

Hacia una teología de las Comunicaciones Sociales

En la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual leemos: "Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas"¹. Así, pues, los "signos de los tiempos" han adquirido un significado intenso en la teología de las realidades temporales.

Las comunicaciones sociales "no son una invención casual, arbitraria, sino que ellas mismas son expresión de la situación de nuestra sociedad y se integran en la definición de la misma. Por tanto, no son tampoco simples instrumentos de comunicación social. En ellos se verifica, además, la comunicación que actualiza y expresa la actual convivencia concreta de la humanidad"². De ahí que las comunicaciones sociales, y después de la Instrucción pastoral "Communio et Progressio"³, se hayan convertido en fuente de desarrollo teológico. La existencia concreta del hombre (su hacer y su actuar) junto a la Escritura y la Tradición, la Liturgia y la Espiritualidad han pasado a ser fuente teológica.

Esta realidad está relacionada con otro factor importante en el desarrollo de la teología contemporánea: la viva conciencia que tiene la Iglesia de que existe y vive dentro del proceso histórico. No existe como una entidad estática, desconectada de la evolución dinámica que tiene lugar en torno a ella: está en el mundo. Y en el mundo no hay dos historias, una secular y otra sagrada. Sólo hay

1. Gaudium et Spes, 4.

2. J. B. METZ: *Teología del mundo*, Salamanca, 1970, pág. 171.

3. 23 de mayo de 1971.

una historia, y ésta lleva a la salvación o al desastre. Por eso las comunicaciones sociales como signo de los tiempos son una parte integrante de la historia de la salvación. Sin embargo, el que las comunicaciones sociales puedan ser llamadas signos de los tiempos supone al menos dos elementos: por una parte una acumulación de hechos que, juntos, apuntan a la misma dirección, y por otra parte el hecho de que los hombres tengan conciencia de esta dirección. La estrecha conexión entre estos dos elementos puede verse claramente en los acontecimientos narrados en el Antiguo Testamento. No se trata, por tanto, de ofrecer un análisis erudito de un acontecimiento, sino de descubrir a la luz de la fe la fuerza impulsora dentro de un grupo de acontecimientos que convierte estos hechos en un símbolo duradero. En este sentido el filósofo británico A. Toynbee habla de la historia como un reto a cada cultura y cada religión. Cuando una cultura o una religión dada no entiende estos retos o no puede encontrar respuestas a ellas, a su juicio, ha terminado.

Esta nueva conciencia de la historicidad y la actualidad como revelación de Dios no ha caído llovida del cielo. Está influida por una concepción del "tiempo" derivada no sólo de la filosofía contemporánea, sino también de un estudio científico de la salvación como historia. Lo que O. Cullmann ha dicho en su libro "*Cristo y el tiempo*"⁴ sobre este sentido de la historicidad y la inteligencia de los signos de los tiempos demuestra que esto no es simplemente una materia académica, sino algo de extraordinaria importancia práctica. Y al mismo tiempo, está más cerca de la actitud bíblica frente a la historia que lo que pudiera hacer suponer la novedad de lo estudiado⁵.

La teología de las comunicaciones sociales ha estado hasta ahora abandonada de manera imperdonable. Su desarrollo reviste en nuestros días una especial urgencia si se tiene en cuenta la

4. Barcelona, 1968.

5. El presente trabajo tiene un cometido muy singular. No es un ensayo deontológico o pastoral. Es más bien una reflexión sobre el significado divino de esa transparencia perfecta —estatuto ideal de la comunicación— exigida por una situación en que todos tengan las mismas posibilidades de información respecto a los acontecimientos, decisiones o directrices que se tomen en los diferentes niveles de la vida social. Para ello nuestra gratitud al amigo Alfredo Oltra Más (de la C. O. P. E.) por los ánimos que ha puesto porque se terminen las presentes páginas.

creciente comunicación de todos los hombres. Lo que antes quedaba reservado a unos pocos es absorbido ahora en la vida de una multitud. Todos están informados de lo que ocurre en otros mundos y de unos puntos de vista diferentes sobre la vida. Todos pueden seguir la discusión de temas candentes de actualidad y están al tanto de lo que sucede en otras partes, naturalmente en una forma diferente de como lo están quienes se ven de inmediato afectados por los acontecimientos. La imagen y la fotografía asumen poco a poco el mismo valor que la palabra, con lo que se abren nuevas posibilidades en este proceso. Lentamente vamos adquiriendo la visión necesaria para hacer mejor uso de estas posibilidades.

El alumbramiento de unos medios nuevos de relacionarse la sociedad, entendido como algo que va implícitamente contenido dentro del contexto de la historia humana, constituye para el creyente una apelación a su fe.

1. Según el materialismo dialéctico, las fuerzas materiales productivas y las relaciones económicas de la producción constituyen la base, el armazón de toda la vida social. Influído por una sociología positivista (A. Comte) y una filosofía de la sociedad idealista (G. W. F. Hegel) y económico-materialista (L. Feuerbach), K. Marx proclama que el hombre vuelve a encontrar su existencia propia en la sociedad, no gracias a la comunicación, sino al trabajo comunitario. Marx ve en el trabajo el desarrollo de fuerzas, la liberación de la esclavitud de la materia y, finalmente, de toda alienación. De esta manera surge un nuevo ser social, y de ahí nace, finalmente, una nueva conciencia. La sociedad ideal se construye a partir de la materia por medio del trabajo, y no a partir de Dios, ni por medio de factores espirituales como es la palabra.

De manera análoga, el darwinismo social o evolucionismo positivista (p.e., H. Spencer) no cuenta tampoco con un Dios creador. Una única evolución es la que conduce desde el átomo originario hasta la "biosfera" y hasta el supraorganismo de la sociedad humana, la cual puede desarrollarse hasta formar una persona colectiva supraindividual gracias a una concentración de la "noesfera". Cuando se concibe la sociedad tan sólo como un organismo vital, no queda lugar para una relación personal e inmediata de personas individuales con Dios ni para una intervención libre de Dios en la historia de la humanidad.

Cuando se da una absolutización de la intersubjetividad, la persona empieza a ser consciente de sí misma en el encuentro con el tú y no existe sino en la pura relación puntual interhumana: Ser y amar son coextensivos⁶. Esta relación va más allá de la corporalidad y abarca también el cosmos no como algo que está frente a la existencia y a la persona; no como realidad puramente existencial o personal, sino como realidad social que está en proceso histórico. Es un valor absoluto. Tampoco aquí hay lugar para Dios, porque Dios haría relativa la relación absoluta interhumana.

La psicología moderna apoya el significado e importancia de las comunicaciones sociales. Nos hace ver, p.e., que la persona se va formando gracias a la comunicación entre padres e hijos; que el desempeño de un "papel" social orienta de manera decisiva la conducta humana; que la mayor parte de las veces las realizaciones específicamente humanas son realizaciones de grupos y llevan el sello del "estilo vital" (con lo que lleva de dinámico) de una comunidad. Hay que conceder toda su importancia a estas ideas también dentro de la teología de la comunicación que pretendemos realizar.

La absolutización y divinización que hace, p.e., Feuerbach de la conciencia social, y que el materialismo ha traspasado al plano materialista, es, por el contrario una evolución ulterior "reaccionaria" del individualismo, el cual manifiesta su fuerza virulenta incluso en nuestros días, p.e., en el existencialismo de un J. P. Sartre. Para él, existir significa ser un individuo absoluto, aunque fracasado. La misma existencia del prójimo me convierte en un objeto para él, en una cosa. Se tiene conciencia inmediata de un profundo desorden del mundo, de una desgracia fatalista de lo existente de la precariedad de la existencia humana, del ser para la muerte⁷.

El individualismo de la época moderna ha expuesto a los hombres a una soledad que les atemoriza. "La concreta individua-

6. Esta experiencia sólo es superable por una naturaleza que, en su núcleo subjetivo, sea espíritu capaz de una aprehensión plena de sí mismo al ascender sobre sí para pasar a otro tú, conocido como otro y como amante.

7. Recuérdese a este respecto el análisis de la existencia cotidiana de M. HEIDEGGER: *El ser y el tiempo*, México, 1962; así como las reflexiones de K. JASPERS sobre la abismal conciencia de culpabilidad del hombre.

lidad" y "soledad" del hombre actual no se identifica, ni mucho menos, con la forma dramatizada existencialísticamente. Tiene más bien, una subestructura social; está condicionada y actualizada por ella. La duradera ilimitación y movilidad, la multiformidad de las situaciones en las que el hombre se halla y actúa, hacen que el hombre, hoy día, se singularice de manera cualificada"⁸. El deseo elemental de una solidaridad que supere todas las fronteras y las ideologías comunitarias, provoca en nuestros días reacciones frente a ese aislamiento de los individuos. El cristianismo no pudo sin más captar este movimiento de manera adecuada porque durante muchos siglos había predominado en su interior la tendencia al individualismo en la salvación.

Desde el punto de vista teológico, el análisis aristotélico y racional, el pensamiento estático, el método de la síntesis puramente lógica, el juridicismo, tuvieron la culpa de que no se aprehendiese ya en una noción y visión totalizadora e intuitiva el misterio de la comunidad. A ese individualismo le cabe también parte de la culpa de que la vida de la Iglesia se mantuviese en cierto estado de postración, del que intenta levantarse la Iglesia de nuestros días cultivando en su interior la conciencia y comprendiéndose al mismo tiempo como "signo" o "sacramento" y como "germen" de la unidad social de los hombres⁹. La Iglesia es consciente de que se le ha confiado una misión social para el mundo. Y pretende convertir su palabra en una palabra operante socialmente. Su doctrina social sólo se entiende a partir de su misión religiosa y de su imagen del mundo, pero ante un mundo que no cree en la revelación emplea, sobre todo, argumentos de la filosofía social.

En las diversas escuelas católicas es distinto el punto de partida de la filosofía social. El llamado personalismo se fija sobre todo, en la persona individual. Es verdad que ésta no puede realizar todos sus valores potenciales ni su ser de hombre sin actualizar esa capacidad de ser hombre junto a otros hombres, por medio de la comunicación e intercambio con otras personas. La realización del valor, a la que sólo puede tenderse trascendiendo el yo de una manera social, da origen a la solidaridad sobre la base y en el marco de la humanidad conjunta. El valor de la totalidad a

8. J. B. METZ: O. c., págs. 167-168.

9. *Lumen Gentium*, nn. 1 y 9.

la que se aspira no debe estar al servicio del yo, sino de todos los individuos¹⁰. En este sentido hay que dar una gran importancia al principio de subsidiaridad, que debe concebirse principalmente como la obligación de salvaguardar el campo de libertad de la persona. De esta forma resulta una antítesis radical de todas esas ideologías que ponen en peligro la dignidad de la persona. En todo caso no es lícito considerar al prójimo como un mero medio para llegar a la propia perfección y tendremos que demostrar que la búsqueda personal de la perfección no puede por sí misma detenerse nunca, que lo que hace es llevarnos negativamente a una plenitud trascendente.

Otra escuela católica, que se basa sobre todo en la tradición encarnada en Santo Tomás de Aquino, no comienza por la persona individual, sino por el valor del conjunto¹¹. El aspecto propiamente social, del que proviene la unidad y el orden, es el bien común, un valor de perfección del que participan las partes del todo y que asegura a las partes funciones parciales con miras al valor del conjunto; fundamenta la comunidad entre personas, una comunidad mutua de sentimientos, una conciencia del "nosotros". En su naturaleza social individual, la persona es sujeto de estas relaciones sociales que pertenecen al orden social, aunque accidental. Además el conjunto no tiene una existencia separada por encima de las partes, sino que es una unidad de orden, de actividad y de fines en los miembros. Al haber una acción comunitaria con vistas al bien común, la misma comunidad es una realidad. Su categoría óptica corresponde al valor del respectivo bien común. El valor del bien común suscita necesariamente las tendencias correspondientes en las personas, que así obtienen (de manera diversa, claro está), un objeto y no quedan en manos de la arbitrariedad.

Otra cuestión que enlaza con la anterior es si presuponemos

10. El control de las comunicaciones y la manera de regularlas se ha convertido en un problema central de nuestras sociedades basadas sobre la información. Este control es decisivo no sólo para las organizaciones encargadas de las grandes funciones sociales, sino también para el ciudadano, que debe reaccionar en un mundo de múltiples informaciones y necesita disponer, por tanto, de una capacidad de selección. Es esta una de las características esenciales que algunos autores atribuyen a la "urbanidad", es decir, al hábito capaz de utilizar de forma positiva el contexto urbano en el que estamos siendo introducidos (H. MEIER: *Urban as a theory of communication*, M. I. T. Press).

11. A. F. Utz: *Ética social*, Barcelona, 1961.

el mismo plano axiológico, al valor del conjunto le corresponde una prioridad frente al bien particular de los individuos gracias a su carácter universal "participado" por los miembros de la comunidad. En realidad, sólo una comunidad es capaz de realizar muchos valores elevados que entran dentro de una vida humana plena; así que el bien del individuo depende en gran manera del bien común. Además de lo dicho, el individuo se siente obligado en conciencia, frente a la comunidad, incluso a los mayores sacrificios personales¹².

No se prescinde de la dignidad de la persona. La comunidad sólo está por encima del individuo en cuanto que éste es una parte de ella y debe realizar determinadas tareas parciales en bien del conjunto (y, por tanto, también en bien de sí mismo). Pero el hombre no es nunca, únicamente y según todas las dimensiones de su esencia, una parte del todo, y por eso la comunidad nunca detenta una exigencia "total" sobre él, como si la persona no fuera sino un "medio" o "cosa" en comparación con el todo. No es la comunidad sino la persona la que posee el carácter de sustancia. Gracias a su carácter espiritual es libre, responsable y abierta a lo trascendente. El todo no suprime las partes, porque el bien común, según la Constitución pastoral de la Iglesia en el mundo actual es, "el concepto que resume esas condiciones sociales de vida que permiten alcanzar plena y rápidamente la propia perfección a las comunidades y a los miembros individuales"¹³. El desarrollo de los valores personales y comunitarios es fruto del mutuo intercambio, "pues la persona humana es y debe ser el comienzo, el sujeto y la meta de todas las instalaciones sociales"¹⁴.

Según la orientación ideológica de cada escuela, pasará más al primer plano el valor de la persona individual o el valor personal de la comunidad.

También dentro de la teología de la comunicación social, ya que le afecta "también los mismos principios que regulan y rigen

12. Cfr. la serie de textos de Santo Tomás y el desarrollo en Utz: O. c.

13. *Lumen Gentium*, n. 26.

14. *Idem*, n. 25.

las relaciones humanas bajo un punto de vista cristiano”¹⁵ habrá que plantear la cuestión de si los valores últimos sobrenaturales tienen carácter individual o son valores comunitarios.

2. Toda teología es una interpretación de la Palabra de Dios, condicionada por la inserción histórica de sus autores y de la sociedad misma que les proporciona su visión histórica, su antropología, su cultura. La teología es la fe cristiana vivida en una reflexión humana, es una inteligencia de la fe que permite al creyente interrelacionar su fe y su historia, con la condición de que la fe llegue a un nivel bastante crítico y existencial, para relacionarse con el hombre y con el mundo.

Esta teología que trata de dar cuenta de la fe a partir de una nueva experiencia, no aplica a nuevas realidades una teología ya hecha y acabada, sino que reformula una teología en función de comprender los hechos nuevos que constituyen “mi” historia y “la” historia.

De ahí que una teología de la comunicación social lleva implícito el conocimiento de que se da una comunidad trascendental con Dios¹⁶, que al menos significa la apertura del hombre a la pregunta sobre el misterio del ser por encima de nosotros, en nosotros y con nosotros¹⁷. En la vivencia religiosa de la revelación la persona supera su subjetividad y se encuentra con lo santo¹⁸.

Desde este principio, la existencia personal humana puede formularse como llamada y respuesta de amor¹⁹. Es algo así como un postulado a priori. Un postulado que, sin embargo, no es capaz de abarcar concretamente desde sí mismo la forma de religión, porque la dialéctica entre “razón” y “corazón” parece tener que abolir, una y otra vez, toda forma preestablecida: el corazón (Pascal) pide un Dios como tú y un amor absoluto entre ambos. Pero

15. *Communio et progressio*, n. 6.

16. “Según la fe cristiana el acercamiento y la comunión entre los hombres tiene su origen y modelo supremo en el misterio de la eterna comunión divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que existen en una misma vida divina” (*Communio et progressio*, n. 8).

17. *Hechos*, 17, 28.

18. En esa experiencia religiosa Dios se nos manifiesta como realidad más fuerte que cualquier otra. Se nos manifiesta en una *alteridad* que compromete y afecta a nuestra vida de manera que el cristiano no puede menos que confesar que “hay Otro en su propia vida”.

19. Cfr. M. BUBER, *Yo-Tú*, Buenos Aires, 1969.

la razón se opone a considerar a Dios como tal tú, ya que Dios debe ser absoluto (y, por tanto, innecesario). Está de antemano más allá de toda tensión de cosas contrarias. Pero el Dios de Israel pone, en su primera acción salvífica histórica, el fundamento para la unidad de la idea de Dios que el hombre intenta inútilmente —inútilmente ya incluso en el terreno de lo posible— llegar a concebir.

En la comunicación personal de la fe, el hombre experimenta la profundidad de su propio yo, al ser interpelado en su carácter único para que tome una decisión libre. Este conocer comunicativo se manifiesta como una ciencia que no es una ciencia de dominio, egoísta e interesada frente a algo que cae en nuestras manos como un valor utilitario, sino una ciencia amorosa y esencial que afirma y ama al interlocutor en sí mismo, en su valor personal (y no sólo en el valor que tiene "para mí"). Evidentemente, Dios es el único que puede capacitar y llamar al diálogo a ese interlocutor tan distinto de él que es el hombre. Este diálogo lleva a la fe en Dios creador, a partir del cual se comprende todo ser y el ser junto a otros hombres. De esta forma el hombre aprende a conocer el orden de la creación en un sentido que no tiene nada que ver con las "ciencias naturales".

"Toda la realidad del hombre en el mundo es profana; mejor dicho, la realidad toda entera es sacra. La admiración y el temor reverencial ante el misterio del hombre ocupan hoy el lugar que antes ocupaba la fe. La deshelenización es el intento por liberar la fe de la representación de Dios esencialista, substancial y objetivamente. Los opuestos natural-sobrenatural, el más acá-más allá, perdido su sentido para el hombre actual, que no sabe ya nada de un Dios que se encuentra en cualquier parte y existe en sí mismo, separado de la realidad del hombre y del mundo"²⁰. El hombre, medido de lleno en el mundo y en su historia, sólo encontrará a Dios en su transfondo, en juego dinámico entre inmanencia y trascendencia, donde ésta quedará englobada en aquélla. La misma teología se halla hoy sujeta a ese planteamiento, y tratando de sondear a la luz de la encarnación y redención la significación salvífica de lo creado²¹.

20. W. H. VAN DE POOL: *Hacia una fe responsable. Líneas de fuerza de la fe del futuro: Selecciones de teología*, 25 (1968) 61.

21. Cfr. R. LATOURELLE: *Teología, ciencia de la salvación*, Salamanca, 1968, 332.

Reflexionando sobre la historia de su elección, Israel llegó a la fe en el Dios creador. Y es que hay que advertir que a la "fe" precede un entender inquisitivo y atisbador de la comunidad entre Dios y el hombre sobre la base de la analogía en el ser y el conocimiento del ser que se da entre ellos.

La reflexión teológica sobre la comunidad del hombre en orden a la comunicación no puede comenzar por la persona como si fuera una sustancia ahistórica, para considerar después sus relaciones con otros seres y finalmente con Dios. En la relación Dios-hombre (y mundo) impera la ley de la libertad, propia de la relación, cuya forma suprema es el amor de amistad. La relación de proporcionalidad entre vinculación y autonomía es en este caso directa: cuanto más estrecha es la vinculación al otro, más depurada es la propia autonomía²². La divinidad de Dios consiste en que Dios opera de tal modo que, hombre y mundo tienen ser independiente y operatividad propia. En la grandeza (infinita) de la criatura se manifiesta Dios como quien es mayor todavía (infinitamente)²³. La teología del Dios de la gracia y de la comunicación con el hombre habrá de desarrollar cómo esa misma es la razón de que Dios sea también el Dios que hace libre al hombre, el Dios que libera para la libertad²⁴. Creación de la nada es la categoría por antonomasia para definir la acción de Dios²⁵, acción que interviene en todo, incluso en las obras culturales del hombre (en este sentido, la linotipia que hace posible la transmisión de este ensayo es también una criatura de Dios).

Los Santos Padres, y especialmente san Agustín y Santo Tomás, siguen el camino del ejemplarismo teológico para la explicación de la creación. Todas las cosas proceden a través del Logos del modelo originario que es Dios y a través de Cristo tienden a asemejarse a su modelo final y alcanzar la unidad y la comunidad con Dios. El Creador, según nos narra el libro del Génesis, encontró que todo "era bueno", porque gracias a su decisión amorosa y libre las criaturas reproducían su propia magnificencia.

22. Cfr. K. RAHNER: *Escritos de teología*, I, Madrid, 1963, 183 y 202.

23. SANTO TOMÁS: *Contra gentiles*, 3, 69: "Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis (...). Ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi (...). Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem".

24. K. RAHNER: *Escritos de teología*, III, Madrid, 1961, 165-182.

25. *Mysterium Salutis*, II/1, Madrid, 1969, 560-573.

“Dios crea por la palabra”²⁶. Y esa palabra recibe una respuesta: la realidad de lo creado. Dios habla eficazmente: a su palabra corresponde la criatura —hombre y mundo— con su existencia y peculiaridad. De ahí que todas las cosas tengan carácter verbal²⁷. El mundo y su acontecer es la rúbrica de la palabra de Dios: “Dijo Dios” Su modalidad verbal implica un diálogo²⁸. En el terreno de la llamada y de la respuesta, nace la relación íntima del uno para el otro. (De repente me hago consciente de mi mismo, me convierto en yo, pero únicamente porque existe un tú orientado hacia mí. ¿Qué sería yo sin esa orientación hacia ese tú, sin esa relación? ¿Cómo existiría el hombre si Dios no le necesitase? ¿Cómo existiría un tú? Esto cuadra a lo que se llama amor. Desde ahora sólo existe mi propio yo en relación con el tú. La palabra fundamental es “yo-tú” y no únicamente “yo”)²⁹. Esta constitución del mundo creado es la base última y total del ulterior diálogo de un hombre con otro y de todo contacto entablado.

La riqueza multiforme del Dios único se manifiesta en el cosmos único, universal y polifacético en el que el hombre es el centro y el lazo de unión entre el macrocosmos y el microcosmos. Todo lo que está fuera de Dios, hasta ese mismo valor temporal de comunión tiene antes del tiempo su morada en Dios³⁰.

A diferencia, sin embargo, del platonismo, el origen y el modo originado de lo creado no es un ser divino neutro, sino el Padre de nuestro Señor Jesucristo. La acción histórico-salvífica del Dios trino nos permite llegar a conocer algo sobre la esencia inmanente de la Trinidad. El Dios único es persona como unidad absoluta, como fundamento originario de la participación y como ser participado. Dios es el Dios concreto en cada una de sus formas de darse participado. Dios es el Dios concreto en cada una de sus formas de darse. Traduciendo esto a la expresión de la Trinidad “inmanente” resulta: el Dios único subsiste en tres formas distintas de subsistencia. La persona en Dios sería Dios existiendo y sa-

26. *Idem.* pág. 517 y s.

27. R. GUARDINI: *Mundo y persona*, Madrid, 1963.

28. C. TRESMONTANT: *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, 1962, (nota 48), pág. 74 y siguientes. También, según O. SEMMELROTH: *Dios y el hombre al encuentro*, Madrid, 1959 (cfr. nota 46), tiene la obra creadora de Dios carácter dialogal.

29. M. BUBER: *o.c.*

30. C. VAGAGGINI: *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid, 1965, 19-22.

liendo a nuestro encuentro en esas formas determinadas y distintas de subsistencia. Es persona como ser pronunciado, engendrado, como pluralidad potencial de las ideas y, por tanto, como lugar en el que ocurre la creación potencial y la comunicación de Dios a lo que está fuera de Dios. Es persona como relación de amor del ser comunicado, como fuerza amorosa de Dios y lo hace constituir ser comunicado, como fuerza amorosa que unifica lo relativamente diverso en Dios y lo plural potencial fuera de Dios y lo hace constituir una comunidad. La comunidad de la esencia en la oposición relativa de las personas: ése es el misterio de la Trinidad, "origen y modelo" originario de toda comunidad de las criaturas y del hombre³¹.

La persona divina posee la plenitud de su esencia como valor de comunión en la forma de autocomunicación. El misterio de la autocomunicación de Dios consiste en que Dios llega realmente hasta el hombre, introduciéndose en la situación del hombre, tomándole sobre sí, y de esa forma es lo que él es. Sin embargo si el hombre es el ser que se encuentra en la dualidad de origen y futuro, historia en (o mejor dicho, hacia la) trascendencia, y por eso mismo ser libre, la autocomunicación de Dios supondrá también la diferencia entre oferta y aceptación de esta autocomunicación³².

Sin embargo, Dios crea al individuo como miembro del todo y se hace presente a él de una manera inmediata, y no sólo a través de realidades intermedias. Las cosas particulares existen como participación del todo, y la necesidad de comunicación con el todo es algo que va incluido en su naturaleza. Por eso todas las criaturas buscan inquietamente la plenitud de su valor y poseen una tendencia a la más elevada realización actual de la unidad en Dios como un *desiderium naturale* del bien total. No es posible en este lugar desarrollar el sentido de estas afirmaciones con toda amplitud y exactitud teológica dado el carácter limitado de este ensayo. Pero aunque no procedamos con ese rigor, resulta fácil de comprender que esta orientación dinámica al todo no se funda en la esencia concreta como tal, sino que se basa en la *virtus* unitiva del bien común que está por encima de todas las partes. El orden

31. Cfr. *Mysterium Salutis*, II/1, Madrid, 1969, 429-441.

32. Sobre una exposición formal del concepto "autocomunicación" de Dios, cfr. obra citada anteriormente pág. 420 y siguientes. Cfr. *Communio et progressio*, núm. 8.

y la comunicación nacen al ser atraído lo parcial por el valor del todo, y no se construyen arbitrariamente desde abajo. Únicamente la actualización de lo múltiple en la unidad manifiesta la perfección divina. Esta visión de la creación³³ y de su orden proceden de la unidad personal y de la comunidad en Dios y desemboca en la contemplación del amor como dinamismo fundamental, propio de toda criatura, hacia el bien, hacia el bien común universal.

Pero, ¿no existe aquí una confusión entre el orden de la creación y el de la redención? Ante esta pregunta habrá de cuestionarse más bien si no se da en la creación una forma previa de esa *caritas* que se manifiesta en el orden de la redención. Y una teología que no sea estática, sino que esté orientada de manera histórico-salvífica, acepta en nuestros días la idea fundamental de aquella escuela medieval que entendía el Logos de la creación como prólogo de la Encarnación. Dios ha concebido de antemano a la criatura de manera irrevocable como el ser al que se dirige la comunicación de Dios en Cristo, como cuerpo potencial del orden de la creación³⁴. Tanto si se parte del concepto de la *creatio continua* (esto es, de la continuación de la creación en la conservación del mundo y en la providencia) como si se comprende la conservación del mundo como una reacción divina contra el poder destructor del pecado, en todo caso, el que el mundo siga existiendo históricamente en la unidad y la pluralidad es obra de la comunión del amor de Dios.

3. La idea bíblica de la creación fue separando la naturaleza de Dios y al hombre de la naturaleza. Todas las cosas de la naturaleza perdieron su "divinidad" y resultaron "desencantadas" (Max Weber). La idea de creación se ha hecho secular. Sin embargo, la fe en el mundo, en las cosas de la naturaleza, nos viene en nuestra ayuda en este momento. Según esa fe, todo lo creado tiene el carácter de palabra y todo el crear de Dios posee una estructura verbal³⁵. Y es en Dios como Palabra donde tiene su origen toda palabra.

Si la Escritura subraya el hecho de que el hombre ha sido creado a "imagen y semejanza" (Gn 1,26) de Dios, eso significa

33. Cfr. A. F. UTZ: *La teología y las ciencias sociales, Panorama de la teología actual*, Madrid, 1961, 547-567.

34. Cfr. K. RAHNER: *Escritos IV*, Madrid, 1964, 245-280; 215-243.

35. *Mysterium Salutis*, II/1, Madrid, 1969, 514-517.

que el hombre es mucho más palabra que todas las demás criaturas. Dios crea al hombre llamándole por su nombre. Este nombre es al mismo tiempo exclamación amorosa y llamada a la persona. Se llama a un tú, y esa llamada pide al mismo tiempo una respuesta. De esta manera, se llama a ese tú "personalmente" desde el origen más profundo y es Dios mismo quien lo hace³⁶.

¿Cómo se entiende la humanidad en relación con la persona? Por su mismo origen en Dios, la humanidad es un signo objetivado (los demás hombres como yo) de la palabra creadora de Dios: han sido creados como signos para mí. A lo largo de nuestra vida tenemos muchas ocasiones de leer y descifrar esos signos.

Pero de la humanidad, que como conjunto es una única imagen de Dios, tenemos que afirmar que tiene su centro en la persona individual. Y así como la humanidad no es una emanación de Dios, tampoco la persona es emanación de la humanidad. Es decir, no es sólo numeralmente una parte determinada del todo, sino que es *pars praecipua* del todo. La persona es capaz de representar al todo, puesto que recibe su propio ser del modo originario y único del todo, del mismo Dios. Pero no es imagen de Dios en el aislamiento, sino en su bisexualidad, y de una manera más general en su naturaleza social, en la orientación hacia el tú, en la determinación hacia el "nosotros". Por tanto en la persona se realiza la plenitud del todo por medio de la participación.

La manera occidental de entender antitéticamente (o mejor dicho: la prioridad) entre el individuo y la comunidad (que ideológicamente tiende con frecuencia a destruir uno de los dos polos) no corresponde a las categorías bíblicas de la representación y de la personalidad corporativa. La personalidad bíblicamente es esencialmente un fenómeno corporativo-social. Según esta concepción, a veces, la comunidad se concreta en un único representante, y a veces, la comunidad no es sino la ampliación de un único miembro. Porque el fundamento más profundo que hace posible esa concepción es el "tú" del hombre, al que Dios puede hablar, y su correspondiente capacidad de responder (que se hace así "responsabilidad") o, lo que es lo mismo, la personalidad del hombre. ¿Debemos "desociologizar" la Biblia por lo que respecta a la concepción hebrea de la personalidad corporativa? A ello se opone

36. R. GUARDINI: *Mundo y persona*, Madrid 1963, 212.

—en cuanto que el orden de la creación es la única forma histórica del orden de la redención—³⁷ la realidad de la Alianza que establece Dios con su pueblo a lo largo de la historia de una manera cada vez más estrecha.

La comunidad de alianza no es simplemente un modelo fruto de la manera de pensar semita, sino que es una realidad: el escalonamiento de las alianzas va marcando de modo esencial el progreso de la historia de la salvación. Se celebra la alianza en el culto y se la vive (siempre moralmente) en el terreno social. Sin esta comunidad se ve el hombre excluido de esa corriente vital que procede de Dios.

La revelación muestra de manera cada vez más clara que la pertenencia a la alianza no es obra únicamente del vínculo de la sangre sino de la voluntad, elección y vocación divinas. Se comunica al pueblo a través de personas individuales, y la peculiaridad de la revelación del Dios de la alianza despierta de manera irresistible el sentimiento de que la relación con Dios es individual. Frente al peligro de una "ideología comunitaria", peligro que quizá debería explicarse sociológicamente, son los profetas sobre todo los que destacan el contacto inmediato de la persona individual con Dios. Cada uno se encuentra con su responsabilidad ante Dios. A cada uno lo llama por su nombre como persona libre. Este hecho se compagina por encima de toda lógica con la naturaleza social del hombre y con la libertad de Dios, que crea libremente su imagen a partir de la plenitud de su vida tripersonal. Porque Dios llama a la existencia y a la alianza a través de su palabra creadora y por amor. La acción recíproca de la palabra y el amor, tal como se nos presenta con especial claridad en la alianza, produce la comunidad personal. Son, sobre todo, la palabra y la fuerza del amor las que nos permiten también la comunicación con el prójimo, que es a su vez una realización de la imagen única que Dios tiene del

37. La redención es la reconstrucción y consumación superior de la creación. El aspecto de "nueva creación", propio de la teología de la cruz ha sido prácticamente silenciado. La cruz es el lugar donde se revela de nuevo al Dios creador. Es el "renacimiento" (Tito 3,5; Mat 19,28; I Pe 1, 3-23) de alcance absolutamente universal (Gál 3, 28; Heb 2, 11) descrito sobre la base de la creación (2 Cor 4,6; I Jn 3,9; I Pet 1,23; Sant 1,18; Hechos 4, 6-9; 22,1ss). Sobre el tema véase el elenco bibliográfico de H. RIEGLINGER: *Concilium* 2 (1966).

38. SAN AGUSTÍN: *De Trinitate*, 88,12: "Ex una igitur eademque caritate Deum proximumque diligimus".

hombre³⁸. La comunicación en la palabra y en amor tiene su sede en el núcleo mismo de la persona, su conciencia.

Nosotros tomamos a los demás en nuestras manos; pero no es eso sólo: mi persona sabe que tiene que contar siempre con la mediación de los demás, y precisamente por eso, porque los demás pueden hacer el papel de mediador de nuestra persona, se convierten en algo importante. Ocurre lo mismo que con cualquier objeto cuando es ofrecido como regalo personal del que ama al amado y adquiere así una significación profunda: se vuelve símbolo, prenda y expresión del que hace el regalo. Por otra parte, toda expresión personal tiene que encarnarse y objetivarse, sin que eso suponga la pérdida de su carácter personal.

No nos es lícito salir al encuentro del prójimo con un conocimiento de dominio que le haga violencia. El otro se convierte en una personalidad libre y se desarrolla al ser afirmado por nosotros y participar de un intercambio de valores materiales, culturales y, finalmente, espirituales. Por tanto, se exige del individuo la apertura al prójimo, el respeto en su campo de libertad, una preexistencia que supera la mera coexistencia porque es una disposición para la comunicación de la propia plenitud de valor. Esto nos lleva a formar comunidades (en el juego, en el trabajo, en la ciencia, en el arte, la amistad y la fe) y no significa una reducción de la persona, sino la seguridad y la potenciación para su libertad. El yo no puede desarrollarse de acuerdo con una esencia si no es en la comunidad³⁹. El yo experimenta también su libertad cuando vuelve sobre sí mismo. Pero en el interior de la persona se encuentra entonces el mayor bien común, que es Dios.

Toda vida verdadera, pues, es encuentro⁴⁰.

La naturaleza social no nace, por tanto, en última instancia, de un "impulso de comunicación" de la persona meramente humano, sino que del mismo modo que la personalidad, tiene su origen en la palabra y amor creadores de Dios.

La persona es en su conciencia una estación transmisora. En el intercambio del lenguaje y del amor comunica a otros activamente valores que sólo son suyos por participación, pero que au-

39. J. RATZINGER: *Sustitución / Representación: Conceptos Fundamentales de Teología*, IV, Madrid, 1967.

40. M. BUBER, *O.c.*, pág. 16.

mentan gracias a esa acción. Por eso no debemos provocar un conflicto fundamental entre los valores de la personalidad y los valores de la comunidad. El que quiere salvaguardar los primeros no tiene por qué temer a los segundos. La creciente interdependencia entre los hombres (lo que llamamos "socialización") no da origen necesariamente a una "masificación" contra la persona, a pesar de que algunos observadores no comprometidos y ciertos intelectuales aislados se esfuercen por entenderlo así. Esa interconexión social creciente, si no se olvida el amor a la persona, puede procurarnos también una mayor amplitud del campo de la libertad de los individuos. ¿No ocurre también en la naturaleza que cuando más unitaria e integrada es la estructura total tanto más diferenciadas y más evolucionadas están las partes del todo?

Cuando se sacrifica la persona por amor a la comunidad no se pierde ningún valor personal. Y, al contrario, cuando la comunidad establece presupuestos favorables para el desarrollo de la persona individual, está atendiendo a su bien común. La ley de la "solidaridad" incluye la ley de la "subsidiaridad" que favorece a su vez el campo de la libertad. El bien común no exige nunca la destrucción de valores personales. El sacrificio y la entrega de lo personal en favor de otros miembros de la comunidad constituye una de las posibilidades supremas del hombre.

El buscar libremente el bien común crea comunidad y aumenta el valor personal. Lo primero que se presupone para eso es la espiritualidad de la persona, que hace posible la superación de la individualidad espacio-temporal y que como tendencia a la trascendencia evita la autosatisfacción. Su causa final es la ordenación al todo gracias a la comprensión personal de su sentido.

El comportamiento en la comunidad se confía a la conciencia racional.

4. "Todo es vuestro... el mundo, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro y vosotros de Cristo y Cristo de Dios" (I Cor 3,21-23). Pertener a Cristo, pues, no significa apostatar del mundo. Según H. COX ⁴¹ que toma su definición de Van Peursen (véase nota 1), la secularización, es la emancipación del hombre de la tutela de la religión y de la metafísica, pero también de toda ideología y de todo sistema que pretendan ser absolutos. Esa

41. H. Cox: *La ciudad secular*. Barcelona, 1968, 60-84.

emancipación es una consecuencia auténtica de la fe bíblica que, sobre todo, en su forma veterotestamentaria, supone una desacralización de la vida tanto en el ámbito de lo político como de lo ético. Actualmente esta secularización se opera en el contexto del proceso de urbanización, que transforma el mundo en “ciudad del hombre” caracterizado por el anonimato y el cambio, el pragmatismo y la profanidad. “Descubrimos la actividad de Dios en lo que los teólogos llamaban en otro tiempo acontecimientos históricos y que nosotros podríamos llamar con un término más exacto *social change* (cambio social)”⁴². Y surge la cuestión ¿cómo actúa Dios en esta revolución social? ¿Es el hombre o es Dios quien actúa en esta revolución social? La respuesta estaría en el isomorfismo pas-cual.

Volvemos a nuestro planteamiento. Ahora bien sin extender-nos demasiado sobre este tema tan actual, conviene al menos señalar que la secularización en la que hoy día nos hallamos —elemento integrador de las comunicaciones sociales— es signo y efecto de que la fe cristiana se va encontrando a sí misma. “Esa secularización ha de patentizarse como posibilidad de la manifestación histórica de su “asunción” por parte de Dios. La secularización del mundo no se nos manifestará primariamente como destronamiento intramundano de Cristo, en medio de una contradicción —agudizada históricamente— contra él, sino como decisivo del reinado histórico de Cristo”⁴³. En este sentido la absoluta lejanía en que el mundo está respecto a Dios (dimensión creatural) es la absoluta cercanía de Dios con respecto al mundo (dimensión divina). Esto es algo que se impone por sí mismo. La confesión de que Dios está en el mundo (y el mundo en Dios) corren parejas, formando una unidad dialéctica.

De ahí que la ciencia y las técnicas modernas, y la moderna conciencia secularizada en general, son de *facto* y de *iure* consecuencia de la fe judeo-cristiana en la creación. Ella, con su poderoso aliento antimítico desdivinizó el mundo antiguo en el que “todo estaba lleno de dioses”⁴⁴ hasta ser incluso el mismo mundo en conjunto “tamaño Dios visible”⁴⁵. Ella deslindó el mundo del único

42. *Idem*, 105.

43. J. B. METZ: *Obra citada*, 19-20.

44. TALES: A 22 y A 1, citado por E. DUSSEL, *Concilium*, 47 (1969) 92.

45. PLATÓN: *Timeo*, 92b.

Dios que lo creó de la nada y lo entregó al hombre para que se lo sometiera (Gn 1,28). El mundo mismo ya no es numinoso. El hombre no puede ya objetivarlo como objeto y antagonista a la vez de su búsqueda teórica y de su dominio práctico. La fe en la creación, como mundano, lo ha puesto en manos del empeño escrutador y constructor del hombre ⁴⁶.

El Platón de la última época tomó de los pitagóricos la convicción de que la ley de las cosas es el número. La opinión de que esta convicción de Platón se ha visto confirmada por la matematización de la ciencia moderna surgida con Kepler, Galileo, Copérnico, etc..., debe sufrir la importante corrección siguiente: fue la interpretación cristiana del platonismo la que hizo posible que el mundo no se viera únicamente como la realización deficiente y precaria de las ideas, el único coherente, en el sombrío mundo de la materia (en esta perspectiva no puede el mundo ser objeto de ciencia exacta). Fue la interpretación cristiana la que hizo posible considerar el mundo como el mundo unitario en el cual el Espíritu creador ha puesto el orden en número, peso y medida (Sab 11,20) de modo inviolable, orden que hace del mundo el objeto adecuado del Espíritu humano, rastreador de la idea creadora de Dios. Al quedar minadas todas las concepciones monistas, el mundo "desdeificado", es situado en la categoría de puro mundo, de absoluto ⁴⁷, para así poder ser objeto de investigación. La superación de todo dualismo implica en cierto sentido una desdemonización: el mundo creado de arriba abajo por Dios, pasa a ser relativamente valorado como un mundo que tiene en sí realidad auténtica y propia (verdad del mundo en sí) ⁴⁸, un mundo con sentido, estructurado inteligiblemente, objeto digno y provecho de la investigación humana.

En esta doble función contra las dos fuentes principales de la visión oriental y antigua del mundo, el Antiguo y el Nuevo Testamento llevan a cabo una fundamental y decisiva desmitologiza-

46. Cfr. a este propósito —además de E. HELLO, K. JASPERS, A. TOYNBES— en P. DUHEM: *Le système du monde, II. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, París, 1914, 453.

47. "Absoluto es, pues, autosuficiente... Las esencias son, en la línea de la constitución, las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, sus principios (archai) físicos" (X. ZUBIRI: *Sobre la esencia*, Madrid, 1963, 208-209).

48. C. J. GEFFRE: *Desacralización y santificación: Concilium*, 19 (1966), 291-308.

ción del mundo: hacen posible una postura profana ante el mundo, postura que será uno de los ingredientes decisivos de la ciencia exacta moderna. Si la superación de la mentalidad mítica en lo tocante a Dios despidió también al pensamiento metafísico⁴⁹, la ciencia moderna y su "ateísmo moderno", consecuencia legítima de la idea bíblica de creación, se trueca en la consecuencia ilegítima del ateísmo dogmático de la filosofía moderna (fenómeno también específico de la fisonomía del hombre y del mundo después de Cristo).

La ciencia moderna ratificó en toda su extensión la "objetiva mundanización del mundo" en todos los sectores de la ciencia y en todos los ámbitos de la configuración del mundo. Esta mundanización, que constituye propiamente la modernidad, fue posible por la fe en la creación a través de la larga incubación que supuso la Edad Media. La secularización⁵⁰, querida por Dios, de la "ex-

49. Peligro en el que cayó el pequeño best-seller de J. A. T. ROBINSON: *Sincero para con Dios*, Barcelona, 1967.

50. Como ha hecho ver A. J. NIJK: *Secularisatie*, Rotterdam 1968, 71, es poco lo que se ha añadido a la teoría de la secularización de Friedrich Gogarten. Habremos de volver a este autor si se quiere dar un juicio sobre el valor de esta teoría interpretativa. Sabido es que hasta Gogarten la secularización era considerada como un movimiento adverso al cristianismo. A partir de Gogarten es considerada favorable. ¿Qué ha ocurrido? Veamos unas pistas de solución brevemente. El pensamiento y la acción del hombre son moldeados según unos esquemas de pensamiento y acción más o menos estables. En un cierto sentido estos esquemas empiezan a desarrollarse gradualmente en una existencia independiente, ejerciendo sobre el hombre una compulsión. Son, en términos de E. DURKHEIM, externos al hombre y asumen un carácter normativo (*Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1963, 315). Nosotros podemos evitar que estas realidades se conviertan en algo independiente, puesto que son normas objetivas que se originan y mantienen en la existencia en virtud de las acciones subjetivas del hombre. Únicamente se les puede atribuir una realidad viva en términos de acciones individuales y existen sólo en la medida en que el hombre aisladamente actúa en conformidad con tales esquemas. El hecho, pienso, de que el hombre actúe en la forma en que realmente lo hace —ningún otro presupuesto podría servir como punto de partida para las ciencias del hombre— tiene un sentido. Este sentido viene definido por el hombre mismo y se expresa en el lenguaje mismo. Este lenguaje, al igual que cualesquiera otras formas de expresión, es producto de la humana actividad y hace posible esta actividad. Es tanto un producto como un medio de comunicación. Precisamente porque el lenguaje hace posible la comunicación de un sentido podemos nosotros realizar este proceso de dar sentido humano a las cosas en su condición de realidad objetiva. Y de esta forma el mundo de la expresión humana se articula en una ordenación dotada de sentido. Nuestra manera de pensar y actuar, experimentadas y mantenidas como capaces de sentido, están referidas a todas las esferas de la vida del hombre. Su duración y vigencia puede ser ilimitada, o bien, prolongada y fundamental. ¡Ahondemos en esa legitimación en el nivel de "el hombre cristiano se ve así"!

tensión" del mundo no tiene por qué llevar al secularismo, contrario a Dios, de la profundidad del mundo, ya que esa profundidad ha sido el mundo creado por Dios y por eso (y sólo por eso) es el mundo capaz de ser mundano.

"Lo que está sucediendo modernamente, no es una desmundanización de la fe (la irradicación de la fe, su des-secularización), por el poder superior de un mundo hostil a la fe. Sino que es la secularización del mundo por el poder histórico de la fe cristiana que acepta al mundo y lo libera"⁵¹.

Baste recordar que el que Dios haya creado al mundo no significa únicamente que Dios ha creado el mundo de la nada, sino que el crear implica estar presente en el mundo y sobre todo en el hombre, activamente y con la máxima intimidad posible. La fe en la creación, lejos de ser una pura verdad metafísica, es misterio de fe que afecta al núcleo de la existencia del hombre.

5. "El hombre es un ente que, en contraposición a la realidad infrahumana, se realiza en diferenciación consigo mismo, es decir, que el hombre tiene una esencia (en sentido metafísico) que domina normativa y teológicamente su historia. Sin embargo, este hombre hace historia como realización y búsqueda de su esencia (entendida aquí no como concepto abstracto de esencia, sino como la realidad concreta y fundamental del hombre). Esta esencia no es tan sólo una estructura previa de su acción; la historia misma del hombre influye en su esencia"⁵². El hombre, pues, se encuentra a sí mismo penetrando lenta y laboriosamente todo lo creado, racionalizándolo, humanizándolo. Toda la creación constituye una llamada angustiosa a la inteligencia del hombre, y ésta con carácter dialógico. Este proceso de legitimación contiene elementos cognoscitivos y normativos, ideas acerca de lo que el hombre es y de lo que el hombre debe ser, que implican, por consiguiente, una determinada definición del hombre.

La solidaridad del hombre con todo lo creado se verifica al ritmo del tiempo. Y la temporalidad física de todo lo creado se convierte en historia desde el momento en que la inteligencia del hombre observa la sucesión de los acontecimientos, los razona,

51. J. B. METZ: *O. C.*, 49.

52. *Mysterium Salutis*, I/1, Madrid, 1969, 70-71.

los da una explicación y un sentido. El hombre es el fundamento auténtico de la historia.

El tiempo entra en la definición del ser humano (pasado previamente dado, conservado y sustraído y futuro intentado, pendiente y por llegar) como algo esencial a su ser creatural. La temporalidad no es consecuencia de un fracaso inicial del espíritu humano. Es, más bien, resultado del designio de que no todo se verifique de una vez para siempre, sino que la creación vaya ligada a la sucesión de los tiempos. De esta manera "la empresa creadora de Dios da consistencia a la duración temporal"⁵³.

De ahí que el concepto de *creatio continua*, que nos hace entender la creación por la palabra como el proyectado punto de partida de una historia (y todavía más la historia de la salvación) nos muestra que la humanidad, y dentro de ella las personas individuales, están sometidas a una evolución histórica, dentro de una conexión espacio-temporal de acontecimientos dirigidos a un fin.

En cuanto que la historia acontece siempre en el presente, su sujeto es la persona dramática; pero en cuanto significa relación con el principio y el fin de una época, la historia del hombre debe objetivarse necesariamente de manera supraindividual, sobre todo en la intercomunicación de comunidades humanas que posibilitan una continuidad histórica por encima de las generaciones.

Sin el miedo de la comunidad, el hombre ("ser de posibilidad") no se inserta dentro de la corriente de la evolución histórica.

Al actualizarse la salvación de Dios de una manera histórica, tiene que comunicarse a los individuos a través de la comunidad que anuncia la fe y hace posible la respuesta de fe. Otras religiones no cristianas nos muestran también que una experiencia histórica de revelación forma comunidad. Y a la inversa: al tener nuestra salvación en su esencia más profunda carácter social, toda la historia se convierte en la mediación imprescindible entre Dios y nosotros. Dios realiza la salvación en la objetividad histórica y so-

53. A. HAYEN: *Le "Cercle" de la connaissance humaine selon St. Thomas*: *Rev. Phil. de Louvain*, 54 (1956), 589. J. LACROIX (*Marxismo, existencialismo, personalismo. Presencia de la eternidad en el tiempo*, Barcelona, 1962) afirma muy justamente que Marx y Freud han enseñado con razón que el espíritu humano no es sólo estructura, sino también acontecimiento, historia.

cial, y no en la subjetividad aislada. Esto no ocurre solamente en esa irrupción de Dios en la historia concreta de la salvación, sino que Dios dirige los acontecimientos dentro de la misma historia general de la salvación, lo que se describe empleando las expresiones teológicas de *creatio continua*, conservación del universo y providencia.

Para quien entienda cristianamente la unidad de la historia de la salvación desplegada en el tiempo, Cristo es el principio y el fin de esta historia, aquél en quien el cosmos y la historia tiene su consistencia, por quien esta historia vive⁵⁴. Por tanto, en Cristo, ha llegado a su punto culminante no sólo la humanidad, sino también la reflexión consciente y el testimonio de la misma, esto es, la comunicación y, al mismo tiempo, la expresión de ella. La humanidad de Jesucristo —entendida, una vez más, en su realización histórica— es el más alto *medio de expresión* de la revelación de Dios, la *aparición* plena de Dios en el mundo, el *símbolo* más perfecto en el que Dios se hace presente de forma visible: “El que me ve a mí, ve al Padre”⁵⁵.

Esto comunica a la historia una dimensión de profundidad que la eleva muy por encima de un mero proceso histórico natural. En último término, todo acontecimiento, se trata de un acontecimiento interpersonal entre Dios y la humanidad, que toma el carácter de una ordenación de vida de valor eterno. Esta realidad vital ordenada es, desde luego, de naturaleza dinámica, porque la humanidad debe ser conducida a su destino de manera histórica y final.

54. Col 1, 15-17; Ef 1, 3-4. Escribe J. Mouroux: “Una sola vez el Verbo creador entra en la creación, en el devenir y en el tiempo como hombre, por medio de su cuerpo y de su alma, *tempus implens corporis*. Pero si la trascendencia absoluta se convierte en inmanencia humana es para asegurar en la misma inmanencia una presencia absolutamente única de la trascendencia. El Verbo se hace carne para dar al mundo, a través de su humanidad, el ser, el sentido y el valor; la cualidad creadora pasa desde este momento por la humanidad de Cristo. Haciendo existir su propia humanidad como mediación radical entre Dios y el universo, el Verbo constituye en el ser al universo entero. Desde aquel momento, puesto que la eternidad fundadora del tiempo resulta literalmente presente y eficaz en Jesucristo, el Eterno en persona crea el mundo de lo temporal y hace surgir el tiempo como la medida de todo movimiento existencial a través de su humanidad temporal y de su conciencia temporalizadora. El tiempo del mundo, en adelante y para siempre, en cada una de sus partes y en su totalidad, está fundado orientado y medido por Jesucristo” (*El misterio del tiempo*, Barcelona, 1965, 97-98).

55. Jn 14,9. Cfr. H. U. VON BALHASAR: *Verbum Caro*, I, Madrid, 1964, 30 y siguientes.

La fuerza unitiva del valor supremo y universal proporciona a todo ser, que ha llegado a ser gracias a la participación creada y análoga de la plenitud de ser de Dios, una "inquietud", una tendencia óptica natural al valor total de la creación y a su modo originario. La tendencia a expresar dinámicamente la unidad y riqueza de Dios, tendencia que se da también de una manera callada en la criatura desprovista de alma, puede ser actuada libremente por el hombre.

El hombre cumple su destino, en primer lugar, cuando es una sola cosa consigo mismo, cuando se desarrolla dinámicos apersonales que llevan a una ruptura de la unidad de la persona y van en contra de su propia orientación esencial, de la tendencia óptica de la persona según el orden de la creación. La psicología individual moderna (A. Adler, seguido por C.C. Jung) proclama la unidad de toda la personalidad que debe realizarse de manera histórica y dinámica.

Si el hombre ha de manifestar en forma de imagen la unidad de Dios y la plenitud de la comunidad personal divina, deberá activar cada vez más sus potencias sociales. Una ley innata le impulsa no sólo a buscar ayudar a otros, sino a ayudar al que está en necesidad. El hombre encuadrándose libremente en la comunidad y desplegando su capacidad de tipo profesional, político o cultural, en un intercambio de valores activo y al mismo tiempo receptivo, va madurando y consigue, por otra parte, que la comunidad progrese hacia su valor conjunto ideal. La condición indispensable para que la comunidad se aproxime de manera dinámica a su imagen ideal es la colaboración y la participación activa y lo más amplia posible de todos sus miembros, respetados en su libertad y dignidad personal, para bien del conjunto. Por encima de la mera satisfacción de los intereses particulares de los individuos y por encima de una solidaridad y subsidiaridad, entendida de manera meramente estática, se requiere un "ser para los otros" (D. Bonhoeffer), histórico, concreto, dinámico. En él se pretende un desarrollo de los valores personales y de la unidad social aspirando a una forma ideal que en el orden concreto de la creación es inalcanzable y trascendente. En último término, esta intencionalidad social de la persona se dirige a algo absoluto. Sin una apertura y dinamismo hacia lo trascendente, sólo nos resta una humanidad superficial, que se mueve obligatoriamente en

un girar en torno a sí misma dentro de la historia. El ser humano quedaría aburrido dentro de lo social intramundano.

Ese ideal sobresaliente de perfección al que apunta la humanidad (la comunidad final con Dios), que por el momento sólo se presenta en forma de sombra, arroja luz sobre el sentido de una libertad personal que no se busca a sí misma ni intenta poner a disposición y utilizar al otro mediante un mero conocimiento de dominio, sino que se sabe obligada a servir a la salvación o elevación del otro. La inquietud y la apertura a una determinación trascendental apunta al sentido último desde el que hay que entender todo crecimiento y proceso histórico, la tendencia a la humanización de nuestro mundo, la aspiración a un mayor respeto por los valores de la persona dentro de una interconexión e integración crecientes de la humanidad en todo el planeta.

6. El interés por el hombre está recreando un mundo nuevo. "Este cambio está íntimamente relacionado con todo proceso de la historia del espíritu, con un *cambio en la historia misma del pensamiento*, a saber, con aquella reorientación formal del pensamiento que hace una transición y pasa del mundo al hombre, de la naturaleza a la historia, de la sustancia al sujeto y a su libre subjetividad, en una palabra, pasa de una forma de pensamiento más bien "cosmocéntrica" a otra forma de pensamiento "antropocéntrica": reorientación cuyo nacimiento histórico solemos vincularlo con el comienzo de la era moderna"⁵⁶. En este devenir, el hombre se nos presenta como sujeto activo, creador, con autonomía libre y responsable. "El hombre mismo tiene conciencia de estar quedando desligado cada vez más de la unidad que le rodeaba con una naturaleza previamente dada. El hombre se experimenta a sí mismo cada vez más como el sujeto de la naturaleza, como el sujeto oponente y activo que interviene ahora en esta naturaleza planeando y alterando, para construir con ella el mundo. El hombre, en relación con la naturaleza, se comprende a sí mismo como una especie de demiurgo, como arquitecto del mundo que de la materia prima de esta naturaleza crea su propio mundo, el mundo del hombre, un mundo hominizado"⁵⁷. De ahí que quede justificada la afirmación filosófica y teológica más importante de la teoría evolucionista universal: el hombre es la meta y el sentido del mundo⁵⁸.

56. J. B. METZ: o. c., 75 (el subrayado es nuestro).

57. *Idem.*, 79.

58. Hacia él tiende, aun prescindiendo de la teoría evolucionista,

La obra de seis días de Génesis capítulo 1 culmina en la creación del hombre. Con una estructura expositiva totalmente distinta, Génesis capítulo 2 viene a decir lo mismo: Dios prepara el mundo para que sea morada del hombre, que es distinto de todo lo demás, distinto incluso de los animales más cercanos a él, a quienes él pone nombre con señorío (Gn 2,8 s; 18-20). Este relativo antropocentrismo del mundo es posible y real porque la palabra es la constitución básica de la existencia humana. El hombre es la criatura por antonomasia. En una visión profunda, el hombre es él mismo por medio de la correspondencia personal. El acto creador de Dios responde a un acto creado: el hombre persona creada. Ser personal es el ser que recibe escuchando la palabra: ser responsable, actualidad respositiva. Nos cuesta identificar estructura y relación. Pero ésta es precisamente la originalidad del ser humano, que su estructura es una relación constitutiva Creador-criatura.

Como mundo del hombre que es, el mundo experimenta la evolución que llamamos historia: *creación en proceso libre*. En este sentido no hay duda ninguna de que el mundo es un mundo en evolución: mundo que avanza hacia desenlaces *insospechados, prometedores y terribles*. El hombre, que desde Copérnico ya no es el centro espacial del universo, es (en cuanto que la historia es el tiempo más temporal) la meta temporal del universo⁵⁹. El hombre, abocado al futuro indisponible que es Dios, debe a la vez disponer libremente el futuro en cuanto mundo. "Actuar —dice J.P. Sartre— quiere decir, cambiar el rostro del mundo"⁶⁰.

Ahora bien: el hombre como interlocutor del Dios infinito y creador, camina siempre y necesariamente de un oculto comienzo a un oculto fin, que se va descubriendo poco a poco, y a una oculta consumación, que sólo lentamente se va manifestando. La aceptación de esta realidad forma parte esencial de la historia del hombre. Hay que tener en cuenta que la comunicación de Dios que se da al hombre permanentemente como ofrecimiento y como

el ser y el hacerse del mundo en conjunto. Aun cuando la historia de la naturaleza no fuera una "antropología embrional" (H. U. VON BALTASAR), en sentido genético causal, sería "macroantropología" en la dimensión profunda de la causa final y ejemplar.

59. TEILHARD DE CHARDIN (*La visión del pasado*, Madrid, 1966, pág. 305) habla del "neopropocentrismo no ya de posición, sino de dirección en la evolución".

60. *L'être et le néant*, París, 1943, 508 (hay traducción española).

condición que posibilita su libertad, es una comunicación del Dios absolutamente personal y libre, y tiene, por tanto, carácter histórico. Por tanto, la aparición concreta de la dialéctica entre la presencia de Dios que permanece en los acontecimientos diarios y la presencia de Dios que se comunica absolutamente a sí mismo, tiene una historia que no puede ser calculada a priori, sino que debe ser experimentada y soportada. A este respecto me pregunto: ¿Qué será Dios en la nueva etapa histórica totalmente secular? ¿Lo seguiremos encontrando como lo descubrían nuestros mayores de modo connatural o va a caer para siempre, como cayeron los dioses romanos del siglo IV? El mundo creado ¿dejará de revelarnos a Dios? ⁶¹.

De acuerdo con la esencia del hombre, el hombre no puede realizar su referencia trascendental a Dios más que dentro de un mundo histórico y social. Como material puede servir, en principio, todo lo que existe dentro de la esfera experimental humana. La fe de Israel va a buscar los signos de la presencia de Dios en un terreno que no está sacralizado por las mitologías: en el de la historia ⁶².

La historia del hombre es siempre y en todas partes la interpretación trascendental que constituye la realización de la esencia del hombre, y se da no al margen de los acontecimientos de la vida histórica humana, sino en la vida histórica total. La interpretación histórica de lo que el hombre es, no acontece naturalmente, tan sólo ni en primer lugar en la realización de una antropología expresa, sino en toda la historia humana, en el hacer y padecer de la vida individual, en todo lo que llamamos sencillamente actualidad: de la cultura, de la sociedad, del arte, del deporte, de la religión institucionalizada, de todos los logros técnicos y económicos, y que aparece en miles y miles de páginas de

61. "Parece que Dios está más desligado que nunca del mundo. Y parece, por tanto, que se ha hecho más invisible que nunca. Y parece que, en muchos hoy día va desapareciendo la fe en que Dios no sea un objeto ni tenga color. Ocurre algo así como si Dios hubiera perdido toda su plenitud de categoría intramundana, y toda su vitalidad" (J. B. METZ; O. c., pág. 80).

62. Este es un hecho tan evidente para cuantos están medianamente informados con la historia de las religiones que considera que mi afirmación queda suficientemente justificada con hacer simplemente referencia a una cómoda y asequible fuente de consulta. M. ELIADE: *Le mythe de l'éternel retour*, París, 1949, pág. 152ss (La historia considerada como teofanía). Hay traducción española.

los diarios cada mañana de cada día. La reflexión teórica sobre la antropología metafísica y teológica es un elemento, necesario desde luego, pero secundario en la historia. Esta explicación, en cuanto acontecida en la historia, no debe ser considerada como una evolución epigenética, es historia, es decir, acción y sufrimiento, libertad y riesgo, esperanza y orgullo, y además, posibilidad de fracaso. Y sólo en estas cosas y de esta manera, alcanza el hombre, su experiencia trascendental y con ello su esencia, que subjetivamente no puede ser poseída al margen de tal realización.

“¿Cuándo trataremos de encontrar a Dios no en las insuficiencias, en las debilidades y las miserias del hombre, sino en las fronteras de lo humano, en la vanguardia de la creación humana, en la fuerza y en la plenitud del hombre, en su grandeza y en su gozo?

Si es cierto que el hombre sólo puede encontrar a Dios en el mundo, si el mundo es el único teatro en que se desarrolla el diálogo de Dios y el hombre, si es verdad que el Dios bíblico sólo se manifiesta en la historia, es decir, en las acciones humanas, en victorias y derrotas, en destierros y revoluciones, si la palabra de Dios es siempre una *acción*, y si Dios llama a los hombres a través de los acontecimientos de la transformación social, ¿no podremos decir, entonces, que Dios está allá donde está a punto de brotar algo nuevo, donde la forma humana se incorpora a una nueva dimensión, en el descubrimiento científico o técnico, en la creación artística y poética, en la liberación de un pueblo o en la revolución social, allá donde el hombre adquiere una mayor configuración con la imagen de Dios, haciéndose creador, en todos los niveles de la creación, en el de la economía y la política, en el de la investigación científica, en el de la invención artística y espiritual?

¿Acaso no estará Dios no tanto en aquello que sea prolongación mecánica del pasado, su producto y su resultado, sino en todo cuanto lo supera y le da cumplimiento?”⁶³.

Dios es quien hace que lo que la historia nos dice que hacen

63. R. GARAUDY: *Lo que espera un no cristiano de la Iglesia*, Concilium 35, 221-222, ed. española: “Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en los momentos de la debilidad, sino en la fuerza, esto es, no a la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los momentos mejores del hombre” (D. BONHOEFFER: *Resistencia y sumisión*, Barcelona, 1969, 163).

los pueblos e incluso los sucesos diarios de la vida de los individuos, tienen su origen en Dios. "Yo, el Señor, soy quien hace todo esto" (Is 45,7; cfr. 26,12). Y san Pablo confiesa: "Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar como bien le parece". Y añade: "Todo lo puedo en aquel que me da la fuerza para ello" (Fil 2,13; 4,13). Lo que nosotros llamamos acciones de los hombres, es a la vez obra de Dios: acciones accionadas, acciones crísticas (Jn 15,5). Pero, ¿cómo hemos de comprenderlas? ¿No exige esto que mostremos a Cristo actuando misteriosamente "aquí" y "ahora", en el mismo lugar y tiempo en que el hombre corre tras los fines y los objetos que le pone la realidad concreta? La respuesta a este interrogante eje hay que verla en el isomorfismo pascual, que parece que es la estructura fundamental y natural de toda vida verdadera.

Si se da historia como interpretación necesaria objetivamente de la experiencia trascendental, se da también historia de la revelación trascendental como interpretación histórica necesaria de esa revelación originaria trascendental que viene constituida por la comunicación de Dios. Es decir, esta interpretación histórica de la experiencia trascendental de la comunicación de Dios puede y debe ser entendida, en principio, como una historia de la revelación. Ella es, en efecto, secuencia y también objetivación de la comunicación divina originaria y reveladora de Dios; es su propia explicación e incluso su propia historia. No podemos, pues, designar la historia de la interpretación temática de esta experiencia trascendental en la vida del hombre y de la humanidad (y en la consiguiente antropología teológica conceptual) más que como historia de la revelación. Dado que una parte cualquiera de la historia pertenece siempre a la experiencia trascendental del hombre, ya que ésta no puede ser ahistórica, es siempre también historia de la revelación.

Ahora bien, esta historia (que definimos como categoríal) de la revelación puede ser de una manera atemática y a través de cuanto acontece diariamente, la trasmisión histórica de la experiencia trascendental de Dios como revelación sobre. Pero evidentemente será siempre y cada vez más interesante, una interpretación temática expresa, es decir, *religiosa y explícita* de esa experiencia sobrenatural, trascendental y revelada por Dios. La historia de la interpretación categoríal histórica de la revelación trascen-

dental será siempre una historia religiosa expresa, tanto en la vivencia de la religión como en su interpretación conceptual. Cuando esta historia de la revelación, explícita, religiosa y categorial se sabe positivamente querida y guiada por Dios, y lo sabe con exactitud y se cerciora de la legitimidad de este saber bajo la forma ofrecida por la misma cosa, se da historia de la revelación en el sentido que normalmente se atribuye a esta palabra en la teología católica. Con todo, esta clase de historia de la revelación es tan sólo una modalidad dentro de la historia general de la revelación trascendental.

Cuando decimos que la experiencia trascendental de Dios de tipo sobrenatural se despliega por necesidad a lo largo de la historia, ofreciendo así una historia categorial de la revelación en todas partes, decimos ya necesariamente que una historia así, todavía no del todo conseguida, todavía en comienzo, es siempre una historia que se busca a sí misma, una historia de la revelación siempre entreverada y oscurecida por el pecado del hombre, una historia de la revelación con un doble significado.

Esto no equivale a decir que la pureza esencial de la historia de la revelación, en virtud de la cual una parte de ésta se constituye en historia de la revelación por excelencia, se encuentre solamente en el ámbito de la historia de la revelación bíblica. Al menos en la historia de la salvación individual y cotidiana no hay ningún argumento en contra, y sí muchos a favor, de que se dan en ella elementos históricos en los que la actividad divina y la exactitud de la interpretación de la experiencia trascendental de Dios llegan a la comprobación y a la certeza de sí mismas. También en la historia religiosa colectiva de la humanidad pueden darse estos elementos incluso fuera de la economía del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero las más de las veces carecerán, al menos para nosotros creyentes, de una continuidad verificable y, por tratarse de una historia en la que existen valores inauténticos, estarán entreverados y oscurecidos por una interpretación equivocada, culpable y meramente humana de la experiencia originaria y trascendental.

La historia de cada día —esa historia plasmada en palabras gráficas y orales que vemos discurrir por caminos insondables— es la escena de una vida sumamente intensa que, una y otra vez, termina en ruinas. Y es doloroso pensar que esta reintegración de

acción y sufrimiento, libertad y riesgo, esperanza y pecado, tenga que ser precisa para completar en nuestra carne lo que le falta a la Pasión de Cristo (Col 1,24). Las llagas de Cristo aún están vivas en su cuerpo. El vendrá al final de los tiempos. Pero el futuro sigue siempre encontrándose en el futuro.

ANTONIO DIAZ TORTAJADA