

---

## APERTURAS

Georges Morel

*La crisis actual hunde su raíces en una cuestión que, aunque sea tradicional, se presenta hoy bajo una luz profundamente nueva: ¿Cómo hacer que los hombres concretos sean autónomos y, por eso mismo, capaces de relación? La antropología moderna después de Hegel, Marx, Nietzsche o Freud, así como la cultura moderna en general, están trabajadas por esta cuestión que no tiene nada de espectacular y que siempre parece no alcanzarse incluso cuando creemos haberla comprendido por fin en toda su amplitud. Esta indagación repercute, además, de forma considerable, sobre la concepción de Dios y de nuestras relaciones con él. Lleva a replantear, quieras que no, la tradición y, en particular, la tradición judeocristiana, pero no para destruirla sino para captar de otro modo las preguntas que la subtienden. Los debates actuales sobre la revelación y la encarnación deben aclararse con una práctica y con una teoría vinculadas a la formación de una sociedad en la que -en la medida de lo posible- las relaciones entre los humanos deberían cesar de elaborarse bajo modelos de dominación, de oposición, de asimilación o de identificación. El hecho de que -en la medida de lo posible- dichas relaciones lleguen a ser relaciones entre sujetos efectivamente individuales y sociales permitiría salir del atolladero actual al redescubrir el don incondicional de Dios que remite a los hombres a su libertad. La banalidad de este camino es el anverso de su realismo.*

Parece que, en la actualidad, la gente está cansada de oír hablar de la crisis del mundo moderno. Los jóvenes, sobre todo, están saturados. Esta mañana, acabo de leer, en *Le Monde*, esta declaración desenfadada de un estudiante: "lo fastidioso de esta época es que todos los petardos están mojados... Cualquier cosa que hagas, ya la hizo alguien antes. Cualquier actitud que tomes, ya la tomó otro antes. Y, lo que es peor, todo el mundo lo sabe... La idea misma de decadencia está moribunda". Confesión terrible que anuncia quizá una vía hacia la salud, o quizá el entumecimiento final. Salir del estado crítico consiste en salir *efectivamente* de él: lo cual supone una determinada *visión* de la cuestión que está en juego y, además, la *valentía* de avanzar, paso a paso, conforme a dicha visión.

I

*¿Hay o no hay crisis?*

Si se miran las cosas por encima, si sólo se escuchan los rumores, nos podemos explicar sin esfuerzo el desasosiego y la fatiga actuales. No obstante, una atención más precisa permite sin duda entrever, en medio del caos, una cierta coherencia en las interrogaciones, una especie de pregunta-catálisis.

*Pregunta banal*

"La pereza y la falta de valor son las causas que explican por qué tantos hombres, después de haber sido liberados por la naturaleza, desde hace ya mucho tiempo, de una dirección ajena a ellos, permanecen, sin embargo, a gusto, durante toda su vida, como menores de edad, y por qué les es tan fácil a otros imponerse a ellos como sus tutores. ¡Es tan fácil ser menor de edad!: si tengo un libro que sustituye a mi entendimiento, un director que sustituye a mi conciencia, un médico que decide por mí acerca de mi régimen, ciertamente no tengo que molestarme por nada. Puesto que puedo pagar, no tengo que pensar". Este célebre texto de Kant, de finales del siglo XVIII <sup>(1)</sup>, expresa, a mi modo de ver, la cuestión capital sin la que todas las restantes se quedan en mera papilla ideológica. Por eso, después de dos siglos, este texto no ha perdido actualidad. Habitados a la sofisticación de los pequeños maestros (*petit-maîtres*), puede que algunos se sientan frustrados por la banalidad de este lenguaje. No obstante, un párrafo así no hace más que denunciar, sin devaluarla, la pregunta en torno a la que giran, con extrema fuerza analítica, las tres Críticas y, más allá de toda vanidad, la cultura presente.

*Pregunta nueva*

Aunque pueda parecer provocador, diré que esta cuestión es, en relación con el universo tradicional, relativamente nueva. Cierta-

---

(1). Segundo párrafo del artículo "Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?", de 1784.

mente, en la civilización griega, por ejemplo, sabemos, por los textos, que existieron algunas individualidades que dijeron "no", hasta el final, a la tendencia de las leyes, de los poderes y de los maestros: "sustituir" el pensamiento, la libertad y la decisión de cada uno, tal como dice Kant en su texto. Entre esas individualidades, Antígona, la sobrina del político Creón, y Sócrates, el filósofo sin brillo, son referencia imperecedera. Ellos pagaron su gran rechazo, pero con una moneda distinta de la que hablará Marx a propósito de la burguesía. Sin embargo, si la *irreductibilidad* de cada uno era ya entonces una evidencia que algunos afirmaban, esa irreductibilidad permanecía al margen de las instituciones y de los sistemas tanto teóricos como prácticos. La autonomía de los individuos no entraba en los proyectos *históricos*, que atañían esencialmente a los clanes, las castas, las corporaciones o las clases.

Es digno de notar que Aristóteles haya visto que el individuo es irreductible a la generalidad y a la objetividad, incluida la del lenguaje, y que, al mismo tiempo, su conclusión sea expulsarlo fuera de la ciencia y de la filosofía (por contraste, la biología actual, cuando intenta tener en cuenta la especificidad de cada individuo en el interior de la especie, indica, con ello, que hemos entrado ya en otro tipo de cultura): Aristóteles y sus contemporáneos tendían a considerar únicamente a las individualidades vivientes, incluso a las humanas, como meros eslabones percederos del gran ciclo inmutable y trascendente de la naturaleza. Esta perspectiva, bajo mil avatares diversos, se ha prolongado durante siglos de forma explicable, si no siempre justificable (pues la historia no se reescribe), por razón de la interacción entre las condiciones económicas y las ideologías.

### *Emergencia de la libertad*

Fue en el siglo XVIII, después de lentas y subterráneas preparaciones, y primero bajo la forma particular de la burguesía, cuando el individuo se convirtió nítidamente en una cuestión histórica. Cuando Kant se asombraba de que sus contemporáneos, ya pasablemente liberados, permaneciesen en una notable minoría de edad,

pensaba, sobre todo, en el individuo burgués, primer tipo de la modernidad. Pero Kant se equivocaba al menos en un punto: creía que los burgueses de su tiempo ya estaban verdaderamente liberados por la naturaleza de una dirección ajena, es decir, de la omnipotencia, más o menos mágica, de la divinidad. Ciertamente, a partir sobre todo de Newton, la ciencia, con razón, había expulsado a Dios de su dominio, pero lo había hecho, en definitiva, para reconstituir, en dicho dominio, otras mitologías, como por ejemplo la creencia en el valor sagrado de las leyes naturales. Nietzsche supo mostrar cómo los sabios del siglo XIX fueron siempre curiosamente creyentes, y cómo el científico, todavía hoy, pese a sus aires de hombre liberado, toma el relevo del teólogo incluso cuando se llama Jérôme Monod: "lo sagrado religioso puede verse en la ciencia. Al hacer matemática moderna, se corre el riesgo de absorber más religión de la que uno creería... Supondría un arduo trabajo detectar, en la literatura ideológico-científica de nuestro tiempo, todos los juegos de escondite de lo sagrado, todas sus formas de aflorar, todos sus guiños" (2). Obviamente, ni la economía, ni la sociología, ni la política, ni la literatura (prescindiendo, por ahora, de la religión) escaparían a estos análisis.

A pesar de todo, mientras que por diversas razones el universo tradicional ha tendido a reprimir la irreductibilidad de cada ser, en la actualidad, la presión de esta irreductibilidad se deja sentir. Se puede comprender el porqué de esta presión si se considera que, en las sociedades desarrolladas, la formación alcanza a un número creciente de individuos a través de escuelas, universidades, partidos, sindicatos, grupos diversos y medios de comunicación de todo tipo. Ciertamente, esta formación tiende hacia una integración de los individuos en los sistemas ya existentes pero, al mismo tiempo, les proporciona los medios para criticarlos. Por ejemplo, la revuelta de mayo del 68 contra la formación universitaria no hubiera sido posible sin esa misma formación. Y la riqueza –relativa– de las sociedades de consumo es la que permite que algunos, desprovistos de

---

(2). J. Monod, "En torno a lo sagrado", *Magazine littéraire* 149, junio 1978, págs. 14 y ss.

poderes oficiales, realicen y digan que existe otra cosa que los bienes puramente económicos. También las ideologías producidas por las sociedades modernas son a menudo armas de doble filo. En particular, la idea de libertad, no sólo de la nación, sino de los grupos sociales y, a fortiori, de los individuos, sólo se ha introducido recientemente en la vida *pública*: entiendo aquí no la libertad concedida, más o menos, a sus miembros por los Estados y las Iglesias, sino la libertad que no se puede delegar en nada ni en nadie sin que, por eso mismo, desaparezca. Esta libertad responsable, propia de cada uno, apenas si existe todavía: sin embargo, abre su surco, pese a todo, en un mundo como el actual, en el que dominan las tendencias a la masificación, a la uniformización y a la indiferenciación.

## II

### *El camino de la libertad*

Este camino no tiene nada de espectacular y es, en efecto, banal, cotidiano. Antiguamente, a partir sobre todo del siglo XVI, los espirituales intentaron describir, a menudo con extrema precisión, las múltiples vías por las que el cristiano podía romper con la servidumbre en la que nacía y llegar a ser un "hombre nuevo". Esos análisis, además de otros límites, tendían a ceñirse al ámbito religioso en el sentido particular del término. Al comienzo del siglo XIX, con la búsqueda hegeliana, por primera vez se mostró que el hombre no puede intentar llegar a su cumplimiento si no hace intervenir en ello su comportamiento integral, el que incluye todos los terrenos de su acción: económico, familiar, social, político y cultural. Ese cuestionamiento de todos los ámbitos de su acción conducía al individuo, a través de caminos de paciencia, de duda e incluso de desesperación, a salir de sí, a no tomarse a sí mismo, en la medida de lo posible, como punto de referencia.

### *Un camino exigente*

Desde esta perspectiva general, lo hecho por Hegel sigue siendo decisivo, cualesquiera que sean sus límites y sus contradiccio-

nes: definiéndose a su favor o en su contra, el debate sobre el antropocentrismo ha alcanzado, gracias a él, una dimensión histórica. Desde entonces, las cuestiones que los hombres se plantean se han afinado singularmente. Es sabido cómo Marx subrayó hasta qué punto las condiciones socioeconómicas y culturales influyen sobre los individuos y hacen de ellos, lo sepan o no, instrumentos de un sistema de clase o de Estado.

Freud trabajó en una óptica diferente pero no contradictoria: su insistencia en la estructura individual no significa que se cerrase a los problemas sociales, tal como lo indican no sólo sus textos más explícitos al respecto (*Psicología colectiva y análisis del yo*, *Consideraciones actuales sobre la guerra o El malestar en la cultura*) sino los textos más directamente orientados hacia el análisis del individuo. Por ejemplo, éste: "El individuo humano se encuentra ante una gran tarea: independizarse de sus padres. Sólo después de haber cumplido esa tarea podrá cesar de ser un niño para convertirse en miembro de la colectividad social" (3). Y esto sin que ello signifique, sin más, que el individuo se integra dentro de las ideologías y prácticas en curso, por más que, a diferencia de Marx o de Hegel, Freud no creía mucho en la transformación profunda de las sociedades: las neurosis que engendra necesariamente la civilización son tan profundas que todavía sería por medios neuróticos (super-ego colectivo, inflación de la moral, en particular de la moral cristiana del amor) como se intentaría reducir el mal. En resumen, Freud no vio muy bien cómo aplicar a las sociedades un psicoanálisis apenas aplicable a los individuos (4).

En todo caso, sean cuales sean los resultados del análisis individual, Freud comenzó a hacernos ser menos miopes en la exploración de nuestras tendencias negativistas: sentimientos de culpabilidad (con sus contragolpes sado-masoquistas), represión y repetición obsesiva, proceso de sustitución y de identificación, sostenidos por unos escenarios imaginarios o intelectualizados y, en definitiva, invadiéndolo todo, deseo de muerte. Al insistir en el arraigo de esas tendencias

---

(3). Ver: S. Freud, *Introducción al psicoanálisis*, cap. 21.

(4). Ver, por ejemplo, el final de *El malestar en la cultura*.

en el inconsciente de la primera infancia, Freud aportó otra dimensión a los análisis implacables de Nietzsche acerca de los comportamientos nihilistas: ya *La genealogía de la moral* había desmontado con fuerza el mecanismo –individual y social– que, a partir del resentimiento y de la culpabilización, desemboca en la producción de una moral y de una cultura cuyo fin (consciente o inconsciente –fue de Nietzsche de quien se tomó el término de "ello"–) es hacer del hombre un esclavo haciéndole creer la ilusión de ser un amo.

*Ni amo ni esclavo*

Los trabajos de Hegel, Marx, Freud o Nietzsche, incluso cuando están en desacuerdo entre sí, son indispensables, aunque sean insuficientes, para comprender lo que pasa hoy. Como se ha dicho (Bataille antes que Deleuze), no hay compromiso posible entre Hegel y Nietzsche. Pero ambos hubieran estado de acuerdo, ciertamente, en no aceptar la filosofía freudiana (en la medida –real aunque relativa– en la que exista tal filosofía): en particular, hubieran encontrado muy corta su meditación sobre la muerte. Además, una lectura atenta mostraría que esas diversas ideologías no se dan sin confusiones ni contradicciones: disonancias que, aparentemente con razón, desaniman al hombre actual ya de por sí inmerso en el desarraigo a causa, si no de la desintegración, sí de la conmoción de su universo.

En mi opinión, sin embargo, hay que ver las cosas de otra manera. Esos cuatro tipos de indagaciones, por más divergentes que sean, plantean un eje común que atraviesa los lugares conflictivos de la dominación y de la servidumbre cuyos mecanismos Hegel fue el primero en intentar analizar. Es muy importante que Marx haya visto al amo en el capitalista o que, para Freud, ese amo revista sobre todo la figura del padre. Y, no obstante, esas diferencias de perspectiva no invalidan la cuestión directriz: ¿qué podría significar un hombre que no se dejase coger en la trampa de ese juego destructor que es la dominación y la servidumbre: un hombre que ya no buscase ni subordinar a otros ni subordinarse él a otros? Esta cuestión (que sólo una experiencia puede aclarar e ilustrar) no es evidente ni es fá-

cil, a juzgar por las formas como esos cuatro pensamientos han acabado por embrollarla o por esquivarla pese a su exigencia y lucidez. Nadie está al abrigo de ese embrollo o de esa esquividad aunque sólo sea por el simple hecho de la presión que ejerce sobre nosotros una cultura de siglos.

*Un soberano sin modelo...*

Nietzsche llamaba soberano al individuo que hubiera, por poco que fuese, salido del círculo de la dominación y de la servidumbre. Podemos, pues, conservar este término evocador pues nada tiene que ver con la suficiencia dominadora sino que designa, más bien, para Nietzsche, el ideal del individuo vuelto mayor, tal como lo deseaba Kant, es decir, el ideal del hombre hecho un niño inocente, liberado –en la medida de lo posible– de sus complejos de inferioridad o de superioridad, de resentimiento o de culpabilidad, duro contra la injusticia, apto para decir sí a la vida, sin reservas, hasta en el dolor y en la muerte. Pero dejemos de lado esta doctrina específica y subrayemos que este tipo de individuo que, en definitiva, no se pone a sí mismo oponiéndose, como consecuencia, no se opone a la colectividad: es alguien que es a la vez individual y social, y no cultiva el individualismo.

Este tipo de individuo no confunde la técnica con la tecnocracia, igual que tampoco considera que la esfera económica sea inferior so pretexto de que el economicismo tiende, de hecho, a ocultar el resto: este tipo de individuo sabe que no hay cultura posible sin desarrollo material y sabe también que trabajar en ese desarrollo es ya una tarea espiritual tanto como las otras tareas a las que la tradición consideraba como espirituales, oponiéndolas, a menudo, a las restantes.

Del mismo modo, la inocencia no tiene nada que ver con el candor infantil, ni cierra los ojos ante el juego de la dominación y de la servidumbre que vicia todas las relaciones, públicas y privadas, en todos los ámbitos, sin olvidar el religioso. La inocencia busca, por el contrario, individualmente y en grupo, reducir esa violencia con los medios más eficaces, que no son, necesariamente, los más espectaculares.



...y *sin relación*

Este retrato no es en absoluto piadoso, moralizante o retórico. Apela al máximo rigor de pensamiento. En consecuencia, subrayaré aquí los dos ejes esenciales de la "soberanía", cualquiera que sea el nombre con que cada uno la designe. Volveré a decir, en primer lugar, que la soberanía es *sin relación* <sup>(5)</sup>. Esta proposición resulta desconcertante habida cuenta de que, desde nuestro nacimiento, estamos inmersos en una red compleja de relaciones: biológicas, psicológicas, sociales y culturales. No se trata, ciertamente, de negar o de minimizar este hecho (lo cual sería, precisamente, una forma de negativismo dominador o servil). Decir "sin relación" es indicar que el individuo que busca llegar a ser un "hombre" no sólo no se reduce a un sistema de relaciones de ese tipo sino que no se *reduce a ningún* sistema de relaciones. Las teorías –y las prácticas– que toman la relación como único pivote se transforman necesariamente en un círculo cerrado de representaciones ya que los seres y las cosas no se presentan en él, por sí mismos, en su especificidad. La ronda de los significantes, que no consiguen desprenderse de sí en ciertas ideologías lingüísticas, es un ejemplo actual de esto.

La idea de "sin relación" es la más concreta que existe: designa la autonomía –o la responsabilidad– en sentido estricto. Llegar a ser autónomo consiste en responder de sí mismo de tal suerte que nadie pueda hacerlo en nuestro lugar. Nadie puede buscar, desear, pensar, sufrir o amar en nuestro lugar. Vivimos y morimos solos. Lo que es patente en el caso de la agonía y muerte física podría serlo también en la existencia cotidiana si no tendiésemos a menudo, tanto en las cosas grandes como en las pequeñas, a descargar en otro nuestra "libertad". Aquí la contradicción no nos detiene apenas: aquellos que, por ejemplo, impugnan hoy el papel del Estado-sustituto no son siempre los últimos en hacer una transferencia sobre otro grupo social; de ese modo, cambian de imagen pero no abandonan lo imaginario. En otro orden de cosas: si bien es natural e in-

---

(5). Tal como intenté plantearlo a partir de un estudio de San Juan de la Cruz.

cluso normal que, durante un cierto tiempo, los jóvenes interpreten sus relaciones en términos de fusión o de identificación, no es raro que la desaparición de ese "fantasma" engendre decepción por resentimiento, siendo así que amar es, sin duda, aprender que el otro no es un espejo donde mirarse.

### *El reino de lo imaginario*

No es ahora el momento de multiplicar los ejemplos o de profundizar en ellos: se pueden encontrar en abundancia en los trabajos citados antes, así como en otros, contemporáneos. Sin embargo, subrayaré una cuestión realista con dos entradas: ¿por qué los sistemas sociales producen ese "imaginario" que tiende a cegar al hombre y a impedirle declararse responsable? y ¿por qué, cuando tomamos conciencia de esa situación, nos cuesta tanto salir de ella? El análisis de esta doble cuestión no puede ser sino complejo, aunque de suyo sea factible. Nos contentaremos aquí con algunas indicaciones.

Los sistemas sociales, en la medida en que son independientes de los individuos, luchan por su propia duración, son esencialmente conservadores: ninguna institución tiende directamente, por sí misma, a una mutación que fuese tan profunda como para poner en riesgo su propia existencia. Y el argumento de que su excesiva precaución acabará en esclerosis no tiene ninguna fuerza sobre un instinto de conservación tan poderoso. En este sentido, los sistemas sociales son "pasadistas": prefieren que predomine en ellos la tradición, lo cual es una de las formas elementales de lo "imaginario". Dichos sistemas sociales, en efecto, intentarán defenderse a través del cultivo –teórico y práctico– de esa forma de su imaginario: mitos, leyendas, ritos, prohibiciones e ideales sagrados movilizan los sentimientos y las energías al servicio de lo que ya existe. Y esto es así tanto en las sociedades modernas, denominadas profanas o revolucionarias, como en las sociedades anteriores, denominadas tradicionales.

Por otra parte, es evidente que estos sistemas sociales reciben el apoyo de los individuos y de los grupos cuyos intereses económicos, políticos o incluso afectivos se satisfacen en ellos. De ahí procede

la evidente dificultad para realizar proyectos de transformación social, así como también el riesgo de *ceder* más tarde (una vez iniciados dichos proyectos) a otras formas del "imaginario": riesgo y dificultad que explican, aunque no lo justifiquen, el escepticismo de algunos. El realismo, en cambio, es otra cosa.

Pero, en fin, desde el momento en que algunos individuos y grupos, decididos a encarar el combate, comienzan a tomar conciencia de hasta qué punto ellos mismos están inmersos en "fantasmas" de todo tipo, la dureza del camino, sobre todo durante las primeras etapas, ya no puede, al menos, resultar sorprendente. El hombre no nace autónomo y *apenas* si llega a serlo alguna vez: su rostro aparece recubierto bajo máscaras sagradas. Después de Hobbes, Nietzsche y muchos otros, el antropólogo Leroi-Gourhan nos advierte que somos siempre, en gran medida, animales de presa (cosa que el aire pulido y educado de nuestras culturas apenas modifica). ¿Podemos llegar a ser diferentes? En todo caso, intentarlo es, a mi modo de ver, rechazar, en primer lugar, definir al hombre por algo distinto de él mismo: el hombre, especie única, está solo, desprovisto de modelo, y cualquier ideal que proyecte ante sí es necesariamente provisional. A la vez ilimitado e incierto, inagotable y sorprendente, así es el hombre.

### *Comunitario y condicionado*

Existe una conexión viva entre autonomía y relación. Sólo un pensamiento que proceda por oposición, es decir, un pensamiento en definitiva egocéntrico, imagina que la especificidad absoluta de cada individuo encierra a éste en sí mismo. Un ser humano, cuanto más llegue a ser él mismo, se encuentre a sí mismo y se ame a sí mismo, tanto más podrá y deseará comunicar con otros. E, inversamente, el hombre, cuanto más entre en una comunicación exenta de avidez, tanto más se verá incitado a la responsabilidad sobre sí mismo. La independencia es apertura: sólo parece amurallada a los ojos de quien intenta forzar sus puertas.

De nuevo sólo puedo indicar aquí algunos elementos. Y el primero es subrayar la ambigüedad de las denominaciones tradicionales

de "vida espiritual" y de "vida interior". La vida humana es una vida en la que, en todos sus ámbitos, el cuerpo está involucrado desde el comienzo hasta el final, y sólo se puede hablar de interioridad en la medida en la que ésta está vuelta y expuesta al exterior. Por eso no le basta al individuo con practicar algunas aperturas en el recinto de su morada; debe salir realmente de dicho recinto en la medida en que busca llegar a la mayoría de edad, tal como planteaba Kant. Éste no es el estado natural del hombre, dominado, inevitablemente –incluso necesariamente–, en sus primeras etapas, por el narcisismo. La conversión exigida es considerable: se trata, literalmente, de un giro radical, semejante al del guante vuelto del revés, de suerte que lo interior pase a ser exterior.

Este paso a la exterioridad es largo y nunca se acaba del todo. Además, sobre todo al comienzo, no está exento de dolor pues supone la pérdida de los negativismos que decíamos y del miedo, tan pegados a la piel. Para cada individuo, se trataría de una lenta historia, en la que se contaría "su nacimiento, su lenta entrada en el mundo, su llegada feliz al día y a la noche de la tierra, su alegría de vivir, su asombro ante el universo... Harían falta miles de páginas, e incluso más todavía, para expresar interminablemente la nada, el vacío, lo difuso, lo lento, lo muerto, lo esencial, lo perfectamente simple. Y después, en medio de esa inmensa monotonía, algunas líneas fulgurantes... Y de nuevo, a continuación, durante miles de páginas más, lo llano, lo indecible, la materia en gestación, la gestación del pensamiento, lo informe, lo inestimable... Y así sucesivamente" (6). Un verdadero amasijo, preludio de un nuevo nacimiento: el de este salir de sí sin el que es imposible encontrar a los otros. Aunque, inversamente, es el encuentro de los otros lo que llama, día tras día, a escuchar, a ver, a sentir lo que no se puede escuchar ni ver ni sentir cuando se permanece vuelto hacia el interior y sus fantasmas.

### *En lo provisional y lo imprevisible*

Hay que desconfiar de las grandes palabras inevitables que jalonan el camino de la lenta liberación y de la relación con los demás.

---

(6). Marie Cardinal, *Les mots pour le dire*.

Aunque los términos de libertad y de amor iluminen este camino, su luz es oscura. Y, aunque aquí se pueda hablar de un riesgo de muerte, de un riesgo en el que se entrega la vida, este comportamiento no es el de una heroicidad aparatosa sino todo lo contrario. En resumen, para decirlo sin imágenes, la conversión y el encuentro se dan en las condiciones más cotidianas. Los hombres, por otra parte, no han cesado de confrontarse con esas condiciones, tanto para su supervivencia como para su desarrollo. No obstante, hoy sabemos, mucho más lúcidamente, que esas condiciones ejercen, sobre los individuos y las sociedades, una presión considerable y, en gran parte, inconsciente, obligándonos por eso a la vigilancia y al realismo. Pero no al desánimo. Pues, aunque el margen de nuestra libertad parece a veces muy reducido, tendríamos que haber zanjado ya, al menos *en principio*, las pretendidas contradicciones *lógicas* entre el deseo y sus condiciones. Esas contradicciones impidieron con frecuencia, al hombre tradicional, que se considerase a sí mismo tal como es: material e histórico. En nuestra época, dichas contradicciones continúan manifestándose: no hace mucho, por ejemplo, se manifestaban en la rebeldía del existencialismo hastiado ante el absurdo de la vida; y, actualmente, en los anarquismos absolutos que rechazan la banalidad, o en los misticismos que buscan fuera de aquí respuesta a la angustia.

Bajo apariencias más científicas, la ideología estructuralista expresa una actitud del mismo tipo cuando, por reacción –justificada– contra el subjetivismo, imagina poder borrar o eliminar al sujeto del texto o de la historia. No hay tal: aunque el hombre es un animal esencialmente condicionado, estructurado y material, también es un animal cuya tendencia se orienta a transformar esas condiciones y a sí mismo. Y es a esa tendencia a lo que llamamos *sujeto* (es decir, a eso por lo que el hombre se diferencia, por poco que sea, de lo que le condiciona). Se trata de un sujeto que no tiene nada que ver con el "cogito" idealista, con la conciencia trasparente, con el principio intemporal o con el centro inmóvil; así lo indica la excentración fuera de sí, de la que habría que analizar más hasta qué punto es flexible, móvil y cambiante. Ese análisis mostraría mejor, además, que no hay ni puede haber, para nosotros, modelo absoluto, principio incondicionalmente

conocido de antemano ni sentido preexistente en alguna parte.

Se dirá: la libertad, el amor, ¿no son acaso ese modelo, ese principio, ese sentido? Sí, pero sólo podemos saber lo que significan en una práctica y en una experiencia siempre revisables. Tomar conciencia de esta situación cambiante es la forma de combatir lo arbitrario (en otro orden de cosas, también la relatividad y la incertidumbre han hecho que la ciencia física sea más rigurosa). Nosotros-aquí-ahora, en unas condiciones a la vez reales e imprevisibles, por el trabajo, la discusión y el deseo, tenemos que procurar inventar algunos rasgos inéditos del hombre. Este proyecto vale tanto para el ámbito denominado "espiritual" como para los otros. Ningún dios ni nadie puede realizarlo en nuestro lugar.

### III

#### *Autonomía de Dios y del hombre*

Estas perspectivas antropológicas –por otra parte elementales– tienen consecuencias considerables en nuestra idea de Dios. Cuando el fenómeno "ateo" se extendió masivamente en la cultura judeocristiana, pareció aberrante en relación con toda la tradición anterior en la que la hipótesis de que las sociedades pudieran no estar referidas a Dios no era ni siquiera imaginable. El ateísmo es, en cualquier caso, un indicio de que Dios no es para el hombre una necesidad (*nécessité*) en el sentido preciso del determinismo, de la causalidad y de la indigencia (*besoin*). Dios no se impone: no es en absoluto una evidencia natural; y el cielo tampoco nos cae sobre la cabeza si lo tenemos por una ilusión. De todas formas, no hay que creer que este pensamiento, incluso hoy, sea evidente. También aquí la influencia del pasado y del inconsciente es tan fuerte que sus trazas se presenten casi por todas partes.

#### *Ningún vínculo de necesidad*

Pocos pensadores como el filósofo judío Lévinas han insistido tanto en la independencia constitutiva de la alteridad. Por ejemplo, dice Lévinas: "La afirmación rigurosa de la independencia

humana, de su presencia inteligente en una realidad inteligible, la destrucción del concepto numinoso de sagrado, comportan el riesgo del ateísmo" (7). Pero, en el mismo libro, también escribe: "no hay moral sin Dios; sin Dios, la moral no está preservada contra la inmoralidad. Dios se presenta aquí en su esencia más pura –enormemente alejada de toda la imaginería de la encarnación– a través de la aventura moral de la humanidad. Dios es aquí el principio mismo del triunfo del bien" (8). Prescindamos, por ahora, del juicio sobre la encarnación, a la que considera como una imaginería, y constatemos, tan sólo, la contradicción entre la primera cita y la segunda: no se puede sostener a la vez que "la moralidad exige la libertad absoluta" (9) y que, sin Dios, el hombre está, necesariamente, sin moral.

Si por moralidad entendemos, con Lévinas, el reconocimiento del otro sin retorno egocéntrico, esta moralidad –por poco realizable que sea o realizada que esté– no necesita ni referente ni recurso exterior ya que, como acabamos de decir, por definición, dicha moralidad no tiene otra razón de ser que ella misma (bajo este aspecto, es sin-razón): para emplear el vocabulario del judeocristianismo, el intento de amar al mundo y a los otros no es, por principio, materia de cálculo o, dicho de otra forma, si hay cálculo, ello quiere decir que el amor está ya enfermo. Hay cristianos que se extrañan todavía cuando encuentran una verdadera generosidad en sus amigos ateos. Sin embargo, no hay nada extraño en ello: Dios no es una seguridad ni tampoco un fundamento. Nosotros no tenemos "falta" (*besoin*) de él.

Si la relación del hombre con el hombre es del orden de la libertad responsable, la relación del hombre con Dios, ¿puede ser distinta? Tal como hemos indicado, esta relación implica simultáneamente no-relación o autonomía. Dios es Dios y el hombre es el hombre: su diferencia es irreductible. Esta pequeña frase es aparentemente anodina pero, sin embargo, es el eje que escinde la idolatría

---

(7). E. Lévinas, *Difícil libertad*, París, 1963, pág. 30.

(8). *Op. cit.*, pág. 107.

(9). *Op. cit.*, págs. 106-107.

de su contrario. Por otra parte, dicha frase, además de anodina, parece evidente: ahora bien, una lectura atenta de los textos religiosos, incluidos los cristianos, mostraría la frecuencia con que éstos ceden a la tendencia de relacionar a Dios y al hombre y contravenir, así, la advertencia fundamental del libro del *Éxodo*: no harás ninguna imagen tallada ni ninguna representación de Yahvé. Cuando Küng escribe que el judaísmo y el cristianismo pueden encontrarse al menos en el hecho de que, para ambos, Dios es "un Dios de rostro humano" <sup>(10)</sup>, incurre en el peor de los contrasentidos. Si un judío, como Lévinas, utiliza, a propósito de Dios, la metáfora del rostro (metáfora que, por otra parte, exige explicación), dicho rostro no es, en absoluto, un rostro humano.

### *Irreductible alteridad*

La desviación antropocéntrica no debe sorprender: no podemos tener ante Dios un comportamiento distinto del que tenemos ante otro. Y habría que retomar, en el ámbito de la religión, el análisis de las teorías y de las prácticas negativistas constatadas en el ámbito estrictamente antropológico y mencionadas más arriba (sentimientos de culpabilidad con sus repercusiones sado-masoquistas, represión y repetición obsesiva, procesos de sustitución y de identificación sostenidos por unos escenarios imaginarios o intelectualizantes y, en fin, invadiéndolo todo, deseo de muerte).

Por razones que no son sólo individuales sino culturales, este negativismo (abdicación ante un dios por eso mismo desfigurado) está activo incluso en el lenguaje de los grandes espirituales cristianos, de manera que es muy raro oír, entre ellos, una exclamación como ésta de Ramón Llull: "puedes, Señor, reducir la roca y el acero, pero no puedes reducirme a mí". En la obra de este curioso "místico" del siglo XIII-XIV, este grito no es accidental; expresa, con lúcida fuerza, su rechazo de las mezclas, tan frecuentes en su época y, a decir verdad, en el conjunto de la tradición cristiana, la cual, de este modo, permanece presa en lo sagrado: "Llull sólo quiere la per-

---

<sup>(10)</sup> H. Küng, *Être chrétien*, París, 1978, pág. 352.



manencia del diálogo. Y todo lo que es nocivo para el diálogo no le interesa. Quien dice permanencia del diálogo dice conciencia constante de la diversidad de su propia ipseidad respecto de la del interlocutor, es decir, Dios... La idea de diferencia es esencial en el ser, según Llull. Crear es diferenciar; individualizar es diferenciar. Analizar también es diferenciar. Amar es establecer, preservar, nutrir la diferencia entre dos ipseidades" (11).

Esta perspectiva anuncia de lejos lo más sano de la interrogación actual, enunciada, por ejemplo, por Martin Buber, otro filósofo judío: "en la medida en que llego a ser Yo puedo decir Tú" (12) –proposición que, sin embargo, hay que desmarcar de su individualismo añadiendo que el Yo es también un Nosotros. Buber habla de llegar a ser, como Llull habla de diálogo. Sabemos, en efecto, que la alteridad es lo contrario del fixismo. Diferencia no es distancia altanera ni, a fortiori, indiferencia: en la medida en que reconozco que el Otro es absolutamente irreductible al hombre, no habré terminado nunca de buscarlo.

Un análisis llevado en esta dirección desembocaría también (en contra de la petrificación comenzada por algunas filosofías clásicas de origen griego y terminada por Spinoza) en percibir –o concebir– que eso o ese: (*ce (lui)*) que llamamos Dios sólo puede ser movimiento en su interior. Por contraste, en tanto que tiendo a incluir a Dios y al hombre en un mismo conjunto, freno o detengo la relación y expreso, así, mi miedo a llegar a ser un hombre. Del mismo modo, en el orden estrictamente antropológico, un individuo determinado no es otro y, además, no tiene por qué llegar a serlo: tomada en este sentido, la famosa frase de Rimbaud "Yo es otro" es pura ilusión.

### *Ni trascendencia ni inmanencia*

Sólo dentro de la percepción de la originalidad inalterable del hombre y de Dios se puede precisar, pues, la modalidad de la relación que hay entre ellos. El juicio planteado a la *ideología* de la presencia no

(11). Ver G. Morel: *Questions d'homme*, t. II, L'Autre, París, 1977, pág. 229, citando a L. Sala-Molins, en su Introducción al *Libro de contemplación* de Llull.

(12). M. Buber: *La vie en dialogue*, París, pág. 13.

proviene propiamente de la creencia o de la increencia: al contrario, es esa ideología la que pertenece a lo sagrado. Que este juicio se desarrolle a veces en el ámbito del ateísmo es otro asunto, que, sin embargo, no invalida la cuestión del Otro desde el momento en que se tiene en cuenta la proposición del ateo Alexandre Kojève, para quien "un hombre no puede afirmar (sin estar loco) que ha creado el mundo" (13). Es más, la misma cuestión del Otro exige que se critique sin piedad esa ideología de la presencia a la que, evidentemente, hay que definir con rigor: con este término se entiende aquí cualquier tipo de tentativa de reconocer a Dios primeramente a partir del mundo y establecer una continuidad o una contigüidad entre el hombre y Dios. Esta ideología de la presencia no es más que positivismo, incluso cuando el positivismo se sirve de las vías, más indirectas, de la teología negativa que piensa poder ir hacia Dios a través de la negación de las cualidades finitas (negar es todavía operar en función de lo que se niega).

Las ideas de trascendencia y de inmanencia, por ejemplo (ideas de uso constante todavía en el lenguaje religioso contemporáneo), son ciertamente propias del positivismo, ya que definen a Dios esencialmente en relación con el mundo. Esta relación de tipo positivista se degrada, por otra parte, muy deprisa: la trascendencia se convierte, por ejemplo, en comparación (Dios es para nosotros tan superior...); y la inmanencia se transforma, más o menos, en asimilación, en fusión o en identificación: términos que evocan lo que Sartre llamaba, hace cuarenta años, la ideología alimentaria o digestiva, tan frecuente en el universo tradicional: "asimilación de las cosas a las ideas, de las ideas entre sí y de los espíritus entre sí. Las poderosas aristas del mundo se veían limadas por estas diligentes diastasis: asimilación, unificación e identificación" (14).

Sartre creía que la fenomenología iba a "terminar con la filosofía confortable de la inmanencia, donde todo se hace por compromiso, a través de intercambios protoplásmicos y de una tibia química celular". Sartre pensaba así porque, para él, la fenomenolo-

---

(13). A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1974, pág. 378.

(14). J.P. Sartre, *Situations*, I, París, 1947, pág. 31.

gía es una "filosofía de la trascendencia" que "nos echa a la carretera, en medio de amenazas y bajo una luz cegadora". Pero hoy sabemos que esta filosofía tampoco libera del antropocentrismo, ni deja que el hombre corra gran riesgo, porque la trascendencia sólo es una falsa salida de sí, como lo muestra aquí, entre otras cosas, el primado concedido a la conciencia, que, a su vez, tiende a reducir las cosas a sí.

Resulta significativo que el pequeño Larousse defina "inmanencia" como identificación de un ser con otro, tomando como ejemplo el pensamiento de Spinoza, para quien Dios es inmanente al mundo. Pero este ejemplo extremo no debe ocultarnos las restantes formas, menos francas, en las que la relación recíproca de Dios y del hombre se entiende siempre, en grados diversos, como una relación de continente y contenido, como una relación que trata de Dios y del hombre como sustancias incluso cuando, aparentemente, habla de ambos como sujetos. Así ocurre en la filosofía hegeliana, en la que la insistencia sobre la diferencia absoluta entre el hombre y el Absoluto no basta para mantener de forma indiscutible esa diferencia.

Sin embargo, una reflexión a ras de tierra sobre la relación entre dos seres humanos –un hombre y una mujer– debería bastar para deshacer el engaño de toda ideología de la presencia y de la inmanencia: yo en ti, tú en mí, este lenguaje no puede tener un sentido razonablemente ontológico de manera que el ser de uno, y en consecuencia también su cuerpo, pase efectivamente al ser y al cuerpo del otro, y viceversa, para ser ambos una unidad. ¿Aberración? Es lo que soñaba el mito del andrógino, en el que se representaba al hombre y a la mujer como las dos partes separadas de una única entidad hoy dislocada. Este mito ha dejado huellas profundas en la cultura que todavía se pueden rastrear en la literatura o en la filosofía amorosa contemporánea.

La intimidad que, hipotéticamente, se crea entre dos seres humanos es un movimiento que se desarrolla, al margen de toda idea de fusión, por el sentimiento, la sensibilidad, el pensamiento, la

práctica, los gestos y el silencio de cada día. Tal es la razón por la que la metáfora del cara a cara es, sin duda, la que expresa, de forma menos inexacta, una comunicación en la que una cierta distancia y distinción (en el sentido a la vez de diferencia y de nobleza) son aspectos necesarios. Esta estructura de la relación humana no es, en efecto, un defecto, y se puede leer a través de ella la estructura de toda comunicación. La "teología" no goza aquí de ningún privilegio entre el resto de los saberes pues es uno de los modos de la antropología <sup>(15)</sup>.

### *Escritura y revelación*

Si Dios es cognoscible en cierto grado, sólo puede serlo por un movimiento en el que, desde el comienzo, afirmemos su irreducible alteridad. Obviamente, en la práctica, esta afirmación nunca habrá terminado de afianzarse y de disolver las inevitables actitudes que tienden o bien a rebelarse contra Dios o bien a utilizarlo, por ejemplo, al servicio de la afectividad. Sin embargo, quien se compromete en este camino acaba por aprender que así se compromete y se orienta hacia una cierta "muerte": hacia una cierta forma de vivir y de morir. Sea como sea, reconocer esta autonomía del Otro enseguida significa reconocer que éste sólo es cognoscible por sí mismo: dicho de otra manera, que es él mismo quien se *da* a conocer. También aquí estas frases no son ni más fáciles ni más difíciles de justificar que cuando tratamos acerca de las relaciones humanas (dejando claro que se comienza por admitir la existencia de algo o de alguien que no es ni hombre ni mundo): un individuo sólo puede conocer –en el sentido concreto del término– a otro individuo si éste se comunica libremente. A esta ofrenda de sí a otro, la llamaré revelación: concepto que, bajo modos específicos, se aplica tanto al hombre como a Dios (también los seres humanos se conocen sólo si se revelan). Aunque no se pueden demostrar estas cosas con pruebas constringentes, las consecuencias en las que desembocaría la idea de un Dios que no se revelase, cerrado sobre sí, egocéntrico, sí que se pueden mostrar: en efecto, ¿quién se interesaría por un Dios así?

---

<sup>(15)</sup>. Llamo aquí teología, simplemente, al conocimiento que se refiere a Dios y a su relación con el mundo.

No obstante, lo que aquí se designa como revelación no es la revelación positiva tal como la entienden las religiones tradicionales, en particular el judeocristianismo, es decir, una revelación en la que *siempre acaba por borrarse la diferencia* entre las palabras del hombre y una pretendida Palabra de Dios. Tal es, en efecto, el caso de la tradición judeocristiana, en la que el tema de la Palabra de Dios juega, evidentemente, un papel central tanto en el lenguaje popular como en los textos oficiales. Ante las dificultades planteadas cada vez más por este tema, los teólogos han intentado introducir mil distinciones, pero el resultado –presupuesto– es siempre que unas palabras humanas concretas *se asimilan, si no se identifican*, a la Palabra de Dios, tal como atestigua, en síntesis, la fórmula corriente: la Biblia es la Palabra de Dios o contiene la Palabra de Dios. Lo cual, por otra parte, conduce, tarde o temprano, a *desvalorizar* la palabra humana ordinaria, la que carece del privilegio de expresar o de ser Palabra de Dios. Como recientemente afirmaba un teólogo informado, la Biblia es "la única Escritura que hay", mientras las restantes escrituras (con minúscula) tienen el estatuto de adjuntas. De este modo se continúa la ontología clásica, en la que, a pesar de todos los esfuerzos, los hombres no alcanzan su autonomía propia ante el Ser, del que, de una forma u otra, son algo derivado, unos subordinados, unos análogos.

### *Revelación y lenguaje*

Por consiguiente, un análisis del lenguaje, en la dirección indicada hace un momento, muestra que, si bien es posible un signo por el que el hombre se orienta hacia el Otro, ello es únicamente en la medida en que ese signo no alcanza nunca a su referente y, a fortiori, no es, de ningún modo, idéntico o asimilable a él. Si reconocemos que la especificidad absoluta del hombre y de Dios es la condición de su relación, no es para suavizar después esa especificidad por medio del lenguaje. El lenguaje humano está en irreductible autonomía ante el Otro. ¿Lenguaje humano? Sobre la tierra no hay otro. Sólo el hombre dispone de él, pero no como ya creado en todas sus piezas sino como produciéndose, bajo su responsabilidad,

con la parte de arbitrario sobre la que insiste, con razón, la lingüística moderna cuando no cede a algún tipo de sacralización.

Es, pues, únicamente el hombre el que, en un sentido muy preciso y estricto, en un sentido por otra parte banal, habla de Dios. Como observa Derrida (y es sintomático que haya que llamar la atención sobre este tipo de cosas), la célebre declaración bíblica "Yo soy el que soy" es la confesión de un mortal <sup>(16)</sup>; expresa lo que un individuo y una comunidad conciben, en ese momento, acerca de Dios: concepto quizá justo, quizá erróneo; concepto, de todas formas, susceptible de una discusión que no se reduce a una mera exégesis. Los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento no son más "divinos" que cualquier otro escrito, a no ser que se *sacralicen* según el proceso consistente en querer, a toda costa, *una transparencia –si no una indiferenciación–* entre el signo y el otro o el Otro, imaginando, en este mundo, un Origen absoluto, un Libro definitivo. Naturalmente, no se trata de negar que estos escritos son notabilísimos, en el sentido –entiendo– de que hoy todavía pueden enseñarnos; pero, si lo son, lo son en la medida en que manifiestan una búsqueda incansable y no en tanto que son, inmediatamente, Palabra de Dios.

Los mejores análisis actuales sobre el lenguaje muestran que, entre el signo y el referente, ninguna conversión es posible y, a fortiori, ninguna coincidencia, ninguna identidad. El lenguaje no es un "lugar-teniente", no ocupa vicariamente el lugar de nada ni de nadie. Esto no quiere decir que gire en el vacío: quiere decir, por el contrario (si no se altera ni se desnaturaliza, es decir, si no se hace de él un sustituto), que puede *indicar* al otro o al Otro en sí mismos. En particular, y para expresarlo con más exactitud, por el lenguaje podemos indicar entre nosotros ese "algo" o "alguien" que no es ni hombre ni mundo y que corrientemente llamamos Dios. Ahora bien, si ese lenguaje no es insensato, ello quiere decir que ese "algo" o "alguien", para nosotros, está abierto, ofrecido, independientemente de nosotros: de otro modo ni siquiera podríamos

---

(16). J. Derrida, *La voix et le phénomène*, París, 1967, pág. 61.

pensarlo. Esta apertura y ofrenda constituyen la revelación más incondicional, inagotable e integral que podemos concebir cuando procuramos no transferir, a semejante generosidad, nuestras deficiencias y nuestros cálculos. Nada impide *entonces*, cuando balbuceamos sobre Dios, que recurramos, con gran vigilancia, a la metáfora de la voz (igual que antes recurrimos a la del rostro) para indicar que lo que pasa ahí pasa en el orden del sujeto responsable. Pero esa voz de fino silencio, como dice magníficamente el texto bíblico, permanece absolutamente irreductible y exterior a toda palabra humana: no es una voz "positiva".

#### IV

##### *Encarnación*

No se trata de que yo quiera imponer ni, a fortiori, escandalizar o herir. No ignoro el dolor inherente a las transformaciones y, en consecuencia, a los desarraigos. Pienso también, por coherencia con la idea de una responsabilidad liberada de todo modelo absoluto, que cada uno tiene que caminar como puede, solitario y solidario, y que éste que está aquí no es ni superior ni inferior a aquél que está ahí. Pienso además que el desnudamiento que impone la búsqueda del otro o del Otro representa, para los cristianos, uno de los valores más indiscutibles de los Evangelios. Me parece, sin embargo, que ya sería tiempo de abrir los ojos: los problemas que debatimos no datan de hoy; no son ni fragmentarios ni esporádicos; después de haber trabajado subterráneamente nuestra cultura global (tal como recordé al comienzo), dichos problemas afloran a la superficie cada vez con más frecuencia. Al subrayar cómo quiere saciar encarnizadamente lo sagrado nuestra sed enfermiza de consustancialidad con los dioses, un lingüista concluye: "hemos entrado en un período en el que las ciencias del lenguaje trabajan sobre los antiguos metalenguajes. Una desacralización del lenguaje es irreversible" <sup>(17)</sup>. Esta afirmación, aparentemente anodina, anuncia una gran conmoción: el combate, desde todos los flancos, contra las referencias absolutas en las que nos tienta buscar una seguridad definitiva.

---

<sup>(17)</sup>. H. Meschonic, *Pour la poétique II*, París, 1973, pág. 243.

*El precio de la contradicción*

Ahora bien, la idea de una encarnación divina es un punto de referencia de ese tipo. Por ello, el análisis de esta idea no es más que un corolario del análisis precedente: el dios encarnado no es sino el producto extremo de ese movimiento de inmanencia y de fusión que fue inaugurado por las primeras religiones. No se trata, ciertamente, de operar amalgamas que borren la excepcional originalidad del cristianismo histórico: éste, al sustituir el objeto por el hombre en el signo hombre-dios, quiso romper con el universo mágico de la sustancia y, por tanto, de esa forma, con lo sagrado, y mostrar así que la ética, y en particular la ética religiosa, es un asunto de libertad y de liberalidad, hasta la muerte.

Sin embargo, en la medida en que expresó esa libertad y liberalidad bajo la imagen de un dios encarnado, el propio cristianismo histórico permaneció, a pesar de todo, inmerso en la perspectiva de las religiones paganas puesto que tendió también a mantener junto, en el interior de un mismo círculo, lo divino y lo humano. Es sabido, por otra parte, que la idea de encarnación circulaba entonces en otros medios culturales del Mediterráneo, por ejemplo en Egipto. Pero lo que todavía era, en esos casos, del orden del sueño o de la representación, el cristianismo quiso que fuera realidad efectiva: y así fue como un individuo determinado y único fue tenido por Dios o, más exactamente, por el Hijo de Dios hecho hombre.

Pero esta "realización" no hace sino volver más aguda la dificultad esencial. Si vemos que la esencia de una relación de libertad, de deseo y de amor implica la absoluta especificidad de los "términos" en presencia, su inalienable diferencia, su no-mezcla, su no-identificación mutua, la idea de encarnación muestra en seguida su carácter contradictorio, ya que, según ella, en Cristo el hombre es idéntico a Dios. Sin duda se intenta afirmar que esta identidad no impide sostener la distinción integral entre la humanidad y la divinidad de Cristo. Pero esta afirmación no pasa de ser un deseo bien intencionado: cada vez más, los teólogos, incluso tradicionales, confiesan el carácter insatisfactorio de la fórmula clásica que expresa



que Cristo es una sola persona, la segunda persona divina de la Trinidad, en dos naturalezas, la divina y la humana. En consecuencia, Cristo no es ya una persona humana, capaz de pensamiento responsable, de libertad y de amor humanos. Cualquiera sabe, en efecto, que pensamiento responsable, libertad y amor no son sino otra terminología para designar la "persona". Una naturaleza, por sí misma, no piensa, no busca llegar a ser libre ni amar: lo cual es tanto como decir que Cristo no es un hombre.

Como indica Kojève, bastan algunas líneas para mostrar que la teoría de las dos naturalezas (o de una persona única, a la vez Dios y hombre) es "contradictoria" en sí misma <sup>(18)</sup>: afirma que Cristo-Dios es un hombre pero explicita lo contrario. Deliberadamente cito aquí a este ateo porque cabe preguntarse cómo ha sido que, durante siglos, no se haya visto una contradicción tan manifiesta. A esta pregunta hay, por lo menos, dos respuestas. La primera, la he señalado ya: la civilización tradicional, a la que pertenece el cristianismo histórico, es una civilización en la que dominan las mezclas, en la que prevalece la idea de sustancia o de naturaleza. La segunda respuesta, vinculada por otra parte a la primera, señala el papel predominante jugado por la creencia: es verdad que el cristianismo histórico a menudo ha luchado y defendido la inteligencia, pero, cuando surge un conflicto en el interior de la doctrina, la inteligencia tiene que dejar paso, en definitiva, a la creencia (cosa que, por otra parte, es fenómeno constante en el mundo sagrado).

Ahora bien, desde el comienzo hubo tensión en este caso. Los teólogos ya vieron la dificultad en cierto modo. Lo cual quiere decir también que procuraron recubrirla a cualquier precio, pues era necesario que la proposición dogmática permaneciera intacta aun a costa de su contradicción. Cosa que, en un determinado tipo de sociedad, parecía normal. Sin embargo, en la actualidad, cuando la insistencia en la irreductibilidad o en la alteridad de los seres, como condición –además– de su intimidad, es cada vez más lúcida, los in-

---

<sup>(18)</sup> A. Kojève, *Histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. II, Paris, 1972, págs. 358.

tentos del cristianismo por enmascarar esa contradicción adquieren un aire irrisorio, por no decir otra cosa. Y remplazar los términos de persona y de naturaleza por los de sujeto y de condición no cambiaría nada, como tampoco la utilización mágica del axioma hegeliano acerca de la identidad de la identidad y de la no identidad <sup>(19)</sup>. A menos de caer en el doble juego, el intelectual cristiano no puede revestir su teoría con conceptos simplemente prestados.

### *Los signos y los mitos*

Es curioso, por ejemplo, que, en algunas universidades católicas de Francia o de Estados Unidos, se citen con simpatía los trabajos del filósofo judío Lévinas sin ver –o fingiendo no ver– que su rechazo sin paliativos de una encarnación divina (considerada por él como un "imaginario no sólo de hecho sino de derecho") no es sino la consecuencia de esos trabajos. En efecto, no se puede admitir a la vez su análisis de la exterioridad y de la alteridad y continuar sosteniendo que Jesús es Dios: el pensamiento de Lévinas sobre este punto se funda tan poco en la "creencia" judía como el de Kojève en el ateísmo.

Por su parte, los escritos de Küng ilustran la actitud de estar entre dos aguas. Según Küng, "es indispensable una desmitologización" <sup>(20)</sup>, y, sin embargo, ésta debe ser limitada a fin de que no "se excluya de la Iglesia lo que es imaginado, místico, simbólico y sacramental... Como si –añade–, al lado del intelecto y del discurso crítico y racional, la fantasía, la imaginación, la emoción y, sobre todo, la espontaneidad, la creatividad y la innovación no tuviesen ningún derecho a expresarse. Como si la fe cristiana no interesase más que a una mitad del hombre". A esto habría que contestar que, precisamente porque quien se ve tocado por la cuestión de la existencia es el hombre en su totalidad, la imaginación y la creatividad no están situadas al lado de la inteligencia, lo cual es síntoma de un dualismo que, por otro lado, impregna el libro de Küng de principio a fin.

---

<sup>(19)</sup>. Sobre este punto son muy instructivos algunos artículos del número monográfico de enero-marzo de 1977 de la revista *Recherches de sciences religieuses*, "Rostros de Cristo".

<sup>(20)</sup>. H. Küng, *Être chrétien*, pág. 479.

También por razón de no permanecer entre dos aguas, no se pueden meter, indistintamente y en el mismo saco, imagen, mito, símbolo y sacramento. Los signos, sin los que no podríamos ni vivir ni hablar, no es razonable que puedan tener cualquier estructura. En cambio, si por mitos entendemos, como de ordinario, unos signos que tienden a confundir lo imaginario y lo real, y a fijar por tanto la atención del hombre en lo especular en lugar de inducirlo a mirar los seres por sí mismos, conviene renunciar a ellos.

Küng toma como ejemplo –entre otros– el nacimiento virginal, al que considera una "leyenda cuya ambigüedad no ha cesado de aumentar en la época actual". Y dice más adelante: "nadie puede estar obligado a creer en el hecho biológico de una concepción o de un nacimiento virginales". Para concluir: "no es necesario silenciar este relato. Sólo hace falta –teniendo en cuenta la necesidad y los límites de la desmitologización– interpretarlo de forma honesta y matizada" <sup>(21)</sup>.

A lo que podemos responder: es evidente que hemos de tener en cuenta la pluralidad de mentalidades que coexisten en una sociedad, pero eso no quita que habría que terminar con la distinción entre una religión para "sabios" y otra para "simples", lo cual no es lo mismo que admitir la verdad parcial de los mitos. No se trata de negar el valor de las culturas mitológicas sino de operar una separación bien franca entre estas dos posiciones: 1. Los mitos plantean de forma relativa unas cuestiones a las que aportan una respuesta también relativa. 2. Bajo los mitos se plantean cuestiones que no proceden del mito. La primera proposición se mueve todavía en la órbita de lo sagrado. Así, se puede constatar que, *bajo* el imaginario del dios encarnado, el cristianismo histórico ha buscado plantear la cuestión de una relación de amor entre Dios y la humanidad. Sin embargo, se debe constatar, al mismo tiempo, que, atrapado en ese imaginario, el cristianismo no ha cesado de tender a ocultar esa misma cuestión. Por otra parte, no debemos volvernos contra lo imaginario sino, más bien, desviarnos de él, despojarnos de él

---

<sup>(21)</sup>. H. Küng, *Op. cit.*, pág. 532.

pacíficamente, igual que el hombre de la máscara de oro que "se desviste de su oro en honor del mar" (22).

### *Tres aspectos del camino*

Las páginas precedentes sólo representan, para mí, el primer paso de un itinerario. Paso primero pero absolutamente necesario: no veo de qué manera un reconocimiento del otro o del Otro sería posible sin el reconocimiento sin mezcla de su alteridad. Los cristianos, en este tema, como en otros, no disfrutaban de ningún privilegio. La doctrina de la Palabra de Dios y la de la encarnación, con todas sus consecuencias, suponen para ellos, más bien, un pesado obstáculo (esas doctrinas refuerzan especialmente el autoritarismo eclesiástico, que es una de las figuras de lo sagrado). Ciertamente, a juzgar por encuestas y diversos testimonios, los cristianos, en particular los jóvenes, de forma cada vez más generalizada tienden a no creer en tales doctrinas. Pero, si no queremos contentarnos con una vaga indiferencia, importa buscar saber por qué la antigua creencia ya no se sostiene. Lo cual supone otra concepción del hombre, otra concepción de Dios: otra experiencia.

No hay espacio ahora para exponer los desarrollos de esa otra experiencia. Sólo indicaré tres aspectos, a mi modo de ver, esenciales. El primero atañe a lo que yo llamaría el *don incondicional*. A pesar de las atenuaciones que las religiones procuran aportar a su tesis, sigue en pie que las que se denominan reveladas han vinculado el ofrecimiento del Otro a unas condiciones que ellas mismas han impuesto: para descubrir a Dios, es por "aquí" –dicen ellas– por donde normalmente hay que comenzar a pasar (de ahí, por otra parte, el conflicto histórico entre ellas). Pero, si se ha percibido que Dios no es inmanente a la historia (en el sentido preciso que hemos analizado), ¿cómo podríamos someterlo a un plan según el cual, por su propia decisión, él se revelaría más fuertemente aquí que allí? No hay, para su revelación, ni lengua, ni cultura, ni pueblo privilegiados (y la idea de Pueblo de Dios es tan peligrosa como la de Palabra de

---

(22). Saint-John Perse, al final de *Amers*.

Dios). La lucha actual contra el etnocentrismo tendría que encontrar, por eso, en las religiones, uno de sus principales puntos de inserción.

Con esta incondicionalidad del don, se corresponde, de forma paradójica, un segundo aspecto: el *sentido de las condiciones*. Del hecho de que la cuestión de Dios sea un asunto que atañe a la responsabilidad humana, resulta no sólo que Dios no se impone sino también que nosotros debemos tener sumo cuidado de las condiciones en las que planteamos esa cuestión. Condiciones tan duras a veces materialmente que algunos se preguntan si la cuestión de Dios, aparentemente tan evidente en los universos tradicionales, es históricamente imaginable hoy: tanto porque, apenas planteada, se la utiliza para fines no espirituales, como porque grupos enteros, urgidos por la miseria y por el hambre, tienen otras cosas que hacer en lugar de pensar en esto. Por mi parte, he intentado, en otro sitio, entrar en este debate, que no es en absoluto esotérico: en todo caso, si se estima que se debe continuar planteando públicamente la cuestión de Dios, hay que darse cuenta de que, cada vez más, quizás sea no hablando directamente de él como algunos hombres realmente lo hacen, y que, como ya indiqué, convertir las condiciones en menos injustas y en menos inhumanas es una tarea ya plenamente espiritual (¿no es ése el significado de la sentencia "no es el que dice Señor, Señor, etc."?)<sup>(23)</sup>.

En fin, entrar en una experiencia que intente liberarse del antropocentrismo tradicional es, en mi opinión, la mejor forma de hacer justicia al pasado: fuera de una concepción acumulativa y occidentalocéntrica de la historia, se está sin duda más en condiciones de escuchar, bajo las máscaras, la voz deformada de los individuos y de los pueblos que buscaron, a pesar de todo, algo distinto del hombre y del mundo. Esto vale en particular para el cristianismo, donde el Jesús de los Evangelios, liberado de las superestructuras ulteriores, puede aparecérsenos en su temible y magnífica simplicidad precisamente porque fue uno de nosotros, un hombre.

---

<sup>(23)</sup>. Sobre estas cuestiones, ver: G. Morel, *Questions d'homme, II*, París, 1977, págs. 368 y siguientes. Y también el número de *Recherches de sciences religieuses*, de 1975, "Religiones ante la encrucijada de la modernidad".