitamos las resonancias mecánicas, para concebir la palabra «motor» sencillamente en el sentido de causa, entendemos que la noción de motor inmóvil es una noción que lleva en sí la idea de causa final: sólo la causa final mueve sin ser movida, sin experimentar ella misma un paso de la potencia al acto. Algunos intérpretes de Aristóteles pensaban que el primer motor de que habla el Estagirita, era solamente causa final y no causa eficiente, dando así a entender que el ser causa final excluye el que sea causa eficiente. Parece, en cualquier caso, que la primacía de la causa última implica que sea causa final. Por esto algunos antiguos interpretaron la causalidad primera en términos de causa final, y confiaron la eficiencia a elementos inferiores.

La primacía de la causalidad final debe ser entendida, pues, en el sentido de que la eficiencia omnipotente está incluida en la finalidad. Esta primacía se desfiguraría si se entendiera que la finalidad es simplemente el desencadenante de la acción de la causa eficiente, como cuando se dice que el fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución. La doctrina clásica del «Primer Motor» como «Motor Inmóvil» supone que ese Primer Motor es, ante todo, causa final³.

² 1 Juan, 4, 8.16.

³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro XII, cap. VII: «Dado que lo que es movido y mueve al mismo tiempo está en situación intermedia, debe haber algo que mueve sin ser movido, que

Lo esencial al afirmar la primacía de la causa final es reconocer que es *en* la causa final donde se despliega la eficiencia propia de la creación. La creación como acción exclusiva de Dios, en cuanto omnipotencia creadora, es el fruto de la omnipotencia infinita que entraña en sí misma la Bondad infinita. La afirmación tradicional de que la causa final es *causa causalitatis in omnibus causis* significa, en el ámbito de la acción creadora, que el Bien Infinito, la causa final infinita entraña en sí misma la omnipotencia infinita creadora⁴.

La libertad de la causalidad final ciertamente no se puede entender de la misma forma que la de la causalidad eficiente. En efecto, la finalidad ejerce su causalidad como «Motor inmóvil», es decir, desde su mismo ser. Esto parece someter a la causalidad final a la ley de la necesidad, es decir, a una causalidad que se ejercita inmediatamente desde la propia condición de perfección o bondad. En realidad, a la bondad infinita corresponde la libertad infinita. La idea que une la omnipotencia creadora de la finalidad, con la libertad de ésta es la idea de «creación por una llamada»: la persona humana criatura de Dios es un ser «llamado», marcado por una «elección» que señala su singularidad irreplicable. En efecto, si la eficiencia infinita es un momento interior intrínseco a la bondad infinita, es decir, si la omnipotencia creadora es un aspecto propio de la causa final infinita, entonces la creación es algo que acontece en forma de llamada.

Ciertamente, podemos considerar la creación bajo el aspecto de la concesión del ser, o la puesta en la existencia. Podemos entender y estudiar la creación desde el punto de vista de las esencias entendidas por la Sabiduría divina, que reciben el acto de ser, o como el Ser infinito de Dios que se da a participar a seres fuera de sí. Esta manera de concebir la creación está marcada por la perspectiva de la constitución ontológica de los seres creados y, en esa medida, tiene especial aptitud para expresar el aspecto que las criaturas tienen de ser en sí mismas. Pero es una forma de considerar la creación que no favorece la consideración de la apertura esencial que las criaturas tienen hacia Dios, y la definición del hombre como imagen y semejanza de Dios. En este sentido, favorecen la

es eterno, substancia y actividad. De este modo mueve aquello que es objeto de apetito y de intelección, es decir, mueve sin ser movido»; cf. el comentario a ese libro en *Il Motore Immobile*, traducción, introducción y comentario de Giovanni Reale, La Scuola, Brescia, 1963.

⁴ En el pensamiento antiguo se distinguía entre la «fuerza» (δύναμις) que era la energía propia de la causa eficiente, y el «poder» (ἀρχή) que podríamos interpretar como propio de la causa final. Si esta distinción se situaba en Dios, «entonces no sólo se contraponen la categoría de rey (βασιλεύς) a la de creador del mundo (δημιουργός), como sabemos que hacía Numenio, sino que además, la proposición que dice que Dios reina, pero no gobierna, lleva a la conclusión gnóstica de que el reinado *de Dios* es bueno, pero que el gobierno del demiurgo, o sea, de la «fuerzas» demiúrgicas –que después serán vistas bajo la categoría de funcionarios– es malo; en otras palabras, que el gobierno nunca tendrá razón» (E. PETERSON, *El Monoteísmo como Problema Político*, en *Tratados Teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 27-62, p. 30).

perspectiva en que aparecen los problemas antropológicos propios de la modernidad, a los que hemos aludido anteriormente.

En efecto, la creación acontece propiamente en la persona humana que es la única criatura de este mundo que Dios haya querido por sí misma. Las criaturas infrahumanas no han sido queridas por sí mismas, sino que han sido, si se permite hablar así, «con-queridas», es decir, queridas en el acto por el que Dios ha querido al ser humano. Por eso se puede decir que no han sido propiamente creadas, es decir, no han sido objeto explícito de una designio creador por parte de Dios, sino que han sido «con-creadas» en el acto de la creación del hombre. Si considerásemos la creación desde la perspectiva de la concesión del ser nos quedaríamos en la noción de creación propia de las criaturas infrahumanas, y correríamos el riesgo de tratar de entender a la condición de la criatura humana según el modelo de las criaturas inferiores, es decir, perderíamos lo específico y propio de la criatura humana. Pero si, como hemos dicho, la criatura humana es la única verdaderamente creada, al no alcanzar el significado de lo que tiene de específico y propio su condición de criatura, la noción misma de creación quedaría comprometida.

La consideración cabal de la creación y de la condición de las criaturas es aquella en la que la omnipotencia creadora es vista en su carácter de unión esencial con la bondad infinita, es decir, aquella en la que la creación nos aparece como fruto de una llamada tan poderosa que crea el ser mismo llamado.

El que la creación acontezca por una llamada, es decir, el que la omnipotencia creadora sea propia de la causa final infinita, hace que el principio –la creación– y el fin –al que es llamada– de la criatura estén intrínsecamente unidos. «En mi principio está mi fin» decía un poeta⁵. El arte cristiano ha representado frecuentemente la Inmaculada Concepción, que es el primer instante de la existencia de la Virgen María, como una Asunción, que es su último momento en el mundo: en su principio está actuante lo que se cumple en el fin, si la respuesta de la criatura es fiel.

Esta perspectiva podía intuirse en algunas presentaciones de la fe que parecía olvidar la fe en la creación. La primera de estas presentaciones de la creación del mundo es la Teilhard de Chardin. La evolución creadora es una imagen que recoge la visión de la creación en la que Dios está al final. Ciertamente Teilhard parece negar el carácter absoluto de la nada, pero parece que, en sus expresiones, la «nada positiva» tiene simplemente el sentido de ser objeto, o más bien sujeto pasivo, de llamada, de forma que el que llama y crea desde la llamada no está antes de la creación sino al final. La evolución en este caso sería la expresión en el mundo de que la creación es fruto de una llamada y, por tanto, está marcada dinámicamente por la orientación y la inclinación hacia el fin infinito que está en su principio. También la presentación de la fe que era el «Nuevo Catecismo para adultos», conocido hace tres décadas como el «Catecismo Holandés» fue acusa-

⁵ T.S. ELIOT, *Cuatro Cuartetos II*, “East Cocker”, I.

da de ignorar u oscurecer la verdad fundamental de la creación, al empezar la historia de la salvación no desde la creación del cielo y la tierra, como hace la Biblia, sino desde la vocación de Abrahán, que es donde se manifiesta por vez primera a Dios como un Dios que llama, que reúne, que es principio de ser porque es principio de unidad.

Ciertamente, si no se afirma explícitamente la fuerza creadora del Bien infinito, la creación queda oscurecida y, de una manera u otra confiada a fuerzas eficientes que en cuanto tales no pueden tener la razón de bien. Esta es la perspectiva propia de la mentalidad que induce el pensamiento utópico, que ha dominado gran parte de la cultura europea el el último siglo. La cadencia casi instintiva de la opinión de muchas personas que consideran el poder como esencialmente malo. La conocida frase «el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente» revela una mentalidad completamente opuesta a la clásica que decía que la política era una de la actividades más nobles, y que sería la más noble si el hombre fuera sólo terreno. La desconfianza radical respecto del poder político y de gobierno, que lo presenta como radicalmente malo, y que es tan congruente con la visión de la libertad como incondicionamiento absoluto, tiene un buen fundamento en la forma que se ejerce muchas veces ese poder. Pero al mismo tiempo, hunde sus raíces últimas en la idea de que el bien está sólo al final. El pensamiento utópico es una forma de pensamiento que tiene la intuición de la importancia de la causa final, en contraposición a la mera consideración subjetiva de la causa final como objeto deseable por la causa eficiente, pero tiene la carencia decisiva de ignorar que la causa final, cuando es absoluta, infinita, es decir, cuando es el Bien Infinito, entraña también la omnipotencia.

3. La condición de la criatura: su carácter abierto

La concepción de la creación como llamada, que hemos visto, tiene implicaciones de importancia decisiva en la manera de entender al hombre y, derivadamente, en la manera de entender a las criaturas infrahumanas.

Si la creación acontece en una llamada, es decir, si Dios crea «llamando» a su criatura, ésta será ante todo «respuesta» en el sentido más amplio y radical de esta palabra. Dios llama a su criatura que todavía no es, y la hace ser con su llamada. No es pues que la criatura sea puesta en la existencia y, desde esta situación, escuche la llamada de Dios. Es la llamada infinita de Dios la que crea a la criatura que recibe la llamada, es la voz la que crea el oído que la escucha y el corazón que acoge, que debe acoger la palabra y responder aceptando el Amor que se le ofrece. Ciertamente la criatura no es pura respuesta a Dios, pero si su creación acontece en una llamada, entonces es seguro que lo primero que se constituye en ella es la apertura, la dirección, la mirada, la respuesta a quien le llama. Lo más esencial en la criatura no será una especie de núcleo inaccesible, como a veces se ha entendido la substancia, en el que inhiere todas sus cualida-

des y determinaciones, pero que se esconde inaccesible a toda mirada, sino precisamente su aparecer. Con toda seguridad puede afirmarse que la verdad de la criatura, su ser nuclear, es su apariencia. Ciertamente esta apariencia que constituye el ser de la criatura es, en su raíz, la apariencia ante Dios, no ante los demás hombres. Pero esta afirmación es decisiva para saber lo que la criatura es como «imagen y semejanza», es decir, el que la criatura sea imagen y semejanza es intrínsecamente dependiente del hecho de que la criatura sea fruto de una llamada. No es, pues, que la mirada de Dios penetre hasta las junturas de los tuétanos del alma. Eso no pasa de ser una manera de hablar, una expresión gráfica de que somos apariencia ante Dios, en el sentido más fuerte que estamos dando a esta expresión.

El tema, sobre el que se ha vuelto tantas veces, del despertar de la subjetividad como respuesta del ser humano niño, al amor y a la sonrisa de la madre, así como los temas clásicos del conocimiento humano como re-conocimiento y de la preexistencia del alma, tienen como fundamento la condición de que efectivamente la existencia creatural es el carácter de respuesta a una llamada. Los aspectos de ser en sí, o aspectos substanciales del existente creado, deben tener un carácter esencialmente derivativo en relación a la dimensión de apertura.

Cuando se abre el sumidero en un recipiente donde hay agua, se forma una turbulencia que tiene forma de remolino. Del remolino se pueden decir muchas cosas, se pueden estudiar sus aspectos de ser en sí mismo, sus aspectos substanciales, como podrían ser la curva del perfil de la superficie del agua, la velocidad angular de precesión, la tensión superficial, la formación de estrías, etc. Pero todos estos aspectos dependen esencialmente de la fuerza de succión. Si ésta desaparece, todos esos complejos elementos de desvanecen. Los elementos que constituyen al remolino «en sí mismo» son esencialmente dependientes de la fuerza de succión. Esta dependencia no es extrínseca, de ser meramente el apoyo y la condición de posibilidad, sino que son originados por la succión. No hay ninguna otra causa que la fuerza que absorbe el agua. Bastan la fuerza de succión y la naturaleza del agua para dar lugar y explicar lo que es un remolino. De manera semejante, los elementos ontológicos de la constitución de la criatura son creados por la llamada. Como el primer efecto de la llamada es la apertura, los demás efectos tienen una relación de dependencia respecto de la llamada a través de la apertura.

Lo que decimos de la condición creatural, en una primera mirada, reclama una respuesta a la llamada de Dios, la cual respuesta es en principio la simple aceptación de la llamada o del amor creador. De suyo, la respuesta de aceptación o no aceptación a Dios, en cuanto que es un acto espiritual, es algo instantáneo. La criatura en cuanto tal acepta o rechaza instantáneamente el ofrecimiento que Dios le hace al crearla. Si acepta la llamada creadora se cumple, y la criatura se llena de la bienaventuranza ofrecida en el amor creador. Si la criatura, con su libertad, no acepta la llamada divina, esta llamada no alcanza su objetivo, el amor de Dios en ese caso queda frustrado, y la creación de esa criatura no alcan-

za a cumplirse. Podría decirse que esa criatura queda como «a medio crear», a mitad de camino entre la nada, de la que ha sido llamada, y la vida, a la que era llamada y que le era ofrecida.

La aceptación o no aceptación, es decir, el acto que se le pide a la criatura es un acto espiritual que, en cuanto tal, es instantáneo. Efectivamente éste es el caso de las criaturas angélicas, tal como se nos presentan en la tradición y en la enseñanza cristiana. Dios creó primero seres espirituales. Algunos aceptaron el amor que Dios les ofrecía, respondieron positivamente a la prueba que Dios les puso, cumplieron el mandamiento fundamental, y quedaron cumplidos, se hizo realidad en ellos el bien al que Dios les llamaba. Otros en cambio, se negaron a aceptar el Amor de Dios, optaron por la soberbia afirmación de ellos mismo frente a la donación de Dios, y quedaron condenados para siempre. Todo se decidió en un instante y la situación quedó fijada para siempre de manera irreversible. San Ambrosio comenta, sin embargo, que «después de la experiencia con los ángeles, Dios quiso tener trato con criaturas a las que pudiera perdonar». Esto implicaba que el consentimiento o el rechazo de esas nuevas criaturas al amor creador, no debería ser tan instantáneo o tan poderoso como el de las criaturas que eran espíritus puros. El ser humano y el mundo es el fruto de este designio. En este sentido, San Ambrosio da a entender que la creación de seres materiales es fruto de un designio ulterior a la caída de los ángeles. No es que la creación de la materia sea consecuencia directa del pecado, como afirmaban los que sostenían que la materia era de suyo mala, sino del deseo de Dios de poder perdonar.

La criatura humana es ciertamente espiritual, es decir, es una criatura llamada, abierta a la comunión personal con Dios. Pero la criatura humana no es «puramente» espiritual, pues entonces su respuesta a la llamada creadora sería, como la de los ángeles, instantánea e irreversible. La condición humana ha de ser tal que su respuesta no sea instantánea, sino que se cumpla en el arco de una distensión, que el «sí» o el «no» de la criatura tengan extensión, para que los errores o las desviaciones puedan ser corregidos. Esta distensión es la extensión temporal de la existencia humana. Para que esto se cumpla es necesario que la criatura humana tenga un componente material, que sea principio de distensión temporal.

La composición entre la espiritualidad de la criatura humana y su materialidad no debe entenderse como mera yuxtaposición extrínseca, como si la persona humana fuera un espíritu puro que utiliza, o se expresa, en un organismo material. En ese caso, la substancia puramente espiritual podría dar su respuesta al amor de Dios de manera análoga a la de los ángeles. Es preciso que la materialidad no tenga un carácter accesorio para el ser humano; ha de ser fruto de la misma llamada creadora, es decir, la materialidad ha de ser puesta por la misma llamada creadora para que la respuesta que esa llamada reclama sea dada según lo que ella misma constituye. Efectivamente, la unidad del ser humano, aún afirmando la complejidad de dimensiones que incluye, es una verdad afirmada decididamente en la antropología cristiana. Cualquier dualismo debe ser rechazado. Por esto toda concepción del ser humano que trate de explicar la complejidad

espiritual y corporal en términos de yuxtaposición de dos sustancias, de dos «entes», no es conforme con la fe cristiana, ni puede dar cuenta de la vida humana como extensión temporal de respuesta a la llamada de Dios.

La unidad substancial del ser humano implica que todas las dimensiones de su existencia sean fruto de la llamada creadora y, por lo tanto, todas esas dimensiones estarán afectadas de la apertura creatural a la relación con Dios. Esto constituye una de las características propias de la antropología cristiana: la apertura a Dios no radica exclusivamente en la dimensión espiritual, como si la dimensión material fuera pura pasividad opaca a la trascendencia. También el cuerpo, está transido de carácter relacional, y también él, como fruto del Amor creador, está llamado a responder de manera propia. En efecto, es muy abundante la fenomenología que describe que el cuerpo humano es significativo como humano, precisamente en su carácter relacional, por ejemplo, en trance de donación.

La materialidad de la criatura humana, tal como efectivamente tiene lugar, presenta una serie de características que entran a formar parte de la constitución del ser humano como criatura. La característica más inmediata de la persona humana por su materialidad es su carácter biofisiológico, y éste a su vez implica la condición mundana del hombre. El ser humano efectivamente es un cuerpo entre cuerpos. No debe olvidarse, sin embargo, que la mundanidad de la criatura humana depende esencialmente de su condición de haber sido llamada por Dios de una manera determinada, es decir, de ser llamada de forma tal que a esa llamada se responde de una manera distendida en el tiempo.

El mundo de las criaturas infrahumanas es fruto de la llamada del Dios al hombre. La narración de la obra creadora en el primer capítulo del Génesis, tiene un fuerte carácter unitario centrado en la culminación de esa obra creadora en el hombre, varón y mujer. Las criaturas anteriores son presentadas no en una especie de conjunto arbitrario, sino en una gradatoria muy clara de perfecciones y de capacidad de acción o de movimiento tal como aparece a la mirada espontánea del hombre.

Esquemáticamente, podría decirse que tras la experiencia de los ángeles, Dios llama a una criatura que le responda en la distensión de una vida en la que sea posible el perdón, es decir, a una criatura que sea espiritual y corporal. Cuando Dios llama, con la llamada creadora, a esta criatura que ha de responder distendidamente, provoca una aparición de la criatura que es también distendida. En efecto, esta criatura comienza a aparecer en el arco de los «seis días». El hecho de la evolución biológica es una manifestación empírica de que el conjunto de todas las criaturas no constituyen una especie de inventario, sino una cierta unidad direccionada hacia la aparición del ser humano. De hecho, cuando en un principio trató de presentarse la doctrina de la evolución como fundamento para la visión materialista del universo, enseguida tuvo que ser corregida pues, efectivamente, implicaba la presencia de la finalidad de todo el universo hacia el hombre.

La llamada creadora no sólo constituye a la criatura como «un ser abierto», como si la apertura fuera su único constitutivo, sino que lo constituye en un ser a la medida de la forma que tiene la llamada. Por eso la llamada a los ángeles tenía una forma, y cuando quiso crear seres a los que pudiera perdonar, Dios llamó de otra manera. La llamada de Dios tiene, pues, la modulación específica de llamar a una criatura constituida de una forma bien determinada, en dependencia de la respuesta que espera de ella. Esto significa que hablar de una llamada de Dios no es algo unívoco. No se caracteriza plenamente a la criatura diciendo que es fruto de una llamada por parte de Dios, pues la llamada puede ser de muchas formas. Ciertamente toda criatura llamada por Dios, nos referimos a las criaturas que son objeto de designio explícito por parte de Dios, tiene como componente fundamental y esencial la apertura a Dios, y su verdad se cumple cuando acepta personalmente el Amor creador que le es ofrecido en la llamada que le constituye. Pero esto, que es común a toda criatura fruto de una llamada, admite formas muy distintas. Según la tradición doctrinal cristiana que consideraba que cada ángel agotaba su especie, cada uno de ellos tenía una forma de llamada propia. Los hombres son frutos de llamadas que tiene un aspecto común, en cuanto que todos son de la misma especie, pero que tiene también un aspecto propio de cada persona. Ahora vamos a situarnos en la perspectiva según la cual todas las personas tienen una llamada del mismo tipo.

El tipo de respuesta peculiar que Dios espera de la criatura humana, que es una respuesta distendida en el tiempo, está, pues, intrínsecamente unida a lo que la propia llamada constituye como efecto suyo: una criatura que por responder distendidamente es material y, por eso, plural y mundana. Dios espera del hombre una respuesta «en el mundo».

La condición plural de la humanidad, es de decisiva importancia para las cuestiones humanas, como hemos estudiado en otro lugar. En estas líneas consideraremos la criatura humana en sus características propias de la especie. Por esto, al hablar de la criatura humana la consideraremos como una, y cuando hablemos de las diversas llamadas creadoras nos estaremos refiriendo a la criatura humana y a las otras criaturas, todas ellas angélicas, que Dios haya creado con una llamada explícita. Todos los seres humanos son llamados por Dios con una llamada específicamente idéntica, aunque ciertamente la llamada a cada persona se diferencie de las demás no sólo numérica sino «personalmente».

La existencia humana no es solamente una existencia en diálogo con Dios. Ahora debemos estudiar que la forma concreta que tiene la llamada de Dios al hombre, hace que no sólo esté abierto a Él, sino que junto con esa apertura fundamental, la criatura humana esté también abierta a los demás hombres.

La distinción entre las criaturas depende, pues, fundamentalmente de la forma concreta que haya tomado la llamada de Dios para esa criatura. Si la apertura a Dios es algo común a todas las criaturas, la diferencia entre ellas no puede radicar en esto que tienen de común, sino en aquello que cada una es, es decir, aquel foco desde el que responde a Dios de la manera propia de su condición. Esto que

marca la condición de cada criatura es su esencia o naturaleza. De todas formas hay que entender que cada naturaleza no tiene un principio distinto de la llamada. Cada naturaleza de criatura es fruto de la modulación que la llamada de Dios ha tenido en cada caso, es decir, del tipo de respuesta que esperaba. Por esto, la llamada que Dios hace esperando una respuesta que se exprese en la distensión de una vida temporal, da lugar a una criatura con una naturaleza corporal orgánica, y por tanto, una criatura de condición mundana y plural.

La naturaleza específica de cada criatura es además expresión de que las criaturas no son pura relación a Dios, sino que son seres llamados que pueden responder de tal manera que cabe la posibilidad de la negación. En esto la criatura, y su relación radical con Dios, se distingue esencialmente del Hijo en el seno de la Trinidad, cuya relación al Padre es substancial y constitutiva de la su Persona. Las criaturas no se identifican con su relación a Dios, sino que se relacionan con Dios de una manera particular. Esta manera particular se expresa en su naturaleza como capacidad activa. Lógicamente la capacidad activa de la criatura es esencialmente capacidad de respuesta a Dios, capacidad de ciertos actos en los cuales la criatura alcanza a su Creador. Por esto, los actos definitivos de la criatura tienen el carácter de conocimiento y del amor, es decir, según hemos dicho antes, del reconocimiento y del dejarse querer.

La llamada creadora es lo que constituye a la criatura en su capacidad de correspondencia positiva, pero esa capacidad activa de correspondencia no se identifica con la correspondencia a Dios, sino que tiene una cierta separabilidad de la aceptación. Por eso es posible también la respuesta negativa. Son, como se decía en la tradición clásica, potencias activas, que aunque sean activas son potencias pues no se identifican con sus actos. De todas formas, la naturaleza de cada criatura es constituida en el mismo acto de la llamada. Por esto la naturaleza no es nunca una capacidad activa neutral respecto de una posible amplia gama de cursos de acción, sino que tiene un carácter esencialmente teleológico.

4. La «naturaleza» humana

La llamada creadora que está en el principio de la existencia de cada ser humano lo constituye como sujeto que debe responder en el tiempo. La temporalidad es un componente esencial de la criatura humana, en cuanto que es una criatura esencialmente «perdonable». La temporalidad humana no es una propiedad mecánica o cósmica, debida puramente a la materialidad. Más bien es al revés: porque la criatura humana es temporal, es decir, porque tiene la condición de rectificable y perdonable, es por lo que es material. Esto significa que efectivamente la temporalidad es un espacio de respuesta, y de respuesta decisiva, semejante a aquella respuesta en la que el ángel, en un sólo instante acoge, o rechaza el Amor que Dios le ofrece.

La extensión temporal de la existencia humana hace que cada uno de los

actos se componga con los demás en el conjunto de una vida. Es la totalidad de la vida biográfica, como una unidad, la que expresa la aceptación o no aceptación del hombre respecto de su creador. En principio, podría parecer que el paradigma de aceptación a la llamada creadora es la respuesta instantánea, el «sí» que es de suyo inextenso, como el *serviam!* de los ángeles. A los hombres no nos es dado realizar un acto de tanta «densidad creatural». Sin embargo la condición humana tiene riquezas propias que hacen que no pueda considerarse una simple decadencia ontológica respecto a los espíritus puros.

La materialidad o corporalidad del ser humano, tal como efectivamente existe, es principio además de otra característica esencial de la existencia de la criatura humana, que es la pluralidad. La pluralidad humana no es solamente una cuestión de hecho. El hecho de que los hombres sean muchos, todos de la misma naturaleza, no es una realidad irrelevante desde el punto de vista antropológico sino, como veremos, altamente significativo. La condición material de la criatura humana está unida al hecho de que su origen no esté solamente en la llamada de Dios, sino también en la llamada de un amor humano. La persona humana no sólo está abierta a Dios, sino también y esencialmente a los demás. La apertura a Dios y la apertura a los demás no son dos aperturas separadas. Esto sería así si el ser humano tuviera un espíritu «llamado» por Dios y un cuerpo, distinto del espíritu, engendrado por sus padres. En realidad la llamada de Dios es lo que constituye también su materialidad, es decir, el cuerpo que los padres engendran es también fruto de la llamada creadora de Dios. No son pues separables las aperturas a Dios, a la trascendencia, y a los demás. Por esto precisamente la relación con los demás, su conocimiento y su trato, acontecen sobre un fondo de trascendencia, y están transidas de «sentido de absoluto», y es, por tanto, materia de interpelaciones morales. Por esto, la vida en el mundo, y no solamente la vida espiritual de relación explícita con las trascendencia, se experimenta como reclamando que esté «llena de sentido», es decir, llena de apoyo seguro en el fundamento del ser.

La existencia humana está definida por la relación con Dios y por la relación con los demás, y por eso la naturaleza de la criatura humana es capacidad activa de respuesta a Dios, de alcance trascendente, y es también capacidad activa en dirección horizontal, hacia el mundo, de afección a los demás, a sí mismo y a las cosas materiales.

En cuanto que los actos humanos forman parte de toda una vida, están cargados del significado de toda esa vida, son «partes» en las que se encuentra el «todo» de significado de la respuesta a Dios. Entonces tiene lugar algo que visto desde la perspectiva puramente formal, o «angélica», es insospechable: actos materiales, gestos corporales, situados en el tiempo y en el espacio, que de suyo parece que deberían tener un sentido antropológico muy leve, tienen, sin embargo, una dimensión de plenitud. En esta perspectiva podría decirse que ya cada uno de los actos de la persona, aún siendo mundano y temporal, tiene el alcance de respuesta de la criatura a la llamada creadora. En efecto, todo acto, en el

momento en que es realizado, es siempre «el último acto», el que reinterpreta toda la vida anterior y da sentido a la totalidad de la historia⁶. No es pues simplemente que cada acto esté en sí mismo lleno de un sentido parecido al acto de los ángeles, sino que cada acto está unido al resto de la vida, y es precisamente el acto que se realiza el que hace que la historia toda de la vida tenga su sentido propio. La vida de cada ser humano es verdaderamente una vida biográfica, historia de salvación personal, de realización de la propia verdad.

La amplitud temporal de la respuesta de la criatura humana, hace que el resultado de la llamada divina creadora, cuando es acogida, lo es de forma tal que la misma criatura pone de sí en el resultado final. Si la vida humana está esencialmente constituida por las respuestas de la libertad del hombre a las llamadas del creador, el resultado será fruto no sólo del designio de Dios, sino también de la libertad humana. La vida de la criatura, en su dimensión de diálogo con el Creador formará parte de la situación final de la propia criatura. Por esto es necesario estudiar de qué manera es activa la criatura, es decir, cómo es su naturaleza.

Al considerar la capacidad activa de la naturaleza humana debemos volver a partir del hecho de que la naturaleza de la criatura humana es el resultado directo de la llamada creadora en la forma concreta en que Dios llama a un ser que quiere poder perdonar. Lo esencial y básico es, pues, que la criatura que tendrá esa naturaleza, que será «en sí misma» de esa forma concreta, lo será en función de que es un ser llamado, abierto a la comunión con Dios. Por tanto la naturaleza ha de ser vista en la perspectiva del diálogo al que es llamada la criatura. Esto significa afirmar que la primacía la tiene la llamada al diálogo, y no la capacidad activa de la naturaleza creada. Ciertamente la criatura puede dar respuestas diversas, porque la extensión temporal de la respuesta hace que ésta tenga la forma de un entrecruzamiento de la libertad de Dios y la libertad de la criatura, pero eso no significa que la naturaleza sea una capacidad activa indiferente, y que apoyándose en esa indiferencia Dios llame a su criatura. Esa perspectiva presentaría a la criatura humana como un ser que en sí mismo es indiferente a los diversos cursos de acción posibles, y entonces actuaría de manera semejante en una o en otra dirección. En cambio, si entendemos que la criatura es creada en la determinación de su naturaleza, por la llamada, advertimos que la libertad es ante todo posibilidad de aceptar el Amor de Dios, de darle al Creador respuestas inéditas, creativas, amorosas. La posibilidad de no aceptar el Amor de Dios se manifiesta entonces como posibilidad negativa, de autonegación, de decadencia hacia la nada.

Por tener el origen en la llamada, la naturaleza humana no es simplemente una capacidad activa intrínsecamente inclinada a su propia actualidad o realiza-

⁶ «El conocimiento impone una estructura, y falsifica, pues la estructura es nueva en cada momento y cada momento es una nueva y chocante valoración de todo lo que hemos sido (The Knowledge imposes a pattern, and falsifies, // For the pattern is new in every moment // And every moment is a new and shocking // Valuation of all we have been)» (T.S. ELIOT, *East Coker*, vv. 83-87).

ción, en el sentido de actualizar las propias potencialidades. En efecto, la naturaleza humana, aunque como tal naturaleza presente la inclinación de realización propia del ser activo, enseguida muestra que la simple inclinación de las potencias a sus actos no puede ser orientación plena para la actuación. La naturaleza humana es esencialmente la naturaleza de una persona, es decir, de un ser que tiene más que naturaleza.

Esto se expresa también en que la actualización de las potencias naturales requiere la orientación de la razón práctica. Pero esta orientación es algo externo a la propia potencia activa, y que reconocemos como sede de la ley moral. Por esto la naturaleza humana se muestra esencialmente como la naturaleza de un ser personal. La persona aparece así caracterizada de una peculiar complejidad: por una parte su naturaleza expresa su modo de ser y su capacidad operativa, y, por otra parte, todo su ser es fruto de una llamada a la comunión personal con Dios. En cuanto que está llamada, la criatura se realiza en la aceptación del Amor que se le ofrece, en la correspondencia confiada, en el abandono en Dios. En cuanto que tiene una naturaleza, la criatura humana tiene unas posibilidades que actualizar y desarrollar, una identidad que afirmar como dueña de sus actos. Estos son dos aspectos que están en la base de las tensiones irreductibles que son propias del ser humano y a las que nos hemos referido en el capítulo anterior: entre la fe y la razón, entre la afirmación propia y la donación, entre la mundanidad y la trascendencia, etc.

Por esta complejidad de la criatura humana se dan tantas paradojas, y es tan imposible realizar una verdadera síntesis de sus elementos. Ya los griegos entendieron al hombre en términos de compromiso: Atenas se gloriaba de ser la ciudad de Palas Atenea, la diosa que une a Apolo, el dios de las formas precisas, de los razonamientos exactos y de una lógica contundente, con las Erinias, las divinidades de la sangre, de las fuerzas vitales elementales, oscuras, etc., transformándolas en Euménides, benévolas.

La compatibilidad de los elementos que están en la base de la existencia humana no puede ser la compatibilidad entre elementos homogéneos que pueden componerse en síntesis. Los elementos que están en la base de la existencia humana no se pueden fundir, han de conservarse como tales elementos. Esto aparece en ocasiones como cierta incompatibilidad. Así advertimos siempre una tensión entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología, entre la naturaleza y la gracia, entre la afirmación de este mundo y la esperanza del mundo futuro, entre lo que representa Jerusalén y lo que representa Atenas, entre la realización propia y el abandono en las manos de Dios, entre la lucha personal y la apertura a los dones de la gracia, entre la ascética y la contemplación mística, entre la acción y la contemplación, entre el trabajo y la oración, entre la humildad para rendir el juicio y la afirmación de que no se puede abdicar de la propia conciencia, entre el «muero porque no muero» y el «vivo porque no vivo», entre vida y trascendencia, entre lo temporal y lo eterno.

Estas tensiones a veces se han afirmado como irresolubles y, al mismo tiem-

po, como estímulos constantes para el pensamiento y para la existencia humana. Otros han afirmado sencillamente la armonía perfecta entre los extremos de estas tensiones, aunque la mayoría de las veces, más que armonía verdadera lo que se advertía era falta de energía vital auténtica para captar los extremos del problema.

La consideración adecuada de la naturaleza humana debe reconocer en ésta los dos aspectos de la tensión a la que hemos aludido. El primero es el hecho de que es fruto de la creación de Dios en función de la condición personal del ser humano. El segundo aspecto que se debe estudiar es cómo está articulada, es decir, de qué manera la llamada específica de Dios en ese caso ha constituido a la criatura de una condición determinada. Tratar de eliminar esas tensiones significaría destruir su condición de criatura tal como Dios la ha llamado.

Es inevitable que cada uno de los polos de la tensión existencial humana aparezca como autosignificativo y en polémica con el otro, como llamado a entenderse desde sí mismo. Lo decisivo es tratar cada uno de ellos de acuerdo con su situación, pero sin olvidar que es solamente uno de los polos de la existencia humana. La diversidad de concepciones de la moral gravita normalmente sobre la diversa forma de entender la relación entre estos elementos.

Efectivamente, el riesgo es hablar de la apertura a Dios como si el hombre fuera pura apertura, sin la dependencia de una naturaleza concreta que expresa el modo concreto de la respuesta que Dios espera de él. Ésta es la situación cuando se habla desde la perspectiva teológica que pretende subrayar sobre todo el deber de la criatura de aceptar el Amor que Dios le ofrece y de devolver ese amor con su propia entrega. Gran parte del discurso humano religioso, y de las exhortaciones espirituales se mueven en esta línea. Piden a la criatura que ame a su Creador, le exhortan a que se entregue siempre más, que busque darle gloria, que se olvide de sí mismo y busque solamente cumplir la voluntad de Dios. Esta predicación, si se olvida de que la criatura debe responder a Dios según su naturaleza, aparece al mismo tiempo como inquietantemente excesiva y como algo indeterminada. Lo inquietante se debe a que al olvidar la naturaleza, el aspecto de exigencia que tiene siempre la predicación moral, se hace «desmedido» y entonces da pie a unirlo con la exigencia de cualquier aspecto que parezca importante, o convenga al que predica. Cuando se identifica la dimensión trascendente con la existencia religiosa, este riesgo toma la forma del devocionalismo, de la afirmación de la dimensión trascendente como dimensión religiosa en pugna con lo propiamente humano natural.

El riesgo contrario es el de quien insiste en realizar bien lo que está prescrito por la propia naturaleza. En efecto, como la naturaleza es una dimensión inmanente de la criatura, se puede estudiar en sí misma, en cuanto que es principio activo de actos humanos, es decir, haciendo abstracción de las relaciones de trascendencia. La exposición que Newman hizo de lo que es un *gentleman*, se sitúa en el ámbito de la perfección propia de la naturaleza en sí misma, independientemente de la apertura de la persona a la relación con la trascendencia. Por eso el

propio Newman advertía que esa perfección, según la naturaleza, era relativamente indiferente en relación a la dimensión trascendente y teologal, que es la decisiva para la persona. El desarrollo de la naturaleza y de sus posibilidades activas, es decir, el cultivo de las llamadas virtudes humanas, no debe ser auto-significativo, sino algo que tiene su lugar propio en el lugar que la propia naturaleza tiene como fruto de la llamada.

No debe verse, pues, la naturaleza humana y sus potencias sólo desde la propia capacidad activa, sino desde su posición en la condición de criatura que tiene la persona. Esto no elimina las tensiones, pero ayuda a situarlas en sus dimensiones propias. Especialmente permite entender que el desarrollo de las potencias no puede tener su medida en la mera capacidad activa, como si la inteligencia más realizada fuera aquella que ha investigado más asuntos, ha demostrado más cosas, ha leído más libros, etc. La pugna tradicional entre la fe y la razón, debe entenderse considerando la inteligencia humana no simplemente como una potencia activa que tiende a actualizarse, sino desde la perspectiva de la llamada creadora que ha constituido a la persona con una capacidad de reconocer y de aceptar el amor que se le da. La inteligencia humana no es más plena, ni la naturaleza más realizada cuando la inteligencia actúa simplemente desde su pura capacidad de captar la verdad de las cosas. Ver la inteligencia humana de esta manera es abstracto, porque desconoce que la inteligencia humana se encuentra más en su lugar y plenitud cuando «reconoce» las verdades decisivas que son «como señores largamente esperados, que pueden entrar sin anunciarse y que al llegar producen una serena alegría». La confianza que hay que poner en juego en el seno de una conversación amistosa no es algo antinatural para la inteligencia, sino plenamente adecuado a la condición propia de la inteligencia humana que es la inteligencia constituida por la llamada a la comunión de la persona que la tiene, con Dios. La fe no es racional, en el sentido de que sus contenidos sean fruto de la investigación de la realizada con el uso heurístico de la razón de quien cree, pero sí es plenamente razonable. La filosofía, si no sabe dar cuenta de la fe y de la confianza, es que se ha detenido en un planteamiento abstracto del hombre y de la razón pues ha considerado la razón individual como única frente al mundo, estudiando sólo «el hombre», la esencia humana «en cuanto una», es decir, en universal, olvidando el carácter decisivo que tienen la pluralidad y el diálogo para la existencia humana.

La armonía, que ciertamente no llega a eliminar las tensiones, entre la dimensión natural del ser humano y su dimensión de trascendencia, tiene su lugar propio en la existencia ética o moral. En efecto, la moral tiene como referencia la naturaleza, su ley es la ley «natural». Pero la ley natural no tiene por referencia directa a la naturaleza del que actúa, es decir, no es «natural» en el sentido de que sea la propia potencia activa la que impone la norma, sino en el reconocimiento de que la propia naturaleza se cumple cuando hace justicia a la naturaleza de los demás. Somos buenos, es decir, nos realizamos como criaturas llamadas por Dios, cuando procuramos que se realicen como criaturas dotadas de naturale-

za. «Tuve hambre y me disteis de comer», dice el Señor en el Evangelio alabando la santidad de los bienaventurados. Ciertamente la capacidad de comer no debe dictar la norma de conducta propia, pero el trato con los demás debe estar presidido por el respeto a su condición natural. Quien olvida o descuida la condición natural de los demás, aunque sea para hacerlos santos, se pone en peligro de violar la condición de la criatura, da muestras de tener un celo peligroso. El primer deber moral que tenemos respecto de los demás no es procurar su perfección moral, sino su felicidad. Ciertamente después hay que procurar la perfección moral, pero sólo después.

En la vida de relación con Dios, y también en las relaciones personales, la naturaleza propia, con sus aspectos propios de naturaleza individual, ha de ser tenida en cuenta. El amor está en un nivel por encima de las exigencias directas de la naturaleza, y en muchas ocasiones es principio de un impulso que vence las inercias o inclinaciones de la naturaleza individual. «Contigo, pan y cebolla» reza un dicho popular para expresar que la intensidad del amor personal puede compensar las deficiencias de las satisfacciones naturales elementales. Así también cuando se tiene un amor muy intenso a Dios, se puede pasar por encima de ciertas deficiencias naturales o de inclinaciones en otra dirección. Pero esto no debe hacer olvidar que, como dice el Apóstol, «es mejor casarse que abrasarse». Las inclinaciones naturales no son un fardo inerte que haya que vencer en la correspondencia a Dios. La naturaleza con sus inclinaciones es fruto de la misma llamada que nos pide la entrega. Por eso dice también la sabiduría popular en Italia: «moglie e buoi, dei paesi tuoi», significando que esas relaciones personales intensas deben ser favorecidas por la dimensión natural.

5. La apertura del hombre a Dios

La afirmación del primer mandamiento de la ley de Dios, de amar a Dios sobre todas las cosas, es la expresión de la ley fundamental de la persona en cuanto que su creación acontece en una llamada. No es, pues, un mandato extrínseco o arbitrario. Es la expresión de la condición creatural. Si la criatura es un ser llamado, su cumplimiento se hará realidad si responde, es decir, si acepta el amor que se le ofrece en la llamada, si se deja querer por el Amor creador. Ésa es la forma en que la criatura humana puede querer a Dios sobre todas las cosas: dejándose querer, aceptando el amor que se le ofrece. Es en esa aceptación donde la criatura acoge la infinitud creadora del amor con que Dios la ha querido. Por eso es también el despliegue más intenso y rico de energía activa de que es capaz la criatura: nunca la criatura humana es más activa, es más actual, más viva, que cuando se deja querer. Esto es algo que tiene raíces de fe en la creación por el Dios Amor, pero es también una verdad cuyos ecos se advierten en la experiencia diaria.

Si la criatura responde «sí» a la llamada del Amor de Dios creador, el designio creador se hace realidad en plenitud y la criatura alcanza su verdad completa y su bienaventuranza. Pero si la criatura niega esa respuesta, si se niega a aceptar el Amor que le llama, el designio creador no llega a cumplirse, y la criatura queda como «a medio crear», a mitad de camino entre la nada y la vida. Tal situación no es propiamente inteligible, es absurda. Por eso, decíamos, la sentencia condenatoria en el juicio definitivo suena «no os conozco». Tampoco es una situación buena, no es amable, es odiosa. Por esto se ha podido escribir con plena verdad: «Si la vida no tuviera por fin dar gloria a Dios, sería despreciable, más aún: aborrecible»⁷.

El designio creador alcanza, pues, su efecto como en dos «momentos»: uno primero en el que es constituido el sujeto como ser libre destinado al amor; y un segundo momento, en el que ese mismo designio alcanza su plenitud cuando, en el espacio de su vida, el sujeto humano concreto acepta la llamada que le ha creado⁸.

La respuesta del hombre a Dios y, por tanto, la relación personal con Él, no tiene una forma unívoca. Ya hemos visto cómo la relación con la trascendencia, es decir, la dimensión moral, se expresa también en la relación con los demás. «Cuando lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis» dice el Juez del Último día. Pero además el ser humano en virtud de la llamada creadora, tiene una apertura directa posible con Dios. Esto significa que la existencia teologal, el diálogo directo con Dios es posible, es decir, hay en la naturaleza humana alguna capacidad activa con la cual se puede alcanzar a Dios.

La relación del ser humano con Dios, ciertamente no acontece como la relación con otras criaturas. No obstante, la persona humana no tiene más medios o potencias cognoscitivas que las que pone en acto en las relaciones personales. ¿De qué manera alcanza, pues, la criatura al Creador? En el conocimiento «horizontal» la criatura usa sus potencias cognoscitivas, que son primariamente fruto de la llamada a Dios. Por eso las potencias cognoscitivas conocen de manera que involucran el conocimiento de Dios. Ciertamente, no es un conocimiento directamente temático, pero sí es un conocimiento presente y decisivo. La frecuencia con que se hacen exclamaciones en referencia al cielo, o al absoluto, es expresión de algo que se percibe implícitamente en todo conocimiento. Cuando el conocimiento tiene como objeto una persona, el fondo de absoluto sobre el que ese conocimiento tiene lugar es más explícito.

Cuando, por la razón que sea, la referencia a lo absoluto está ausente del conocimiento y de la relación que establece la persona con el mundo, entonces el conocimiento no sufre cambios en lo que se refiere a su contenido empírico

⁷ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, 783.

⁸ Estos dos momentos se corresponden en cierta medida a la distinción de la filosofía clásica-cristiana entre la perfección primera –de los componentes substanciales–, y la perfección segunda o acto segundo, que es la operación del ente.

directo, explícito. Sin embargo, queda esencialmente afectado, se vuelve un conocimiento irrelevante, vacío, sin peso, ni consistencia, ni importancia existencial⁹.

La percepción del sentido de la vida, no es algo que acontezca de manera explícita: el sentido de la vida no es objeto de ningún acto cognoscitivo. Por supuesto, se reconoce que la cuestión del sentido de la vida es una cuestión grave y profunda, que es reconocida, y a veces convertida en punto de partida de la reflexión filosófica. Esto es el reconocimiento de que en la vida cognoscitiva natural opera la relación con la trascendencia, con Dios, con el Dios vivo y personal.

Ya hemos dicho anteriormente que la pregunta por el sentido de la vida tiene su razón de ser en el carácter alusivo de la existencia de la criatura. También hemos visto que al hablar de «sentido» se apunta a mucho más que el mero contenido intelectual, porque se refiere al fundamento de la existencia. Ahora importa simplemente anotar que el fundamento del ser se denomina «sentido», mostrando que el fundamento de la llamada tiene el carácter de un sentido, de una dirección, precisamente porque el ser descansa sobre una llamada y la causa creadora es la omnipotencia de la causa final infinita, del Bien supremo.

La cuestión del sentido de la vida aparece cuando este sentido ha sufrido

⁹ Una descripción de la visión del mundo en la que se desvanece la percepción de lo real en cuanto real, se encuentra, por ejemplo, en el siguiente pasaje de Hofmannstahl: «He pasado una mala temporada. Y lo sé quizá desde hace tan sólo tres días, cuando me ocurrió un pequeño incidente. No podía controlarme, no me dominaba en absoluto. Me sentía enfermo por dentro, pero no se trataba de mi cuerpo: lo conozco demasiado bien. Era la crisis de un malestar íntimo. Sus primeros síntomas fueron una ligeras sensaciones de desgana, unos brevísimos trastornos e inseguridades del pensar o del sentir, pero sin duda alguna, algo completamente inédito en mí. A veces sucedió por la mañana, en esa habitación de un hotel alemán, cuando de pronto la jarra y el lavabo, o una esquina de la habitación con su mesa y su perchero me parecían no reales, en cierto modo espectrales y al mismo tiempo provisorios expectantes, como si ocuparan pasajeramente el lugar de la jarra real, del lavabo lleno de agua efectivamente. Se puede decir que ahí estaba su fantasma, cuya vista me producía una leve sensación de mareo, pero no físico. Entonces podía asomarme a la ventana y experimentar lo mismo contemplando los dos o tres coches de punto parados al otro lado de la calle: eran fantasmas de coches de punto. Esto me provocaba una ligera casi instantánea náusea, como un vértigo momentáneo sobre el vacío, sobre el eterno vacío... O también un par de árboles que surgen acá y allá en los paseos, sobre el asfalto, protegidos por enrejados: los contemplaba y sabía que me recordaban árboles –pero no eran árboles– y al mismo tiempo temblaba algo en mí que me partía el pecho, como un soplo, como un indescriptible hálito de la nada eterna, del no ser eterno, como un aliento no de la muerte, sino de la no-vida inefable. Después me ocurrió lo mismo en el ferrocarril: una pequeña ciudad a la izquierda o a la derecha de la vía, o un pueblo, o una fábrica, o el paisaje, las colinas, campos, manzanos, caseríos dispersos, todo de una vez; todo asumía un rostro, una mueca ambigua, tan llena de incertidumbre interior, de maliciosa irrealidad: todo parecía tan fútil, tan espectralmente fútil, que aunque yo nunca tuve miedo de la muerte, me sentía estremecer ante esta ausencia de vida que todo lo habitaba...», cit. por J.B. Torelló, *Psicología abierta*, Rialp, Madrid 1972, pp. 142-143.

algún debilitamiento. Para que el sentido de la vida se problematice es necesario que sea atacado de alguna manera. Si no es objeto de una potencia explícita, ni de un acto cognoscitivo concreto, ¿cómo puede ser afectado?

La presencia de Dios, del absoluto, en el conocimiento es algo natural, aunque implícito. La presencia de Dios forma parte de la dinámica natural del conocimiento de la inteligencia humana, creada en la llamada de la criatura humana a Dios. En ese sentido es un elemento del conocimiento y no un objeto explícito de él. Pero si en el ámbito de los objetos conocidos explícitamente se niega persistentemente la existencia de Dios, o el carácter absoluto de la verdad, ese objeto de conocimiento explícito tiene su efecto sobre los elementos implícitos del conocimiento sano. En efecto, cuando se ha negado con insistencia la realidad de Dios, el soporte de absoluto sobre el que se apoya todo conocimiento de sentido, acaba siendo afectado por el objeto de su conocimiento, por eso se debilita y el sentido de la existencia que es como el fondo de todo conocimiento, se hace un problema. Ya no es una cosa obvia, sino que se torna objeto explícito que busca ser reflexionado, defendido, demostrado.

Es muy importante situar aquí el fundamento de la pregunta por el sentido, para que no derive hacia lo que lo ha puesto en situación problemática. Los libros y estudios que tratan sobre el problema del sentido de la vida se ven siempre en gran dificultad para expresar el tema propio de su investigación, pues en efecto, el sentido de la existencia, del ser, es algo presupuesto en todo conocimiento.

La pregunta por el sentido de la vida es al mismo tiempo, primero, la pregunta por el fin al que la existencia temporal se dirige, o la finalidad que la existencia persigue; segundo, la pregunta por el fundamento de la existencia, que dado su carácter alusivo aparece siempre «en peligro»; y tercero, es la pregunta por el significado inteligible de la propia vida. La unión que el lenguaje ordinario hace de estos tres aspectos, muestra que efectivamente están intrínsecamente unidos. El fundamento del ser está en el tiempo entendido como cumplimiento direccional de la llamada. Y la inteligibilidad del ser está intrínsecamente unido al fundamento de la existencia: no es posible un «pensiero debole» que no comprometa decisivamente el propio fundamento del ser.

6. La apertura humana hacia los demás y hacia el mundo

Para que la respuesta de la criatura humana tuviera la característica de extenderse en la amplitud temporal de una vida y, así pudiera dar lugar al perdón, Dios estableció que la llamada creadora de su Amor se compusiera con la llamada de un amor creatural, y por ello, en el origen de cada persona se encuentra la alianza singular entre el Amor creador de Dios, y el amor procreador de los padres¹⁰. El

¹⁰He tratado más detenidamente de este tema en *Sobre el sentido de la sexualidad*, «Anthropotes», IV, 2 (1988), pp. 227-260, especialmente pp. 241-250.

ser humano es fruto de una doble llamada: la llamada al Amor de Dios, que le hace abierto a la trascendencia, y la llamada al amor terreno que le hace abierto al mundo. El doble precepto de la caridad es la expresión de esta doble apertura. La criatura humana resulta tener entonces una teleología cuyo fundamento es finalización a Dios –apertura a la trascendencia–, pero esta finalización engendra, en virtud de la composición de la «creación» con la «procreación», una teleología horizontal que fundamenta el segundo precepto de la caridad.

La persona humana está, pues, finalizada a Dios y finalizada a los demás y al mundo; le atrae el Amor de Dios y le atrae también el amor de las criaturas. No se trata de dos dimensiones en pugna, sino de dos componentes de la teleología humana que están intrínsecamente unidos: la teleología humana u horizontal depende de la teleología hacia Dios. Por eso la respuesta a Dios no se encuentra solamente en los actos explícitamente dirigidos a Dios, sino también en los actos con los que se afecta a otras criaturas.

La apertura fundamental a Dios hace que la criatura humana sea sobre todo un ser capaz de responder, de aceptar amor, de reconocer la llamada. Por esto la dimensión esencial de nuestra inteligencia es la de ser capacidad de «reconocer», de «contemplar», de «confiar», de «escuchar». Y la dimensión fundamental de nuestra voluntad es la de ser capacidad de «dejarse querer», «aceptar amor». Pero la condición «mundana» y «extensa» de la existencia de la criatura hace que la inteligencia tenga «otras posibilidades». El ser humano no llega a Dios directa o intuitivamente¹¹, sino a través de las cosas del mundo¹², primariamente a través de su madre. En última instancia el hombre debe creer en Dios, pero el paso primero para aceptar a Dios, es la aceptación del amor en que despierta a la conciencia, y la aceptación de la verdad y del bien que hay en el mundo. Por esto, la relación de la criatura con Dios se «traduce» o se «expresa» en la relación con las demás criaturas¹³. La relación con las criaturas implica que la

¹¹ Cfr. las proposiciones condenadas en el Decreto del Santo Oficio *Post obitum*, DS 3201ss.

¹² Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Gloria V «Metafísica. Edad Moderna»*, Encuentro, Madrid 1988, pp. 565-566; cfr. también *Si no os hacéis como este niño...*, Herder, Barcelona, 1989, del mismo von Balthasar: cfr. especialmente pp. 22-23.

¹³ Esta enseñanza se encuentra en la doctrina tradicional católica sobre el llamado «bautismo de deseo», recogida en el Catecismo de la Iglesia Católica: «“Cristo murió por todos y la vocación última del hombre en realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual” (GS 22; cfr. LG 16; AG 7). Todo hombre que, ignorando el evangelio de Cristo y su Iglesia, busca la verdad y hace la voluntad de Dios según él la conoce, puede ser salvado. Se puede suponer que semejantes personas *habrían deseado explícitamente el Bautismo* si hubiesen conocido su necesidad» (1260). Esta doctrina se ha formulado en diversas ocasiones en los últimos siglos: «non semper explicitum sit oportet, prout accidit in catechumenis, sed ubi homo invincibili ignorantia laborat, Deus quoque implicitum votum acceptat, tali nomine nuncupatum, quia illud in ea bona animæ dispositione continetur, qua homo voluntatem suam Dei voluntati conformem velit» (No es necesario que sea siempre explícito, como ocurre en el

voluntad y la inteligencia humanas ya no sean potencias «unidireccionadas», como lo serían si fueran consecuencia de la sola llamada a Dios, sino que se «abren» a multitud de criaturas del mundo, y, por eso, a la universalidad de «objetos formales», a la verdad y al bien, es decir, a todo aquello que tiene razón de verdad y a todo aquello que tiene razón de bien. Por esto ha podido afirmarse que la inteligencia humana tiene como objeto propio próximo la «quidditas entis sensibilis»¹⁴. Esta «formalidad» de su objeto, no contradice el hecho de que está creada por una llamada, y, por tanto, intrínsecamente ordenada a la confianza, a la fe, a la contemplación. Más aún, la universalidad formal de ese objeto debe entenderse como intrínsecamente dependiente de la llamada creadora de Dios.

En la creación de cada persona, la llamada a la comunión con Dios, a la contemplación de su Verdad y a la aceptación de su Amor se compone con un aliado humano que es la unión del padre y de la madre en la unión de amor de la *una caro*. Por esto la criatura humana queda constituida en un ser que está llamado también a la comunión personal y, derivadamente, a todo lo que tiene razón de verdad y de bien que hay en el mundo. No son dos cosas completamente distintas. Entre las muchas verdades y bienes de este mundo hay diferencias esenciales de intensidad, siendo la específicamente superior la que se encuentra en las personas.

No se trata simplemente de que la criatura humana, o sus potencias, tengan como «objeto propio», la verdad o el bien de las cosas. Es decisivo entender que la finalización de la criatura humana no es a «la verdad», o «al bien», «en general» o «en abstracto», o «en universal», sino una finalización al Dios vivo, personal, verdadero e infinitamente bueno. Derivadamente, la persona humana se ordena a sus semejantes, y así cumple la llamada que le dirigen sus padres al procrearla. Las personas no son objetos de apertura simplemente bajo la condición de representantes de los universales verdad y bien, sino en su condición de seres personales y únicos, que se entregan en entrega de amor y que llegan a constituir una imagen especialmente plena de la comunión perfecta que es la Trinidad. La

caso de los catecúmenos, sino que allí donde el hombre padece una ignorancia invencible, Dios acepta también un voto implícito, llamado así porque está contenido en aquella buena disposición del alma, con la cual el hombre quiere su voluntad conforme a la voluntad de Dios: Ep. S. Officii ad archiep. Bostoniensem, 8 Aug. 1949; DS 3870). Más explícita sobre el modo de conformar la propia voluntad a la de Dios era la Ep. encycl. *Quanto conficiamur moerore* ad episcopos Italiae, 10 Aug. 1863: «eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantiam laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam...» (Aquellos que ignoran invenciblemente nuestra santísima religión y que observando diligentemente la ley natural y sus preceptos, esculpidos por Dios en los corazones de todos, y dispuestos a obedecer a Dios, llevan una vida honesta y recta, pueden con la ayuda de la luz y gracia divina conseguir la vida eterna...: DS 2866).

¹⁴«Quidditas autem rei est proprium obiectum intellectus» (La quiddidad de las cosas es el objeto propio del intelecto: STO. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 12 c.).

relación de la criatura así llamada, con las demás personas es una relación única. Por eso, el conocimiento de las personas no debe considerarse desde la perspectiva del conocimiento de las criaturas impersonales. Es decir, el conocimiento de las personas no es «un caso» del conocimiento de las realidades que, en general, conocemos en este mundo.

El conocimiento de las personas debe considerarse más cercano al conocimiento de Dios al que estamos llamados. Éste es un conocimiento «entregado», no fruto del escudriñar o del investigar individualmente. Ciertamente de las personas se puede alcanzar un tipo de conocimiento puramente objetivo, es decir, un conocimiento según las cualidades universales o los hechos concretos, pero el conocimiento propio de las personas en cuanto tales se alcanza en el ámbito de la comunión confiada, en el diálogo amistoso, en la donación mutua. Este tipo de conocimiento no es mera perfección de la inteligencia, o mera utilidad práctica, sino que tiene un fuerte carácter de perfección de la persona en cuanto tal. La situación de conocimiento mutuo, de diálogo amistoso tiene el resello de la felicidad. Los momentos de entendimiento y de comunión personal más plena tienen una cierta dimensión de eternidad muy verdadera. En efecto, la imagen más perfecta que tenemos del amor de Dios al que somos llamados, es la comunión amorosa con los hermanos o amigos. La familia, en este sentido, es una imagen especialmente elocuente del cielo. Cuando a una persona se le cierra la posibilidad de esa comunicación con los demás, por ejemplo, cuando se le difama, aún tiene la posibilidad de comunicar con Dios, pero el daño que se le hace es terrible.

Por esto, la inteligencia y la voluntad humana no son potencias neutras, que se actualizan igualmente con cualesquiera contenidos verdaderos o buenos. La inteligencia humana y la voluntad humana se cumplen y alcanzan su reposo propio en la situación de comunión con Dios –con el conocimiento y el amor que esta comunión implican–, no en la búsqueda de siempre nuevas verdades o en la unión a siempre nuevos bienes, «de deseo en deseo», como afirmaba Hobbes. Sólo cuando se considera al hombre desde una perspectiva que olvida su origen divino y vocacional, llega a afirmarse que las potencias espirituales del ser humano tienen exclusivamente objetos universales o abstractos.

La apertura del hombre al mundo, se corresponde con la apertura esencial que el mundo tiene hacia el hombre, tal como se refleja en la narración genesíaca de la creación. Las criaturas infrahumanas son como los estados intermedios de la salida del hombre de la nada, como respuesta a la llamada creadora de Dios. Por esto el mundo tiene una cierta connaturalidad con el hombre: el mundo es humano, no extraño al hombre. No es esencialmente un medio hostil, un no-yo absoluto. Más aún, en la visión de la creación como llamada, El mundo no es visto como una gradatoria de seres que van decayendo desde el ser infinito de Dios a la finitud cada vez más reducida de la condición de criatura, sino como una conjunto de seres llamados, que desde la nada, miran y son respuesta a la convocatoria de Dios a la fiesta del ser.

Por esto el mundo es esencialmente cognoscible. La cognoscibilidad de las criaturas es la traducción inmediata de su ser para el hombre en el sentido que hemos apuntado antes. La consideración aristotélica de que el prototipo de ser es el ser vivo, y que el prototipo de ser vivo es el hombre, es fruto de una intuición inmediata sobre el mundo, que capta la realidad de un mundo creado en la misma creación del hombre.

La afinidad cognoscitiva es un primer reflejo de una connaturalidad mucho más profunda. Es la percepción del mundo como ámbito del hombre, como su hogar, como su casa, y lugar de sus juegos.

El hombre debe gobernar el mundo, la creación le está y debe estarle sometida. Dios le ha confiado el cuidado y el gobierno «en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra». Este señorío podría entenderse en varios sentidos. A veces se piensa en términos de dominio técnico. Esto es gravemente equívoco. El dominio que ejerce aquella criatura que es imagen de Dios debe ser semejante al gobierno de Dios. El gobierno de Dios sobre el mundo es un gobierno que «hace ser» a cada criatura aquello que es. Es un gobierno que reconoce la entidad propia de cada criatura. Este gobierno se distingue del tipo de dominio que se instauró por vez primera cuando el ser humano dispuso de la técnica científica que es un gobierno desde la ignorancia sistemática de lo que las cosas son, y desde un conocimiento cada vez más exhaustivo de las propiedades físicas de las cosas.

La seguridad del hombre en el mundo, depende esencialmente de la visión que se tenga del mundo. La visión científica del mundo fundamenta el tipo de seguridad que se apoya en el dominio técnico. Este dominio es problemático, violenta la naturaleza, y la paz a que da lugar es una paz ambigua. Más bien no es paz, sino inquietud. El dominio científico del mundo no es benevolencia. Sólo se puede experimentar el mundo como hogar, y como objeto que reclama el dominio benévolo del hombre si éste reconoce el mundo en lo que es, y a las criaturas las reconoce en sí mismas, es decir, dotadas de una naturaleza que reclama reconocimiento y ayuda. Cuando el mundo se ve como dotado de una naturaleza que el hombre no ha constituido, es decir, cuando se ve como criatura de Dios que ha sido confiada al hombre, entonces el mundo se experimenta como propio, como algo que ha sido dado de una manera tan directa y plena como la propia existencia. El mundo y sus maravillas, todo resulta ser tan maravilloso como obvio.

* * *

Abstract: *L'onnipotenza creatrice divina è un "momento" interno della Bontà infinita, perciò la creazione dell'uomo ha il carattere di una chiamata alla comunione con Dio. Ciò fa sì che la creatura umana abbia un'eminente dimensione*

studi

relazionale. L'espressione biblica "immagine di Dio" mostra che l'uomo "allude" a qualcosa di diverso da sé e che non può essere compreso adeguatamente se non in riferimento a Dio, più che nei suoi costitutivi ontologici. La condizione relazionale della creatura umana si mostra nel suo carattere di essenziale apertura: "aperta" a Dio, il che implica riferimento all'assoluto, e "aperta" al mondo, alle altre creature e alla comunione con gli altri. Questa prospettiva si è indebolita con il pensiero "ontologico" di tipo "sostanzialista" e, di conseguenza, le questioni riguardanti il rapporto con gli altri, soprattutto quelle relative alla conoscenza, sono diventate problemi insolubili.