

Lo absurdo y el misterio

SPAN
BT
75.2
.G85
1991

Jean Guitton
de la Academia francesa

Lo absurdo
y el
misterio

THEOLOGY LIBRARY
ST. JOHN'S SEMINARY
5012 SEMINARY RD.
CAMARILLO, CA 93012



52734808

L'absurde et le mystère
© Desclée de Brouwer

Traducido de la 3ª edición al español
por M. Montes y M. Leonetti.

PRINTED IN SPAIN
I.S.B.N.: 84-7050-230-1
Depósito Legal: V-814-1991

© by EDICEP C.B. 1991
Almirante Cadarso, 11
Tfno.: (96) 395 72 93 - 395 20 45
Fax: (96) 395 22 97
46005 - VALENCIA (España)

Librería Parroquial de Clavería, S.A., de C.V.
Floresta, 79 Delegación Azcapotzalco C.P. 02080 MÉXICO, D.F.
Tfno.: 396 70 27 - 396 71 27 - 396 77 18 Fax: 3991243

IMPRIME GRÁFICAS GUADA

Introducción

Lo absurdo y el misterio: estas son las dos posibles soluciones al enigma que nos propone la experiencia de la vida.

Mi propósito es elegir entre ambas opciones, porque no veo una postura intermedia en que podamos instalarnos. De grado o por fuerza, nos vemos conducidos hacia uno de estos dos términos. Y este acto de libertad razonable, esta opción última constituye, sin duda, la última de nuestras elecciones.

La opción entre *lo absurdo y el misterio* ha existido siempre. Pero el siglo que está concluyendo ha dotado a este problema de una intensidad dramática. Por primera vez a lo largo de su trágica historia, se encuentra toda la humanidad cara a cara con la absurdidad.

Son ya muchos los que han dicho que la vida es una noche pasada en una mala posada. No hay ningún hombre que, en algún momento de lucidez, no haya experimentado que es absurdo, «obsceno», como dice Sartre, haber sido lanzado al escenario del mundo, existir en un sitio u otro, sin saber en virtud

de quién, sin saber por qué. Tanto leyendo a Sófocles, a Job, a Shakespeare o a Claudel, encuentro la misma interpelación. En este punto no cabe proponer más que silencios o algún producto anestésico. La idea de progreso ha sido el cloroformo más corriente durante mucho tiempo. La «evolución» permite llevar a cabo una operación bajo hipnosis que nos hace olvidar por un momento la absurdidad del ser: si el hoy es absurdo, el mañana nos traerá la explicación, la luz. Esperemos a que la noche se disipe.

Por primera vez desde su origen, la humanidad ha tomado conciencia en este siglo de que el progreso podía volverse contra sí mismo, que la «evolución» no es sino un relámpago entre dos nadas. Esta voz se había dejado oír ya desde el principio; los griegos ya estaban tristes. Pero, a renglón seguido, la voz de la desesperación era recubierta por las charangas que anunciaban el progreso. Eso que los cristianos esperaban en el más allá, creyeron poder prometerlo los modernos sobre esta tierra. Spencer, Renan, Hugo, Bergson y Teilhard, todos los espiritualistas, todos los marxistas, por una vez de acuerdo, han cantado antes de Hiroshima el mismo peán.

Todos ellos hablaban, con vocablos diferentes, de ese impulso «que disipará todos los obstáculos, hasta posiblemente la muerte». Se ha vuelto imposible leer sin una amarga sonrisa lo que se escribió antes de 1945.

La razón de esto reside en que la idea de la absurdidad ha invadido la conciencia y el subconsciente de los pueblos. Y, a pesar de las pantallas de la televisión, en las que asoma una fiesta continua, los rostros de nuestros contemporáneos están tristes; sus risas son forzadas; sus pensamientos son melancólicos.

Ha aparecido un monstruo: la absurdidad, producto de la promoción de la libertad, de la extensión del saber; este monstruo supone el riesgo de destruir la naturaleza de las cosas en el mismo momento en que la humanidad se le someta.

Los filósofos se habían sentido atormentados, en mayor o menor medida, por la idea de la nada, del «no-ser». Pero hasta el siglo XX este punto de vista fue marginal y quedaba pronto disipado. Ya no ocurre lo mismo. Todo el mundo sabe que la filosofía contemporánea ha aceptado, honrado e incluso exaltado, por primera vez, la absurdidad. Nadie ignora que en Francia el más intrépido de estos filósofos ha sido Jean-Paul Sartre.

A pesar de ser contemporáneo mío, nunca me encontré con él. Aquellos que le conocieron saben que estaba atormentado desde su juventud por la imagen de lo mórbido. Me contó Gabriel Marcel que, cuando recibió a Sartre, le dijo proféticamente que sería el metafísico de la nada; hasta le propuso la metáfora más apta para traducir la nada: la de *viscoso*. Sartre ha tenido el mérito de rejuvenecer la concepción de los gnósticos. El ser está habitado por el no-ser; no es puro; está corrompido por un núcleo tenebroso, por un gusano roedor, por una célula cancerosa que le va minando, obligándole a salir de sí mismo, a expresarse hacia el exterior, a mancharse, — al modo de un dios del Mal eternamente vencedor sobre un dios del Bien.

Ya podemos darle a este sistema las vueltas que queramos: siempre nos veremos arrastrados a suponer que el Mal domina sobre el Bien, que la Nada goza de privilegio sobre el Ser, puesto que el Ser está obligado a vomitarse a sí mismo. En consecuencia,

eso que nosotros llamamos *crear* no es sino un pecado original de la divinidad.

Se me dirá que Sartre no ha hecho sino traducir en Francia aquello que constituyó con frecuencia el tema inspirador del pensamiento alemán, tema que debía resumirse en la filosofía de Heidegger, en la que se inspiró Sartre. A mi modo de ver, Heidegger no era el hermano, sino lo contrario de Sartre. Si Sartre había tomado el partido del absurdo, Heidegger había tomado el partido del misterio. Me acuerdo de la visita que le hice a Heidegger. Me habló de Sartre, a quien amablemente llamaba «el picaruelo.»

Me gusta ver las miradas y las miradas sobre las miradas. Cuando practiqué la pintura, intenté reflejar seres que se miraban. He escrutado mucho tiempo la mirada de Martin Heidegger, mirada de sorpresa, mirada de estupor, una mirada que parecía fijarse al mismo tiempo en el ser exterior y en el ser interior: esos dos enigmas que se remiten recíprocamente su misterio. La pupila de Heidegger era un círculo negro rodeado de nieve. Recuerdo que me habló del *ser*. Le reprochaba a Platón el haber desdoblado el misterio del ser en dos partes: una de ellas era el ser fluyente, múltiple, y la otra el ser abstracto, eterno. A los ojos de Heidegger, lo que merecía el nombre de *ser* era el ser concreto, el ser carnal, el ser existente *aquí o allí*.

Junto a una fotografía de su madre, guardaba Martin Heidegger sobre su mesa un búcaro alargado del que emergía una rosa; una sola rosa. Para Platón, me decía, las rosas eran numerosas, evanescentes, las arrastraba el devenir, estaban destinadas a abrirse y a desarrollarse luego, para acabar marchitándose. Pero todas esas rosas efímeras imitaban a la Rosa eterna, a

la Rosa-en-Sí. Sin embargo, continuaba, el verdadero *ser* no es ni el ser fluyente ni el ser puro, sino «el ser existente.»

Heidegger había expresado su pensamiento mediante una metáfora. Para él, la *senda* era muy diferente de la *carretera*, la razón estriba en que aquella no tiene un trazado definido, es un surco entre otros surcos. Heidegger me llevó a una legua de Friburgo a visitar su casa de campo, una casa análoga, decía él, a mi «choza», y a la que llamaba su *cabaña*. Era invierno, al principio no vi más que un campo cubierto de nieve. Heidegger cogió una pala: poco a poco fue apareciendo la chimenea de la cabaña, después el techo, después la cabaña. Este era, me decía, el método del filósofo, debe cavar incesantemente, debe *ahondar* en la dura realidad de las palabras, de los destinos, de los momentos y de las cosas; con objeto de hacer surgir ese núcleo que es el *ser*.

Me contaba también que en su piadosa infancia, su padre, que era el sacristán del pueblo, le llamaba para tocar las campanas. La campana era el símbolo del lenguaje. «Cada palabra, me decía, especialmente en esta lengua alemana que está tan cerca de sus orígenes, es una campana cuyas armonías es preciso escuchar». El deber del filósofo, como el del artista y el del gran enamorado, es escuchar el latido del corazón del ser, esa pulsación sorda, y hacerla escuchar a los demás. ¡Qué lejos anda todo esto de la nada! Sartre habitaba en la orilla opuesta. Yo imaginaba a Heidegger y a Sartre tendiéndose la mano como los muertos de que habla Virgilio, separados por un abismo.

Ya se adivina que, sin atreverme nunca a preguntarle sobre sus creencias y sobre sus dudas, pensaba yo que Heidegger no estaba lejos del misterio de la

Encarnación. Cristo no se encarnó, como una Idea platónica, en un universo evanescente y fluido. No dejó que apareciera un abismo entre su divinidad y su humanidad. Él se *encarnó* y fue verdaderamente y al mismo tiempo Dios y hombre, hombre real, hombre existencial y completo.

Desde este punto de vista, me parecía que Heidegger sintonizaba con un pensamiento latente en varios tomistas. Aimé Forest, que acaba de morir, era el más discreto de todos mis amigos tomistas. Meditó durante toda su vida sobre el misterio del ser. Me acuerdo de un día que, paseando ambos por el campo de la región de Creuse y de Limoges, le pregunté por qué le gustaba tanto santo Tomás, y me respondió: «Tengo mi casa en Oradour. Mis raíces se hunden en la tierra de Limoges. ¿Me atreveré a confesarle que, sin una “metafísica de lo concreto” (tal como la he encontrado en santo Tomás) no podría justificar mi amor por mi país natal, por esta tierra en la que, como usted sabe, he sufrido tanto?»

Absurdo y misterio son los dos polos inversos entre los que oscila el pensamiento. Y cuando me examino a mí mismo en lo profundo, escucho esta doble voz. Pero, cuando rechazo la oscilación, la absurdidad del absurdo me conduce hacia el misterio.

Nos asombramos en algunas ocasiones de que haya en Francia, desde 1968, una crisis en el orden del pensamiento y de la lectura, de la economía, de la política. Lo sorprendente debería ser que la humanidad haya encontrado a la primera conceptos válidos para adaptarse de inmediato a una situación enteramente nueva. La analogía no puede adaptarnos por

adelantado al tiempo en el que entramos. Por eso mismo lo absurdo nos asalta y nos fascina.

Examiné hace tiempo el problema de la guerra, desde el sílex hasta Hiroshima. ¡Qué diferencia! Antes de la guerra nuclear, la guerra era un combate limitado entre dos fuerzas poco más o menos iguales, en el que al final había un vencedor y un vencido. Ya no es lo mismo. La absurdidad de la guerra futura entraña una conducta paradójica (que se aproxima al pensamiento) y que consiste en persuadir al adversario de que tenemos la posibilidad de preferir la *nada* al *ser* y hacer saltar el planeta por medio de un suicidio colectivo.

He pensado también en lo absurdo del alunizaje. Ya no pensamos en ese episodio en que veíamos los pasos titubeantes del cosmonauta. Pero, ¿es que hay algo más absurdo, en un tiempo en que tantos pueblos tienen hambre, que haber gastado tanto oro en explorar un sepulcro? De este modo, la humanidad experimenta por primera vez, tanto entre los prudentes como entre los simples, lo absurdo.

Todos nosotros, creyentes, no creyentes o sabios, tendremos que pasar por esta noche. En otros tiempos eran unos cuantos hombres; ahora es toda la humanidad. Antaño los que pasaban por esta noche apenas eran conscientes de ello, salvo en el caso de que algún profeta viniera a decírselo. En nuestros días no hay ya necesidad de profetas: basta el silencio.

De esta guisa, la oscilación del espíritu entre lo absurdo y el misterio (entre la nada y el ser), entre el suicidio y la vida, entre la muerte y la supervivencia, pasa del dominio de lo privado al dominio público. Es incluso tan público que ya nadie se atreve a hablar de ello. Quizás haya terminado la *historia*, del mismo modo que un día terminó la *prehistoria*, y vayamos a

entrar en una fase «post-histórica», de la que nadie puede saber su extensión.

De todos modos, la opción que estoy analizando en este libro subsistirá siempre, tanto tiempo como se siga filosofando y reflexionemos sobre los misterios del cristianismo.

*
* *

Los textos que propongo están inspirados por el mismo pensamiento, por la misma dialéctica. Se enfrentan, en primer lugar, con dos de los problemas más difíciles de la metafísica: la existencia de Dios, y el tiempo y la eternidad.

A continuación, me ocuparé de dos de los misterios más impenetrables y menos explorados de la fe cristiana: la «resurrección de la carne» y la Eucaristía.

Mi excusa para atreverme a hablar de estos enigmas crucificantes (tanto para la razón como para la fe) es que no he cesado nunca de hacerles frente a lo largo de todo este siglo, desde los tiempos de mi juventud, ahora ya lejana.

A ello se debe que este librito sea conciso, que tenga lagunas, que sea corto y neto como un testamento: sin notas a pie de página, sin referencias a mis otros libros o a fuentes. He buscado antes que nada la transparencia, — desgarrando, consumiendo lo oscuro, lo opaco y lo inútil, borrando con el trabajo las huellas del trabajo.

18 agosto 1984

1

Fragmentos de un diálogo sobre Dios

Critón — Deseo plantearte algunas cuestiones fundamentales, que nunca he planteado a nadie, porque tenía miedo de que se burlaran de mí. De ti, Sócrates, no tengo miedo, porque sé que escuchas con candor. Quizás se trate de un candor un tanto astuto. El verdadero candor es el mío.

Sócrates — ¡Cuántas vueltas, Critón! Ve directamente al asunto. Plántame tu pregunta con candor.

Critón — Versará sobre Dios.

Sócrates — Se trata de un tema casi prohibido.

Critón — Yo soy ateo. No tengo necesidad de razonamientos para serlo. Me basta con abrir los ojos. Tengo la impresión de que todo lo que es instrumento de conocimiento en los sentidos, todo lo que en mi pensamiento es inteligencia o razonamiento, todo lo que me trabaja en las pasiones, todo lo que me recibe

en los cementerios, todo lo que me habla en la poesía, todo ello canta una misma canción: Dios no existe.

Sócrates — Expílicate un poco más, Critón: lo que dices me aterra... Si te comprendo, toda la naturaleza sería una especie de proclamación de la no-existencia de eso que los hombres llaman Dios. El ateísmo no sería sólo una doctrina; sería el fondo del pensamiento, el fondo de la naturaleza, el grito supremo de todo.

Critón — Voy a seguir otro camino, Sócrates. Supongo que Dios existe, y entiendo por Dios un ser muy poderoso, que puede hacer surgir las cosas a partir de la nada, pero también un ser muy bueno, que cuando crea algo, no tiene como fin destruirlo, sino, por el contrario, volverlo más pleno y más profundo. Eso es lo que entiendo por Dios: la omni-potencia unida a la omni-bondad.

Pues bien, si considero las experiencias, las de los sentidos, las de la razón, las de la humanidad, las de mis placeres y mis penas, no veo nada en estas experiencias que corresponda a la obra de un ser poderoso y bueno. Veo, por el contrario, la ausencia total de estos caracteres. Tengo la idea de que si ese ser existe, emplea su omni-potencia para hacer lo contrario de lo que exige su bondad. No hace nada para darme luz. Dicho de otro modo, lo que me inquieta es su silencio. ¡Qué silencio es el silencio de un Dios! Y no puedo dejar de pensar en lo que yo mismo hubiera hecho si yo hubiera sido Dios.

Primero, habría modificado, en el sentido que te he dicho, el ejercicio de los sentidos. Si yo hubiera dado los ojos a una criatura, en lugar de hacer unos órganos ciegos, yo habría hecho unos ojos que verían, a buen seguro, la luz y los colores, pero detrás de los

colores verían el escalofrío inmóvil que es la belleza de los colores, y detrás de esta belleza de los colores verían al Creador. Con otras palabras, si yo hubiera hecho tus sentidos, estos discernirían, a través de la luz, al autor de la misma. Habría hecho, sin duda, unos oídos que se complacerían oyendo melodías, pero que, en el interior de los sonidos y acordes, como tú, Sócrates, discernirían el espíritu.

Ahora bien, me parece que, cuando Dios hizo los sentidos, hizo unos sentidos ciegos. Cuando hizo los oídos, quiso que fueran sordos; cuando hizo las sensaciones de pena o de placer, se quedó a medio camino. Es posible que, según se dice, hubiera en el origen una rotura, una ruptura, que descompuso el mecanismo. Pero lo que te digo sobre los sentidos, Sócrates, lo observo también en la inteligencia. ¿Crees que nuestros conceptos llegan hasta el fondo de las cosas? ¿Crees que nos brindan eso que tú llamas el no-sé-qué que está oculto detrás: la *substancia* de lo que es? La inteligencia no nos proporciona la substancia, el sabor del fruto, eso que quizás nos haría conocer al autor de las cosas. Todas las flechas que lanzamos hacia este autor se quiebran sobre su coraza. Y, puesto que estoy lanzado en un movimiento que tú llamarías dialéctica, llego a mi tercera parte.

Tras haber considerado los sentidos y la inteligencia, llego a las pasiones, a esos movimientos del cuerpo y del espíritu a los que llamamos emociones porque nos hacen movernos, y también pasiones quizás porque nos hacen sufrir, y también sentimientos porque los sentimos sin poder comprender.

¿Nos ayuda esta vida del corazón a conocer a Dios? Tengo mis dudas para creerlo, pues esos movimientos apenas interesan más que a mí mismo, y, como sabes,

si se concentran en la imagen de un solo ser, como ocurre en las turbaciones del amor, no nos acercan a Dios. Adivino, Sócrates, que a tu modo de ver el amor humano es una vía de acceso al amor divino. Pero confiesa que tú eres una excepción y que no es eso lo que sucede entre los amantes, que, a la inversa, el amor les aleja del Amor; en lugar de acercarnos al Sol, suscita un falso sol que nos alucina.

Siendo que los movimientos más íntimos de nuestro cuerpo deberían acercarnos a Dios, como ocurre a buen seguro a los místicos, en mi caso, esos movimientos me conducirían más bien hacia los ídolos. Tal es mi tercera argumentación. Ahora espero, Sócrates, tu respuesta.

Sócrates — Yo podría, Critón, darle la vuelta como a un guante a eso que me dices y volverlo contra ti. Pero como es sencillo comenzar por el final, te pido que me autorices a hablarte primero del amor.

Critón — Con gusto. Siempre me complace, Sócrates, oír hablar del amor.

Sócrates — En suma vienes a decirme que el amor, en lugar de acercarnos a Dios, nos separa de Él. En este punto, Critón, quisiera plantearte una cuestión: ¿Has amado alguna vez? No digo de un modo pasajero, sino que me refiero a uno de esos amores plenos que se parecen a una posesión, como si otro hubiera venido a habitar en nosotros...

Critón — Vuelvo a decirte, Sócrates, puesto que pareces no haberlo comprendido, que cuando se ama nos hacemos semejantes a una flecha que se quiebra contra la coraza y que viene a repercutir contra el arquero.

Sócrates — Yo voy más lejos en el análisis. Yo pretendo que, si analizas sinceramente el amor, encuentras que procede de que conservas, cada vez que amas, un cierto sentimiento de insatisfacción. Por muy profundo que sea este amor, no te colma. Considera un momento de felicidad: cada vez que hayas conocido un momento de felicidad, habrás observado que vuelve a caer en la melancolía. Y cuando al amar conoces un momento de felicidad, un instante eterno, como dicen algunos, puedes distinguir en ti mismo dos estados diferentes.

El primero está constituido por la actitud que te hace gozar; es breve.

El segundo, por aquella que te hace desear: esta es larga. En este deseo encontrarás otros deseos, en estas expectativas otras expectativas, en este impulso otros impulsos, que hacen que no puedas nunca detenerte en el interior del deseo y que tengas que ir siempre más lejos y más adelante. Se trata de una sacudida que produce otras sacudidas, un vacío en cuyo interior se producen otros vacíos. Tal es la experiencia de la vida humana tomada en su integridad, cuando se conoce, no la superficie, sino su dimensión de profundidad. En esta dimensión de profundidad es donde quiero hacerte entrar, Critón.

Si yo tuviera el estilo de un profesor, te diría que en cada momento de la vida aparece lo finito y lo infinito: lo finito es lo que tú crees sentir; lo infinito es lo que está en tu interior y lo sientes sin sentirlo, lo piensas sin pensarlo, lo quieres sin quererlo.

Critón — No veo, Sócrates, a dónde quieres llegar. ¿En qué sentido puede llevarme hacia Dios este análisis en el que te complaces?

Sócrates — Yo no pretendo que te lleve a Él. Lo único que pretende es responder a tu cuestión. Tú decías que nuestros estados afectivos eran opacos y, en cierto modo, ateos. Yo, por mi parte, quisiera ir más lejos todavía y hacerte reflexionar sobre el término más oscuro y más transparente de la lengua, el término *ser*. Quisiera mostrarte que no hay amor sin ser, ni ser sin amor. Permíteme que te hable con parábolas, para evitar rodeos excesivamente largos.

Una madre tenía un hijo enfermo, y había una rosa en el jardín. El niño había mirado distraídamente la rosa y esta no le había aliviado. Dijo entonces la madre al niño: «Te doy esta rosa.» El niño quedó curado. Lo que nosotros esperamos de aquel que nos ama es el don de las cosas. Decía un esposo a su esposa: «Para descansar en mi cuerpo espero a haberlo recibido de ti como una limosna.» La verdadera, la única definición auténticamente profunda del *ser* es la que voy a decirte, Critón: el ser es *lo que puede ser dado*.

Por esta razón, a mi modo de ver, el misterio del ser es un intercambio de amor. Tu perspicacia se ha detenido a medio camino. No ha llegado hasta lo principal, que no es la obturación, el obstáculo, la opacidad (o la nada de que me has hablado), sino, por el contrario, como una luz a la salida de un túnel; una especie de llamada y de murmullo que no procede ni de ti ni de las cosas, sino de *otro*.

No iré más adelante. Mi principio al hablarte es no decir nunca más que lo mínimo, lo innegable. Y recordarte ese pequeño punto que tú niegas, pero en el que siempre estás pensando, y, puesto que lo niegas, es también lo que siempre experimentas sin atreverte a decir que lo experimentas ni a confesar que lo sientes.

Critón — No me convences, Sócrates, porque ese elemento que tú llamas *infinito*, yo, por mi parte, lo llamo «indefinido». No constituye una vía hacia el más allá, sino, por el contrario, una prolongación del más acá, un fallo de la atención, una falta de coraje. A mí me parece que el verdadero coraje consistiría en absorberse por completo en lo finito, como hace el trabajador cuando trabaja, el soldado cuando está metido en el combate o el niño cuando escucha, con los ojos de par en par y la boca entreabierta, la demostración de un maestro al que ama.

Sócrates — Me parece, Critón, que sigues estando aún en esos estados de incertidumbre que son propios del vulgo, de la mujer, y que consisten, hablando de modo pedante, en confundir lo indefinido con lo infinito. Yo te pido que distingas entre este indefinido, que es como la superficie, y lo que yo llamo el *infinito*, que es, por el contrario, una substancia, una llamada, un germen. Estás en una encrucijada de caminos, Critón. Mi papel en una encrucijada es distinguir las dos vías entre las que deberás optar, y en cada uno de los momentos de nuestra conversación va a haber una de estas encrucijadas. Pero la ventaja que sacarás de nuestra conversación es esta: mientras que la mayoría de los hombres eligen mal porque están obligados a ratificar opciones que ellos no han hecho, — tú, cuando hayas optado, después de haberme oído, lo habrás hecho con conocimiento de causa.

Critón — Detengámonos aquí, Sócrates, o mejor, continúa, ya que me has propuesto, al parecer, una segunda demostración sobre los conceptos. ¿Vas a encontrar también en ellos un medio de salir de la

opacidad y de mostrarme cómo podría la inteligencia evadirse de la inteligencia?

Sócrates — Puesto que me escuchas, Critón, te doy permiso para proseguir. En el interior de la inteligencia he encontrado ideas, teorías, dialécticas, todo eso que se manifiesta a través de lo que los hombres llaman *verbo*, palabra, lenguaje, y toda esa «expresión» que resulta difícil distinguir del pensamiento, porque es imposible saber qué sería un pensamiento sin la expresión verbal.

Al hablarte, Critón, no sé si es mi verbo el que me precede o si es mi pensamiento el que precede a este verbo: ambos corren el uno tras el otro en un circuito sin fin. Pero esta cabalgada busca algo más íntimo; porque, al mismo tiempo que reúno los conceptos y los ordeno, existe en mí una facultad que es como el ojo de mi ojo, el oído de mi oído, el espíritu de mi espíritu. No sé qué nombre recibe. Designemos, si quieres, con ese término vago de *corazón*, a esa facultad que, a través de los conceptos, une misteriosamente la realidad íntima que hay en mí con la realidad íntima que se oculta en las cosas. Esta acción profunda constituye el verdadero conocimiento.

Ella me conduce hacia el ser; lo que quiero decir es que, más allá de lo que se concibe, me veo conducido hasta la realidad. A esta realidad la llamamos el ser, un término que en la lengua griega se expresa de un modo muy simple: no consta más que de una letra en forma de boca abierta, que recibe el nombre de omicron, y otra que tiene forma de copa preparada para recibir el licor a la que llamamos *ny*. Se trata, pues, de ON, el *Ser*, aquello hacia lo que tiende la intuición.

Eso constituye para mí el corazón de las cosas, aquello hacia lo que tiende mi propio corazón, y a la unión de este corazón con este otro es lo que yo llamo conocimiento.

Critón — Sócrates, no veo en qué podría iluminarme lo que estás diciendo, porque no veo cómo nos acercamos al problema que te he planteado, a saber: si Dios existe o no.

Sócrates — Estoy dando rodeos, Critón, y doy la impresión de alejarme siempre de la cuestión que me planteas; pero me acerco a ella por un camino indirecto y secreto.

Porque, si es verdad, como hemos visto, que hay algo en el amor que va más allá del amor, también hay en la inteligencia un cierto impulso, un cierto suspiro o sonrisa que va más allá de la inteligencia y que nosotros llamamos intuición. Es a través del amor del amor, a través del espíritu del espíritu como nos evadimos de esta niebla que tú me has descrito tan bien y que te volvía ciego y, como tú mismo has dicho, «ateo.»

Cuando alcancemos esa profundidad a la que intento llevarte, entonces, encontraremos una vía que nos permitirá salir del túnel y avanzar a tientas hasta una claridad misteriosa. Llegados a ella tendremos que preguntarnos si este ser de las cosas se basta a sí mismo o si nos obliga a ir todavía más allá de él mismo.

Critón — No me atrevo a rechazarte, Sócrates, ni tampoco a confesarte que no te comprendo. Estoy delante de una puerta de la que has quitado tú el cerrojo. En cuanto a abrir esta puerta empujando

sobre el picaporte, es algo que no puedo hacer. Pero haz frente ahora al combate más difícil y dime cómo, en el interior de la zona de las sensaciones, de los sentidos, de los placeres, de los dolores, en el interior de la inteligencia, vas a encontrar un misterio a desvelar. En este último campo de batalla es donde te espero.

Porque, si bien es posible que el amor pueda llevarnos a la belleza y la inteligencia puede ir más allá de las sombras, no veo cómo los sentidos pueden ir más allá de los sentidos, y en este campo estoy seguro de vencerte. Tú vas a probarme la existencia de Dios mediante razonamientos o impulsos, mediante una especie de impulso hacia lo infinito. Mis sentidos, por su parte, te prueban que Dios no existe. Es el placer quien refuta a Dios, y yo añadiría que también el dolor. Cuando me hieren en el combate y la sangre brota por un agujero de mi piel, permaneciendo el cielo sordo a mis llamadas, entonces, veo, siento, sé que Dios no existe, lo que existe es únicamente el dolor, únicamente el placer.

Sócrates — Voy, pues, a abordar, Critón, esta última batalla que me propones, y también aquí te diré que hay dos maneras de sentir y dos maneras de ver, dos modos de tener la sensación difusa del cuerpo, dos modos incluso de gozar del placer, dos modos de sentirnos afectados por el sufrimiento. Escúchame con atención. Permanece no sólo receptivo, sino recogido.

Considera las Bellas Artes. Quisiera hacerte comprender que hay dos usos de los órganos de los sentidos.

Si bien el hombre comienza por gritar, llega un momento en el que a partir de los gritos ha hecho can-

tos, en el que a partir de ruidos y de sonidos discordes ha compuesto melodías. A partir del canto, de los gritos, de los ruidos del océano o del viento entre las hojas o del canto de las cigarras, el hombre ha elaborado esa modalidad de arte que es el arte musical; ha otorgado a los sonidos una dignidad nueva, porque el sonido, en vez de respondernos según la naturaleza de las cosas, en lugar de ser, como decía yo, un grito, un murmullo, un mugido, un susurro, un ladrido, se ve transmutado; a partir de todas estas cosas el hombre ha hecho un poema, y en el término *poema* está el misterio de lo que yo quisiera hacerte comprender, puesto que la poesía es el arte de encontrar en el interior de los sentidos un sentido del sentido, en el interior del oído y del sonido un impulso del sonido hacia otra cosa distinta del sonido, en el interior de la vista un impulso hacia un más allá de lo visible. Me parece que, cuando tú oyes cantar a un cantor o tocar a un músico con el dedo, como si las acariciara, las cuerdas de la lira, y ves que todos lo que están en torno se callan para captar una música interior más bella que la producida por las vibraciones, entonces puedes comprender que ese sentido al que llamamos oído tiene dos usos: uno es el que hacemos de ordinario y otro el que únicamente los artistas nos proponen.

Y yo diría que, en este segundo uso, es la ausencia de sonido lo que sentimos antes del sonido. En la música, posiblemente lo más musical es lo que precede al sonido, que recibe el nombre de espera, y lo que le sigue, a lo que llamamos eco. Pero la espera y el eco se disponen en el interior de algo que es más bello que la palabra y que recibe el nombre de silencio. Es el silencio lo que nos conduce hacia eso que hay de inefable en el ser.

Llegados aquí, no me atrevo a pronunciar la palabra *Dios*, pero es ella la que está en mis labios en este momento. Ahora, dejando la música y los cantos, quisiera yo entrar en otro dominio, el de lo visible, el de la arquitectura, el de la pintura.

Pues bien, también aquí, Critón, ¿no ves que hay dos modos de ver y de trazar las líneas y de representar los volúmenes? ¿No te das cuenta de que cuando miras un templo, ves algo distinto a lo que ves? ¿No intentas, al mirar una pintura, hacerte presente lo que está oculto detrás de lo visible, la línea ideal, el serpenteo oculto detrás de los contornos y que constituye el alma de la línea? ¿No te das cuenta de que existe una invisibilidad de lo visible, un esplendor del color, un más allá de lo dado?

Quisiera hacerte el mismo razonamiento a propósito del lenguaje, y decirte que más allá de las palabras está el sentido inexpresable. Cuando comparo una película antigua, en blanco y negro, con una película de color, me pregunto siempre por qué la naturaleza ha hecho el color, siendo que hubiera podido contentarse con la luz. El color es posiblemente un lujo, un vano esplendor debido a una enfermedad del nervio óptico. Esta enfermedad, este sufrimiento de la materia, decía Goethe, añaden a la luz una gloria, una especie de anamorfosis, pero a mí me parece que es preciso ir más allá de los colores y de su estallido y decir que existe un silencio de los colores del mismo modo que existe un silencio de los sonidos. Y, de hecho, me he fijado en que hay grandes pintores que, al final de su vida, apagan los colores para no dejar más que sombras atravesadas por rayos.

Pero sería necesario que yo te hablara mucho más sobre este tema, Critón. No obstante, te voy a dejar,

porque estoy seguro de que vas a proseguir. Y como posees un espíritu despierto, vivo y apasionado, encontrarás mejor que yo lo que intento hacerte comprender.

Critón — Te estoy esperando, Sócrates. Un obstáculo principal, entre las confirmaciones de la no existencia de Dios y entre las fuentes del ateísmo invisible que ejerce su efecto sobre mí, a través de las sensaciones, es eso que llamamos *Eros*. Quisiera que me explicaras cómo puedes distinguir, en el interior del *Eros*, una zona invisible, insensible, inaudible, y a través de qué la comunicarías con todo el ser de las cosas, y, más allá de este mismo ser, con el misterio supremo.

A primera vista, me parece que en el *Eros* nos quedamos alucinados, nos volvemos materia, naturaleza, océano, nebulosa, piedra. Me parece que el *Eros* contiene todas estas cosas. De esta guisa, a mi modo de ver, el *Eros* es el verdadero apóstol del ateísmo. Espero que me demuestres lo contrario.

Sócrates — Pues bien, Critón, para demostrarte lo contrario lo único que tengo que pedirte es sinceridad. Tampoco a ti, como a tantos otros, os resulta difícil mostrar que el *Eros* es el amo de los hombres. Pero, cuando amabas ¿no has sentido el desdoblamiento de que te hablé, y que el verdadero amor está más allá del *Eros*, que resulta al mismo tiempo una ayuda y un obstáculo, y que nos lleva mucho más allá de sí mismo hasta un éxtasis muy diferente del escalofrío, aunque forme parte de él? Pero cuanto más unidas están dos cosas, más se separan, cuando son de esencia diferente. Cuando lo infinito y lo finito están unidos en un mismo ser, lo infinito está aparte;

cuando el espíritu y la carne están unidos en una misma naturaleza, el espíritu está aparte; cuando el pensamiento y la palabra están unidas en una misma frase, el pensamiento está aparte. Y podría seguir durante mucho tiempo esta enumeración.

Critón — ¡Sócrates, veo demasiado bien a dónde quieres llegar!

Sócrates — Yo no quiero llegar a ninguna parte. Cuando ves fluir el río, no soy yo quien le hace fluir: es el río quien fluye. Lo único que yo deseo es hacerte advertir que en el interior de nuestros sentidos hay dos direcciones: una que es semejante a la de la naturaleza animal y otra que es espiritual —e incluso más que espiritual— y que te lleva hasta lo divino. Y con eso no quiero decir que se trate de un camino hacia Dios; lo único que pretendo, Critón, es que te corresponde a ti probar que Dios no existe. A ti te corresponde probarme que el ateísmo es posible.

Critón — Te consideras vencedor, Sócrates, porque has devuelto la pelota a mi campo.

Sócrates — Yo no me considero vencedor, porque mi objetivo no es vencer. Lo único que pretendo es ver. Ni siquiera pretendo hacerte ver, porque resulta imposible hacer ver a otro lo que él no ve. Lo que yo he logrado ver es que existe, más allá de la naturaleza y en la misma naturaleza, algo que no es la naturaleza, o, al menos, que se trata de una naturaleza superior a la naturaleza, y lo que yo quisiera es que me explicaras, Critón ese algo.

Critón — Mi explicación es sencilla. Eso que tú consideras superior a la naturaleza, bien en el orden

del amor, bien en el orden de los sentidos, bien en el orden del entendimiento, es un vapor, un vaho que se eleva de la naturaleza. No creo que lo que tú consideras como extraño a la naturaleza, esté fuera de la misma. Me parece, por el contrario, que eso que tú crees divino, ese momento de éxtasis, ese instante de intuición, proviene de lo más bajo de nuestra naturaleza. Con Freud y con Marx, que fueron mis iniciadores, pienso que la impresión de «sobrenaturaleza», de «supernaturaleza», que tú experimentas ante esos estados proviene de aquello cuya causalidad no sabes (que tú no quieres saber, Sócrates).

Esta causalidad reside en la materia, en las necesidades, en los instintos. Te lo voy a decir de una manera brutal: la materia es la naturaleza, es materia lo que hay en la naturaleza, yo no veo en ella en modo alguno el espíritu, sino la caricatura del espíritu. ¿Son los dioses quienes nos dan eso, o bien, por el contrario, es esa parte subterránea de nuestra naturaleza que nosotros llamamos *deseo*?

Sócrates — Esperaba, Critón, que me dijeras lo que acabas de decir, y que es justamente lo contrario de lo que yo he dicho. En lo que yo considero lo más elevado, tú ves una transposición de lo más bajo. Lo que yo, por mi parte, tomo por el elemento divino, tú, por la tuya, piensas que es el elemento más humano, el más demoníaco.

Yo te responderé que todo lo que se nos presenta es una mezcla, una mezcla de lo elevado y de lo bajo, de lo tenebroso y de lo luminoso, de tontería y de espíritu. Estamos rodeados de cosas mezcladas, tan inextricablemente mezcladas que no puede separarse lo elevado de lo bajo, lo que es odio y lo que es amor,

lo que es tinieblas y lo que es luz. Ambas dimensiones están acopladas y, con todo, son diferentes. Una podría decir a la otra: «No puedo hacer nada contigo, pero tampoco sin ti», como ocurre en los amores humanos, en los que dos seres están ligados el uno al otro para odiarse o para amarse. Y cuando hablamos de mezcla, vemos que se trata de una condición de la existencia que se nos da.

Yo creo que el elemento bajo, que está en oposición con el elemento elevado, y yo llamo impuro, es necesario, del mismo modo que la gravedad del cuerpo le resulta necesaria al espíritu; del mismo modo que le resultan necesarias al pensamiento las palabras del lenguaje, unas palabras que estoy obligado simultáneamente a rechazar y a adoptar, en una mezcla que constituye la angustia de todos los discursos, y hasta de la conversación que tengo contigo, Critón.

En tu argumentación existe una ignorancia de lo secreto y de las mezclas. En realidad, yo no me opongo lo más mínimo a tu objeción, puesto que se trata de una constatación de lo que se da en la naturaleza de las cosas, en la composición de los seres. En consecuencia, no supone un obstáculo a lo que yo llamo el elemento divino, el elemento sobrehumano, el que está arriba, y eres tú, Critón, quien no me explicas este elemento superior, que constituye una absurdidad, siendo que es un misterio.

Critón — Pues ahora, Sócrates, permíteme plantearte una cuestión terrible, que ha estado siempre presente en mi mente, desde que comenzaste a refutar mis argumentos. Constato que los has refutado bien; y admito que me has probado la existencia en el mundo de un elemento que, a falta de otra palabra, llama-

ré lo divino, lo sagrado, lo incomprendible, el *no sé qué*. Admito ese no sé qué, ese X. Te lo concedo. Llámemoslo, si quieres, lo divino. Llegados aquí, te planteo la única pregunta fundamental, la que disocia a los espíritus y los separará hasta el final de los tiempos. La resumo en una sola expresión: ¿cómo puedes tú pasar de lo *divino* a DIOS?

Aunque multipliques el número de los lados de un hexágono hasta convertirlo en un miriágono, no lograrás hacerlo un círculo. El intervalo que media entre el miriágono y el círculo es infranqueable. Es preciso dar un salto, pasar el límite, pero yo no puedo dar este salto. Dicho de otro modo, cuanto más me demuestras que hay en el ser el elemento divino, cuanto más afilas tus argumentos hasta hacerme sangrar, más conservo esta ventaja que consiste en mostrarte que entre este indefinido y el infinito existe una diferencia infinita. Te lo repito, Sócrates, ¿cómo puedes ayudarme a pasar de lo impersonal a lo personal, de lo divino a Dios, de un ser que en el fondo es análogo a la materia, puesto que carece de conocimiento de sí mismo (se trata de una materia-espíritu, de una inteligencia cósmica), cómo pasar de ese ser a ese que tú llamas Dios, es decir, a un ser al que pueda orar y que es, en cierta forma, análogo a una persona? Ese ser es el que yo no me resigno a aceptar.

Sócrates — Me parece que, llegados al momento al que hemos llegado, deberíamos guardar silencio. Un silencio en el que cada uno de nosotros se recogiera antes de franquear el último umbral.

Entre lo *divino* y DIOS existe, efectivamente, un intervalo inmenso. Voy a intentar colmar este abismo y arrastrarte conmigo. Cuando el Boeing corre a pleno

gas por una pista, no ha abandonado todavía repentinamente la tierra; pero la abandona. Es preciso que yo te interrogue sobre la *causa*: únicamente a la causa se debe el que yo pueda dejar la pista y despegar. ¿Admites que una causa debe contener en ella lo que existe en su efecto?

Critón — ¿Qué quieres decir, Sócrates?

Sócrates — Podría ponerte los ejemplos más infantiles. Estás viendo unas huellas sobre la arena. ¿De dónde vienen? Si se trata de unas huellas disparatadas, pueden proceder del soplo del viento y de los azares de la erosión; pero si se trata de huellas equidistantes y parecen formas de la planta de los pies, si están orientadas en una determinada dirección, si parecen unas veces aminorar la marcha y otras precipitarse, si hay otras huellas del mismo tipo que van en el mismo sentido, ¿puedo seguir diciendo que son efecto de la erosión, del soplo de los vientos o de las sedimentaciones del polvo? ¿No me llevará esto a pensar que en esta isla habita un ser que tiene una inteligencia análoga a la mía?

Critón — Veo a dónde quieres llevarme, Sócrates. Pero me niego a intentar este salto supremo.

Sócrates — Yo he puesto mis cartas sobre la mesa. No te diré más. Examinemos ahora la armonía que se manifiesta en el universo y descubre la ciencia. Me concederás, Critón, que este orden es pensable, puesto que existe la ciencia. Tú no niegas que el mundo sea un pensamiento. La cuestión es saber si este cosmos terriblemente mudo, que es un pensamiento, se piensa a sí mismo.

Critón — Efectivamente, ahí reside la cuestión última, y tengo curiosidad por escucharte una vez más.

Sócrates — Estamos en el centro del centro, muy lejos o muy cerca de la solución.

Entre los objetos que nos presenta el mundo han surgido unos que son sujetos. En el interior de este macrocosmos mudo y que no se piensa a sí mismo ha aparecido un microcosmos que se piensa. En el interior del macrocosmos existe un microcosmos que tiene conciencia del macrocosmos. A primera vista, es este macrocosmos, inconsciente de sí mismo, el que envuelve al microcosmos consciente; pero se trata de un punto de vista superficial, Critón. Lo que verdaderamente envuelve al mundo no es la materia, es el pensamiento que piensa el mundo. Sabes que hay varios que han sostenido que el mundo es un sueño, que únicamente existe el espíritu que sueña el mundo.

Resumamos esto último: a primera vista es la materia quien aparece envolver al espíritu, pero la reflexión nos obliga a dar la vuelta a las cosas y a decir, a la inversa, que es el espíritu el que envuelve a la materia. Llevando las cosas al extremo: únicamente existen las personas.

Imagina, Critón, que se hunde el mundo material y que únicamente permanece el mundo de las conciencias. El problema que nos estamos planteando quedaría bien simplificado. Yo no puedo sostener que yo sea Dios y que yo me cause a mí mismo. Si yo fuera causa de mí mismo, si me hubiera lanzado a la aventura, ¿habría permitido yo encontrarme siempre en este estado de inquietud que es el mío? ¿No hubiera procedido yo de modo que no tuviera que sufrir?

¿Acaso no me habría dado, al mismo tiempo que la conciencia, toda la luz? ¿Acaso no habría evitado las tinieblas, la ignorancia y la muerte? Pero el ser que hay en mí está inextricablemente mezclado del no-ser.

Critón — Está claro que somos un enigma para nosotros mismos, y acepto lo que dices. Nosotros no nos damos el ser; es él quien nos constituye. Admito tu razonamiento en tanto recurre a una causa superior, pero sigo manteniendo que no se puede explicar lo oscuro a través de algo que es más oscuro todavía, que no puede explicarse la noche mediante una noche más profunda. O, al menos, yo, Critón, considero que eso que me propones es un enigma aún mayor, y, puestos a elegir entre dos cosas absurdas, yo prefiero lo absurdo de mi existencia presente al absurdo absoluto de un ser que sería la causa de su mismo ser. En el fondo, en el momento en que llegas a Dios a través de la causa, tú mismo rechazas la causa, puesto que Dios es un ser que carece de causa.

Sócrates — Me parece que estás tocando aquí, Critón, a la cuestión de las cuestiones, al problema absoluto siempre velado por los otros problemas. Nosotros planteamos incesantemente el problema de la existencia. Nos estamos preguntando siempre por qué hay ser y no más bien nada. En efecto, parece más lógico que lo que debería ser desde siempre es la nada, el vacío primero, el agujero negro absoluto, el *abismo*. De hecho, cuando damos rienda suelta a nuestros pensamientos, es este vacío antecedente lo que imaginamos en el origen y en el final de cualquier cosa, no siendo la historia más que un relámpago entre dos nadas. Ha habido espíritus penetrantes

que han dicho esto sin haber pensado bien lo que decían.

Critón — Siempre me ha parecido que la existencia era algo que emergía como una eructación, como una especie de esputo, de sacudida y de sobresalto a partir de un vacío infinito. Me parece que es ésta la imagen que todo el mundo se hace, y si ciertas doctrinas, como la de Jean-Paul Sartre, han tenido tanta audiencia en nuestros días, es porque expresaba con valor lo que todos los demás sentimos de un modo confuso, a saber: que el ser es una emergencia absurda, que está *de más*.

Sócrates — En este punto, Critón, es preciso que yo purifique el atrio de tu templo y que expulse a los vendedores que están a la puerta. Renuncia a tus imágenes de emergencia fuera de la nada. Renuncia a tus imágenes infantiles, que hacen de Dios un ser eterno. Cesa de imaginar a Dios como un tirano. Cesa incluso de imaginar a Dios como un padre, porque en la idea de padre existe todavía algo que no ha sido purificado, pues un padre es un ser que yo no he elegido, que quizás no me haya querido, un ser del que dependo, un ser que me ha precedido, un ser que manda sobre mí. Si se trata de eso, ¡yo me rebelo! Pero lo que tú rechazas es la caricatura odiosa o vana que tú mismo te forjas y que te desvía, taponando en ti la pureza de lo que es Dios.

Critón — Siento curiosidad, Sócrates, por la purificación que me propones. Acepto dejar de lado las expresiones de *cosa*, de *tirano*, y hasta de *padre*. Dime, pues, cómo piensas que es ese ser que ocupa el

ser sin vida para siempre, eternamente, y que es la causa de sí mismo.

Sócrates — Aún a riesgo de deslumbrarte, y yo diría casi de hacer que te rebeles, voy a proporcionarte enseguida en una sola fórmula lo que a mí me parece ser la revelación suprema, la verdad de las verdades, la realidad de las realidades. Pero no se puede detener el sol más que un instante. Te pido, Critón, que me concedas un solo instante.

Critón — No te puedo negar, Sócrates, el don de un instante, pero temo quedar deslumbrado y no iluminado.

Sócrates — No pido más que un instante.

Critón — ¡Sea!

Sócrates — Te ruego que *acceptes* esta fórmula que va a parecerse insolente y casi absurda, pero que está siempre, digas lo que digas, en lo más profundo de ti. Ella explica tus escándalos ante la idiotez del mundo, ante lo absurdo de tu existencia.

Critón — Estoy esperando esa fórmula mágica.

Sócrates — Hela aquí: *existe un lazo necesario entre la perfección absoluta y la existencia*. Todo será absurdo para siempre si no admitimos este misterio, si no admitimos la necesidad, en cierto modo existencial, de la perfección suprema. Es este lazo necesario entre la perfección y la existencia lo que constituye el misterio de los misterios, el misterio por encima del cual no podemos ya remontar, y, te lo repito, constituye el axioma que, sin saberlo, sin confesarlo nunca, yo admito inconscientemente siempre y alienta en ti.

Critón — Lo que equivale a decir en suma que el ideal, a condición de que se trate del ideal absoluto, es también lo real absoluto. Pues bien, Sócrates, eso es justamente lo que yo contesto de modo absoluto, en nombre de toda mi experiencia y de todas las experiencias de cualquier espíritu, porque esta inercia lleva el sello del mal y no la señal del bien.

Sócrates — Reflexiona: te estás refutando a ti mismo, estás probando por medio de tu escándalo que estás atormentado por la idea de la perfección. No tendrías ese sentimiento tan doloroso de lo imperfecto y de lo absurdo si no tuvieras más profundamente aún la idea de lo Perfecto. El mal no aparece en primer lugar, el pensamiento del mal rinde homenaje al ideal del Bien, a la existencia inmanente de la perfección total.

Critón — Vacilo en seguirte, Sócrates.

Sócrates — Yo, por mi parte, pienso que existe un gran reposo para el espíritu y para todas las potencias en esta contemplación del misterio primordial, quedando abolido, aniquilado, suprimido, inexistente, el mundo. Entonces, me encuentro ante el misterio de ese no sé qué que subsiste, únicamente él solo, para él solo. Únicamente entonces me planteo el problema de la existencia. Tú, por tu parte, reposas en la nada, Critón; yo, por la mía, reposo en la perfección. Yo pienso que es aquí donde debemos reposar ambos: tú para negar y yo para afirmar. Mi deleite es pensar que, a pesar de todas las apariencias contrarias, las tempestades y los desfallecimientos, las catástrofes y los escándalos, existe la perfección, y, además, necesaria, eternamente. La perfección existe aunque está

obligada a sobreexistir siendo o a ser sobreexistiendo. Estoy jugando con esta idea de la esencia y la existencia, familiar a los espíritus modernos, y que tiene la ventaja de permitirnos distinguir entre dos cualidades, de las que una es el ideal y la otra lo real; pero estas dos cualidades, en la realidad primera, no son más que una, y es la perfección la que viene la primera y engendra la existencia, y no a la inversa.

Yo me apoyo en este pensamiento, porque descubro lo que está por encima de todo, a saber: la razón del ser, la razón de ser. Sería preciso que inscribieras estas dos expresiones en caracteres de oro sobre mármol. La razón del ser, la razón de ser, es, en realidad, eso que llamamos lo bello, el bien, la verdad, aunque es posible que debiéramos usar preferentemente otros términos, porque estos están demasiado usados, como también está usado lo que hay más allá de estos términos y nosotros llamamos santidad. La santidad, si podemos decirlo, precede a Dios y le define.

Dios es santo, y se debe, sin duda, a esta cualidad de Dios de ser santo, de ser tres veces santo, como dicen los creyentes, que resulte tan difícil hablar de Él.

El tiempo y la eternidad

No hay un dominio en que lo *absurdo* y el *misterio* estén más próximos, más íntimamente ligados, que en la experiencia de ese flujo que nosotros creemos conocer, en el que discurre y se mide nuestra vida, y que llamamos simplemente: *tiempo*. ¡Cuántos misterios y absurdos hay mezclados en esas tres nociones que parecen tan claras, y que no lo están más que para los gramáticos: el pasado, el presente y el futuro. Todos aquellos que, desde Platón hasta Heidegger, se han ocupado de la definición del tiempo han vuelto a encontrar las mismas dificultades.

La primera experiencia que creemos tener de eso que llamamos *pasado* es engañosa: ello se debe a que nos parece que tiene el tipo de existencia de un camino que hemos recorrido, pero que sigue existiendo, que podríamos ver de nuevo, como si se tratara de una película de cine. Mas esta película no ha existido nunca. El pasado, cuando era, se componía de momentos presentes, semejantes al momento en que me encuentro ahora, abierto al abanico de varios «futuros.»

Así pues, todo «relato», en la medida en que es lineal, horizontal, irreversible, imprescriptible, y en la medida en que no tiene en cuenta esos «futuros» presentes a cada instante en el pasado, esos posibles que no han sido nunca, es ficticio.

Mi ser va desapareciendo a cada instante en esa nada que llamo mi «pasado», mi «historia»: yo sufro en cada instante por no poder hacer revivir y reaparecer eso que, hace un segundo, era real, solo real. El momento en que hablo está ya lejos de mí. Pero con esto no decimos bastante. Ese momento está tan lejos, es tan intocable como el momento del origen del hombre, del origen de los mundos; no volverá nunca más: *nevermore*. Lo que yo experimenté ayer, como alegría o como dolor, no puede ser modificado por la Omni-Potencia.

En cuanto al presente, ¡qué enigma! Esa experiencia que es mi única experiencia total y viva y constante sigue siendo para mí una deliciosa o dolorosa mezcla de misterio y de absurdo.

En todo presente se superponen dos corrientes contrarias: cada presente es el cruce de dos éxtasis*; una de ellas va desde el momento en que me encuentro hacia el pasado y la otra desde ese mismo momento hacia lo que aún no es. No vivimos nunca el presente en cuanto tal. Vivimos siempre en lo que aún no es, en lo que va a ser. La substancia del presente no es (como suele decirse) la atención, sino la *expectativa*, esto es, la proyección de nuestro ser hacia lo que no es todavía. La esencia del presente

* Este término no tiene aquí el sentido místico o religioso habitual, sino el que tiene en la filosofía de Heidegger cuando este autor habla de los «éxtasis de la temporalidad», esto es, la «salida de sí misma» de la temporalidad originaria (ex-sistere). (Nota de los traductores).

consiste en esta tensión, en este impulso hacia el futuro, primera imagen de la esperanza. Cuando cesa este impulso, cuando desfallece la esperanza, entonces el presente declina en melancolía.

No estaría mal definir el presente diciendo que es el pasado del futuro.

¡Oh minúsculo momento presente, lo que en ti existe es esta punta que yo lanzo hacia el futuro, es el acto a través del que aguardo, es el acto a través del que espero, es lo *inminente*; el futuro inmediato, imagen abreviada del futuro total!

Esta oscilación del espíritu entre lo absurdo y el misterio, cuando procede a analizar la experiencia del tiempo, se encuentra tanto en el ateo como en el creyente.

Si la necesidad explica la evolución, si el cosmos y la historia no son sino las modalidades de una esencia eterna, ¿cómo se puede explicar que el ser que yo poseo y que me constituye no me sea dado del todo ya de entrada, enseguida, y para siempre? ¿Cómo explicar que *sea preciso esperar*? Si Dios no existe y todo se reduce al azar y a la necesidad, ¿cómo explicar que la película no se desarrolle en un instante? ¿Por qué es necesario que debamos desear sin alcanzar?

Situémonos ahora en el punto de vista del creyente: encontraremos el mismo absurdo-misterio. ¿Cómo explicar que Dios (que es omnipotencia y amor total) nos haya sometido a este suplicio que es el deseo, el ser inacabados? ¿Cómo es posible que Dios no nos haya dado enseguida lo que le era tan fácil de hacer brotar de la nada? ¿Por qué esta separación entre lo que tenemos y lo que no tenemos? ¿Por qué no nos habrá dado enseguida esa eternidad que nos espera, si Dios goza ya de nuestra beatitud?

Consideremos el tiempo en todo su desarrollo. Se trata de una sinfonía inacabada. Ha tenido un origen y tendrá un final. Ha comenzado y terminará. Ahora bien, a nuestra imaginación le resulta imposible no situar el tiempo de la vida humana en un *medio*, que le es, a la vez, anterior y posterior. Nosotros suponemos, inexorablemente, que existe un tiempo antes del tiempo y un tiempo después del tiempo, en el que este absurdo llamado «historia», como un relámpago, ha marcado la nada con rayas de cebra.

Para escapar al problema de la existencia de un tiempo antes del tiempo en el que se bañara el tiempo de la historia, se ha pensado a menudo en un *eterno retorno* de las historias. Pero esta es una hipótesis absurda encaminada a evitar el misterio del tiempo y su creación. San Agustín propuso una solución que se parece a la que propondría más tarde Einstein para resolver el problema del espacio. Sabido es que para Einstein el espacio del cosmos, por muy grande que lo concibamos, no está sumergido en otro espacio más grande aún. «El espacio es curvo». Podemos representarlo como una esfera que incluyera todo el espacio. Dicho de otro modo, fuera del espacio no hay nada. Se trata de una ilusión análoga a la de un tiempo antes del tiempo en el que se desplegara el tiempo.

Lo absurdo de estas ideas absurdas nos obliga a considerar el problema del tiempo desde el punto de vista misterioso del más allá del tiempo.

En Dios no hay ni pasado ni futuro; no hay más que un eterno presente. «Las cosas que haces, las que hiciste, las haces hoy; las que harás, las haces hoy»... Así habla san Agustín. *Hodie facies; Hodie fecisti*. Es preciso negar el tiempo sucesivo como Einstein (ese último profeta judío) lo hacía, pensar el tiempo desde

el punto de vista de la eternidad. Ese es, a no dudar, el sentido oculto de la «relatividad.»

Aquí descansa la cuestión inexorable (esa cuestión que planteaba Pascal): ¿por qué he sido proyectado a esta fantasmagoría que llamamos tiempo, historia, destino, en el que se *está pasando* desde el comienzo hasta el final, desde el pasado hasta el futuro, siendo que en Dios, es decir, en la Realidad, todo está ya presente? Y, si me pienso a mí mismo como un *acontecimiento*, ¿qué relación tiene este acontecimiento con los millones de siglos, con los miles de millones de años-luz? Y si ahora considero a Jesucristo, ¿por qué se fijó en este punto tan cerca de mí? ¿Por qué, como decía Plotino, «el acontecimiento tiene lugar ahora y no siempre?»

La solución de la fe cristiana consiste en decir que, si bien Cristo se encarnó en un solo tiempo, en un solo punto, le dio a este tiempo, a este lugar, a este punto, un valor infinito. Mas, como ha observado Teilhard de Chardin, la probabilidad ha cambiado de sentido. Antiguamente era probable que «la tierra», especialmente cuando era concebida como el centro del universo, fuera la única visitada por el Infinito. Ahora, suponiendo que hubiera una humanidad por galaxia, haría falta admitir la posibilidad de que hubiera millones de humanidades. Y, del mismo modo que después de Copérnico y Galileo ya no ha sido aceptable el geocentrismo, también el *monogenismo* de la especie humana a partir de un solo engendrador se ha vuelto difícil de sostener.

Es posible que en el siglo XXI, el *monogenismo*, designando por este término la noción según la cual no hay especie pensante más que sobre este «planeta

refractario», parezca muy improbable a los espíritus informados. Entonces, el pensamiento cristiano, en modo alguno desconcertado, deberá ensanchar la idea de Encarnación y multiplicarla a las dimensiones de la creación.

Cabría expresar la respuesta de la «teología futura» de este modo: cada vez que aparezca en un punto cualquiera del espacio ciertos seres compuestos de cuerpo y espíritu, aparecerá entonces (bajo una forma que no podemos imaginar) el análogo a un Verbo encarnado, es decir, un ser en el que el Infinito se asociará a lo finito; precisemos: un ser en el que el Infinito proporcionará la mayor prueba concebible de su amor en la finitud.

El misterio del tiempo reside en el hecho de que la sucesión aparente del tiempo y su «trivisión» o división ternaria en pasado, presente y futuro expresa una realidad de otro orden.

El tiempo no puede ser concebido ni justificado más que si lo concebimos y lo experimentamos poniendo un intemporal por debajo y por encima de él.

El tiempo parece poseer tres dimensiones. Pero, a decir verdad, el tiempo no es sucesivo en sentido estricto; un tiempo que no fuera más que sucesivo no sería percibido nunca. Más allá de la tríada pasado-presente-futuro (que compone la sinfonía aún inacabada del tiempo), existe una especie de cuarta dimensión interior y superior que nos hace acceder a una permanencia, a una simultaneidad. Sin este intemporal, el tiempo sería algo absurdo y nos remitiría a la nada. Si admitimos este intemporal (y la cuarta dimensión), entonces el tiempo escapa al tiempo, pero es justificable.

Cabría decir que la experiencia que yo tengo del *momento presente* comporta dos direcciones: una horizontal que me lleva hacia el futuro o hacia el pasado, y que es la que corresponde a la memoria y a la historia, así como también al lamento y al deseo. Pero, por encima de este eje, existe un impulso vertical mediante el cual intento yo coincidir con mi esencia intemporal, que es un punto indivisible. Supongamos una circunferencia. Decretemos que yo soy un punto de esta circunferencia: habrá dos maneras de vivir: una de ellas me aconseja recorrer la circunferencia en un viaje sin fin y la otra me pide que invierta el movimiento evolutivo y lo dirija hacia el centro del círculo.

Jules Lachelier, un filósofo severo y puro, que fue el maestro de una multitud de maestros, se expresaba de este modo: «Nosotros creamos todos los instantes de nuestra vida mediante un solo y mismo acto, simultáneamente presente en cada uno y superior a todos. Tenemos conciencia, en cada instante, de este acto, y, consiguientemente, de nuestra libertad; y, por otro lado, cuando consideramos estos instantes unos en relación con los otros, descubrimos que forman una cadena continua y un mecanismo inflexible. En una palabra: cumplimos un destino que nosotros mismos hemos elegido, o, aún mejor, que no cesamos de elegir.»

*
* *

Yo me siento inclinado a intentar un acto de inteligencia que me permita cumplir lo que propone Lachelier, y que, no cabe duda, es el acto más puro, aunque también el más duro, puesto que se trata de estar a la

vez por encima y dentro de uno mismo. Tomando una metáfora sacada del espacio, sería necesario que el acto fuera a la vez horizontal y vertical, y más vertical que horizontal dado que la línea que va desde el pasado al futuro está destinada a desaparecer, al tiempo que en virtud de mi impulso hacia lo elevado de mí mismo estoy proyectado hacia lo intemporal.

Aquí ya no basta «la razón». Porque la facultad a la que damos ese nombre está alucinada por la sucesión horizontal que ella llama historia. Sería deseable que se añadiera a la «razón» otro ejercicio: que a la *ratio*, para emplear el latín, se añada la *oratio*.

Decimos entonces que el acto que mejor puede situarnos, ya de entrada, fuera de lo absurdo del tiempo, en el misterio del tiempo es la oración; la oración en tanto en cuanto da culminación al pensamiento. Y entre las oraciones, el *Pater*.

La razón de ello estriba en que esta oración concisa y estructurada nos sitúa, primero, en lo intemporal, donde lo temporal tiene su fuente y donde permanece oculto. La oración (paradójicamente) parece reclamar de lo Eterno que sea eterno; de la plenitud que sea aún más plenitud. La oración del *Pater* se sitúa en el misterio del Ser necesario, que es él mismo por sí mismo y encuentra en él su primer impulso, su primer reposo.

Después, de repente, cambia el horizonte. La oración se hace humana y no ya divina: estamos en el tiempo, en el lugar de la vicisitud, del deseo, del remordimiento, de la tentación. La oración pide que se dé el pan de cada día a los que tienen hambre; que se conceda el perdón al que desee el olvido de sus faltas; que se suprima el mal. Sabemos ya muy bien que lo que pedimos no nos podrá ser concedido plenamente; pues el tiempo recomienza una vez y otra y

todo lo que se hace se deshace. La oración realizada incesantemente, e incesantemente inacabada, debería parecer inútil y, si me aprietan, absurda. Siempre tendremos hambre.

Mas no era posible decir más con tan pocas palabras sublimes y familiares y poner de acuerdo los términos inconciliables que componen el misterio del tiempo.

La mayoría de las mentes rechaza toda reflexión sobre este misterio y emplea la libertad, no en vivir la profundidad del tiempo, sino en evadirse de él.

Recuerdo haber tratado con Albert Camus el problema planteado por Sartre. Era por el tiempo en que el primero escribía *La peste*. Decía Camus que, para aquel que no tiene esperanza, el suicidio constituye el único acto metafísico digno de la libertad, un homenaje lúcido que rinde el Ser a la Nada. Si el suicidio no era aconsejable es porque el hombre debía tener piedad del hombre. Camus tenía razón cuando pensaba que el suicidio es la solución razonable a la absurdidad del ser.

Cuanto más se incrementa el peligro de un suicidio atómico, más crecerá la tentación del suicidio. Esta va a traspasar un umbral que nunca hasta ahora había cruzado, va a pasar del plano individual al plano universal. En el futuro, y probablemente hasta el final de la historia, no habrá nación que posea el arma atómica que no tenga la posibilidad de desencadenar un suicidio colectivo.

En este dominio, como en todos los demás que examino en esta obra, es lo absurdo lo que me impulsa hacia el misterio.

Intentemos aún aprehender este misterio. Aprovechemos esa experiencia que yo tendré un día, pero

que ya puedo concebir: la experiencia de la *última hora*, del último segundo. Lo propio del tiempo es avanzar a una velocidad creciente, exponencial, hacia un término. Ya se trate de mi pequeña historia o de la historia universal, voy avanzando hacia un momento cercano al final en que el tiempo *se acelera*. Da la impresión de precipitarse hacia eso que llamamos a veces «consumación». ¿Qué será esta última hora? Para los partidarios de la nada, será la hora de la nada. Para los partidarios del misterio, la hora de la plenitud. Entonces, la historia absorberá a la historia; el tiempo, en lugar de sernos incesantemente arrebatado, nos será entregado totalmente.

El hombre de este final del siglo XX va a conocer una de las épocas más extrañas de la aventura humana, estamos ya en una época de tiempo acelerado. Estamos constatando ya, en muchos aspectos, esta aceleración. La evolución del hombre, por ejemplo, no ha tomado más que un millón de años, siendo que en tiempos prehistóricos esa evolución era muy lenta. Las transformaciones sociales, que exigían antiguamente varios siglos, pueden realizarse en diez años. Es probable que los ordenadores, descargando al cerebro de todo lo que es automático en sus operaciones, vayan a transformar la relación del pensamiento con la naturaleza: ¿quién sabe si no veremos aparecer máquinas no pensantes pero capaces de reproducirse y de perfeccionarse, dando el hombre la impresión de ser inferior a su producto?

Mas la cuestión de la opción entre lo absurdo y el misterio, que hemos planteado, seguirá planteándose siempre. Y, sin el menor asomo de duda, con una mayor intensidad.

La Resurrección

Es imposible plantear el problema puesto sobre el tapete por la creencia cristiana en la «resurrección» sin hablar de la muerte, sin hablar de ese enigma con el que el hombre pensante se enfrenta incesantemente. En este tema, la oscilación entre lo *absurdo* y el *misterio* constituye un tormento difícil de soportar y todo aconseja que se le sepulte, del mismo modo que hacemos con los cadáveres. La mayoría de nosotros, renunciando a combatir, se resigna a vivir únicamente en el momento presente, sin prestar nunca atención a las cuestiones insolubles. Pero existe un vencimiento, lejano, que está presente en todas las conciencias: ¿qué pasará *después* de la muerte? ¿Habrá incluso un *después*?

La muerte es un accidente inverosímil, desconcertante, y no podríamos creer en él si únicamente consultáramos a nuestra conciencia. Pero vemos morir a nuestros compañeros. Sabemos también que nuestros predecesores han muerto. Y resulta paradójico que, a pesar de los increíbles progresos de la ciencia, siga-

mos en una ignorancia insoportable sobre lo que más nos interesa saber: no sólo para regular nuestra conducta, sino para poder gozar del momento presente, que, aunque sea agradable, queda sombreado por la perspectiva de la muerte.

Se me dirá que entre los cristianos no existe esta inquietud, pues recitan el símbolo en que se afirma la creencia en la «vida eterna» y, de un modo más preciso y casi provocador, en la «resurrección de la carne.»

Pero el cristiano carece de información sobre los aspectos, modalidades y características de esta vida de después de la muerte. Lázaro no habló de ella. ¿La recordó?

Me pregunto cuál es el asentimiento *real* que presta el cristiano de hoy a la fórmula: «*Creo en la resurrección de la carne.*»

En este punto la oscilación del espíritu entre *absurdo* y *misterio* se presenta con una cruel intensidad. Para el hombre del siglo XX, para el sabio moderno, para la mayoría de la gente civilizada y bien informada, la experiencia de una «resurrección de entre los muertos» parece irreal, mítica; tan inverosímil, que ni siquiera se le concede el honor de una discusión. Se la explica en virtud del sueño de una continuación de la vida actual: cosa que desmiente el polvo de los muertos. Nada de lo que forma parte de nuestra experiencia ha venido a confirmarla. No ha regresado ningún muerto. E incluso suponiendo que nos encontráramos en presencia de un muerto «resucitado», rechazaríamos esta evidencia en nombre de la lógica. Nos contentaríamos con afirmar que, lo que hoy es inexplicable, el progreso de la ciencia lo explicará mañana.

Deseo derribar estos razonamiento tácitos, mostrar no sólo la debilidad de la negación, sino la posibilidad (e incluso la probabilidad) de lo que, a primera vista, parece improbable e imposible.

La dialéctica que voy a proponer reposa sobre la convergencia de dos tipos de investigaciones: una, más histórica, más filosófica, la otra.

Disipemos primero una ilusión común tanto a los que niegan como a los que afirman la resurrección.

Cada uno de estos partidos supone que hay *hechos* decisivos a los que debe someterse el espíritu. Unos son creyentes en virtud de lo que ellos llaman *hechos* incontestables, históricos. Los otros son negadores porque estos «hechos» no existen a sus ojos. Ahora bien, si analizo el itinerario que sigue la inteligencia cuando se encuentra situada ante un dato que la desconcierta (cuando esta inteligencia vacila entre *absurdo* y *misterio*), me doy cuenta de que debe responder a dos cuestiones diferentes, opuestas incluso, pero inseparables. Formulemos estas dos cuestiones del modo más elemental:

- a) *¿está constatado ese dato?* b) *¿es posible?*

La primera de esas cuestiones, la a), es una cuestión de hecho. La segunda de ellas, la b), pone en juego una serie de principios, de postulados, de axiomas.

La primera está planteada por la mente en cuanto observadora, sabia, historiadora. La segunda (que es mucho más profunda y decisiva) está planteada por la mente en tanto en cuanto evalúa una posibilidad, es decir, en tanto en cuanto *piensa*.

A la inversa de lo que la gente se imagina por lo general, es la segunda cuestión la que rige el razonamiento y su conclusión.

Dicho de otro modo, la *idea* prevalece siempre sobre el dato. El *principio* prevalece sobre la *experiencia*. Lo verosímil es más fuerte que lo verdadero. El *derecho* rige al *hecho*. Aquellos que rechazan lo nuevo, lo insólito, lo milagroso, lo maravilloso, en nombre de un axioma, van en el sentido de la inteligencia. Decía Renan, con razón, que si se produjera en alguna ocasión un milagro delante de la Academia de las Ciencias, él lo rechazaría en nombre del determinismo de las leyes de la naturaleza. También oí decir a Jean Rostand que si le creciese la pierna a un amputado, él compararía este fenómeno a lo que le pasa al lagarto.

Era preciso que recordara estos principios, admitidos por todos desde que Aristóteles escribió su *Lógica*, al comienzo de este análisis de lo absurdo en el pensamiento sobre la resurrección. Era necesario porque, cuando se rechaza la Anástasis (resurrección en griego) en nombre de la inteligencia, el motivo más fuerte no proviene de la falta de constatación, sino de la certeza lógica de una imposibilidad. Dicho de otro modo, la metafísica regenta la historia. La sombra proyectada por la idea de que es algo impensable, impide examinar los datos positivos. Tanto aquí como en el mundo físico, tal como nos lo presenta la física contemporánea, el sujeto colorea el objeto, el observador se proyecta en la observación.

El primer pensador que se atrevió a plantear, bajo todos sus aspectos, el problema de la resurrección fue el apóstol Pablo. Este había seguido las dos vías que yo acabo de definir. Él no hubiera aceptado nunca

separar el punto de vista histórico del punto de vista metahistórico y metafísico.

El argumento constante, retomado una y otra vez desde hace veinte siglos contra la verosimilitud de la Resurrección, ya había sido presentado a Pablo por los más eminentes representantes de la sabiduría griega. La famosa escena del Areópago ha alcanzado ya la categoría de símbolo. Pablo anuncia su Evangelio a las mentes más perspicaces de Grecia, los epicúreos y los estoicos, preocupados por oír las «novedades» de este viajero judío. Pablo habla de pie en medio del Areópago. Refuta por adelantado toda «oración en la Acrópolis». Para captar la benevolencia de sus jueces, irónicos, severos, pero muy informados, busca Pablo los puntos que tienen en común con él. Encuentra alguno. Pero cuando pronuncia las palabras «resurrección de los muertos», unos, se nos dice, se burlaron, y los otros dijeron: «Ya te oiremos otra vez». Parece que Pablo estuvo a punto de sufrir la suerte de Sócrates y beber una segunda cicuta.

La convicción de Pablo tenía una segunda raíz. Históricamente Pablo había recibido un testimonio, que había sido fijado ya por la «tradición». Lo vuelve a decir a los corintios en su primera carta: después de las «apariciones» debidamente catalogadas, añade Pablo su «visión» del camino de Damasco. Cabe preguntarse si no se equivoca al poner en el mismo plano esta *epopteia* (visión) y las «apariciones» fundamentales. Sea lo que fuere, Pablo no se queda en los hechos transmitidos por la «tradición» y confirmados por su experiencia. Integra estos hechos en una visión más comprehensiva.

Comprender un ser (tanto da que sea un objeto o un sujeto, el cosmos o un átomo, un acontecimiento o

una larga historia) supone siempre situarlo en su lugar, en el desarrollo y en la estructura del Todo. De este modo se le justifica, se le hace digno de una Sabiduría todopoderosa. Las dificultades de los filósofos atenienses, su ironía, su rechazo, provenían de no poder, a pesar del astuto arte de Pablo, *integrar* la resurrección en su sistema. Digamos que no podía dejar de parecerles un mito, un absurdo que se refutaba por sí mismo.

Pablo no pudo exponer la síntesis, que volvía inteligible la resurrección, ante este erudito Areópago.

Pero nos ha trazado un esquema de esta filosofía en un escrito destinado al pueblo de Corinto. La resurrección de los cuerpos se explica según san Pablo mediante una visión general cuyo principio voy a dar. Pero me es necesario confeccionar, primero, un cuadro de la estructura de ese ser, misteriosamente compuesto, que recibe el nombre de hombre, de hijo de Adán. Pablo descompone al hombre, no en dos partes (como acostumbramos a hacer nosotros siguiendo la filosofía de los griegos y la teología de los hebreos), sino en tres pisos, en tres niveles de conciencia:

- el cuerpo (*sôma*),
- el alma (*psychè*),
- el espíritu (*pneuma*).

¿Qué diferencia hay entre el *alma* y el *espíritu*? Podemos decir que llamamos *psychè* a lo que es captado por la conciencia clara y distinta cuando reflexionamos, cuando decidimos, cuando sentimos, cuando amamos, cuando entramos en relación con nuestros semejantes por medio del lenguaje. Y llamamos *pneuma* al yo profundo, super-consciente, aunque oscuro. Se trata de ese yo que aparece en las obras maestras del arte, que se manifiesta en los pro-

fetas, en los inspirados y en los místicos. De este modo, poseemos nuestra esencia a tres niveles, y es el nivel intermedio, social y verbal, el que nos resulta más familiar. Generalmente reprimimos lo que procede del cuerpo, del mismo modo que repelemos lo que procede del *espíritu*.

Desde esta perspectiva, el «psicoanálisis» de los modernos se justifica, pero aparece como trágicamente incompleto; ello se debe a que parte del principio de que el *sôma* es el único fundamento exclusivo de nuestra conciencia, de que el psiquismo es para la mayoría una metamorfosis del *sôma* en lo que tiene de más instintivo. Para que un «psicoanálisis» sea total y no nos engañe, sería preciso, según el esquema de Pablo, que fuera completado con lo que yo llamaría un *pneuma-análisis*, es decir, por una ciencia de la acción del *pneuma* sobre la *psychè*.

¿Cómo habría que comprender, según este esquema, la anástasis (resurrección)? Ese es el problema al que responde Pablo.

A su modo de ver existen dos estructuras posibles: una en que el alma está ligada al *sôma*. Ese es el estado de Adán. Pero cabe concebir otro tipo de vinculación. El alma puede desaparecer (o no aparecer) y el cuerpo puede unirse al espíritu sin su mediación. De esta suerte, en el régimen actual en que el cuerpo está animado por la *psychè*, cabe pensar en una sustitución por otro estado posible, un estado en que el cuerpo estaría directamente animado por el espíritu, el *sôma* por el *pneuma*. Esto implica que lo que enterramos en nuestros funerales es un cuerpo adámico. Y lo que «resucitará» un día, un cuerpo directamente poseído por el espíritu. La cuestión del intervalo entre estas dos estructuras no se planteaba en el tiem-

po de Pablo, que consideraba la Parusía como algo inminente.

El examen histórico

No cabe pasar aquí revista, aunque fuera de modo resumido, a la exégesis de los textos neotestamentarios que hablan de la resurrección. No es éste mi objetivo. Todo el mundo está al corriente de la variedad y de las variaciones de la exégesis erudita. Me coloco ya de entrada por encima. Apunto a lo que era válido en tiempos de Pablo y seguirá siéndolo en el año 3000.

Estas páginas sucintas tienen como objetivo proponer al lector un ejercicio de convergencia entre las dos vías indicadas por Pablo: histórica una y filosófica la otra.

¿Qué significa el término de «resurrección*»? ¿En qué ha consistido esta experiencia tan singular?

No se trata de una presencia material, análoga a la de una cosa, a la de un objeto de la percepción que puede ser fotografiado, que puede ser visto por todos los presentes, sea el que sea su estado anímico. Pero no se trata tampoco de una «visión» como las que tienen los místicos ni como la visión repentina de san Pablo en el camino de Damasco. No se trata de una evidencia absoluta, puesto que algunos dudan. Se trata de una experiencia real, única en su género, que no se encuentra en esa tan estudiada historia de las religiones. Cuanto más la comparamos, más caemos en la cuenta de que es incomparable. ¿Cómo definir esta sobrevida de Cristo que está simultáneamente en el tiempo y el espacio, pero fuera del espacio-tiempo?

* En griego: *anástasis*.

Jesús está vivo. Es el mismo y es otro.

Otro, pues domina el cosmos en vez de ser dominado por él como nosotros (y como él antes). Pero es Él, el mismo Jesús: por la noble familiaridad, por la ternura, por el humor en el amor, por la dignidad, la majestad, la autoridad de sus palabras y hechos, por la simplicidad de sus milagros (por la memoria de los recientes sufrimientos inscrita en su cuerpo); y, finalmente y sobre todo, por la encarnación, es decir, por la doble habitación de su ser a la vez en la condición humana y en el misterio de su transcendencia en el seno del Padre.

No es preciso ser exegeta para realizar estas constataciones, basta con abrir el Nuevo Testamento y plantearse la cuestión: ¿tienen estos relatos el tono de los mitos? ¿Proceden de la «facultad de engendrar fábulas», que vemos ejercitar a los novelistas? Si tenemos la impresión de que son obra de «falsarios», entonces tenemos que confesar que esos fabulistas son hábiles, puesto que han imitado (como Mérimée, Edgar Poë) el estilo seco y espeso de los constataadores.

El lenguaje de los evangelistas, que reproduce las palabras y las impresiones de los primeros testigos, resulta embarazoso, torpe y deficiente en muchos aspectos.

Es comprensible que esta experiencia, única en su género, y que no se encuentra en ninguna historia auténtica ni en ningún testimonio, sea difícil de expresar en un lenguaje correcto: no se puede expresar lo que es incomparable. Los testigos no eran unos ignorantes, sino gente sencilla, directa, concreta y positiva como los campesinos y los pescadores de todas las latitudes. Su lenguaje elíptico recuerda al de

los soldados que han «hecho la guerra» y que carecen de elocuencia, que va creciendo conforme se aleja el peligro. También puede decirse que este lenguaje nos recuerda, por la ausencia de retórica y de comentario, al de los policías que describen una infracción. O también al de Stendhal amontonando los «hechos menudos». Diríase que estos testigos de escenas atroces son insensibles. En nuestro tiempo podríamos comparar este evangelio oral, fuente de los primeros escritos, a un «banco de datos.»

No cabe duda de que a lo largo de los siglos seguirá planteándose la cuestión de saber si estos testimonios merecen el nombre de historia. Nadie niega que para captar un acontecimiento tan extraordinario, es preciso tener una fe previa que se transforme, tras la visión, en fe efectiva. Tampoco pretende nadie asimilar el género literario de los antiguos historiadores griegos con nuestras historias modernas fundadas en la crítica de las fuentes. Pero, sea como fuere, el historiador se distingue del mitólogo: el primero busca lo que es verdadero y, en definitiva, se funda, más allá de textos muertos, en testimonios convergentes.

Nos encontramos aquí ante un problema capital, un problema ante el que las inteligencias deben tomar partido y frente al que se separan a causa de su filosofía previa. Goethe y Pascal. Goethe dirá que el milagro es «el hijo preferido de la fe». Pascal, que el milagro es un hecho, análogo a los hechos constatados por el sabio, pero que contiene un misterio. Ambas soluciones no pueden ser admitidas juntas. Si una es verdadera, la otra es falsa. Se impone un acto, una apuesta razonable.

No diré nada más sobre el aspecto histórico de la cuestión. Un espíritu imparcial debería limitarse a

decir: *todo discurre como si este grupo de hombres hubiera tenido una experiencia singular sobre un hombre que estaba muerto*, no de un retorno a la vida o de sobrevivir, sino de una *supervivencia espiritual* en una modalidad imposible de describir.

Una experiencia que ellos nunca han desmentido y que sellaron con el sufrimiento y la muerte.

Pero tengo prisa por llegar a lo más original en este estudio doble y convergente, a saber: la posibilidad, la probabilidad filosófica de la anástasis (resurrección).

Y dirigiéndome hacia el centro del combate, planteo la cuestión previa.

Examen filosófico

¿Qué es un cuerpo?

Parece fácil definir qué sea un «cuerpo» puesto que la experiencia de *tener* un cuerpo, de *ser* de algún modo un cuerpo es la más constante, la más dura o la más deliciosa de las experiencias, aunque esté oscurecida por la idea vaga de que el cuerpo volverá al polvo.

Para Platón, el cuerpo es un apéndice accidental, ligado a la inserción de una esencia en el cosmos; desde este punto de vista la muerte no es sino el retorno de la esencia a sí misma. Se puede decir, por el contrario, que el cuerpo es el aspecto externo del espíritu, que no se separa de él más que la forma de la materia.

Está claro que la noción de resurrección es antiplatónica. Pero, ¿la expresan de modo adecuado los pensadores que ven en el alma la «forma» del cuerpo? Podemos admitir que el cuerpo sea un órgano encajinado a la inserción de un espíritu en la biosfera; podemos admitir incluso que el alma sea «la forma

del cuerpo»: ¿hemos agotado con ello toda la realidad de un cuerpo como es el cuerpo humano? Algunos pensadores contemporáneos nos han abierto nuevos caminos, obligándonos a considerar el cuerpo como una imagen del espíritu, desde una perspectiva que ya habían indicado los neo-platónicos. El cuerpo sería menos un instrumento, un órgano, una materia hilemórfica, una materia cosmobiológica, que una expresión, un lenguaje (sucesivamente pantalla o espejo, como todo lenguaje) destinado a hacer comunicar y comulgar a las conciencias.

Se ha observado que Ingres retranscribía las figuras situándolas en otro mundo: un mundo en el que el color es substancial, casi mineral; convirtiendo la carne en seda, nácar, terciopelo, coral. Digamos más bien que el pintor hace brotar del cuerpo una «gloria» inmanente; o, de un modo más general, que la fuente de la impresión de belleza es un esplendor que parece emanar del cuerpo para expresar su esencia. Los que han reflexionado sobre la operación del arte son sensibles a este «segundo cuerpo» que todo artista restaura. El artista extrae del cuerpo un elemento que no es propiamente material, que tampoco es algo abstracto o puramente espiritual, pero que nos hace pensar en lo que sería la sublimación del cuerpo en otro modo de existencia. Las obras de arte son mudas, como una gloria cerrada sobre ella misma; el artista no puede recrear el cuerpo ni transformarlo, se limita a transfigurarlos. Eso no impide que la operación artística proporcione ciertas visiones sobre lo que podría ser un cuerpo resucitado («anastasiado»).

Si separamos estas dos funciones del cuerpo —una orgánica y espiritual la otra—, es posible concebir que, si alguna vez deja de existir el cosmos, si mi

cuerpo se desorganiza alguna vez, si se distribuye de una manera diferente, podría subsistir bajo una forma inimaginable pero no inconcebible, como un mediador de la comunicación de las conciencias. «Nos hace falta la Resurrección y la Transfiguración para comprender verdaderamente lo que es el cuerpo humano», decía Romano Guardini.

Si la muerte de una flor, de un animal, de un hombre, en vez de tener lugar de una manera lenta, desastrosa, mediante una lenta descomposición, se llevara a cabo en un abrir y cerrar de ojos; si explotaran todas las partículas que nos componen, es probable que tuviéramos una idea más adecuada de la muerte y al mismo tiempo de lo que es la resurrección.

¿Qué es un cuerpo en su relación con el cosmos?

En justicia, la percepción debería extenderse a todo el cosmos. Yo debería poder percibir, en cada instante, de una manera distinta o confusa, la totalidad de lo que existe. Pero, de hecho, no percibo más que lo que mi campo visual recorta en la minúscula extensión que me rodea. Al modo de ver de Bergson, es el cerebro el que restringe a un campo limitado una captación virtual, que debía extenderse a todo el espacio. De esta guisa, la «materia gris» sería un órgano de obturación más que de conocimiento; o, mejor aún, reduciría la percepción del todo a una «minipercepción», ligada a las necesidades de la acción en un momento determinado.

Podríamos realizar una observación análoga en lo que respecta a la temporalidad. Es posible que el cerebro, que nos limita a un solo momento, juegue también aquí su papel obturador. La conciencia, sin esta «materia gris» que la limita, se igualaría a la

totalidad del tiempo pasado, posiblemente a una visión confusa del futuro. Quizás sea esto lo que se desprende, como una consecuencia, de la relatividad.

La aniquilación del cuerpo por la muerte puede ser reconsiderada.

En apariencia, el cadáver se redistribuye: se reparte en el cosmos. Las moléculas que componen mi dedo volverán a ser mañana hierba, piedras, estrellas. Volverán a entrar en la composición de un niño que no ha nacido aún, como los caracteres que componen una palabra, distribuidos por la linotipia, entran en la composición de otras líneas.

Pero el problema estriba en saber si la relación entre el *cosmos* y el *sôma* que constituye mi individualidad orgánica no puede reconstituirse bajo otra forma, si la relación de mi ser con el cosmos no puede cambiar de modalidad.

En la presente economía yo estoy envuelto por el cosmos; yo soy una parte del todo. Pero esta parte está aplastada por la totalidad: está *comprimida* en ese cosmos que es mi envoltura. Cabe preguntarse si las relaciones del microcosmos que yo soy con el macrocosmos que es el cosmos no podrían ser invertidas; si no podría yo envolver al cosmos en lugar de estar envuelto por él. Volveré pronto sobre este punto.

La percepción más fina capta las nebulosas. Contrae el espacio, que es un resumen de la profundidad del tiempo.

Pero es preciso extender esta relación del cosmos con la *psychè* y considerar que este sujeto-objeto que yo llamo «mi cuerpo» es un centro de relaciones virtualmente extendidas al conjunto del mundo. Para

Rodin, la escultura debía hacer emerger al hombre de esas tinieblas intra-uterinas que constituían para él el medio de su existencia cotidiana, una existencia cerrada y fría: el escultor lograba que el *homo* naciera de nuevo. Con la arcilla moldeada por su mano (aquí recreadora), disponía una forma diferente de existencia, en la que el cuerpo entraba en relación con todo el espacio. El arte moderno, decía Rodin, difiere del arte clásico en que evita reproducir a un ser solitario, rodeado de sombra y de vacío: restituye al ser vivo su espacio propio, su lugar que es su vínculo con la totalidad del ser; y lo que llamamos «belleza» no es otra cosa que el bosquejo de esta situación de la parte en el seno del todo: promesa todavía no cumplida.

Si ahora me fijo en el *devenir*, advierto que hasta ahora los filósofos lo han considerado más bien de una manera horizontal. El devenir del que nos hablan es un devenir lineal, histórico, definido en virtud de un progreso en el tiempo, en este punto están de acuerdo Spencer, Hegel, Marx, Bergson, Teilhard.

Pero a este devenir horizontal se superpone un *sobrevenir* vertical, sentido por varios pensadores: Plotino en la antigüedad, y Leibniz, Maine de Biran, Lachelier o Blondel en los tiempos modernos. Los pensadores que acabamos de citar suponen que el ser no debe ser pensado sólo según las fases y las etapas de su «evolución», sino según los niveles, los estratos, las *etapas* y los *pisos* de su desarrollo íntimo, de sus mutaciones y transmutaciones ascendentes.

Decía yo antes, siguiendo a san Pablo, que hay tres niveles de existencia, de ellos uno puede ser caracterizado por lo que llamamos «el cuerpo», otro por lo que llamamos «el pensamiento», el alma, el psiquis-

mo. Para el tercero deberíamos reservar el concepto de *espíritu*, de vida eterna, de vida pneumática. Habría, pues, como tres maneras de ser: una en la que el yo profundo estaría «somatizado», «cosmeizado»; en la segunda manera el yo se volvería el yo de la reflexión; por último, un tercer estado en el que el yo se manifestaría mediante una experiencia interior y superior, que, en esta fase del tiempo, en este universo, todavía no ha logrado su plenitud. Este yo profundo no puede darse plenamente a sí mismo en la economía actual sino a través de raros caminos o de coyunturas improbables, a través de oscuros palpamientos. Es en esta tercera zona donde surge la intuición de los grandes artistas, de los grandes místicos.

En el transcurso de la existencia actual existen dos fases. La primera de ellas comprende la infancia, el crecimiento, la edad adulta. En ella se desarrolla la conciencia «somatizada», «cosmeizada», empujada por el «impulso vital». La vida mediana, que es la de la conciencia reflexiva, nos parece que es definitiva y que constituye el término del devenir. Toda la economía de este mundo, todos los ejercicios de la Escuela conspiran para desarrollar esta vida mediana.

Ahora bien, esta no es más que una zona pasajera destinada o bien a desaparecer o bien a cumplirse cuando el *pneuma* haya absorbido y asumido el *sôma*.

Quizás fuera útil reconsiderar la sexualidad desde esta perspectiva.

Los que se han dedicado a estudiar el enigma de la diferencia de los dos sexos se han visto inducidos a distinguir en la sexualidad humana dos aspectos y dos finalidades: una la *biológica* de la generación, otra la *espiritual* de comunión entre dos personas. El

sexo espiritualizado puede permitir al ser *comulgar* con el otro, con el cosmos, con su propio futuro (por anticipación), con el misterio del amor eterno.

Desde este punto de vista, la sexualidad, que está tan profanada, sería un preámbulo, un bosquejo. La experiencia sexual podría ser considerada como una experiencia anticipada (limitada, confusa, fácilmente viciada) de una mutación última de la vida. Tendría relación con la transmutación de los cuerpos en el seno de una existencia sometida al espíritu; cuando este espíritu hubiera sublimado toda carne.

En el orden biológico, la sexualidad es una invención adaptativa de la naturaleza para garantizar el crecimiento, la variedad, la supervivencia de la especie. Esta es una de las razones que han hecho que las sociedades tuvieran el sexo por algo sagrado y lo rodearan de tantos ritos y protecciones. Pero la sexualidad no tiene solamente esta función de luchar contra la muerte mediante una descendencia horizontal. Tiene también otra función: la de preparar la resurrección. Y no cabe duda de que se debe a este carácter oculto el que la sexualidad haya presentado siempre, al mismo tiempo que un aspecto sacral, un carácter ambiguo: unas veces numérico y otras demoníaco. Aquí reside la razón de que haya sido prohibida con tanta frecuencia, como un texto jeroglífico que nos parece incomprensible, pero del que sospechamos que brinda la clave de todo un mundo.

Paul Valéry no admitía una separación entre el alma y el cuerpo en virtud de la «inmortalidad del alma». Pero atribuía al dogma de la Resurrección cierta significación. Casi podríamos decir que, a su manera poética, creía en ella. Pensaba también que la sexualidad, tomada en su pureza, estaba más allá de

los sentidos, que los sintetizaba, que hubiera podido espiritualizarlos si «Adán no hubiera pecado.» Ha advertido que nosotros buscábamos en el acto sexual, no sólo un éxtasis, una muerte de arrebató, un cielo instantáneo, sino una especie de metamorfosis del cuerpo en gloria. «El cuerpo, decía, se vuelve inteligencia y busca su transformación en Dios. El espíritu sueña con serlo». Encontramos intuiciones muy próximas en Novalis, en Rilke, en Elisabeth Browning, en Coventry Patmore, en Max Scheler, en el cardenal Suenens, e incluso en los comentarios del papa Juan Pablo II al capítulo primero del Génesis.

He estado razonando hasta aquí como si la operación del *conocimiento* estuviera acabada, y como si la aparición del hombre constituyera la última fase de la evolución de las especies. Este axioma previo es aceptado por todos los filósofos de la evolución. En este punto, pensadores tan diferentes como Hegel, Spencer, Nietzsche, Bergson o Teilhard se aproximan, todos ellos admiten que el estado del hombre pensante puede ser mejorado por el progreso. Al parecer, no conciben que ese estado pueda ser transformado en su profundidad.

Si entendemos por el término de «conocimiento» la facultad que tiene el objeto de reflejarse en el sujeto mediante la «representación», yo diría que la evolución no cambia el conocimiento tomado en su esencia.

Pero supongamos por un momento que fuera posible tal transformación. La hipótesis de eso que los cristianos llaman la *anástasis* (resurrección) nos obliga a llevar a cabo este esfuerzo. En efecto, la Resurrección de Jesús (sea verdad o leyenda) nos obliga al

menos a concebir como no contradictoria la posibilidad de un estatuto superevolutivo del hombre e incluso de la naturaleza. Esta hipótesis, sea cual sea su valor, obliga al espíritu a superar el movimiento, el número, el espacio y el tiempo, y a elevarse por encima de una humanidad somática y psíquica.

Así pues, voy a intentar hacer desaparecer el problema de la resurrección insertándolo en un problema más elevado: el de las relaciones entre la parte y el todo, considerado o bien desde el punto de vista del conocimiento, o bien desde el punto de vista de la acción.

Primero me otorgo un cosmos, esto es, un conjunto organizado. En este cosmos recorto un microcosmos, es decir, una parte, por muy minúscula que sea. Voy incluso a suponer que esta parte minúscula es la parte más ínfima del cosmos, del mismo modo que el punto es la parte más ínfima de la línea.

Supongamos ahora que este cosmos, que en adelante llamaré *macrocosmos*, esté presente en el microcosmos bajo la forma de una imagen o de una representación: obtengo así esa presencia de la totalidad en la parte a la que llamo «percepción». Puedo decir que la percepción es una victoria de la parte sobre el todo, puesto que en virtud del pensamiento, aunque yo sea, como dice Pascal, una caña, puedo *comprender* la totalidad.

Ahora voy a considerar el dominio de la *acción*, de la actividad, el dominio de todos los fenómenos voluntarios. Aquí no hay ninguna presencia del todo en las partes. El hombre psíquico, el hombre libre, el hombre moral no se realiza perfectamente en el curso efímero de su existencia. Muere prematuramente, como un aborto, como un ser inacabado. Es cierto que

fabrica útiles y útiles para hacer los útiles. El más perfecto de estos va a aparecer a finales de este siglo y será un cerebro artificial superior sin duda a todos los cerebros del mundo. Pero tanto los ordenadores, como las bombas atómicas o los transformadores de energía no tendrán nunca más que efectos superficiales y no suprimirán el gran fracaso: el inacabamiento y la muerte.

Resumamos lo que llevamos dicho: en el dominio del pensamiento, la parte triunfa sobre el todo; en el dominio de la acción, resulta perdedora. De ahí resulta un desequilibrio entre la parte de nosotros mismos que es omnipotente en el dominio del pensamiento y la que es esclava apenas emancipada en el dominio de la actividad.

Es desde esta perspectiva desde la que pretendo, para concluir, considerar la anástasis.

Si existiera la anástasis, haría desaparecer el foso entre el conocimiento y la acción. Sería mucho más que una visión, mucho más que una victoria sobre la muerte, o incluso más que una «resurrección». Pues esta mutación supondría una segunda mutación, análoga a la mutación que mutó al animal en hombre y que hemos llamado «pensamiento.»

Todo sucedería como si no fuéramos aún lo que estamos llamados a ser, puesto que, en virtud del pensamiento, nosotros envolvemos el cosmos y, por la acción, es el cosmos quien nos envuelve; dado que la metamorfosis llevada a cabo en provecho del conocimiento no se ha producido en provecho de la acción. Pero la anástasis repararía este foso. Ella sería la mutación final que nos liberaría. Sería el acabamiento de la creación. No podemos considerar la creación,

en el estado en que ahora se encuentra, como acabada, puesto que la existencia es temporal y la creación supone fosos, retrasos, aspiraciones y expectativas. La creación no será perfecta hasta que estos retrasos sean recuperados y colmados estos fosos. Dicho aún de otro modo, la primera mutación, la que transformó la biosfera en noosfera, no es más que una preparación para una mutación más radical, que transformaría la noosfera en pneumatosfera.

Esta hipótesis utópica parecería improbable, si la observación de la naturaleza y de la evolución no nos presentara fenómenos análogos.

Consideremos, por ejemplo, el paso del animal al hombre. Si antes de la aparición de los primeros hombres, un observador venido de un planeta lejano hubiera clasificado las diferentes formas de prehomínidos, hubiera podido concluir sin duda que se estaba preparando una evolución, o más bien una emergencia encaminada a dar un salto hacia adelante. Tampoco cabe duda de que hubiera podido prever su forma «utópica» y anunciar que posiblemente se iba a presentar un *supersimio*.

Aunque la humanidad anastasiada sea todavía un mito, ¿no hay signos anunciadores de una posible metamorfosis de la humanidad actual? Cuando la naturaleza está preparando una mutación, y especialmente cuando se encuentra en presencia de un callejón sin salida, el impulso evolutivo hace ensayos para dar un salto hacia adelante. El estado en el que ha entrado la humanidad al final de este siglo XX es un callejón sin salida. Se percibe en varias líneas evolutivas que la humanidad no podrá seguir ya su camino en el mismo sentido. Así sucede en lo que afecta a la población, a la polución, a la información, a la gue-

rra; en todos estos sectores todo discurre como si, después de cincuenta mil años, la humanidad se encontrara en presencia de un umbral que la obliga a tomar una decisión.

Cuando la evolución encuentra un obstáculo infranqueable, cuando es preciso elegir entre la extinción de la especie y su supervivencia, parece que el ser vivo no tiene otra solución que la de mutar.

Muta sin cesar, desde su nacimiento. Por ejemplo, el embrión, cuando escapa al seno materno, desarrolla la facultad de la respiración, una motricidad que no tenía necesidad de usar cuando reposaba en el seno de su madre. El axolotl, cuando se seca la charca en que vive, se transforma en otro animal que recibe el nombre de amblístoma y que se adapta a la tierra seca. El pulgón, que se reproduce por partenogénesis, inventa la sexualidad cuando está hambriento. La flor puede ser mantenida por una hoja hambrienta, puesto que cuando se seca la savia, la flor desarrolla sus pétalos, que se presentan como una forma de existencia más elevada en virtud de su perfume y su color. Quizás podamos construir algún día máquinas de parir y de sobrevivir que perfeccionarán a las tortugas cibernéticas.

Cabría presentar otras observaciones, fundadas éstas en el examen de la materia y no en el de la vida.

Vivimos en la llamada era atómica, un tiempo en el que podemos preguntarnos si la técnica de la desintegración, que aplicamos como niños traviesos, no está velando otra técnica, que consistiría en una integración de los elementos que constituyen el cosmos para obtener un nuevo estado de la *materia*, que se convertiría en una energía análoga a la *luz*.

Con otras palabras, el universo que antaño llamábamos material, energético, y que en nuestros días se califica de cuántico y de relativista, ¿no va a espiritualizarse? ¿No es este el carácter de la revolución de este siglo, que ha transformado la representación física del cosmos haciéndonos menos improbable la idea de un cosmos transmateria? A medida que va aumentando la *entropía*, aumenta también la *información*, que es, a su vez, una recapitulación y una integración. Y al tiempo que el cosmos desciende hacia los estados más probables, vemos que la materia, la luz, la gravitación (y posiblemente también la conciencia) presentan estados muy improbables, e incluso considerados hasta ahora como imposibles. Lo diremos de otra manera, lo improbable se incrementa y se acumula en una misma línea, pero eso que llamamos «pensamiento», ¿no era, antes de aparecer, una cosa improbable dentro de lo improbable?

A partir de aquí podemos preguntarnos si la descomposición creciente que se da en el cosmos no será una condición para su recomposición. En mi opinión, cabe preguntarse si la significación última del devenir no será ir hacia lo improbable. Pero esto es lo que suponen oscuramente todos los hombres, cuando hablan de «progreso» o de *esperanza*.

¿Qué es el devenir, sino el estado futuro del presente? Si el ser deviene, llega a ser, es porque avanza hacia un por-venir, hacia un sobre-ser. En consecuencia, el fondo de nuestro ser aspira a este incremento. El presente, por su parte, no es otra cosa que el pasado del porvenir.

Las filosofías del siglo XIX, que no fueron más que teologías secularizadas, nos presentan toda una serie de apocalipsis abstractos. Estoy pensando en

Hegel, para quien la historia se precipita hacia un término final que la recapitulará.

Todo esto me conduce, tras un largo rodeo, a considerar de nuevo el pensamiento de san Pablo. Decía él que hay tres pisos en el ser. Y que el intermedio, el ocupado por el alma (*psychè*), permite el paso entre los dos pisos límites, que son, por una parte, la carne y, por otra, el espíritu. San Pablo nos dice que el *alma* de Adán estaba unida a su *cuerpo*. Pero, en la estructura del nuevo Adán, las cosas serán diferentes: será el espíritu quien asuma el cuerpo. El término intermedio, el *alma*, habiendo cumplido su función, será asumida en el *espíritu*. Si queremos traducir esta idea con una terminología moderna, yo diría que la relación biosfera-noosfera (que constituye la condición actual del hombre) anuncia una proporción más elevada.

La relación de la biosfera con la noosfera es la figura de la relación que se producirá entre el *cuerpo* y el *espíritu*. Y esta relación es lo que los cristianos llaman gloria, resurrección, anástasis. Así pues, nos estamos acercando a un umbral que consistiría en una integración mediante un paso hacia una nueva forma de existencia.

¿Será una existencia temporal esta nueva existencia, como suponen varios filósofos y varios pensadores políticos? ¿Veremos un tiempo que detendrá el curso de la historia, tal como pensaban los Emperadores romanos antiguamente y, en nuestros días, lo marxistas? ¿O bien se desarrollará esta promoción del ser en el ser, de un modo concebible, pero inexpressible, más allá de la temporalidad?

Consideremos de nuevo la sucesión de las fases y de los niveles en esta evolución *vertical*, tan frecuen-

temente olvidada en provecho únicamente de la evolución horizontal. Yo llamo a esta evolución vertical *sublimación*; y descubro en ella la ley más profunda del ser en devenir.

Podríamos traducir la sublimación de este modo: *todo lo que existe está llamado a sobreexistir*. Así es como subsiste la materia en los cuerpos orgánicos, donde los elementos que entran en su composición son asumidos mediante un nuevo principio. Más adelante, los vegetales serán asumidos por los animales. Más tarde, el hombre será un animal asumido por la razón y por el amor. Leibniz había expresado esta ley profunda con esta frase: «Las cosas inferiores existen en las cosas superiores de una manera más noble de lo que ellas existen en sí mismas». Lo que equivale a decir que las cosas inferiores no pueden ser aniquiladas, sino que deben ser elevadas, exaltadas, integradas, sublimadas en un orden superior, *pero sin dejar de ser ellas mismas*.

Esta expresión traduce en términos filosóficos el axioma profundo de san Pablo: «Nosotros no deseamos ser despojados sino ser revestidos, a fin de que lo que es mortal en nosotros sea asumido por la vida». Y, para hablar de un modo más llano, podríamos decir aún: «La nada no existe. *Todo lo que es será.*»

Si ésta es una ley substancial, ¿puede concebirse que cese después de la catástrofe llamada «muerte», que parece contradecirla de una manera total, trágica y espectacular? ¿Conduciría la creación a la nada, o a una disociación eterna entre el alma y el cuerpo? ¿Sería la muerte el único dominio en que falta la sublimación? ¿Saldría victorioso lo absurdo?

Recupero aquí la dialéctica que me ha guiado siempre en esta obra: es la absurdidad del absurdo lo

que me obliga a aceptar el misterio, es decir, a concebir una realidad inimaginable, pero más elevada, más integral, más digna de Dios.

Este misterio equivale a pensar que el «cuerpo», que es el órgano de la vida, será reasumido, reinstaurado, sublimado en unas condiciones que ignoro, y que me seguirían siendo desconocidas para siempre si no hubiera existido un prototipo que es el cuerpo anastasiado de Cristo, descrito por algunos testigos.

Vuelvo de nuevo al problema de las relaciones del tiempo con la eternidad.

¿Está acabado el hombre actual? ¿No es más bien un «neotenio»*, un feto nacido antes de término sin haber recibido todavía su desarrollo pleno? Le vemos proyectar la imagen de esta plenitud en una temporalidad ilusoria cuando coloca la eternidad en el tiempo bajo la forma de una felicidad estable, de una sociedad permanente, de una eternidad temporal. Cuanto más avanza la humanidad (y en este final del siglo XX avanza a pasos precipitados), más absurdo parece. Nosotros pensamos, por el contrario, que la historia se dirige hacia una anamorfosis, y que este es el lugar en que pueden conjugarse filosofía y religión. Si aún no ha sido posible esta convergencia es porque la religión ha representado frecuentemente la Resurrección como un accidente sublime. Queriendo dar consistencia a la Resurrección, ha hablado a menudo como si se tratara de una reanimación, de una vuelta a una vida análoga a la vida. Ya he dicho que hay una gran diferencia entre lo que es la Resurrección *para nosotros* y lo que

* De neo (nuevo) y ten (estender). Se da este nombre en biología a la persistencia, temporal o permanente, de formas larvarias en el transcurso del desarrollo de un organismo. (Nota de los traductores).

es la Resurrección *en sí*. Para nosotros es algo controlable por un número limitado de testigos. Tomada en sí misma, es una mutación que no ha tenido testigos.

Desde este punto de vista, la anástasis presenta un vínculo entre dos tipos de existencia: uno de ellos es la existencia temporal y el otro una existencia en forma de eternidad. Es inevitable que tengamos tendencia a considerar la vida eterna como un símbolo o como un sueño; es también inevitable que sea casi imposible concebir cómo, en la vida eterna, puede unirse lo finito a lo Infinito sin ser absorbido por este último.

La anástasis proyecta luz sobre el estatuto de un ser que pertenecería a la eternidad y que, sin embargo, estaría presente en la biosfera después de haber atravesado la muerte. Es este, vuelvo a repetirlo, un acontecimiento absolutamente improbable, que un espíritu científico consideraría como imposible. Pero la evolución hace nacer lo improbable. La anástasis de Jesús es el fenómeno histórico más improbable, sin duda, pero también el más importante para nuestros destinos, puesto que es, según la fe de los cristianos, el único test que poseemos de una victoria posible sobre la muerte.

«Todavía no se ha manifestado lo que seremos». Nuestra historia no ha comenzado aún. Como algunos embriones, también nosotros tenemos órganos que no empleamos. La sinfonía está inacabada y la anástasis así comprendida entra en el dominio del misterio, e incluso en el del misterio de los misterios, el que proyecta una luz difusa sobre los otros.

4

La Eucaristía

En las *Estancias vaticanas de la Signatura* quiso representar Rafael la totalidad del conocimiento bajo sus dos formas extremas: la que ejerce la sola razón, representada entre los griegos por la *Escuela de Atenas*; y la que medita, entre los cristianos, sobre el misterio de los misterios (que hubiera sido considerada «absurda» por los filósofos): *La disputa sobre el Santísimo Sacramento*. Aquí ha representado Rafael, en el cielo y en la tierra, a los profetas, a los apóstoles, a los doctores. Los ha imaginado en su «disputa», en torno a una hostia muy pálida que ocupa el centro del cuadro, tal cual un sol enigmático.

Tras dos mil años de reflexión y de adoración el misterio no ha sido aclarado. La teología lo ha descuidado más bien y no cabe duda de que corresponderá a los siglos futuros colmar esta laguna. Me propongo indicar en este ensayo sobre lo *absurdo* y el *misterio* en qué sentido podría desarrollarse el pensamiento para disminuir el foso entre la inteligencia y la fe.

Dado que todo cristiano, al ser interpelado, tiene el deber de «dar cuenta de su esperanza», debo decir, al final de mi vida, cuáles son los motivos de mi creencia. Dejo de lado la teología, la dialéctica. Siguiendo el consejo de Nietzsche, sepultaré la erudición. Y me esforzaré en expresar lo esencial de mi pensamiento.

Hay pocos temas en que la discreción y el pudor inviten más al silencio. Entre los innumerables escritos de autores cristianos, encontramos pocos que nos hayan dejado sus confidencias. Las exposiciones dogmáticas no faltan. Pero son raras las confesiones de un pensador sobre el itinerario seguido por su inteligencia en su adhesión a este misterio. La Eucaristía ha sido rodeada de tinieblas, envuelta en un cierto secreto, protegida a veces por medio de la disciplina del *arcano*. Durante los primeros siglos, los fieles sentían que no podía ser proyectada sin precaución delante de los paganos. Este misterio reside en el núcleo de la fe y, sin embargo, se le rodea de silencio. Los *símbolos* no hablan de él.

Nadie niega que el misterio de la Eucaristía esté situado en el núcleo de la fe católica. El último Concilio lo ha recordado en su constitución sobre la liturgia. Sin embargo, la Eucaristía sigue siendo un sol que ilumina el paisaje pero al que es imposible mirar fijamente sin quedar deslumbrado. Leyendo el Nuevo Testamento, observo que los pasajes en que se trata su institución son concisos, elípticos, como si, en el momento de narrar el acto esencial, el redactor hubiera sido presa de estupor. Tanto san Pablo como san Juan, los dos grandes teólogos inspirados del Nuevo Testamento, han hablado de la Eucaristía. Pero san Pablo citó el primer símbolo de la fe sin hacer comen-

tarios. Y el evangelio de Juan, cuando habla de la última cena del Señor, no recuerda su institución.

Estamos en presencia de un secreto. Las palabras «secreto» y «sagrado» están emparentadas en nuestra lengua. Todo lo sagrado es secreto; todo secreto es algo sagrado. Por nuestra parte experimentamos este vínculo íntimo, inexpresable, cada vez que nuestra conciencia entra en comunicación con otra conciencia sin palabras, porque sabe que todo desvelamiento corre el riesgo de hacer desaparecer la esencia. Hablar del misterio eucarístico parece violar un juramento de silencio. Veinte siglos de culto y de controversias no han atenuado esta disciplina de discreción que podríamos llamar, siguiendo el antiguo uso, «arcano». Me he preguntado en alguna ocasión si la proyección de la misa cada domingo ante millones de espectadores indiferentes no violaría este secreto de la fe. Mi sensibilidad, en conformidad con la de mis hermanos ortodoxos, preferiría que el momento del misterio estuviera oculto.

Este sentimiento de estupor se manifestó, según el evangelio de Juan, cuando Jesús habló de la Eucaristía de una manera solemne: después del milagro de los panes. Varios discípulos se escandalizan. No comprenden. Se alejan. Se quedan los Doce. Entre los Doce, sólo Pedro proclama su fe. Pero se trata de una fe en la autoridad de Jesús que propone el misterio, más bien que en el contenido del «discurso sobre el pan de vida.»

Este lado paradójico del misterio eucarístico constituye la fuente de varios dramas: en particular, de turbaciones íntimas de la adolescencia. El padre Gratry había hecho fervorosamente su primera comunión: «Yo esperaba algo completamente dife-

rente, escribe él, y, de entrada, no tuvo lugar ninguno de los efectos que preveía mi imaginación. Pero, tras un silencio y de algo así como una calma llana, que duró alrededor de una hora, vuelto a mi casa, sentí elevarse en mi alma la más furiosa tempestad y el mayor combate entre la fe plena y la incredulidad radical... Me mantuve en un equilibrio perfecto durante un cuarto de hora. Quizás haya sido éste el momento más solemne de mi vida. Debí elegir usando únicamente mi libertad¹.» Es posible que sea a esta edad cuando el ser razonable lleve a cabo su primer acto de libertad, de compromiso, de fe: su primera elección entre lo absurdo y el misterio. Recuerdo que, teniendo conciencia de lo que estaba en juego, siendo niño, elegí el misterio.

En el atardecer de mi vida, avanzo hacia este misterio a través de dos vías convergentes; como en el problema de la Resurrección, también aquí utilizo dos fuentes distintas, una la tomo prestada a la filosofía, la otra procede de la historia. Estas son las dos disciplinas que han ocupado mi vida. El fondo de mi método es unir las después de haberlas separado: es su acuerdo lo que me ilumina y me decide.

El examen histórico

Abramos los textos del Nuevo Testamento, es decir, los llamados evangelios «sinópticos», las cartas de Pablo y el evangelio de Juan.

En los evangelios sinópticos el relato de la institución de la Eucaristía viene muy resumido. Está claro que si nuestra documentación textual se limita-

1. *Souvenir de ma jeunesse*, p. 83.

se a estos textos, podríamos decir que no sabemos cómo interpretaban las primeras comunidades cristianas las famosas palabras: «Esto es mi cuerpo, esta es mi sangre.»

Pero el Nuevo Testamento nos propone dos testimonios muy claros y netos sobre la creencia de las primeras comunidades. Uno de estos testimonios es el de Pablo en la primera Carta a los Corintios, escrita hacia el año 51, es decir, en un tiempo cercano a la muerte de Jesús; el otro es el evangelio de Juan, escrito a finales del siglo I. Observo que ambas tradiciones —la de Pablo y la del medio johánico— son independientes entre sí. Si enfocamos estos textos de manera cronológica, todos reconocen que Pablo es la primera fuente; pero esta fuente cita otras fuentes, se refiere explícitamente a una tradición ya fijada. El medio en que fue compuesto el evangelio de Juan no depende de la doctrina de Pablo. Ahora bien, ninguna de estas dos tradiciones considera a la Eucaristía como un símbolo. Dice Pablo a los corintios que si algunos de entre ellos están muertos es porque han hecho comuniones indignas, cosa que apenas se comprendería si se tratara de una especie de «pan bendito.»

Al considerar el pensamiento de san Pablo encuentro que tiene una concepción realista, yo diría incluso hiperrealista, óptica, de la Eucaristía. Y es seguro que las comunidades anteriores a él tenían la misma fe.

Me vuelvo ahora hacia el evangelio de Juan. Está claro que para este Evangelio la Eucaristía era «el Pan vivo bajado del cielo», que este Pan era «la carne de Cristo entregada para la salvación del mundo», de tal suerte que aquel «que coma la carne y beba la sangre del Hijo del hombre» tiene la Vida en él y recibe la prenda de la resurrección. Para apoyarlo aún más,

añade el evangelio que si no se come esta carne, si no se bebe esta sangre, no se tiene la vida, es decir, que se camina hacia la muerte. El lector del Cuarto Evangelio no podía dejar de comprender que el que participaba de este Pan y de este Vino, de esta carne y de esta sangre, estaba unido al Señor, ahora glorificado.

Al hablar del evangelio de Juan he citado sobre todo el capítulo 6, que incluye el «discurso sobre el Pan de vida». Se objetará que este capítulo está sobreañadido.

Por alguna razón que ignoramos, el evangelio de Juan no trae el relato de la institución, pero para el que lo lee y lo relee, este evangelio es eucarístico en sus profundidades. El silencio es una manera de revelar que versa sobre lo esencial, sobre aquello que no nos atrevemos a confesar o exponer, que expresa este esencial de una manera más íntima que el discurso. Una palabra se olvida si no se repite, mientras que el silencio que versa sobre un secreto irradia, como la hostia de Rafael en la *Disputa*. Si verdaderamente la Eucaristía está ligada, de una manera substancial, a la Pasión y a la Resurrección; si constituye el pensamiento oculto, definitivo, de Cristo, resulta inverosímil que Jesús no hubiera preparado a los suyos. Y tanto más por el hecho de que, para los judíos, «beber la sangre» de un hombre era algo, no sólo incomprendible, sino escandaloso. Subrayo que el pensamiento de Pablo y el de Juan son independientes entre sí, diferentes bajo muchos aspectos. Pero lo que quiero retener es su *convergencia*. Esta convergencia versa sobre la afirmación de que el misterio es una realidad plena de misterio y no un símbolo.

Esta era la creencia de los primeros cristianos. Ellos se reunían para partir el pan. Al hacerlo, creían

realizar lo que Cristo había hecho en la última Cena, y había mandado hacer a los Doce en memoria suya: esto es, convertir el pan y el vino en su cuerpo y en su sangre, que debía ser derramada por una gran multitud. El lenguaje de Cristo era claro, decisivo, categórico. Las palabras, las acciones habían sido fijadas, memorizadas, estereotipadas. No había la menor sombra de duda en este punto. Jesús se había expresado de una manera abrupta, neta y solemne. Y, para los primeros fieles, Jesús era la Verdad misma. Para ellos resultaba impensable que Jesús les hubiera conducido al error, añadiendo a su práctica judía la extraña novedad de este «pan roto.»

Examen filosófico

Pero ya hay bastante sobre este punto de vista histórico.

Lo que importa para un ser inteligente es saber si esta creencia no es absurda.

Supongamos que lo fuera, entonces el trabajo del historiador se transformaría. Cueste lo que cueste, tendría que establecer que el pretendido testimonio proviene del mito y de la fábula. Operación, por lo demás, sencilla y en la que se ejercen tantos exegetas, sin darse cuenta de que razonan como filósofos a partir de un axioma *a priori* y no como historiadores puros. Es este axioma metafísico sobre la validez universal de las leyes, del azar, de la necesidad, lo que les obliga, antes de todo examen y durante él, a rechazar el «milagro» y a transformar el *misterio* en *absurdo*.

Otra modalidad de las reticencias de la inteligencia ante estos relatos institucionales es considerar su

carácter insólito, insolente, inesperado: se trata de una especie de golpe de estado, de «golpe de fe», que se introduce, como por sorpresa y por accidente, en el desarrollo de la historia. No se le puede introducir en un plan coherente, en una serie armoniosa, en una «economía» digna de Dios.

Es cierto que los «misterios del cristianismo», como ha observado el teólogo alemán Scheeben, deben condicionarse entre sí; que cada uno debe ser aceptado por la inteligencia como una parte de un todo, como una nota en una sinfonía, como un eslabón en una cadena, como un órgano en un organismo. Cuando un misterio es arrancado de su cadena, cuando se le quita su lugar propio en la economía sobrenatural, inmediatamente el misterio se vuelve absurdo.

Pero cuando se coloca este absurdo en la serie, en la cadena, en la armonía orgánica de los misterios, entonces el miembro muerto recupera su vida, la oscuridad se vuelve luz y los diferentes elementos que componen el misterio fundamental del cristianismo se comunican entre sí, como por medio de una conexión eléctrica, la luz y la vida. Lo absurdo deja de ser un absurdo inasimilable por la inteligencia, volviéndose una realidad infinita en la que inteligencia debe perderse incesantemente para penetrar más adelante: esto es lo que constituye la definición del *misterio*.

Los misterios de la fe están unidos entre sí por unos lazos tales que el primero ilumina al último y, recíprocamente, el último proyecta su luz sobre el primero.

Consideremos (con Scheeben, con Bérulle, con Pascal y otros más) los misterios fundamentales del cristianismo: empleando las expresiones usuales,

encontramos el misterio de la Trinidad, el misterio de la Encarnación redentora y el misterio de la Eucaristía. Estos tres misterios están ligados entre sí por medio de unos lazos que hubieran podido no existir, que son, por tanto, contingentes. La Encarnación no procede de la Trinidad de una manera necesaria: es contingente en relación con ella, del mismo modo que lo es también la Eucaristía con respecto a la Encarnación. Mas estos tres misterios están unidos entre sí, en tanto en cuanto podemos plantear como axioma que el *Amor* incomprensible, que quiere unirse del modo más íntimo posible a los hombres, constituye el secreto oculto del *Ser*. A partir de ahí, el tercero de estos misterios no está ya sobreañadido: al contrario, es la culminación del Amor infinito. Sin duda, no bastaba con que el «Verbo se encarnara» una sola vez en el espacio-tiempo, para que la participación en la vida divina fuera total. Convenía que esta participación se manifestara en tantas relaciones íntimas como «seres» hay. Es decir, que era necesario que la efusión y la imagen de la unión inefable que une en la Trinidad al Padre al Hijo y al Espíritu, estuviera presente, bajo una forma infinitamente inferior, en la multitud, en la multiplicidad de las conciencias, de los destinos singulares, a fin de que, de alguna manera, Dios fuera *todo en todos*.

De este modo es como descubre la inteligencia una armonía, una especie de cadena y una especie de reciprocidad entre estos tres misterios: se apoyan y se iluminan mutuamente.

Como a Scheeben, también a Pascal le gustaba comprender. Siempre andaba esbozando «Tratados» sobre los objetos que encontraba, con objeto de cap-

tar las analogías y las consecuencias, ya se tratara de números, de sonidos, de fluidos, del amor o de la fe.

Es posible, desarrollando algunos de sus pensamientos furtivos, imaginar un tratado de las diversas formas de la presencia del Infinito en la finitud.

Conocía el himno de santo Tomás de Aquino inserto en el oficio del Corpus (tan estimado por las religiosas de Port-Royal de París):

IN CRUCE LATEBAT SOLA DEITAS
AT HIC LATET SIMUL ET HUMANITAS.

Es difícil sugerir más con menos palabras. Y, si pensamos en Hölderlin, recordemos que decía que «la marca de lo divino es hacer contener lo máximo en lo mínimo», como si el acto supremo del poeta fuera imitar el misterio de la hostia².

En una carta dirigida a la Srta. de Roannez expone Pascal una dialéctica del Secreto.

Lo propio de las manifestaciones divinas, dice, es disimularse cada vez más, a fin de volverse más íntimas y excitar hasta el punto más elevado el acto de este libre amor, que no es nunca más puro que en las tinieblas. Dios se vela primero en la creación; se disimula en el «silencio eterno» de la naturaleza. Y cuando aparece en medio de los hombres, se retira aún más; pues su divinidad, velada bajo su humanidad, resulta todavía más difícil de conocer. Y resulta paradójico observar que Dios era más reconocible cuando permanecía invisible en la creación que cuando se hizo visible por medio de la encarnación.

2. *Non coerceri maximo contineri
tamen a minimo divinum est.*

Hölderlin había leído esta máxima en Roma sobre la tumba de san Ignacio de Loyola.

Pero, cuando Dios quiso ir aún más lejos y quedarse con los hombres hasta su última venida, eligió permanecer en el más extraño secreto bajo las especies de la Eucaristía. Ahí reside el último secreto en el que quiere estar. El velo de la naturaleza que cubre a Dios ha sido penetrado por varios infieles, que, como dice san Pablo, «reconocieron al Dios invisible por medio de la naturaleza visible». Los cristianos «herejes» lo han conocido a través de su humanidad. Pero reconocerlo bajo las especies del pan constituye lo propio de los católicos únicamente. Sólo a nosotros, dice Pascal, «nos ilumina Dios hasta ese punto.»

Y Pascal saca de aquí este axioma: «Todas las cosas cubren algún misterio; todas las cosas son velos que cubren a Dios.»

En el siglo XIX, un oratoriano amigo de Newman, el padre Faber, insistió en «la analogía que existe entre la Encarnación y la Eucaristía, o más bien, en la concentración de los misterios de la primera en la segunda». Volveremos a encontrar pronto esta observación en la metafísica de Simone Weil.

El lector sabe que el principal de los motivos para creer, a mi modo de ver, es la convergencia de los *datos* de la historia y de los *puntos de vista* de la filosofía. Pero a estas dos vías se añade una tercera: la experiencia de los siglos.

Esta última proviene de las experiencias diversas, múltiples y acumulativas de los pensadores, de los doctores, de los santos, de los místicos... En pocas palabras, de lo que puede resumirse en esta expresión: *la Iglesia*.

Cabe pensar que la *Revelación* se concentra en el instante del paso de Cristo, consignado en esos textos que llamamos la *Escritura*.

O bien, cabe pensar también que la Revelación, aun estando eminentemente contenida en ese momento del origen y en los escritos que la proponen, se explicita en la sociedad fundada por Jesús y que representa su pensamiento. Pero en el tiempo que dure esta explicitación no habrá ninguna aportación nueva ni se inventará nada nuevo, sino que sólo habrá un crecimiento, un *desarrollo*.

Si adoptamos la primera hipótesis, debemos prohibirnos proyectar (retrospectivamente) sobre algunos textos raros y muy concisos de la Escritura las explicaciones introducidas por la Iglesia a lo largo de estos veinte siglos. En lo que respecta a la Eucaristía, habrá que atenerse, pues, al relato de la comida mística celebrada por Cristo antes de su muerte. Cabría plantearse incluso la cuestión de saber si los dos teólogos cuyos pensamientos han sido recogidos en el *Canon* de las Escrituras, san Pablo y san Juan, no expresan ya un primer «desarrollo.»

Pero si nos situamos en el pensamiento católico, tendremos en cuenta la experiencia religiosa contenida en estos veinte siglos de singladura de la fe, una fe que ha sido expresada por pensadores, apóstoles, santos, mártires, una fe expresada también en la piedad del pueblo; si, por otra parte, creemos que el Evangelio no se limita a un momento original, capital y pleno, sino que se reproduce en diferentes tiempos y de diversas maneras en un gran número de destinos; si aceptamos, en suma, proyectar sobre los orígenes la luz procedente de esta inmensa experiencia interior; si decidimos incrementar el conocimiento de la Causa mediante la proyección en ella de sus efectos — entonces, la Eucaristía recibe una confirmación.

Los textos elípticos de los Evangelio sinópticos, los primeros símbolos de la fe, los documentos que poseemos sobre la creencia se enriquecen ahora con una tercera dimensión: la de la profundidad. Pues, para explicar el germen, debo considerar el desarrollo. A partir de ahí, proyecto retrospectivamente la historia de la creencia sobre el misterio de su origen. El «memorial» del origen, conciso y sintético, ha sido practicado, pensado, vivido a veces hasta el martirio por los que obedecieron, sin comprender demasiado bien, el imperativo del fundador: «*Recomenzad. Haced esto. En recuerdo mío*». Y la reflexión prosigue y proseguirá en este planeta en tanto esté presente en él el cristianismo. Es forzoso que haya un progreso en la inteligencia de este misterio. Será mejor comprendido al final que al origen.

Cuando pienso en los millones de testigos que han vivido de esta creencia durante dos milenios, cuando pienso en los destinos de estas personas consagradas al Bien y que han encontrado en la hostia el principio de su abnegación, me parece ver otros tantos rayos de oro emanados de un centro misterioso.

Alguno podría objetarme aquí que la abnegación puede provenir de una ilusión; que el delirio infunde valor; que hay un montón de seres que han sufrido en pro de los ídolos, que han muerto por quimeras; que el hombre es un animal supersticioso; que, tal como ha probado el psicoanálisis, lo más elevado es un superproducto de lo más bajo. Recojo con respeto estas explicaciones. Tienen la ventaja de tranquilizar a los refutadores y proporcionarles esa «buena fe» necesaria para salvar a los no creyentes: como a Spinoza, a quien la Eucaristía le parecía un absurdo deshonoroso para la razón. Pero el hecho de que, en la élite de la

humanidad, en esa cabeza investigadora que ha sido Europa durante veinte siglos, esta aberración haya podido pasar a través de tantas culturas y acceder a los medios más diferentes (judíos, helenísticos, medievales, cartesianos, existenciales...) sin que el misterio haya sido nunca rechazado, sino, al contrario, profundizado de diferentes maneras, este hecho, repito, me parece bastante inexplicable. A menos que supongamos una vez más que las mentes mejor dotadas (la de Agustín, Tomás de Aquino, Duns Scot, Pascal, Malebranche, Blondel) fueran víctimas de lo absurdo únicamente en este dominio. Cuando estudié, en otro tiempo, el pensamiento de Leibniz, ese genio universal y perspicaz, quedé sorprendido al constatar la gran importancia que otorgaba a la doctrina católica sobre la Eucaristía, a la que, sin embargo, no se adhirió desde su punto de vista luterano. Esta doctrina le parecía confirmar el desarrollo último de su pensamiento sobre las «mónadas» y el «vínculo substancial.»

Nos queda por responder ciertas cuestiones inevitables que tienen su origen en el lenguaje, único órgano de que disponemos para expresar los misterios. Podemos sospechar que, como el misterio de la Eucaristía es absoluto y frisa con lo inaceptable, resultará casi imposible traducirlo con expresiones adecuadas.

El método más seguro consistiría en no limitarnos nunca a una sola expresión, por muy usada que sea, sino comparar las diferentes expresiones que han sido propuestas, y, después, medir en cada caso particular la *diferencia* entre el misterio y los signos que intentan transmitirlo. Porque el oficio supremo del pensamiento es no confundir nunca la palabra con el concepto, ni el concepto con el ser.

Cuestiones de lenguaje

Resulta difícil definir; la mayoría de los vocablos son equívocos; con el desgaste de la historia y las transformaciones de las mentalidades una misma palabra cambia de sentido, a veces totalmente. Pensemos, por ejemplo, en la evolución que han tenido en nuestra lengua vocablos como *nación*, *patria*, o incluso *caridad*, *devoción*. Nosotros los empleamos incesantemente, pero no les damos el mismo sentido que tenían para nuestros antecesores.

Voy a fijarme en dos de los términos empleados para hablar del sacrificio eucarístico y que son anfibiológicos: me refiero a *memorial* y a *representación*.

En el lenguaje contemporáneo, el vocablo *memoria*, emparentado con el de *recuerdo*, designa un estado de conciencia que capta el pasado en una lejanía desaparecida para siempre. Por consiguiente, en la palabra memoria está incluida la idea latente de que lo que se ha convertido en recuerdo está abolido, rebasado, difunto, incapaz de reproducirse en cualquier caso; el arte del novelista, como en el caso de Proust, no puede añadir más que una magia efímera a una evocación vacía. Lo mismo ocurre con la palabra *memorial*, tan próxima a la de *memoria*. El memorial es por definición la sustitución de una realidad caída en la nada (incapaz de seguir existiendo) por una apariencia. Está claro que, cuando Cristo pronuncia las palabras «en memoria mía», cuando la Iglesia habla de «memorial», la palabra *memoria* tiene otro sentido. Es sabido que, para san Juan de la Cruz, la facultad de la memoria (y quizás sea ésta también la idea virtual de Proust) es una anticipación del futuro. Que,

del mismo modo que la razón se sublima en la fe, y la voluntad en el amor, la memoria alcanza su perfección en el acto de la esperanza. En esta dirección habría que buscar el sentido profundo, real, eclesial del término «en memoria mía.»

Podríamos hacer una observación semejante en el caso de la palabra *representación*.

Por representación entiende el lenguaje actual (como vemos cuando se habla de teatro) una reproducción degradada, por medio de la cual un acontecimiento, que era real, se transforma en una imagen, en una «escena» que será representada, pero no vivida, por ese ser que llamamos «actor», y que no es más que mimo. Ahora bien, está claro que cuando la Iglesia habla del «sacrificio de la misa» diciendo que representa al de la Cruz, no quiere decir que lo imita por artificio, sino, al contrario, que lo hace de nuevo presente. Corresponde a los filósofos y a los teólogos decirnos cómo un acontecimiento, que, incluso por definición, no ha existido más que una vez y no se produjo más que una vez por todas (*efapax*), puede ser repetido, reproducido en su esencia. Ese es el misterio que llama la liturgia el «mysterium fidei» (el misterio de la fe o el sacramento de la fe).

En estas condiciones las palabras y los gestos reciben una tercera dimensión, la de *profundidad*.

Lo que no era más que memoria *memorial*, objeto de recuerdo, se transforma, como sucede cuando, tras haber perdido a un amigo, nuestra memoria nos revela algo que se nos había escapado cuando estaba presente entre nosotros: su esencia, ahora eternizada.

La expresión de «fracción del pan» fue, sin duda, objeto de preferencia en el primer origen, a fin de

proteger el misterio contra la curiosidad de los judíos o de los paganos. Tenía la ventaja de ser una designación trivial. No es extraño que demos nombre a las cosas, a las personas, a los usos, a partir de un detalle, mediante una palabra que ya está pasada, poética a veces. En este sentido, es posible que en los primeros tiempos los fieles hubieran oído el ruido seco producido por un pan sin levadura cuando es fragmentado.

La palabra «misa» pertenece a este mismo género de designación episódica. Es sabido que esta palabra procede del «envío» de los catecúmenos, que no eran admitidos al misterio del canon.

En cuanto a la expresión de «Eucaristía», se trata de una designación profunda y quizás demasiado mística. Si tomamos la idea de reconocimiento, de *acción de gracias* en su sentido absoluto, el término de Eucaristía conviene aquí para traducir el reconocimiento del alma por un don que sobrepasa todo deseo. El inconveniente del término es que está calcado también del griego, lengua que ya apenas se enseña.

Las imágenes extraídas de la *comida*, de la *cena*, del *banquete*, son exactas y sugestivas, puesto que el sacramento fue instituido en el transcurso de una comida solemne, de la fiesta de las fiestas para los judíos. Aquí se nos invita a la alegría de un compartir entre amigos íntimos. Pero la palabra *banquete* tiene el inconveniente de dejar de lado el aspecto esencial de la Eucaristía, el de *sacrificio*. La inadecuación de esta palabra de «banquete» se debe a que llama la atención sobre dos momentos que no son el momento

sacrificial: el momento de la Pascua temporal, por una parte, y el momento de la Pascua eterna, por otra. Pero guarda silencio sobre el instante misterioso en que se renueva el sacrificio.

La expresión de *presencia* va seguida casi siempre del epíteto «*real*». Con ello se pretende distinguir esta presencia de todas las presencias simbólicas, analógicas, metafóricas. Pero ¿cómo expresar una presencia que es única en su género? ¿Basta para ello con la palabra «*real*»? Sería preferible *superreal*, si esta palabra hubiera pasado de la lengua poética a la lengua usual. De hecho, todas las presencias son reales; pues sin ello no serían presencias...

En cuanto a las formas visibles de la Eucaristía, que reciben el nombre de «*especies*» según el lenguaje medieval, nos obligan a recordar que Jesús no fue sólo «condenado a muerte» sino que fue sacrificado, a la manera de un animal degollado en la carnicería, de un individuo caído en una revuelta, sin belleza, sin ritos y sin honor.

Esta separación del «cuerpo» y de la «sangre» hace sonreír a nuestros contemporáneos instruidos en biología y que no ven ya en la sangre un líquido vital. Supongamos que este mismo sacrificio del *Verbo encarnado* hubiera tenido lugar en un planeta en el que la biología fuera diferente de la nuestra: en esas circunstancias, el don pleno presentaría otros aspectos diferentes a la libación del líquido sanguíneo. Los pueblos antiguos consideraban la sangre como el receptáculo y como el principio de la vida. Debemos superar estas imágenes, estas mentalidades, estos lenguajes para ceñirnos a su sentido, que es espiritual.

La inmolación no es el elemento principal en un sacrificio, sino sólo un signo accidental, espectacular, que expresa el acto esencial, que es un acto de libertad. El acto esencial de la libertad es aquel por el que la conciencia renuncia a un bien de naturaleza inferior para merecer, para obtener, un bien superior. No para que el bien inferior quede aniquilado y devaluado, sino para que el inferior sea promocionado, ennoblecido, transfigurado, *sublimado*.

Podríamos distinguir, pues, dos actos en todo sacrificio: uno visible e histórico, el otro invisible e interior. El primero sería único, hecho de una vez para siempre, *de orden del acontecimiento histórico*; el segundo sería invisible, secreto, íntimo, reiterable y *de orden existencial*. Llamaremos al aspecto visible ABLACIÓN. Para distinguir el aspecto invisible propongo la palabra OBLACIÓN. Si se aplican estas nociones a la inteligencia de Eucaristía y a su misterio, entonces podríamos conciliar la unicidad de un acto de inmolación datable, hecho «de una vez por todas», con la multiplicidad de las «reproducciones» y de las oblaciones.

¿Es la Eucaristía un absurdo que reposa sobre la superstición? ¿Es, por el contrario, un germen de pensamiento, una iniciación a especulaciones capaces de transformar nuestras definiciones de la materia, del cuerpo, del espacio y del tiempo (como hemos visto en el capítulo precedente, consagrado a la Resurrección)? No pretendo yo resolver tales problemas. Lo único que deseo es mostrar que plantearlos hoy no es una cosa que no sea razonable, y bien podría ser que, en el próximo siglo, esto fuera ocasión de llevar a cabo un progreso en nuestras investigaciones sobre la materia y sobre el espacio-tiempo. Hay un físico, discípulo de

Einstein, M. Costa de Beauregard, que ha brindado algunas indicaciones en este sentido. Yo, por mi parte, he intentado exponer el modo en que la Eucaristía había sido expresada en los tres tipos de metafísica: según la *naturaleza*, el *espíritu* y la *existencia*³.

El pensamiento de Simone Weil sobre la Eucaristía

S. Weil ha dicho que la Eucaristía es una «convención.»

Esta pensadora distingue entre dos tipos de «convención»: la que hacen los hombres entre sí, que yo llamaría *convención finita*, y la que Dios hace con los hombres, que yo llamaría *convención infinita*.

Cuando el infinito no entra en juego, esto es, cuando la convención es puramente una convención entre seres finitos, la que consistiría en decir: «este trozo de pan es mi cuerpo», o «este trozo de pan es mi alma», o «este trozo de pan es Dios», no tendría ninguna importancia. Se trataría de una convención estéril, imaginaria. No ocurre así si la convención ha sido hecha por el infinito, es decir, por la omnipotencia, por el todo-amor, por el todo-conocimiento, por el ser que concentra en sí mismo la totalidad del poder y la totalidad del pensamiento, al mismo tiempo que la totalidad de la comunicación, de la comunión y del amor, es decir, por el *Ser* que nosotros llamamos Dios y que se define por esta perfección infinita.

Cuando este Ser establece una «convención», ésta no es una convención imaginaria. Se trata de una convención *creadora*. Esto es lo que piensa Simone

3. *Communio*, noviembre de 1977, p. 56 y s.

Weil. A partir del momento en que estoy seguro de que el ser que habla es Dios, y si pienso que, siendo Dios, tiene la totalidad del conocimiento, del poder y del amor, entonces, sus palabras no son palabras humanas, esto es, deseos, anhelos, imaginaciones, concepciones, retórica, «convención». Sus palabras son palabras *que hacen lo que dicen, que llevan a cabo lo que pronuncian*. Y cuando el Ser dice: «Este trozo de pan es mi cuerpo», o «este trozo de pan soy yo mismo», entonces lo que dice se realiza, aun cuando el lazo que une su palabra con la realidad sea un misterio para nosotros, análogo en cierto sentido al de la Creación. Aquel que pronuncia la palabra creadora, por su mismo efecto, posee el Poder. Él es la Verdad y no puedo imaginarme que sea un demiurgo engañador situado al comienzo y generación tras generación, de ahí concluyo que la «convención» lleva a cabo lo que enuncia. Simone Weil no se sitúa en el punto de vista inverso, como hace san Pablo en el tema de la Resurrección. Pero me parece que no le seré infiel diciendo: si la convención fuera ilusoria e irrisoria, sería necesario concluir que yo soy el juguete de un Dios engañador y luciferiano, de un maestro de la mentira a través de todas las generaciones de creyentes. Y yo, que habría aceptado la impostura, sería «el más desgraciado de todos los hombres» (I Co 15, 19).

Pero tenemos que ir aún más lejos y considerar que las palabras que dijo Cristo en la Cena, y que hicieron que en ella el pan se convirtiera en su cuerpo, puedan continuar a lo largo del tiempo en el interior de la institución fundada por Cristo. Se trata de saber cómo las misas particulares pueden depender de la misma convención.

Eso supone que se añade otra convención a la convención primera, y esta segunda convención que, añadiéndose a la primera, la prolonga y determina, puede ser expresada de la manera siguiente: cada vez que un ser debidamente consagrado, ordenado, instituido, autorizado, pronuncia las palabras que Cristo pronunció, continúa la convención, es decir, que estas palabras tienen la misma eficacia que si las pronunciara el mismo Cristo. Eso supone lo que nosotros llamamos el sacerdocio católico, a saber: que un determinado número de seres, por convención, son considerados como «Cristo». Aquí reside el principio de la transmisión del sacerdocio, que es referido a las palabras de Cristo: «Haced esto en memoria mía.»

Pero esta segunda convención, que es la convención de la institución sacerdotal, está ligada a la primera. Observemos, además, que la validez de la consagración eucarística primera, así como la validez de las innumerables consagraciones que la han seguido, se fundamentan en la idea de la divinidad de Cristo y de su poder, y, por consiguiente, en la idea de lo que Simone Weil llamaba la *convención infinita*.

Ocupémonos ahora de una cuestión adyacente: ¿es o no es razonable la convención infinita? ¿No hay en la convención infinita una contradicción indigna, no quizás del poder, pero sí de la omni-inteligencia divina? ¿De qué se trata en efecto? De tomar lo que hay de más bajo en la escala de los seres, a saber: un fragmento de materia (en el caso que nos ocupa un trozo de pan), y decir que este fragmento de pan contiene realmente la infinita divinidad representada por Cristo, hombre-Dios, venido a traer la salvación a los

hombres. ¿No existe entre el primer término, este trozo de materia, y el segundo término, la divinidad, tal distancia que decir que el uno es el otro constituye un absurdo en sí mismo?

Aquí es donde el pensamiento de Simone Weil resulta original. Para ella, lo que yo he llamado materia, que constituye el grado más bajo de la Creación, es precisamente el receptáculo más digno de la divinidad.

Simone Weil ha indicado con frecuencia (a través de unas consideraciones bastante diferentes a las del padre Teilhard de Chardin) que, más allá de la animalidad, está la vegetalidad, pero más allá de los vegetales coloca ella lo mineral, y probablemente el cristal, y probablemente la hostia. Aquí nos encontramos en el grado más ínfimo de la Creación, pero justamente este grado, por ser el más bajo, es el más capaz de recibir lo infinito. Existe para nuestra autora una conaturalidad entre un trozo de materia y la infinitud; de suerte que la totalidad del ser puede restringirse en la pequeña hostia.

Del mismo modo, puede comprenderse que, en el escultor, y en la piedra a la que él da forma, existe lugar para la forma más perfecta. Cabría decir que el sonido es lo más inferior en el orden de la materia; que la música alberga en él lo infinito del dolor y del amor cuando el músico se apropia del sonido.

También podríamos decir que, en la pintura menos representativa, en la pintura abstracta, existe una presencia «eucarística» de la forma y de la idea. Para el que mira en profundidad existe una afinidad entre lo que ocupa las partes más distantes.

*

* *

Simone Weil ha expuesto a menudo esta consideración estética:

«De hecho, el mundo es bello. Cuando estamos solos en plena naturaleza y dispuestos a atender, hay algo que nos lleva a amar lo que nos rodea, siendo que, a pesar de todo, no está hecho más que de materia brutal, inerte, sorda y muda. Y la belleza nos afecta de un modo tanto más vivo en cuanto la necesidad aparece de un modo más manifiesta, por ejemplo en los pliegues que imprime la gravedad a las montañas o a las olas del mar, en la órbita de los astros, también en la matemática pura, la necesidad resplandece de belleza.

No cabe duda de que la esencia del sentimiento de belleza es el sentimiento de que esta necesidad tiene dos caras, una de ellas es la sujeción brutal, la otra es la obediencia a Dios. Esta verdad, por efecto de una misericordia providencial, se ha hecho sensible a la parte carnal de nuestra alma e incluso, en cierto modo, a nuestro cuerpo.

Este conjunto de maravillas está rematado por la presencia, en el seno de las conexiones necesarias que componen el orden universal, de verdades divinas expresadas simbólicamente. Esta es la maravilla de las maravillas y como la firma secreta del artista.»

Simone consideraba que contemplar el Santísimo Sacramento sin ningún otro pensamiento (sino que Cristo está ahí) constituía el acto religioso por excelencia para un fiel que ora. Pensaba ella que en este acto había algo perfectamente *puro*. Porque, decía, en todos los demás casos, yo, que soy pura, o que tiendo a serlo, me encuentro en relación con una cosa, con un objeto, con un ser que no es puro, que

en cierto modo está manchado. Pero cuando miro al Santísimo Sacramento, con atención, respeto y amor (hasta el punto de que me inunde la luz y me haga sentir que Cristo está verdaderamente ahí), entonces me encuentro en un estado perfectamente puro, en el sentido de que nada impuro viene a mezclarse en mi contemplación.

Podría decirse que la Eucaristía era para ella el tipo mismo de la *presencia*, tomando esta palabra en sentido absoluto. Porque, en cualquier otra parte (es decir, en cualquier sitio en que tengamos una percepción de un objeto, en cualquier sitio en que estemos enfrente de otro ser), existe, entre ese objeto y nosotros, o entre ese sujeto y nosotros, una distancia que no se puede colmar: la presencia está mezclada de ausencia. Cuando veo una rosa, yo no participo de la esencia de la rosa. Especialmente, cuando miro a una persona a la que quiero y de la que me siento infinitamente cerca, bastará con que doble la esquina de la calle para que quede como muerta a mis ojos. Como estamos marchándonos incesantemente, estamos muriendo siempre los unos para los otros.

Así pues, toda *presencia* está roída por el gusano de una *ausencia*. Sartre hubiera dicho que toda presencia está horadada por una nada de presencia, y que en cada presencia el no-ser pone en jaque al ser: cosa que el mismo Descartes había dicho también a su manera. Limitémonos a constatar que existen presencias ausentes, que son *superpresencias* y no vacíos. Como esa presencia constante del pasado, evocable a voluntad, que llamamos «memoria»: porque yo puedo evocar a cada hora del día y de la noche «la eterna esencia» de un ser amado en cuanto desaparece en el recodo del camino (y con mayor razón cuando muere

para no aparecer jamás), pero se trata aquí de presencias de un sujeto en el interior de otro sujeto, de presencias por medio de imágenes, de presencias furtivas, ficticias, dolorosas y suaves. Para Simone Weil, estas presencias del recuerdo (mezcladas del «sobvenir»; más claro: de la esperanza del volver a ver) no son comparables a la presencia *real*, a la de «Cristo contemplado en la hostia». Ante ésta decía Simone que se encontraba en presencia, no ya de recuerdos, de fenómenos y de accidentes, sino (en virtud de su fe) en presencia del SER mismo.

Y de este modo cumplía la vocación de todo filósofo, que es la de captar, al margen del concepto y del lenguaje, este SER que busca a tientas, como María Magdalena la mañana de la Resurrección intentando tocar a su Señor. Esta era, sin duda, la impresión de santo Tomás de Aquino, el filósofo eucarístico, cuando adoraba en la hostia «la divinidad latente.»

Así se explica que, para S. Weil, la contemplación del sacramento fuera una *conversión*, en el sentido más fuerte de esta palabra, Y, tras la conversión, una *comuni6n* en el sentido más íntimo. Pues sentía su corazón «transportado para siempre a través del Santísimo Sacramento expuesto sobre el altar». Y esto constituía para ella un estado de deseo voluntariamente insatisfecho, puesto que rehusaba recibir el bautismo. Le gustaba esta situación de mendiga, de exilada, de proscrita, sin duda porque cuando nos vemos reducidos «al solo deseo» se saborea la esencia.

La opción definitiva entre lo absurdo y el misterio

Ha llegado la hora de optar entre lo absurdo y el misterio.

Pero, antes de llevar a cabo esta opción, deseo examinar una solución tentadora que consiste en optar por no optar.

El término medio

Se trata de optar, para evitar la opción, por una posición intermedia, una opción que recibe el nombre de «término medio», una opción que rechaza dos errores opuestos y simétricos, dos posiciones previas, situadas a igual distancia de dos extremos que son el *misterio* y *lo absurdo*.

Pero entonces me planteo una cuestión silenciada constante y sutilmente tanto por los pensadores como

por los políticos y los moralistas: ¿existe verdaderamente un *término medio*, situado a igual distancia de dos valores contradictorios?

Yo me atrevo a contestar este equilibrio engañoso, esta falsa prudencia. Porque verdaderamente ni en la teoría ni en la práctica (ni en lo profundo de nuestras opciones) las dos posiciones límite no son nunca *simétricas*. Ambas están *estructuradas*, es decir: son diferentes en valor, en altura, en peso y en precio. Y nos engañamos a nosotros mismos y engañamos a nuestros semejantes situándolas al mismo nivel y en el mismo plano. Deberíamos tener la audacia de rectificar a Aristóteles.

Es sabido que para Aristóteles la virtud consiste en un término medio situado entre dos defectos contrarios. Y desde Aristóteles todos los virtuosos se curan en salud separándose de dos vicios contrarios. Así, el hombre valeroso se considera situado en el punto intermedio entre la temeridad y la cobardía. El hombre adornado de la virtud de la templanza se felicita de estar situado a igual distancia de la austeridad y del laxismo.

En mi caso, la experiencia de la vida, el análisis de los motivos y de los móviles, la lectura de la historia, la impresión de la «disimetría» de las profundidades me han llevado a rechazar la idea de Aristóteles, siendo incluso que la volví a encontrar, apenas transformada, en el filósofo más universal que he encontrado: Leibniz.

Y es que la timidez está en la rampa de la indolencia, mientras que la temeridad conduce a la osadía, al espíritu de empresa. La continencia no ocupa el «término medio» entre el ascetismo y la lujuria; es una forma de lucha contra uno mismo.

Se oye decir con respecto a la educación que es preciso elegir una conducta que esté situada a igual distancia de la autoridad que de la permisividad. Pero ningún educador negará que el niño, para hacerse libre, ha de formarse primero en la disciplina.

También oímos decir muchas veces que la verdadera política se sitúa a igual distancia del capitalismo que del comunismo, que en nuestros días se encuentran representados por dos inmensas naciones. Pero quién no se da cuenta, a quién le pasa desapercibido que estas dos potencias no entienden de la misma manera la libertad, la justicia y la injusticia, la religión, los derechos de la persona, y que el Estado totalitario, pretendiendo realizar la felicidad del hombre, lo encierra en un universo carcelario. La simetría que creemos establecer entre el Este y el Oeste es una falsa simetría.

Leibniz reflexionó sobre las *mediaciones*. Su método conciliador consiste (después de Aristóteles y antes de Hegel) en definir unos términos «mediadores» para pasar por continuidad de un extremo al otro ocupando el intervalo. En la política europea y en el diálogo ecuménico, Leibniz actuaba como mediador entre Luís XIV o Pedro el Grande y Bossuet y los católicos. ¿Se dio cuenta de que el término mediador, la acción conciliadora, no se situaban a igual distancia de los extremos, sino sobre una única rampa, la que le era favorable?

El sino de los «mediadores» es no poder ser nunca «mediantes». Y ello se debe a que no hay mediación efectiva más que cuando cada una de las partes afectadas conserva la idea (secreta) de que subrepticamente tiene ventaja sobre la otra. En su pequeño

«tratado sobre la felicidad», Leibniz cree haber encontrado el término intermedio entre la «*perfección*» y la *enfermedad*: dice que ese término es la *salud*. Pero, a pesar de Leibniz, todos nosotros sabemos que la salud está sobre la rampa de la perfección y no sobre la de la enfermedad.

No me atrevo a aventurarme en el terreno resbaladizo de la política por temor a dar la impresión de aludir a contemporáneos nuestros. Séame permitida, no obstante, una observación hecha de pasada. Es ciertamente prudente «gobernarse desde el centro» y todos los poderes establecidos se ven obligados, por la fuerza misma de las cosas, a alejarse de los extremos y situarse en el centro, pero este centro no puede ser ni homogéneo ni estable. Suponiendo que dos diputados se encuentren en el centro, uno de ellos será un hombre de derechas venido a la izquierda y el otro un hombre de izquierdas corrido hacia la derecha. Admitamos que tengan la misma opinión, que hablen el mismo lenguaje. Habrá siempre dos vertientes en el centro y, consecuentemente, una causa latente de disociación.

*
* *

Yo podría tomar ejemplos de la historia religiosa. He estudiado durante diez años el itinerario de J.H. Newman cuando era el leader del «movimiento de Oxford». Newman, en el interior de la Iglesia anglicana, se acercaba a la Iglesia romana, a la que debía convertirse en 1845. Ahora bien, Newman había recopilado sus «libretos» (tracts) anglicanos bajo el título de *Via media*. Con ello quería significar que su

vía era una vía media (un término medio) entre el protestantismo y el romanismo.

Mas para el que lee los libretos de Newman está claro que la posición de este no es una posición centrista y media, sino que había optado ya implícitamente por el lado católico. Por el mismo tiempo, su amigo Pusey permanecía sobre la rampa anglicana. Y los dos amigos debieron separarse dolorosamente.

Y si yo tuviera que elegir entre estos dos «errores», sin poder tomar una posición media y matizada, adivino de qué lado me inclinaría.

Voy a tomar el ejemplo de un problema que me ha ocupado: la relación de la verdad con el cambio (temporal), del *ser* con el *devenir*, podríamos decir. Un problema del que los filósofos griegos tenían una clara conciencia. Pues bien, si tuviera que elegir (¡Dios no lo quiera!) entre Parménides (el ser inmutable) y Heráclito (el devenir), yo imitaría a Platón con algunas correcciones y me inclinaría del lado de Parménides. Y si hubiera tenido que elegir entre ese imprudente que era Sócrates delante de sus jueces y el escéptico Protágoras o el hábil Alcibiades, yo alabaría al que bebió la cicuta. Ningún dialéctico fue más partidario que Platón de los «metaxus», de los términos medios de las proposiciones. Pero cuando hacía falta elegir una doctrina o una conducta, Platón no se mantenía a igual distancia de los contrarios.

Me he preguntado a veces qué elegiría si (¡Dios me guarde de ello!) tuviera que elegir entre las doctrinas de la necesidad, de la predestinación, y las doctrinas de la libertad radical. Colocándome en el punto de vista de Dios y de lo intemporal, yo me hubiera colocado junto a san Agustín en contra de Pelagio, aprobando su máxima de que «coronando

nuestros méritos Dios no hace más que coronar sus dones.»

Podríamos reconsiderar desde este punto de vista el método de Hegel, que consiste en ver en la «síntesis» una composición entre la «tesis» y la «antítesis». Ahora bien, la tesis y la antítesis no pueden ser colocadas en el mismo plano. La «síntesis» hegeliana se realiza en provecho de la antítesis, es decir, de la negación. Para tomar un ejemplo esquemático, se puede decir que para Hegel (que había intentado comprender la Revolución francesa) la monarquía de Luis XVI representaba la *tesis*, la Convención de Robespierre representaba la *antítesis* y el Imperio de Napoleón representaba la *síntesis*. Pero Napoleón no era el sucesor de los reyes más que por artificio. Su investidura venía de la nación. Él era el hombre de la revolución hecho emperador. La *síntesis* se inclinaba del lado de la *antítesis*. El Imperio cumplía 89.

Veamos un último ejemplo todavía más claro.

A los ojos de un discípulo marxista de Hegel, el amo representa la tesis, el esclavo la antítesis, el proletario es, en apariencia, el tipo de la síntesis. Pero este tercer término se sitúa sobre la vertiente de la antítesis, el proletario es (en el fondo) el esclavo convertido en amo y, en el sentido más puro y más profundo, «el hombre rebelado.»

*

* *

Que los contrarios no están igualmente repartidos ni son simétricos; que presentan una jerarquía, una subordinación de lo inferior a lo superior, una «composición», una verdadera «estructura», es lo que la

sabiduría de los Padres de la Iglesia, reunidos en concilio, había reconocido implícitamente, cuando trataron de definir, entre los que negaban, desde la «derecha» y desde la «izquierda», el misterio del Verbo encarnado. El Concilio había distinguido entre la *naturaleza* y la *persona*. No había en Cristo ni «una sola naturaleza» ni «dos personas»: sino una *persona* divina y dos *naturalezas*: una divina y humana la otra.

Pascal había comprendido la significación profunda de esta estructura disimétrica cuando opuso, en «La conversación con M. de Saci», la doctrina de los filósofos estoicos y epicúreos a la doctrina de la Iglesia. Los filósofos, decía, colocan la grandeza y la miseria, dos contrarios, en un mismo sujeto; la fe enseña a colocarlos en sujetos diferentes, «todo lo que hay de frágil pertenece a la naturaleza, todo lo que hay de poderoso pertenece a la gracia». Pascal veía en esta estructura (donde ambos «contrarios» no están al mismo nivel) una imagen y un efecto de «la unión inefable de dos naturalezas en la única persona del Hombre-Dios.»

La afirmación y la negación

Esta disimetría de los contradictorios aparece a plena luz en la oposición del SÍ y del NO, de la afirmación y de la negación.

Todo hombre la siente de modo confuso; cuando ha dicho sí, hay posibles aberturas; cuando ha dicho no, todo está cerrado. Péguy ha expresado este sentimiento en Eva:

*Y lo que se promete nunca está bien prometido,
pero lo que se rechaza está verdaderamente pasado.*

Y lo que se permite nunca está bien permitido, pero lo que se prohíbe está verdaderamente prohibido. Pues lo que se somete nunca está bien sometido, pero lo que se rebela se ha verdaderamente rebelado. Pues lo que se admite nunca está bien admitido, pero lo que se rechaza está verdaderamente rechazado.

Desde el punto de vista de nuestra satisfacción inmediata, resulta siempre más provechoso decir *no*. El que niega obtiene sin demora, porque se establece de inmediato en lo infinito. Así como no se puede poner grados en la guillotina, tampoco en la negación. Y eso explica que las soluciones negativas sean al comienzo tan tranquilizadoras e incluso tan exaltantes.

Por eso no hay posición que se mantenga verdaderamente entre lo absurdo y el misterio. El tercio está excluido, como decía la lógica antigua. Es preciso que el juicio opte entre el SÍ y el NO.

Pero ambas opciones no son semejantes.

Los que eligieron (como en nuestro tiempo J.P. Sartre) el lado de lo absurdo (del «no-ser», de la «rebeldía», de la libertad negadora) chocan contra un muro. Es cierto que la negación les brinda un infinito, pero un infinito de finitud en el que no es posible ningún progreso.

Por el contrario, los que eligieron el lado del misterio siguen avanzando siempre. Y hasta las mismas sombras se convierten en nubes.

La mayoría de las veces no se puede admitir el lado del misterio de entrada y directamente, porque nos aterroriza más de lo que nos atrae. En nuestra época la ciencia ha prometido al hombre reducir para siempre la parte del misterio. ¿Cómo no partir de la negación?

Así pues, partiré de lo absurdo: él será mi primer dominio, mi primera patria, mi primera investigación, mi primera alegría.

Pero no podré quedarme en él. La absurdidad de lo absurdo me abrirá la vía del misterio.

Porque, repito, entre las proposiciones contradictorias no existe «término medio», no existe «vía media». Si una es verdadera, la otra es falsa. Si una es falsa, la otra verdadera. Si no llego a ver directamente que la vía del misterio es la buena, lo concibo indirectamente, experimentando que lo absurdo es absurdo.

Y es la absurdidad de lo absurdo lo que me lanza hacia el misterio, siendo que ni siquiera lo comprendo.

La última verificación

Una de las objeciones presentada con mayor frecuencia por los adversarios del *misterio* proviene del problema de la verificación.

A sus ojos, no hay diferencia alguna entre el misterio y lo absurdo, porque ambos forman parte del dominio de las cosas inverificables. Ahora bien, la ciencia no ha progresado más que gracias al juramento de no considerar más que lo verificable. Una hipótesis es algo provisional; espera el veredicto de la experiencia. Y hasta en el caso de que se emitieran, como en las matemáticas modernas, suposiciones consideradas absurdas, estas son verificadas más tarde por medio de sus aplicaciones. Tal fue el caso de las ecuaciones de Einstein, verificadas por la astronomía moderna y también, para lo mejor y para lo peor, por la era atómica. Es cierto que la hipótesis de Galileo y también la de Einstein pudieron parecer absurdas y

condenables por las Inquisiciones; pero los absurdos han sido verificados, mientras que el misterio podría ser definido como un absurdo inverificable.

Comparando los estados de ánimo de los creyentes y los no creyentes he observado que cada uno de ellos creía insensato al otro. Sin embargo, me parece que el creyente es más libre. Yo no tengo que hacer ningún esfuerzo para penetrar en un estado de ánimo increyente: basta con aflojar un muelle, con dejarme ir, con considerar el silencio del cosmos, la incertidumbre de las pruebas de la religión, la serenidad del rostro de los muertos. Yo conozco la increencia. El ateísmo me viene propuesto por mi cerebro adaptado al universo, por mis sentidos, por la luna y su polvo, por el vacío y la profundidad, por la «pequeña pantalla» y sus diversiones. Por el contrario, si me miro en la pupila de un ateo, me veo percibido como un ser aberrante. Me convierto en un fenómeno, extravagante, que demuestra a mi amigo ateo (una vez más) la fragilidad de la inteligencia y su tendencia a la alienación.

¡Qué extraño malentendido, tan viejo como el mundo! A los ojos del no creyente, el creyente es un loco. A los del creyente, el no creyente es un durmiente que cierra los párpados. El creyente piensa que ese estado de ceguera no durará. Todo concluirá mediante una verificación, pero habrá que franquear la frontera de la muerte.

Paul Valéry y Auguste Valensin discutían en Niza, a lo largo de la Bahía de los Angeles, frente a un mar irónico, sobre este problema fatal (en el que pensamos siempre y del que no hablamos nunca). Valéry desarrollaba de una manera rigurosa la objeción de la

no verificación de la fe, del silencio de la muerte: se trata de un tema del *Cementerio marino*. Y el padre Valensin le respondía: «Dentro de algún tiempo, no sé cuando, cuando venga la muerte, su experiencia personal me dará la razón.»

Porque, entre la afirmación del filósofo, que distingue entre *lo absurdo* y el *misterio*, y la del sabio, que asimila el misterio al absurdo, la diferencia estriba en el plazo.

Ahora bien, no porque la verificación de un razonamiento sea remitida a una fecha indeterminada (que se presentará infaliblemente, puesto que todos hemos de morir) debe ser rechazado. Aquí el aplazamiento no afecta nada al asunto.

Por eso no nos queda más que entrar en el silencio, esperar unos y otros la última verificación.

La diferencia estribará en que, si nos hundimos todos en la nada, el que haya creído equivocadamente en el misterio no perderá nada. Pero si existe el misterio, el que no lo haya admitido tendrá grandes lamentos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
1. FRAGMENTOS DE UN DIÁLOGO SOBRE DIOS....	17
2. EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD	43
3. LA RESURRECCIÓN	55
El examen histórico	62
Examen filosófico.....	65
4. LA EUCARISTÍA	85
El examen histórico	88
Examen filosófico.....	91
Cuestiones de lenguaje	99
El pensamiento de Simone Weil sobre la Eucaristía.....	104
5. LA OPCIÓN DEFINITIVA ENTRE LO ABSURDO Y EL MISTERIO	113
El término medio	113
La afirmación y la negación	119
La última verificación.....	121

COLECCIÓN NUEVOS HORIZONTES

1. SILENCIO SOBRE LO ESENCIAL
Jean Guilton
2. LA PRESENCIA DE DIOS
Guy Thomazeau
3. LA LLUVIA Y EL MANANTIAL
Los caminos de la oración silenciosa
Paul de la Croix
4. LLAMADOS PARA EL TESTIMONIO
Antonio Díaz Tortajada
5. PADRE NUESTRO QUE ESTÁS EN EL CIELO
Cardenal Journet
6. MIRAR A CRISTO
Cardenal Joseph Ratzinger
7. DE UNA ORILLA A LA OTRA
Soledad y comunión
Gaston Pietri
8. LA PRUEBA O LA DIVINA DULZURA
Maurice Bellet
9. ¿QUIÉN ES DIOS?
Henri Boucherie
10. MARÍA, PEREGRINA DE LA FE
Georgette Blaquièrre
11. LO ABSURDO Y EL MISTERIO
Jean Guilton

EN PREPARACIÓN

TU NOMBRE ES ORACIÓN
Henri Caldelari