

La identidad del hombre ante Dios

Para el autor del presente artículo la idea de Dios permite pensar bien. «Hablar de Dios, hacer teología, es una manera de pensar la vida» (Dios para pensar. I. El mal. El hombre, Salamanca 1995, Pág. 12) Aquí nos muestra cómo Dios -su existencia e incluso su idea- nos ayuda a pensar al ser humano. Por otra parte, de este artículo puede decirse lo que el propio Gesché expresa en otra ocasión: «A este artículo, que en el fondo no deja de ser teológico, he querido darle una forma deliberadamente más literaria de lo que se acostumbra en la materia. He hecho una apuesta humanística. El hombre va aquí en busca de su humanidad y, si el teólogo le ofrece las riquezas de su tradición, es posible que dé con lo que busca. Sorprende que escritores profanos lleguen a veces más lejos que nosotros en el camino en el que Dios sale al encuentro del hombre para decirle lo que es» (ST 120, 1991, Pág.251). No se trata, pues, de un artículo para leerlo aprisa y de un tirón. Es un artículo que invita a pensar mientras leemos, que invita a releer mientras pensamos. Nos invita, en fin, a hacernos de Dios una idea depurada, recristionizada. Pues sólo ese Dios es un Dios para pensar.

L' identité de l'homme devant Dieu, Revue théologique de Louvain 29 (1998) 3-28.

¿Cual es tu nombre?

Según Ex 3,2, Dios se hace presente en la zarza ardiendo. Deslumbrado, le dice Moisés: "Si los hijos de Israel me preguntan cuál es tu nombre, ¿qué digo? (Ex 3, 13). Aquí plantea Moisés la gran pregunta, la única que, en definitiva, importa. Al hacer esta pregunta, el ser humano se interroga tanto sobre Dios como sobre el futuro de su propia identidad. Pues la pregunta sobre quién es Dios entraña la pregunta sobre quién seré yo cuando tenga a Dios cara a cara. De hecho, mi identidad está en juego cuando aparece el otro. Importa saber quién es, si quiero saber qué consecuencias tendrá esto para mí.

Con esto no queda todo decidido. Además Dios comienza por reservarse algo de sí que no es posible conocer y que, por esto, carece de nombre: "Soy el que soy" (Ex 3,14). No hay por qué sorprenderse. Lo que importa es que Dios sea el que es y no un ídolo que uno puede modelar a su gusto. Es justamente siendo lo que es y no lo que yo quiero que sea como Dios será para mí aquel "cara a cara" cuya identidad -cuyo nombre- me interesa para conocerme.

La pregunta de Moisés no deja de ser legítima. Por su parte, Dios le responde así: "Esto dirás a los hijos de Israel: "El Señor, Dios de vuestros padres, me envía a vosotros: *Este es mi nombre* para siempre. Así me invocaréis" (Ex 3, 15). Así responde a la pregunta de si Dios era una buena o una mala noticia para el ser humano. Ese Dios que te preocupas por saber qué será para ti es no sólo un *Dios-yo* ("yo soy el que soy"), sino también un *Dios-de* -un Dios del ser humano. Mi presencia será benéfica.

La pregunta sobre Dios en el pensamiento contemporáneo

También hoy nos planteamos la misma pregunta. No sólo la de la existencia de Dios, sino la más determinante, por afectar a la relación entre Dios y el ser humano: ¿es esa

relación constructiva o destructiva de mi ser? ¿de esa relación voy a salir empequeñecido o agrandado?

Durante siglos esa relación se ha vivido como favorable para el hombre: "Miseria del hombre sin Dios. Grandeza del hombre con Dios" (Pascal). Pero he aquí que, para no pocos, Dios resulta hoy objeto de sospecha. Tras el advenimiento de la modernidad las preguntas sobre Dios, que provenían de la ciencia y de la filosofía, se referían a su existencia. Ahora la pregunta es: ¿cuál es para mí el valor de la idea de Dios? De un juicio de existencia se ha pasado a un juicio de valor.

Así, hoy contestar a Dios es menos protestar contra Dios que protestar a favor del hombre. Y por esto hay quien piensa que, para que el hombre viva, Dios ha de morir. Porque Dios impediría al hombre ser él mismo. Poco importa -dice Sastre- que Dios exista o no. Si estoy contra él es porque la idea de Dios es funesta para el hombre: le impide disponer de sí mismo, forjar su propia historia. Dado que una esencia precede a mi existencia y la gobierna, no soy el sujeto de mi historia ni el autor de mi ser. "El ateísmo no es tal ateísmo porque, con demostrar que Dios no existe, lo tiene todo hecho. Lo que él afirma es más bien que, aunque Dios existiese, no cambiaría nada. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es su existencia. Es indispensable que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada le puede liberar de sí mismo, ni siquiera una prueba válida de la existencia de Dios" (Sartre).

Merleau-Ponty lo afirma así: "La conciencia moral -o sea el ser humano- muere al contacto con el Absoluto". Pues ante la perfección consumada no hay más que hacer. Existir al dictado me arranca la libertad. Para Feuerbach, poner a Dios significa deponer al ser humano de sus dotes -poder, libertad, saber, conciencia-: quitárselas para dárselas a Dios. El resultado habrá de ser un *alienado*, o sea, un dirigido por otro -*alienus*-.

No se trata, pues, de un ateísmo metafísico o científico, sino existencial, humanista. Ya no se niega a Dios como una hipótesis inútil (Laplace), sino que se le rechaza como algo que atenta contra el ser humano. Se ha pasado del a-teísmo al anti-teísmo. Mi existencia está amenazada por una esencia amenazadora. Debo defenderme de esa intrusión que me corta de raíz: para que yo viva, Dios ha de morir.

La cuestión de la autonomía humana

En la base de ese rechazo de Dios late la reivindicación de la autonomía humana. La idea de Dios impediría al ser humano ser él mismo *por sí mismo*. Con la hetero-nomía la autonomía se vendría abajo. El hombre perdería su identidad y debería elaborar su propio duelo por esa pérdida. La existencia de Dios sería, pues, la muerte del hombre como sujeto autónomo y dueño de sí mismo. En este caso, más vale proclamar la muerte de Dios. Es mejor llevar luto por él que por nosotros.

Llegados a este punto, se impone la pregunta: ¿es así como hay que comprender la autonomía? ¿no hay aquí un estrangulamiento de su naturaleza que produciría la asfixia de la autonomía? Concebida como pura construcción de sí por sí mismo ¿no se expondría el ser humano a sumirse en una tautología destructora? "No creáis -nos advierte Michel Foucault- que, habiendo matado a Dios, habéis construido un ser

humano que se mantenga mejor de pie" "¿Es seguro -pregunta Levinas- que la inmanencia es la gracia suprema?"

Hoy en día se insiste en que la alteridad es factor constitutivo de la identidad. El otro - *héteros*, *alter*-no es el enemigo, el intruso, el *alienus* que me aliena. Como han mostrado Levinas y Ricoeur, el otro es justamente el que, por su misma alteridad, me interpela y así me obliga a salir de mi ensimismamiento. Nada se construye solo ni se comprende solo. Se nos ha de arrancar de la soledad. No sólo para saber que somos, sino lo que somos. Y para poder construir, a partir de ahí, una auténtica autonomía, lo cual se hace siempre en diálogo.

Las nuevas filosofías de la alteridad lo han comprendido. Para ellas, el otro no es el agresor, sino el fundador. Ellas hacen contrapeso a las filosofías de la autonomía por sí mismo, características de una época. Era la época de la postguerra, de las filosofías del sujeto y de la existencia, contrapuestas a las filosofías del objeto y de la esencia de épocas pasadas. En ellas el otro aparecía como *mirada* (Sartre): me miran, me convierto en objeto, estoy perdido. ¡Qué distinto de Levinas, para el que el otro aparece como *rostro*, ante el cual me convierto en sujeto!

Es ahí donde radica el malentendido de las filosofías existenciales. No en haber luchado a favor de la libertad y de la autonomía -cosa que había que hacer-, sino en haber pensado que ellas no se conquistan -a lo Prometeo- en la soledad y el rechazo. Pues ese desprecio epistemológico fundamental condujo a un ser humano como "pasión inútil" y "libertad para nada" (Sartre).

Identidad y alteridad

Ese error epistemológico olvida que la identidad se forja sobre la prueba de la alteridad en el encuentro con el otro. Antes de examinar la alteridad de Dios -teología-, importa tomar conciencia de lo que significa ya para nuestra propia identidad la alteridad humana -antropología-.

En todos los ámbitos la auto-posición está expuesta al solipsismo. Supongamos un ser humano solo sobre la tierra. Si nadie le conoce, carece de identidad. La identidad remite a una alteridad que le haga e-merger -*ek-sistere*, existir, salir del mundo de lo no identificado.

Pero -aunque dé que pensar- no necesitamos de esa hipótesis imaginaria del hombre solo, perdido en un universo á-fono. La experiencia nos brinda un información suficiente: "Nadie es juez en causa propia" -afirma el adagio jurídico-. Yo no puedo juzgarme ante un tribunal constituido por mí mismo. Desde el punto de vista psicológico, Piaget ha mostrado que el niño no toma conciencia de sí mismo, si primero no es consciente de estar ante otro. La conciencia de sí es ante todo conciencia del otro.

Otro ejemplo -superficial sólo en apariencia- es el de todos los procesos humanos de identidad. En la Odisea, Ulises vuelve a Itaca desconocido y sin identidad. No es alguien para nadie. Pero se le interpela: "¡Extranjero! Dime sin rodeos: necesito saber cuál es tu nombre, tu pueblo, tu ciudad, tu raza". Y Ulises responde: "Tengo el honor de haber nacido en las llanuras de Creta de padre muy rico..." (canto XIV, 185-199). Ulises

puede afirmar su identidad no a partir de sí mismo, sino a partir de los demás. Las coordenadas que determinan nuestra identidad nos vienen primero de fuera. Uno nace gracias a otro. El lugar natal de la identidad se encuentra, pues, en lo que Levinas llama la exterioridad. Nos viene de los otros.

Por consiguiente, hay que distinguir escrupulosamente entre alteridad y alienación. Ante el *alienus* hostil y perturbador que me desposee me vuelvo extranjero a mí mismo, el "desconocido de sí" (F. Pessoa). Entonces se produce fractura, esa "totalización" por el otro de que habla Levinas. ¿No es justamente el relato del Génesis el que nos brinda una parábola de esa falsa relación de alteridad -la alineación- que no respeta la identidad del otro? La serpiente es culpable porque induce en Eva un deseo que no es el suyo. Acaso sea ahí donde reside toda la esencia del pecado: infiltrar en otro un deseo que no es el suyo, que es contrario a su identidad. Es entonces cuando llego a ser extranjero (*alienus*) para mí mismo, falto de una alteridad de llamada y comunión. Hay pecado siempre que se impide a otro -o a uno mismo- ser lo que podría ser. Entonces uno va camino de perder su identidad.

Muy distinto es el caso del que se presenta, no como *alienus*, sino como *alter*. Este es alguien que se pone cara a cara: me nombra, me anuncia, me identifica. Camino de Emaús un desconocido encuentra dos hombres extranjeros para sí mismos. De entrada, este desconocido es *xenos*, extranjero (primer sentido del término griego). Pero gracias a su hospitalidad durante el camino, acogiéndoles con su palabra, y a la de los otros dos, invitándole a quedarse con ellos, se convierte en el *huésped* (segundo sentido de *xenos*). Es el *huésped* que recibe y es recibido en su identidad ("Se les abrieron los ojos y le reconocieron", Lc 24,3 I) y permite a los otros que redescubran su identidad ("¿no se abrasaba nuestro corazón mientras nos hablaba por el camino...?"). Este otro que se hace *huésped* -así se definiría la alteridad, en contraposición con la *alineación*- es el que, al recibirme, logra que yo me reciba a mí mismo y así redescubra mi identidad.

Lo mismo nos sucede en nuestra vida ordinaria. ¿No soy tal porque me han dado un nombre? ¿Y no es el otro el que me lo ha dado? Dice Heidegger: "Cuando damos nombre a las cosas, las cosas nombradas son llamadas a su ser". Pensemos en la importancia que tiene para los padres escoger el nombre de sus hijos. Y este nombre será tan importante para el hijo que resultará inseparable de su ser y llegará un día en que le será imposible imaginar que se pueda llamar de otra forma.

Poner un nombre es casi crear; en todo caso, constituir a una persona. El nombre no es un simple *flatus vocis* (soplo de voz), útil sólo para la comunicación. El nombre integra en la comunidad de los otros al ser a-nónimo. En el AT conocer el nombre de alguien es simplemente conocerle. Lo hemos visto en el caso de Moisés. De ahí aquel *noverim te, noverim me* (que te conozca, que me conozca) de San Agustín.

Esta búsqueda de la identidad mediante el otro está presente también en el NT. "Y vosotros ¿quién decís que soy? (Mt 16, 15). No vemos que Jesús diga quién es, con la excepción del título "Hijo del hombre". Como si reclamase de los demás que le revelasen. Igual que lo espera del Padre: "Padre, glorifícame, da testimonio de mí" (véase Jn 17, 1). Es el tema del reconocimiento el que está en juego: no me conozco sino porque se me conoce y sólo se me conoce si se me reconoce. Solo en una isla no hay ser humano. Todo ser debe ser aceptado y nombrado, reconocido y anunciado.

Sin insistir en todos los ritos sociales que nos hacen nacer a la existencia como lo que somos, evoquemos al menos los ritos de iniciación (o lo equivalente entre nosotros). Al adolescente no le basta haber pasado biológicamente a otra edad, sino que ha de ser recibido de hecho en el mundo de los mayores. ¿Cómo no recordar aquí la etimología -falsa, pero soberbia- que Ernest Hello proponía del término latino ego (yo)? Indicativo presente del verbo *egere* (necesitar): *ego, egeo, ego*. Al olvidar el sentido de las palabras, el hombre se oculta tras su *yo*. Y olvida que, para él, la palabra *yo* significa *necesito*. No puede decir su nombre sin pedir limosna. No dice el Verbo encarnado en el juicio solemne "yo tuve hambre, yo tuve sed..." (Mt 25,3-36).

No se existe solo. La autoridad -en el sentido latino de *auctoritas*- es justamente el acto de otro que me aumenta (*augere*), me enseña (hace signo en mí: *insignare*), me agranda. Y que, cuanto más grande es la autoridad -el que me acrecienta- me lleva de la mano por el camino de mi identidad. La alteridad no implica ya hoy una amenaza a mi autonomía. Tras la era de la sospecha -Freud, Marx, Nietzsche- importaba una era que yo denominaría de la "sospecha de la sospecha", cuyos testigos podrían ser Ricoeur, Levinas, Kristeva, para que quedase al descubierto la bendición de la alteridad, y se evitase el ensimismamiento. Así, afirma Julia Kristeva: "Si nos cuesta amar, es porque nos cuesta invertir nuestro narcisismo en otro, considerado como valor inconmensurable para garantizar nuestra propia potencialidad. Cuando llegamos a amar ¿no es porque alguien o algo -hombre, mujer, niño, una palabra, una flor...- ha podido resistir a nuestro poder incansable de recelo, odio y miedo a entregarnos a una alteridad ideal? (*Histoires d'amour*, 1983, Pág. 166). Es una psicoanalista la que así se expresa.

No ha de sorprender que el propio Kant, que tanto ha contribuido a la afirmación de la autonomía del hombre, haya podido hablar de la paradoja de la conciencia moral en estos términos: "Aunque el hombre no se las ha de haber sino consigo mismo, no obstante se ve constreñido por su razón a actuar como *bajo la orden de otra persona*". Y añade: "Para no entrar en contradicción consigo mismo, en todos sus deberes la conciencia humana debe concebir a otro distinto de sí como juez de sus acciones".

Alteridad y trascendencia

Con la sospecha que ha surgido en nosotros de un nexo entre *alter* y *augere* nos resulta más fácil abordar la alteridad de Dios. Cuando la hetero-nomía se convierte en teo-nomía el proceso de identidad alcanza su objetivo. "Vamos a buscar lo que es nuestro tan lejos como sea posible" (Hölderlin) ¿Nos bastamos para comprendernos o la auténtica comprensión de sí reclama la apertura a Otro que, al trascendernos, nos sitúa? "La verdad de lo finito está en lo infinito" (frase de Hegel que hace suya Walter Benjamin). Y es Levinas, filósofo, defensor acérrimo de la ética humana, afirmada lisa y llanamente porque el hombre es hombre, el que nos advierte: "Es probablemente el desconocimiento de la originalidad irreductible de la alteridad y de la trascendencia y una interpretación puramente negativa de la proximidad ética y del amor la que genera *la obstinación de expresarlas en términos de inmanencia*. De ahí que la idea de infinito pueda entenderse como ámbito de la incertidumbre de una humanidad preocupada de ella misma e incapaz de abarcar lo infinito".

Cabe objetar que acaso Levinas no entienda por trascendencia e infinito lo mismo que nosotros. Pero, si califica esa incapacidad de abarcar lo infinito como incapacidad "de

recibir una sacudida de Dios" y entiende "la idea del infinito en nosotros o de la humanidad del hombre como teología o inteligibilidad de lo trascendente" ¿podemos todavía dudar? Estamos, pues, autorizados para plantear nuestras preguntas y proponer nuestras respuestas cristianas de una identidad del hombre ante Dios como una antropología pertinente.

¿No nos engrandece medirnos con el Otro? Sobre todo -prosigue Levinas- si de lo que se trata es de nuestra más profunda interioridad. "Acoger la idea del infinito implica despertar un *psiquismo* que no se reduce a pura correlación (del saber por sí mismo). ¡Acogida que indica que el pensamiento humano piensa justamente como teología!" ¿Dónde está la alienación? Con una audacia que no es arrogancia, se nos invita a redescubrir como nuestro el lenguaje agustiniano: superior *summo meo*, interior *intimo meo*. ¡El que es más alto que lo sumo de nosotros y está más en lo hondo de nosotros que nosotros mismos! Tenemos derecho a hablar nuestro lenguaje.

Con toda honestidad podemos ahora preguntarnos y preguntar si es cierto que el ser humano muere al contacto con el Absoluto. Pero sin engañarnos ni engañar sobre el Absoluto. En todo caso, lo que ahora importa -porque con ello nos lo jugamos todo- es mostrar que, en contacto con el Absoluto el ser humano se conquista o puede conquistarse.

¿No es verdad que cuanto más elevado sea mi Otro más confirmada quedará mi identidad? Aquí se perfila ya la idea de Dios como Tercero-Trascendente que no aplasta, sino que nos brinda relación; que no excluye, sino que incluye.

El Tercero-Trascendente

¿Qué entendemos aquí por el Tercero-Trascendente? El Tercero-Trascendente es aquí el Testigo del hombre. Acaso sea ésta la expresión más bella sobre Dios. El origen latino de la palabra nos ayudará a entenderla. *Transcendens* es, en latín, un participio activo. Luego, no es sólo el que es trascendente para sí mismo -aunque también lo sea: "yo soy el que soy"-, sino el que vuelve trascendente. Es el que eleva, el que me hace *transcender*, pasar del estado en que me encuentro para llevarme más arriba. Pero justamente por esto es necesario que sea más grande, que trascienda, para que también yo pueda ir más allá.

Viendo a Dios bajo esa palabra todavía abstracta de Trascendente, se comprende que podamos ver ahí a ese Otro ante el cual -como testigo- el hombre se agranda, en vez de morir a su contacto. Sólo así es posible escapar a la tentación narcisista de replegarse sobre sí mismo. El Tercero me libra de la alineación de mí mismo por mí mismo, que es la peor de las alienaciones: alienación interna en la que me hundo.

Ésta es la razón por la que no hemos procedido bien en despedir a Dios. "Estamos llamados a inspirar a nuestros Moisés que no creen en Yahvé y sucumben a los acontecimientos que desbaratan sus deseos. Sólo nuestra capacidad imaginativa, creadora, innovadora, puede abrir las estructuras psíquicas a una movilidad descentrada, que parece ser una exigencia psíquica e histórica de la época" (J. Kristeva). ¿Vamos a ser nosotros, creyentes, menos osados que una psicoanalista?

Desde esta perspectiva se puede comprender que la afirmación de una teo-nomía constituye el fundamento más radical posible de la auto-nomía y, por consiguiente, una verdadera confirmación del hombre y no su destrucción. En esta línea hay que interpretar aquel texto de Gn 2,18: "No es bueno que el hombre esté solo", o sea, sin una alteridad, sin un cara-a-cara. Es Dios el que nos libra de la soledad. Una vez más es un filósofo contemporáneo el que nos advierte: "El *tertium* es el sello de la divinidad. Desde la perspectiva de ese *tertium*, las palabras, igual que las relaciones de todo tipo, estrechan sus lazos recíprocos y se meten en la trama del sentido. De vez en cuando se constata que los seres humanos alimentan la ilusión de agotar el sentido de sus relaciones -las específicamente personales- como si fuesen jugadores de ajedrez que pueden jugar a dos. Entre los seres humanos, aun sin sospecharlo, se insinúa inevitablemente un *tertium*, que constituye el fondo que, como toda experiencia religiosa, da su sentido y su aliento a sus gestos y a sus palabras" (A. Gargani).

Esto es, en términos filosóficos lo que acabamos de descubrir en la identidad ante el *Tercero-Trascendente*. Ahí se da la promesa de una salida de sí mismo, de un *descentramiento* que libera.

La fe

En términos cristianos, ese *descentramiento* de sí mismo se llama *fe*. Su etimología nos puede iluminar de nuevo. *Fe* viene del latín *fides*. En todas las lenguas románicas el latín *fides* ha dado origen a una constelación de palabras: fe, fiel, confianza, fidelidad, fiar, fiador, fehaciente, etc. Todas ellas se cuentan entre las más bellas para expresar relaciones simplemente humanas. Nadie puede vivir sin fe: sin dar fe y sobre todo sin que se le dé jamás fe. Nadie puede verificarlo todo por sí mismo ni fiarse sólo de sí mismo. Hay, pues, un *descentramiento*, una salida hacia el otro indispensable simplemente para ser uno mismo. El que quisiera descubrirlo todo y verificarlo todo por sí mismo acabaría paradójicamente "fuera de sí". El Evangelio lo dice claramente: "Quien se aferre a la vida la perderá, quien la pierda por mí la conservará" (Mt 10,39). La alteridad presente en el acto de fe es constitutiva de nosotros mismos. Sólo con ella podemos arrostrar la aventura de la existencia.

Otro tanto podríamos decir de la palabra latina *credere*, que ha dado origen a "creer", "creíble", "crédito", "acreditar". Lejos de constituir una alienación, la fe en el otro, a condición de que sea "digno de fe", da la medida de nuestro ser y ahonda en su identidad. Hay un *Sitz im Glauben* (lugar en la fe) tan vital como el *Sitz im Leben* (lugar en la vida).

Fe en Dios

En la fe en Dios, la alteridad -la fe en el otro-va a jugar un papel todavía más determinante. El otro -así en minúscula- nunca será enteramente otro. Se me parece. No es *del todo* trascendente, del todo diferente. En él la alteridad pierde sus contornos. Incluso puede quedar tan desdibujada que el otro se exponga a convertirse en un simple reflejo de uno mismo. Sin menospreciar nuestras relaciones humanas, constato que el otro es incapaz de saciar mi sed de alteridad y trascendencia. No es verdad, como dijo Sartre, que "el infierno son los otros". Pero no hay duda de que, por su parecido, el otro

puede generar agresión, violencia mimética (R. Girard). ¿Cómo sacudirme esa pesadilla?

El Otro -en mayúscula- ¿no emerge aquí como salvador de la alteridad? ¿No es justamente porque existe el Otro -alteridad absoluta e inalterable- por lo que la idea de alteridad permanece (todavía) entre nosotros? "Las palabras que caen de esa silueta de ángel son palabras esenciales, palabras que proporcionan un apoyo inmediato" (R. Char).

Dios -el Otro-de-los-seres-humanos- constituye una alteridad que me permite identificarme y no perderme en lo que nunca pasará de ser yo mismo o bien, si se trata del otro -así en minúscula- acaba siempre en reflejo de mí mismo (como yo lo soy de él), pues, en definitiva, nosotros no somos -los unos para los otros- alteridades radicales.

¿Quién nos librerá, pues, de ese juego de espejos y reflejos? ¿Quién pondrá a salvo nuestra alteridad mutua? Es Sartre el que, en un universo sin Dios, llega a decir que el ser humano no basta para ser alteridad para otro ser humano. Sus palabras impresionan: "El existencialista no tomará nunca al hombre como fin, pues él siempre se ha de hacer. No debemos creer que hay una humanidad a la que podamos rendir culto. El culto a la humanidad desemboca en el humanismo cerrado de Augusto Comte".

Sólo por ser afirmación de una alteridad la afirmación de Dios resulta ya infinitamente saludable. Ante esa alteridad puedo construirme, porque ella no destruye, sino que confirma mi identidad. Y esto es tanto más verdadero cuanto que ese Otro no es una alteridad de soledad que marca distancias, sino una alteridad de comunión. Pues nuestro Dios es el Dios trinitaria -un Dios no cerrado respecto a sí mismo- y el Dios encarnado -un Dios no cerrado respecto a nosotros.

Estoy hecho a su imagen y semejanza. Y por este solo hecho puedo apelar a él contra cual

quiera -individuo, grupo- que atente contra mi vida, contra mi identidad, so pretexto de que soy económicamente inútil, afectivamente desprotegido, intelectualmente pobre, socialmente indeseable, físicamente insoportable... Sea yo el que sea y me halle ante quien me halle, puedo apelar a esa existencia del Otro que veta soberanamente que nadie ponga un dedo en la existencia del que es su imagen. "Todo lo que vive y se mueve os lo doy (...). Al hombre le pediré cuenta de la vida de su hermano (...). Porque Dios hizo al hombre a su imagen" (Gn 9,15-6).

Queda claro: la sola existencia de Dios constituye al hombre en los derechos imprescriptibles de su autonomía. Dios es Aquél cuyo Rostro veta a cualquiera desfigurar el mío. En este sentido, es justo afirmar que los derechos del hombre tienen su fundamento en los derechos de Dios.

No sin motivo, desde siempre, para comprenderse, el ser humano ha ido a llamar a la puerta de los dioses. Después de todo, es en el frontispicio de un templo -en Delfos- donde está grabada la famosa consigna humanista -"Hombre, concómete a ti mismo"-, como si esta comprensión de sí debiese pasar por una llamada al dios. "Cuando Diotima¹ se encarga de explicarles Dios a los comensales del Banquete, no condena ninguna forma de pasión humana; ella intenta solamente añadirle lo infinito" (M.

Yourcenar). El pórtico de Chartres, que nos muestra a Dios modelando amorosamente la cabeza ensortijada de Adán, viendo en ella el perfil de su Hijo predilecto, expresa en imágenes cristianas esa confirmación del hombre por Dios.

La idea de creación

De lo que aquí, como en Chartres, se trata es de la idea de *creación* y de llamada. Pues no basta con constatar que él nos afirma y nos confirma. No basta con la simple *existencia* de esa *Alteridad* y del simple *hecho* de mi autonomía. Hay más. Por la creación Dios es el *fundamento* de mi autonomía y hace de ella un *derecho*. Este es el sentido de la idea de *creación* (del hebreo *bara'*: hacer separando): el hombre es querido (no tolerado) como diferente. Por la creación, Dios ha *querido* mi identidad, mi autonomía, mi libertad, que no las he arrancado, cual Prometeo, al dios. Dios me las ha dado como derechos de nacimiento y esencia.

Ser creado es tener de Dios (Alteridad constituyente) el mantenerse por sí mismo (alteridad constituida). *Yo soy, luego tú eres*. Teo-nomía que constituye nuestra autonomía. *Soy creado otro*. Ahí está el secreto de la idea de creación: un Dios pro-vocando (*pro-vocare*: crear por la palabra que llama a la vida) a la existencia a una persona, o sea, a un ser por sí mismo con rostro de alteridad. *Bara'* significa justamente hacer algo totalmente nuevo. La expresión de Levinas es soberbia: "Es ciertamente una gran gloria para el creador haber puesto en pie un ser que, sin haber sido *causa sui*, tiene -no obstante- la mirada y la palabra independiente y es dueño de sí mismo".

Esta autonomía no significa, naturalmente, irresponsabilidad. Esto significaría un contrasentido. Libertad es siempre responsabilidad (*respondere*, responder de). Pues la auténtica autonomía se construye en la relación de alteridad: respondiendo a alguien. Este es el sentido del "Heme aquí" que pronuncia el ser humano ante Dios. Levinas ha visto en esta expresión todo el sentido de la ética de la alteridad y la responsabilidad: soy requerido por el rostro del otro ante el cual me siento urgido a responder. Uno piensa en Nicolás de Cusa: *Vocas igitur ut te audiant; et quando te audiunt, tunc sunt*, "Tu les llamas para que ellas (las creaturas) te escuchen y, cuando ellas te escuchan entonces ellas son (*De visione Dei*, X). Es diciendo "Heme aquí" como yo soy. Somos constituidos en nuestra identidad por una llamada.

Una vez más: la autonomía se fundamenta en la alteridad. Camus lo expresó dándole la vuelta a la célebre frase nihilista de Karamazov -"Si Dios no existe, todo está permitido"- que dejó perplejo al mismísimo Nietzsche. Escribe Camus: "Si Dios no existe, nada está permitido". justamente porque toda autonomía comienza por ser provocada por una alteridad. Acaso lo que haya querido decir Camus es: si Dios existe, todo está *permitido*. Con esto se expresaría que Dios creador es justamente el que "autoriza" al hombre a ser el que es. Y no hay nada de infantil en ese sentirnos "autorizados", o sea, "aumentados", queridos como seres libres. Aplicando aquí la célebre distinción formulada por Blondel en otro contexto, diríamos que Dios es "voluntad que quiere" y nosotros "voluntad querida"².

Quién es realmente nuestro Dios

Todo lo que hemos dicho hasta ahora lleva implícita la condición de no equivocarnos sobre Dios. De lo contrario, nos exponemos a dar la razón a los que protestan contra Dios a favor del hombre. Si Dios fuera ese Absoluto, perdido en sus poderes, que se mantiene "suelto" (*absolutus*), desligado de nosotros, entonces sí sería ese Dios incandescente cuya presencia consume, ese Dios que hace sombra al hombre y ante el cual sólo cabe sobrevivir rechazándolo como hacen los ateos.

Y hay que reconocer que la historia del pensamiento cristiano ha contribuido a ese distanciamiento del verdadero rostro de Dios. Demasiado ocupado en especular sobre Dios, ha descuidado hablar, como debe hacer un cristiano, de la imagen que el Dios de la alianza ha trazado de sí y del rostro que Dios nos ha dejado en Jesucristo.

Nuestro Dios no es ese Absoluto, suelto y replegado en su grandeza incandescente que nos abrasa, sino el Dios anunciado por Pablo que, a diferencia del dios pagano de Prometeo, no se considera a sí mismo como botín ni veta a los demás (Fip 2,6). El es el que deja su lugar ("tomó la condición de esclavo"). Triple *kénosis*: *kénosis* de la Trinidad, en la que Dios "hace sitio" al Otro en esa alteridad de relaciones que le define; *kénosis* de la creación, en la que la Sabiduría divina quiere al hombre a su lado; y *kénosis* de la Encarnación, en la que Dios deja en sí mismo lugar al hombre, en la que Dios "se cambia en el hombre" (Bérulle). El Dios de la *kénosis* es el Dios que hace sitio, un Dios que muestra su en-sí como incluyendo -en un mismo movimiento- un por-nosotros. "Es la intuición hebrea, según la cual Dios es capaz de todo ejercicio de lenguaje fuera del monólogo" (G. Steiner).

Ese Dios de *kénosis* y gratuidad no es un Dios empeñado en cerrarnos el paso, sino un Dios que dice sí -él es nuestro *Amén* (Ap 3,14)- a nuestra existencia. Por ese sí que se nos dice aceptamos nuestra propia identidad diciendo también nosotros Sí a ese voto creador irrevocable y sí a nosotros mismos.

Si es ese Dios, que sabe de *kénosis* para dejar sitio al otro, el que nos ha puesto ahí, es evidente que hay que pensar en un tipo de relación muy distinto, al que era objeto de sospecha y significaría la muerte del hombre. "Acoger al Absoluto depurado de la violencia de lo sagrado. (Ese) infinito no abrasó ya los ojos que se posan en él. El habla. No tiene la tesitura mística imposible de afrontar y que me atraparía en sus redes invisibles. No es numinoso: el yo que lo aborda no queda aniquilado a su contacto ni trasmudado fuera de sí" (Levinas). No se trata de una alteridad insoportable. Nuestro Dios nos ha enseñado que su grandeza se muestra en la *kénosis*.

Gracias a ese inmenso correctivo de la *kénosis* de un Dios *que no muere al contacto con lo relativo*, la idea de que la teonomía constituye el fundamento último de la autonomía queda liberada de lo que, pese a todo, podría tener de peligroso para el hombre, dado que ahora se le considera como ese "intervalo de discreción" (Levinas), ese abandono del poder (Fip 2, 6-11) que respeta infinitamente nuestra patética grandeza. "Por esto (porque se ha anonadado: *ekénosen*) se le ha dado un nombre que está por encima de todo nombre" (Fip 2,9). El nombre que reclamaba Moisés se da en plenitud justamente allí donde hay "despojo". Todo acontece como crear la divinidad hubiese querido crear para nosotros !o que había de más elevado -el-ser-por-sí-mismo propio de la libertad-, pero, para hacerlo posible, se hubiese visto forzada a ocultarse ella misma.

No cabe, pues, decir que la idea de infinito, tal como se nos ha revelado, entrañe un error sobre el hombre. A nivel de puro concepto, Kant consideraba que, como ser de finitud, el ser humano no puede reconocerse si no es desde una perspectiva infinita. El hombre no puede vivir sin la idea de un Reino de Dios, se lo imagine como se lo imagine. Escribe Dostoievski: "Más que su propia dicha le importa al hombre saber y creer que, en cada instante, existe en *alguna parte* la dicha perfecta y apacible para todos y para todo". Nos afirmamos y nos reafirmamos en la medida en que aspiramos siempre más allá de lo que nos ha sido dado. Somos de esta tierra, pero con un anhelo de trascendencia. Según Hegel, no es posible que el sujeto humano se comprenda como "simple" ser humano si no es apelando a la idea de eternidad y a una toma de conciencia transhistórica de lo que está más allá del tiempo.

En el fondo, la idea de Dios implica la idea de alteridad. Si desapareciera la idea de Dios desaparecería igualmente la de alteridad e incluso la misma idea de ser humano. "En nuestros días, y Nietzsche indica de lejos el punto de inflexión, no es tanto la ausencia o la muerte de Dios lo que se afirma, sino el fin del hombre. Más que la muerte de Dios lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin del asesino: la explosión del rostro del hombre, la dispersión del profundo fluir del tiempo por el que él se sentía transportado" (M. Foucault). El propio E. Bloch piensa que lo que él llama "la liquidación de la hipótesis de Dios" no logra poner en acción la esperanza humana. Y para él, que no es cristiano, "el espacio de proyección religiosa no es una quimera, sino que toma la delantera". Si unos no cristianos hablan así, ¿por qué no atrevemos a expresarnos en nuestro lenguaje?

El respeto de Dios a la dignidad del hombre

La alteridad se comprende, pues, hoy como fundamento de la autonomía. Sobre todo si se trata de la alteridad de Dios, que nos permite con creces acceder a nuestra identidad sobre la base de una libertad querida, como perteneciente al ejercicio mismo de nuestro ser creado. Esa es la respuesta de Dios al Moisés de turno, el que ha leído a Sartre y Merleau-Ponty, a Nietzsche y Feuerbach y, por esto, le ha planteado de nuevo la pregunta a Dios de cuál es su nombre, para saber si la afirmación de ese nombre será la reafirmación del suyo propio.

Pero este Dios cristiano, cuyo rostro de *kénosis* hemos contemplado no es un Dios que, al enaltecerle, me aplasta. Ese Dios va a añadir todavía un último toque insuperable al lienzo de su autorretrato. El corazón no puede dejar de ser sensible a ese toque: la alteridad divina se la ofrece Dios al ser humano libremente como un don. Y quiere que, para honra del hombre, esté en sus manos responder o no a ese ofrecimiento. La alteridad que se le propone para encontrar su identidad no es la alteridad de una heteronomía incandescente o seductora, sino la de un Dios que no ve ni quiere otra relación posible con el ser humano -su imagen y semejanza-, sino aquella en la que él -el ser humano- sea y permanezca infinitamente respetado.

San Agustín lo expresó así: "Dios te ha creado sin ti, pero no te salvará sin ti". Ciertamente, nuestra venida al ser no ha dependido de nosotros. Pero todo lo demás -lo que los Padres llaman la *politeia* de nuestro *bios*, o sea, la manera como vamos a conducir nuestra vida, a "ratificar nuestro ser" (Maimónides) y realizar o no el destino que se nos ofrece- todo esto va a depender de nosotros. Como dice Pico de la Mirándola con una

pizca de desmesura que puede perdonársele: "No te he dado, Adán, ni rostro ni lugar que te sea propio ni ningún don que te resulte particular, para que tu rostro, tu lugar y tus dones, tú los quieras, los conquistes y los poseas por ti mismo. Pero tú, que no tienes límite alguno, por tu propio arbitrio, en cuyas manos te he puesto, tú te defines a ti mismo." (*De dignitate hominis*). Y los Padres de la Iglesia son aquí unánimes en subrayar ese respeto divino a nuestra libertad. "Ni el Espíritu Santo puede engendrar a la vida nueva una voluntad que se le resista, sino solamente una libertad que consienta en ello." (Máximo Confesor).

Delante de esta teonomía que se le presenta como la gran oportunidad de su autonomía, el ser humano se halla ante una oferta. ¿Por qué temer que él muera al contacto con el Absoluto, cuando es justamente éste el que pone en sus manos la *posibilidad* de su libertad y su identidad y no la imposición de una coacción o de una necesidad? Esta identidad del ser humano ante Dios, este "segundo nacimiento" es "el resultado de una opción libre y así, en un cierto sentido, somos nuestros propios padres, creándonos tal como queremos ser y modelándonos, mediante nuestra voluntad, según el modelo que escojamos" (Gregorio de Nisa).

Conclusión

No podemos ahora responder a Sartre con nuestras propias palabras? Para él, no hay esencia que me preceda y me dicte. A mí me tocaría existir para ser "la existencia que precede a la esencia". Es evidente que Sartre no pretendía decir que nosotros teníamos que decidir si nacíamos o no, sino qué haríamos de nuestro nacimiento. Con la diferencia -importante- de que, para nosotros, nuestro ser-en-el-mundo viene de Dios, como cristianos no afirmamos menos: corresponde a nuestra libertad dar el consentimiento a este don. Me corresponde *ek-sistir* mi ser. *En este sentido*, es cierto que, para el cristiano, también la existencia -la manera como vivirá su vida- precederá su esencia. El hombre es un ser al que se le ha confiado su esencia. Contando siempre con la gracia que nos acompaña en nuestro camino, podríamos añadir la siguiente variación al tema agustiniano de antes: si Dios nos *ha hecho* sin nosotros, no nos *hará* sin nosotros.

Es así como acaso quepa juntar dos exigencias esenciales: la del ser humano que no quiere concebirse solo, perdido, "aherrojado en la existencia", perdido en la soledad de la inmanencia que resulta mortífera, y la de una autonomía que no acepta la coacción, el dictado, que le haga un juguete en manos de otro.

No es así el Dios de la Encarnación y de la *philanthropia* (amor al ser humano). Ese Dios, el Dios que no muere al contacto con lo relativo, no puede ser un Absoluto ante el cual el hombre podría morir. Y es a él -y no al de la *mirada*- al que se le pregunta cuál es su nombre y se le pide que muestre su rostro. Es a él al que se le pregunta si es él "el que ha de venir" y del que se comprende que "no se debe esperar a otro" (Mt 11,3). Pues él es aquél que, cuando le afirmo, me reafirmo. De ahí que Hannah Arendt escriba: "La cuestión de la naturaleza del hombre no es menos teológica que la cuestión de Dios",

¡Qué vasta y qué profunda es la intuición cristiana! No abandona al ser humano en el desierto en el que no hay ni indicadores de caminos ni puntos de referencia. Pero al mismo tiempo le dice que queda libre para optar, para labrar su propio destino. Mi

existencia no está amenazada, pues mi esencia ya no es amenazadora. La afirmación de Dios ya no va a arruinar la mía. Todo lo contrario: se me presenta como una provocación a ser yo mismo.

Esto podría no ser así, si Dios fuese el que recela el humanismo existencialista: ese Dios de la *mirada* que traspasa mi ser, ese Dios de la omnipotencia arrogante que guarda celosamente para sí todo poder. Un dios -éste- totalmente pagano. Pero éste no es nuestro Dios.

"Señora, si nuestro Dios fuera el de los paganos y los filósofos -da lo mismo- por más que se refugiara en lo más alto de los cielos, nuestra miseria le precipitaría. Pero Vd. sabe que el nuestro nos ha salido al encuentro. Puede Vd. amenazarle, escupirle en el rostro, azotarle y finalmente clavarle en cruz. Esto ya se ha hecho, hija mía" (G. Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, 1936, Págs. 209-210).

Notas:

¹Al final del Banquete (201 d-2 12a) pone Platón en boca de Sócrates un diálogo tenido años atrás con Diotima, sacerdotisa de Mantinea, en el que, siguiendo el método mayéutico, expone la teoría sobre eros (amor); lo propio del hombre es su aspiración a la inmortalidad y a la infinitud, a través de una aproximación que conduce, lenta y escalonadamente, a la contemplación de la belleza en sí (Nota de la Redacción).

²Imposible conservar el juego de palabras del original: *volonté voulante* y *volonté volue*. (Nota de la Redacción)

Tradujo y condensó: Márius Sala