

**FIDELIDAD
A CRISTO,
FIDELIDAD
A LA TIERRA**

Una síntesis razonable de la fe
en clave humanizadora y ecológica

**TOMÁS JESÚS
MARÍN MENA**

I PREMIO DE
ENSAYO TEOLÓGICO
JOVEN PPC



Diseño: Estudio SM

© 2018, Tomás Jesús Marín Mena
© 2018, PPC, Editorial y Distribuidora, SA
Impresores 2
Parque Empresarial Prado del Espino
28660 Boadilla del Monte (Madrid)
ppcedit@ppc-editorial.com
www.ppc-editorial.es

ISBN 978-84-288-3336-3
Depósito legal M 37060-2018
Impreso en la UE / *Printed in EU*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la Ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de su propiedad intelectual. La infracción de los derechos de difusión de la obra puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

A los que han hecho surgir en mí este ensayo:

*compañeros de diálogo sobre lo humano, lo terreno y lo divino,
mis profesores de teología,
hijos del Corazón de María,
autores vivos y eternos,
mi familia,
la madre Tierra,
Silencio hablado.*

Yo amo a quien trabaja e inventa
para construirle la casa al superhombre
y prepara para él la tierra, el animal y la planta:
pues quiere así su propio ocaso.

F. NIETZSCHE,
Así habló Zaratustra, Prólogo, § 4.

Bienaventurado quien sostiene la mirada del perfecto.

L. WITTGENSTEIN,
Diarios, 5 de marzo de 1937

La Luz lo inunda todo
el cielo y la tierra y los infiernos,
¡celebrad, oh criaturas, la resurrección del Cristo,
por la que sois restablecidas!

SAN JUAN DAMASCENO,
Pregón pascual de la liturgia ortodoxa

NOTA PRELIMINAR DE UN ESTUDIANTE DE TEOLOGÍA
QUE ASPIRA A SER *TEÓ*-LOGO

La seriedad y la humildad propias del quehacer de la teología requieren en mi caso de este breve prefacio.

No voy a decir que mi trabajo esté invalidado por mi insuficiente vida teologal, pero me pregunto, siguiendo la distinción de Jean-Luc Marion y usando una aparente absurda redundancia, cuánto tienen las palabras que sucederán de *teo*-lógicas en vez de *teo-lógicas*¹. No es un juego tonto de palabras. El discurso de Dios solo puede ser religioso si es Dios quien habla por medio del ser humano (*teo*-logía). De lo contrario sería proferir palabras vacuas o caer en el peligro de ideologizar lo cristiano, manipulando lo divino (*teo-logía*). La teología consiste en dejar que Dios se diga a través del teólogo, no en que este diga algo sobre Dios, pues el Creador no es un objeto de estudio. Por ello, para la teología se necesita la fe, tener «experiencia» del Verbo divino, que nos hace instrumentos de su palabra de vida para el mundo (Jn 1,4). Lo único que puedo asegurar con certeza es mi profundo deseo de vivir lo que he escrito. Quiero creer, esperar y amar *a* Cristo. Quiero creer, esperar y amar *en* Cristo a cada ser humano y a la tierra. Amén.

¹ Cf. J.-L. MARION, *Dios sin el ser*. Vilaboa, Ellago, 2010, p. 193.



*En la cena ecológica del Reino,
de Maximino Cerezo Barredo*

INTRODUCCIÓN

El teólogo es el hombre que, escindido y descuajado por dentro, se debe a una doble fidelidad. Fidelidad al Dios que se nos ha dicho en palabras humanas, y fidelidad al hombre que amasa sus búsquedas en palabras divinas¹.

J. SERAFÍN BÉJAR

Seguir a Jesucristo o ser fiel a la tierra. Son dos maneras de decir la misma realidad. Fidelidad a Cristo y fidelidad a la tierra no se contradicen, aunque así lo hayan pensado ayer y hoy cristianos y ateos. Es una fidelidad con dos caras. De hecho, la tesis transversal de mi ensayo es que el seguimiento existencial de Cristo implica la fidelidad a la tierra, y que quien se toma en serio la fidelidad a la tierra puede abrirse a Cristo con cierta naturalidad y desde la razón. Y que, incluso, en Cristo es llevado lo terreno y lo humano a su culmen. Dicho de otro modo: en Jesús de Nazaret, el Mesías e Hijo de Dios, encontramos la plenitud humana y la fidelidad a la tierra, y siguiéndole somos plenamente felices y servidores de la tierra.

En la expresión «fidelidad a la tierra» caben diferentes realidades, y todas ellas se harán patentes a lo largo del trabajo:

1) Fidelidad al más acá, a esta vida y a este mundo presente, en supuesta oposición al «mundo futuro» y a la «vida eterna» que confesamos en el Credo. Es decir, afirmación de la tierra como supuesta oposición al cielo.

2) Fidelidad a lo humano, en un hipotético enfrentamiento con lo divino. Aquí incluyo lo que el pensamiento humanista considera

¹ J. S. BÉJAR, *El oficio de la teología entre Jerusalén y Emaús*. Discurso inaugural del curso académico 2010-2011, Facultad de Teología de Granada, 2010, p. 9.

la realización de la humanidad: ensalzar al ser humano mismo y su corporalidad, gozar de la vida y trabajar por la salud y la fraternidad de los seres humanos. En esta clave entraré en diálogo con la postura que rechaza la religión cristiana por pensar que paraliza nuestras ansias de ser auténticamente humanos y libres. Nada humano le es ajeno a Dios ni al cristiano (cf. GS 1)². Para estos apartados 1) y 2) quiero asumir y superar las críticas de Feuerbach, Marx y Nietzsche.

3) Fidelidad al planeta Tierra y a las criaturas, en contraposición a la explotación antropocéntrica de la creación. Esto es, amar a la creación y responder al desafío del desastre ecológico. Tengo la intención de mostrar al cristiano que la fe implica ineludiblemente el cuidado de la naturaleza. En la actualidad representa esta crítica, que asumo y pretendo superar, por ejemplo, el filósofo moral Peter Singer.

4) Fidelidad al *logos*, presente en cada persona y desplegado en el lenguaje y la reflexión humanas, como superación del fideísmo. Es decir, asumo el diálogo con la filosofía. Toda teología ha de poseer carácter *logótico*: una pretensión de ser inteligible y razonable para el no cristiano. Pero especialmente mi reflexión teológica aspira a ser cercana al indiferente en lo religioso, al que huye de dogmas, al que se dice ateo por afirmar lo humano y lo terreno, y a quienes rechazan a un dios que en poco se parece al Dios del Evangelio (cf. GS 19,2). Enfrente de esta posición podría mencionarse el fideísmo en el ámbito teológico y el neopositivismo lógico, y su herencia que alcanza nuestro hoy en el ámbito filosófico. En esta síntesis me comprometo enteramente con la convicción, que comparto con H. U. von Balthasar, de que no hay teología sin filosofía.

Dichas fidelidades a la tierra se encuentran, a causa de Cristo, con el cielo y con Dios. Cristo reconcilia lo finito con lo eterno, lo terreno con lo celestial, lo humano con lo divino.

² Para los documentos que cito del Concilio Vaticano II usaré las siguientes siglas: *Dei Verbum* (DV), *Gaudium et spes* (GS), *Lumen gentium* (LG), *Nostra aetate* (NA) y *Presbyterorum ordinis* (PO).

Esto es lo que está plasmado en mi ensayo, quizá de una manera pretenciosa, y por eso necesitará de una mayor indagación ulterior. Mi trabajo queda abierto, consciente de las limitaciones de tocar tantos elementos sin una suficiente extensión. El motivo ha sido el de realizar una síntesis de los contenidos teológicos más importantes del cristianismo para fundamentar proporcionadamente que la fe cristiana es fiel a la tierra en las múltiples dimensiones que he presentado.

El método empleado es fundamentalmente dialógico, hermenéutico y descriptivo. Me inspiro en la Sagrada Escritura en todos los capítulos y remito a ella continuamente, aunque para cumplir mi objetivo he decidido no detenerme en exponer la fundamentación exegética. Con ello trato de poner en práctica una hermenéutica bíblica que lleve al texto más allá de su sentido literal sin contradecirlo. Parto de la Tradición y del Magisterio, y me refiero a ellos numerosas veces, sobre todo a los Padres de la Iglesia y a los documentos del Concilio Vaticano II. Pero, debido a las pretensiones arriba mencionadas, me he consagrado esencialmente a elaborar una reflexión actual sobre la revelación de Dios en Jesucristo en diálogo con la fidelidad a la tierra. Por tanto, presento los contenidos fundamentales de la teología interpretándolos con el enfoque indicado.

Los temas que entraña la teología son densos intelectualmente, por eso no desprecio el discurso especulativo. Ello no está reñido con la precisión, la claridad e incluso la belleza literaria, aunque a veces no las logre y la exposición aparezca un tanto enredada, debido al deseo de compaginar lo complejo y lo sintético. Es imaginable, por tanto, que el trabajo generalmente tenga un carácter mucho más argumentativo que narrativo.

Como última parte de la introducción paso a comentar la estructura y a justificar la extensión de los contenidos.

Todo el trabajo quiere ser una teología fundamental en la clave de la fidelidad a Cristo y a la tierra, en el sentido de que intenta dar razón de Cristo como esperanza última del ser humano y como sentido de la vida. No obstante, el primer capítulo es el que trata

de fundamentar más claramente la fe y la teología cristianas. Para ello sale al paso de la crítica realizada al cristianismo por Nietzsche –el filósofo que exhorta a una fidelidad a la tierra– y hace un ejercicio filosófico que intenta reconciliar lo terreno y lo divino. Se trata de mostrar que la fe cristiana es razonable, porque el Dios de Jesús es fiel a la tierra.

En todas las páginas centro la atención en Jesucristo, el núcleo del cristianismo y el que hace posible hablar en cristiano de una fidelidad a la tierra. Por eso, el segundo capítulo, el de cristología, que desmenuza quién es Jesús de Nazaret, es el más largo. Se hace presente en ese capítulo que quiero ser fiel a Dios y al ser humano actual. Y es que presentar la fe al ser humano contemporáneo poco religioso supone dibujar ineludiblemente una cristología ascendente, que camine del Jesús histórico a la confesión de su divinidad a través de su plena realización de lo humano³. En este capítulo se muestra que en Jesús se cumplen las ansias de llevar al máximo la humanidad, así como la significación teológica de Jesús como revelador definitivo de Dios.

El tercer capítulo sigue tratando la cuestión de lo humano. Parte de que la clave de lo cristiano está en lo humano, porque Jesucristo es el corazón del cristianismo, y contempla al ser humano a la luz del Verbo encarnado. En esta línea trazo cuál es el camino de plenitud del ser humano concreto en la óptica del ser humano pleno: Jesús de Nazaret. Se esboza así una antropología cristológica que completa la cristología del capítulo segundo y anticipa la reflexión del capítulo cuarto.

La teología de la creación en su perspectiva global –una teología de la naturaleza, si se quiere– se desarrolla en el cuarto capítulo. Se ofrece así una visión de lo que es la creación y las criaturas desde la fe cristiana. Es una *eco-teología* incipiente que

³ No tengo en mente sino a Karl Rahner, que dice: «Para una justificación de la fe cristiana, el punto de partida fundamental y decisivo está dado en un encuentro con el Jesús histórico de Nazaret», en su obra *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona, Herder, 1979, p. 215.

conecta con la antropología, puesto que el ser humano tiene en la creación la misión especial del cuidado, y con la cristología, porque en Cristo y en el Dios revelado en él descubrimos el sentido de la creación y cómo consigue esta su armonía.

Para concluir mi reflexión teológica dedico el quinto capítulo a la Iglesia, la cual no es un añadido a la intención de ser fiel a Cristo y a la tierra, sino una concreción de su despliegue. Hago ver que la plenitud humana no se puede alcanzar sin los otros y la comunidad con ellos, así como la necesidad de la eclesialidad para ser leales a Jesucristo. Igual que Jesucristo nos lleva a la Iglesia, la Iglesia es llevada por su Señor a la fidelidad a la tierra, es decir, a trabajar por la fraterno-sororidad en este mundo, a dejarse interpelar por cada rostro sufriente y a cultivar la comunión con la naturaleza.

El último epígrafe del quinto capítulo versa sobre la eucaristía, lugar y momento donde se actualiza vitalmente que, por Cristo, el ser humano, el cosmos y Dios entran en comunión. En el mural *En la cena ecológica del Reino*, de Maximino Cerezo Barredo⁴ (p. 9), se ve una comida que Jesús resucitado comparte con distintas personas en medio de un bosque, y que remite al acontecimiento eucarístico. Esta imagen sirve para terminar de explicar la estructura y unidad interna de la presente síntesis.

La pintura entera puede evocarnos al Cristo total, cuyas dimensiones, que se van auscultando a lo largo de los cinco capítulos de la síntesis, están simbolizadas en las diferentes partes de la pintura. El primer capítulo trataría de razonar la consonancia sinfónica entre los diferentes participantes de la cena ecológica: la naturaleza, los seres humanos y el Resucitado (Dios). El segundo capítulo se concentra en el rostro de Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado –el centro de la pintura–, quien aporta la normatividad del Cristo total y es la referencia definitiva para profundizar en las

⁴ Cf. la página web del autor: <http://servicioskoinonia.org/cerezo/imagenes/MinoCenaEcologica.jpg> (consulta: 26 de abril de 2018).

demás dimensiones. El tercer capítulo atiende al ser humano –a cada ser humano que aparece en la pintura y al espectador–, en quien Cristo se hace presente de una manera especialísima; todos aparecen orientados hacia Cristo, porque él es el espejo de lo humano. El cuarto capítulo habla de la creación –la vida natural en la pintura–, que está transida de la presencia de Cristo. El capítulo quinto, que diserta sobre la Iglesia, está representado en la hermandad de los que están en torno a Cristo en la mesa, con toda su pluralidad: reuniéndose todos en el nombre del Señor lo hacen presente. Por último estás tú, que lees y contemplas la pintura; invitado a tomar asiento junto a Cristo, el fiel a la tierra. Estoy seguro de que con él te sentirás a gusto, como en casa, y quién sabe si querrás formar parte de su aventura cósmica, humana y divina.

Al final, en el epílogo, hago una breve evaluación de lo conseguido durante el cuerpo de la obra, tal como la proponen unas líneas práxicas y espirituales para ser fieles a Cristo, para ser fieles a la tierra. Quiero puntualizar que mi reflexión no agota lo que se puede decir filosófica y teológicamente sobre la fidelidad a la tierra. Mucho menos pretendo mostrar la palabra y perspectiva teológicas definitivas. De hecho, confieso que son necesarios otros enfoques complementarios para que la panorámica teológica sea suficientemente completa. Por lo que a mi aportación personal de profundización teológica respecta, quedo contento con haber contribuido con una gota de agua al mar que es toda la teología.

Sin más dilación, paso a plantear la pregunta sobre la conciliación entre lo terreno, lo humano y lo divino, que estará latente a lo largo de toda esta ruta.

¿ES POSIBLE ARMONIZAR LO TERRENO,
LO HUMANO Y LO DIVINO?

Pensar a Dios, amar a Dios, no es más que una cierta
manera de pensar el mundo [...].
No es por la forma en que un hombre habla de Dios,
sino por la forma en que habla de las cosas terrenas,
como se puede discernir si un alma ha permanecido
en el fuego del amor de Dios¹.

SIMONE WEIL

Muchos hoy responden a la pregunta del título de este capítulo: «No». No sería posible armonizar a Dios con el bien humano y con lo terrenal. Friedrich Nietzsche es considerado el máximo representante de este tipo de ateísmo, el humanista, que considera a Dios impedimento para que el ser humano desarrolle y alcance sus potencialidades. Por eso, de la crítica nietzscheana al cristianismo partirá la reflexión del presente capítulo. Nietzsche tiene límites y ha de ser sometido a crítica, pero me fijaré en lo que la fe cristiana ha de integrar de su pensamiento. Un breve análisis de algunas de las posibilidades de Nietzsche abordará el primer epígrafe. En segundo lugar, propondré una opción de enlace filosófico entre el desafío de la sospecha nietzscheana y la teología cristiana. Y, por último, se hará una «mostración» de que la fe en el Dios de Jesús es razonable.

¹ S. WEIL, *Escritos esenciales*. Santander, Sal Terrae, 2000, pp. 132-133.

1. La muerte de Dios y la fidelidad a la tierra

Como sostiene D. Bonhoeffer, el ateísmo –al contrario que la sociedad de cristiandad– es un reto necesario para el cristiano, puesto que, sabiendo cuál es la situación real del ser humano ante Dios –puede vivir fácticamente con o sin él–, obliga a tomar una postura libre, auténtica y madura. Otro teólogo alemán, J. Moltmann, afirma que el ateísmo pertenece de alguna manera a la realidad misma de Dios: Dios ha muerto en Jesucristo. Dice Moltmann que no se puede llegar a la fe cristiana sin pasar por el ateísmo, puesto que creemos en un Dios crucificado. Estos autores quisieron salir al paso de Nietzsche, quien ha decretado, por antonomasia, la muerte de Dios. Si bien muchos intérpretes de Nietzsche no han leído el *Got ist tot*, «Dios ha muerto», en clave realista, sino sobre todo como representación de la decadencia de la metafísica y de la cultura occidentales y del cristianismo. No obstante, ha de clarificarse que Nietzsche siempre se consideró ateo. Vayamos ahora a lo que es más destacable de Nietzsche en este contexto teológico:

¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas supraterráneas! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan! En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto, y con él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más terrible es delinquir contra la tierra y apreciar más las entrañas de lo inescrutable que el sentido de aquella! En otro tiempo, el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra².

² F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1994, Prólogo, § 3, pp. 34-35. Cursivas del autor en todos los textos suyos que cito.

Nietzsche nos pone en preaviso a los cristianos. No podemos obviar la crisis ante la que nos ha puesto el lúcido y atrevido filósofo. No podemos demonizarle y escudarnos en sus duras palabras tachándole de loco. Vale que Nietzsche tenga la influencia de un luteranismo con una antropología pesimista, de un calvinismo obsesionado con la predestinación y de un catolicismo muy sumiso al clero. Vale que su historia personal no le ayudó a tener una mejor visión de lo cristiano. Pero hay que darle la razón a Nietzsche. Cierta dios³ ha de morir. Hemos de gritar ¡no! a la blasfemia de un dios moralizante, aniquilador de la vitalidad y de lo mejor de los seres humanos. No a un dios «entificado», aunque sea el ente supremo. No a un dios que se queda con la belleza y la fuerza propias de los humanos, proyectadas en él por la humanidad, dejándola a ella sin sus cualidades vitalizadoras. No a un dios que promete un más allá de consolación a la vez que un más acá miserable y mortecino. Nietzsche propone al *Übermensch*, al superhombre, como el símbolo que representa aquello a lo que el ser humano debe tender para recuperar aquellos valores perdidos, los que son fieles a la tierra y al cuerpo, los que nos permiten vivir con autenticidad, queriendo ser siempre más –*voluntad de poder*–, valores relativos a la libertad y la alegría, valores que, sin negar la oscuridad y sufrimiento inherentes a la vida, gusten del baile, del humor y de la risa y del mismo placer-goce vital.

También el superhombre, para Nietzsche, es un inconformista; siempre aspira a caminar más allá de lo que vive, a llevar a plenitud los valores de la tierra a través de la propia creatividad, pero con una superación de uno mismo que, a mi juicio, es difícil de concebir sin una trascendencia. En Nietzsche atisbo una fidelidad a la tierra que no termina de consumarse ahuyentando el cielo. Se encuentran de él textos que interpreto como un maridaje entre cielo y tierra:

³ Escribo «dios» y no «Dios» para referirme a un ídolo creado por el ser humano que en nada se parece al Dios cristiano revelado en Jesucristo.

Vosotros miráis hacia arriba cuando deseáis elevación. Y yo miro hacia abajo, porque estoy elevado. ¿Quién de vosotros puede a la vez reír y estar elevado? Quien asciende a las montañas más altas se ríe de todas las tragedias, fingidas o reales⁴.

Tú, Zaratustra, has querido ver el fondo y el trasfondo de las cosas: por ello tienes que subir por encima de ti mismo, ¡arriba, cada vez más alto, hasta que incluso las veas *por debajo* de ti! [...] Lo más alto tiene que llegar a su altura desde lo más profundo⁵.

En otro fragmento del *Zaratustra*, Nietzsche envía una alabanza al cielo, lo cual es un ejercicio necesario que ha de superarse para la llegada del «gran mediodía», momento cumbre del superhombre:

¡Oh, cielo por encima de mí, tú puro! ¡Profundo! ¡Abismo de luz! Contemplándome me estremezco de ansias divinas. Arrojarme a tu altura, ¡esa es *mi* profundidad! Cobijarme en tu pureza, ¡esa es *mi* inocencia!⁶

Desde las feroces palabras que el filósofo vierte contra el cristianismo de su época capto en Nietzsche unas «ansias divinas» que no puede encauzar a través de la religión. «No quepo en este cielo tan bajito...», dice un grafiti situado en la plaza del Triunfo de Granada, frente a la parroquia de la Inmaculada. Palabras que reflejarían bien el alma de Nietzsche ante un cristianismo de moralina y falto de vitalidad.

No obstante, a pesar de que Nietzsche proclame la muerte de Dios, ¿quién sino un Dios desconocido para él, amigo de la vida y de la tierra, a la vez que eternizador, podrá salvar al propio Nietzsche de su fragilidad y debilidad, de su soledad y dolor vital? Este es su grito oracional recogido en *Zaratustra*. Es la exclamación más profunda de la humanidad:

⁴ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, parte I, «Del leer y el escribir», p. 70.

⁵ *Ibid.*, parte III, «El viajero», pp. 220-221.

⁶ *Ibid.*, parte III, «Antes de la salida del sol», p. 233.

¡No! ¡Vuelve con todas tus torturas!
¡Oh, vuelve al último de todos los solitarios!
¡Todos los arroyos de mis lágrimas corren hacia ti!
¡Y la lágrima última de mi corazón para ti se alza ardiente!
¡Oh, vuelve, mi desconocido Dios! ¡Mi dolor! ¡Mi última felicidad!⁷

Ser fiel a la tierra es bailar y reír al ritmo de la belleza de la vida, vivir con pasión, amar esta existencia y luchar por la felicidad, comprometerse con la madre Tierra, con la vida de los humanos y con la de los últimos de la tierra. Pero ser fiel a la tierra también –¿por qué no?– es participar del espíritu de religiosidad que ha atravesado la historia de la humanidad; es agradecer la propia existencia porque infinidad de cosas buenas que nos pasan no dependen de nosotros; es gritar hacia dentro y hacia fuera de nosotros mismos en los momentos límite y cotidianos con el anhelo de que Otro nos escucha; es, a fin de cuentas, afirmar plenamente lo humano abriéndonos a la trascendencia divina.

2. La realidad es cósmica, humana y divina. Una ontología

Toda visión sobre la sociedad y su organización, sobre el ser humano y sus relaciones o sobre Dios y la religión, presupone una ontología, es decir, el saber sobre el ser o la realidad. No hace falta leer filosofía para tener o formarse una ontología, ya que, consciente o inconscientemente, la mayoría partimos de un punto sobre el que se construye el resto de las opiniones y reflexiones sobre la realidad. Todos tenemos una ontología. O teocéntrica, o humanista racionalista, o materialista, o posmoderna-líquida, o dualista, o subjetivista, o idealista objetivista, etc. Pues bien, voy

⁷ *Ibid.*, parte IV, «El mago», § 1, p. 342. Además, estos versos aparecen en boca de Ariadna, que parece representar a su amada Cósima Wagner, algunos años después de escribir la última parte de *Así habló Zaratustra*, en los *Ditrambos dionisiacos*. Buenos Aires, Los libros de Orfeo, 1994 (ed. original: 1888), p. 33.

a tratar de trazar de forma inteligible los rasgos nucleares de la ontología –el saber sobre la realidad y presupuesto de opiniones de todo tipo–, que quiere ser transversal a este ensayo. Esta ontología quiere ser fenomenológica y, desde ahí, una *onto-do-logía*⁸, una fenomenología de la donación. Es decir, antes que nada quiere dejar que la realidad sea tal cual es. No tenemos por qué proyectar sobre ella nuestros prejuicios e ideales. «Ontodología», porque, dejando ser a la realidad, esta se descubre como don. La realidad está, es. Antes de mí y de los filósofos. La realidad es condición de posibilidad del estar en ella y de pertenecer a ella. Mi existencia está sostenida en la realidad, y todo lo recibe de ella como don. Intentemos descubrir cuál es el don que la realidad nos tiene preparado.

Lo primero que advierto de la realidad es la realidad misma, las cosas. Vamos a llamar *mundo* a la realidad en que habitamos, en su totalidad, que está a mi alcance de cualquier modo o que puede llegar a estarlo. El conjunto de las cosas o de los entes. Lo que los antiguos griegos llamaban la *physis*, y que era *kosmos*. La naturaleza, el universo, el mundo, la creación. Llamemos a la realidad como queramos. Ella está ahí.

En segundo lugar, advierto al *ser humano*. Previamente podemos fijarnos en muchísimos entes, con sus peculiaridades, pero nos detenemos en el ser humano porque es un hombre concreto –con su yo– quien, a través del lenguaje y el pensamiento, hace esta reflexión dejando traslucir lo que le llega de la realidad. En el ser humano se da una especificidad respecto al resto de seres vivos, la conciencia o mente, que no es la única, y que permite el lenguaje, la cultura, la moral, la ciencia y la economía.

En tercer y último lugar advierto –arrastrando lo precedente– que el ser humano se pregunta por el sentido del mundo, por el porqué de la realidad, por «el qué –no ente– que fundamenta la

⁸ Según Cl. BRUAIRE, *El ser y el espíritu*. Madrid, Caparrós, 1999 (ed. original: 1983), p. 73, nota 14, este vocablo es el «único adecuado para conjugar las palabras griegas que significan ser y don».

realidad», y se cuestiona por el sentido de su vida, por el porqué de su existencia individualizada, por cómo –que exige un desde dónde– orientar su camino vital, que en última instancia le remite a la dichosa primera cuestión. Hay quien a esa respuesta por el sentido la ha llamado «la Realidad»; hay quien no la ha llamado de ninguna manera porque el silencio sonriente y sereno ha sido su respuesta (« »); hay quien le ha puesto el nombre de «Dios»; hay quien ha eludido la pregunta sin jamás contestar («¿...?»); hay quien solo se centra en decir que las respuestas que se han dado no otorgan auténtico sentido al ser humano (*Deus vs homo*); hay quien confunde la cuestión o la enfoca erróneamente y se empeña en negar una respuesta que ciertamente no se adecua al marco de su pregunta («dios»); hay quien desecha cualquier respuesta posible por creerse que solo se puede responder a lo empírico («Dios = no verificable. Error»), y hay quien directamente desecha la pregunta por haberse prohibido hablar de ese sentido («Nonsense. Chitón»). También se responde mezclando o matizando unas y otras contestaciones. En cualquier caso, no hay nadie que, al menos, no vea la importancia de llegar a esa pregunta. Como se intuye, el asunto del sentido nos ocupa algo más. De momento, voy a llamar a la cuestión patente –y la respuesta latente–: *lo divino*. Abordaré la problemática de su resolución y su contenido para finalmente enunciar la ontología que sostengo.

Primeramente, desde la antropología cultural traigo a Mircea Eliade, el gran historiador de las religiones, que dirá que el *homo sapiens* es *homo religiosus*, ya que llega a concluir tras sus investigaciones que lo sagrado «no es un momento de la historia de la conciencia, sino un elemento de la estructura de la conciencia»⁹. Por otra parte, me parece interesante reflejar aquí la original visión del filósofo del lenguaje Ludwig Wittgenstein –padre rebelde de la filosofía analítica–, para quien es innegable la existencia de «lo

⁹ M. ELIADE, *Fragments d'un journal* I. París, Gallimard, 1973, en J. RIES (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado. I. Los orígenes del «homo religiosus»*. Madrid, Trotta, 1995, p. 17.

místico» y de lo problemático del sentido de la vida, que vincula directamente con Dios, al mismo tiempo que considera a ambos inenunciables filosóficamente, pero razonables para la vida del ser humano:

¿Qué sé yo de Dios y del fin de la vida? Sé que el mundo existe... y que en él hay algo problemático que llamamos su sentido. Sé que este sentido no está dentro del mundo [lo empírico], sino fuera [...]. *El sentido de la vida*, a saber, el sentido del mundo, *lo podemos llamar Dios* [...]. Creer en Dios quiere decir comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en Dios quiere decir, pues, ver que los hechos del mundo no son todo. Creer en Dios quiere decir darse cuenta de que la vida tiene sentido [...] Que el mundo me ha sido *dado* equivale a decir que mi voluntad mira hacia el mundo completamente desde fuera como a un hecho cumplido [...] Tenemos, pues, la sensación de estar pendientes de una voluntad ajena. Sea como sea, en todo caso *somos de algún modo dependientes, y aquello de lo que dependemos lo podemos llamar Dios*¹⁰.

Hay verdaderamente lo inenunciable. Se muestra: es lo místico. Lo místico no es cómo es el mundo, sino que el mundo es [existe]. La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como un todo. El sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico¹¹.

Por último, quiero citar al filósofo de la Escuela crítica de Frankfurt Max Horkheimer, quien hace notar la necesidad social y existencial de la esperanza y el sentido teológico. Sin justicia en el más allá, la última palabra la tiene el mal y el sufrimiento, y la humanidad se resiste a arrodillarse ante eso. Postular a Dios –«lo teológico»– impele al ser humano a involucrarse en la justicia

¹⁰ L. WITTGENSTEIN, *Notebooks*, escrito entre 1914 y 1916, en J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 121. Lo que está entre corchetes y las cursivas es mío, a excepción de «dado».

¹¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* 6.52; 6.521; 6.5; 5.51. Escrito por el autor entre 1917 y 1920, y publicado en 1921, en J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, o. c., p. 123.

secular además de significar el triunfo del bien para los oprimidos y afligidos de la historia.

Así, desde diversos enfoques y perspectivas atisbamos el sentido de la existencia desde lo divino o el Misterio. Partiendo de la realidad misma tal como se nos presenta y con apertura intelectual-existencial al don de lo real, lo divino irrumpe en la conciencia. Filosóficamente, ha de aceptarse lo divino como real, a pesar de que siga la discusión, porque lo fundamental se juega en el interrogante más que en la respuesta, en el hecho antropológico de la dimensión divina más que en las concreciones humanas.

Con ello, como exponía unos párrafos más arriba, el mundo y el ser humano. Lo cósmico, lo humano y lo divino. A partir de estos aspectos fundamentales de la realidad que se han transparentado a la conciencia humana como donados, no como proyectados por ella, expongo la ontología a la que me refería. Sigo para ello al filósofo catalán Raimon Panikkar¹² en su *intuición cosmoteándrica*¹³ de la realidad. De diversas maneras y con diferentes acentos, esta visión también se encuentra en otros autores, como F. Rosenzweig, M. Buber, M. Heidegger y X. Zubiri o, sin ir más lejos, en el pensamiento cristiano al hablar del ser humano como cuerpo, alma y espíritu inseparablemente. Hay quien discute el acierto de casar la teología cristiana con el pensamiento de Panikkar. Sin entrar en ese debate, puntualizo que aquí solo cuento con su intuición filosófica de la realidad cosmoteándrica, que ahora justifico. Me interesa acudir a Panikkar porque responde a la crítica de Nietzsche integrándola. Reconcilia los aspectos de la realidad¹⁴ aparentemente enfrentados: el ser humano y Dios, el mundo y Dios, el ser humano y el mundo. Panikkar hace un esfuerzo por explicar

¹² Especialmente en sus obras *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid, Trotta, 1999, y *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid, Siruela, 1998.

¹³ O *teantropocósmica: theós* (Dios), *anthropos* (ser humano), *kosmos* (mundo).

¹⁴ Al decir ahora «realidad» no lo identifico con «mundo», sino con todo lo que el ser humano puede llegar a percibir como real, aunque le preceda, incluido el Misterio divino.

cómo el mundo, el ser humano y el Misterio se refieren recíprocamente, cómo siendo las tres dimensiones fundamentales que integran la única realidad están connaturalmente imbricadas¹⁵. Se asiste del concepto de *advaita* –«no dualidad»–, que él lee como superación de los reduccionismos del monismo-panteísmo y del dualismo. Que se explique Panikkar a sí mismo:

El principio cosmoteándrico podría formularse diciendo que lo divino, lo humano y lo terreno –o comoquiera que prefiramos llamarlo– son las tres dimensiones irreductibles que constituyen lo real. No niega que la capacidad de abstracción de nuestra mente, para objetivos particulares y limitados, pueda considerar partes de la realidad de manera independiente; no niega la complejidad de lo real y sus múltiples grados. Pero este principio nos recuerda que las partes son partes, que no están accidentalmente yuxtapuestas, sino esencialmente relacionadas con el todo [...]. Las tres dimensiones de la realidad no son tres modos de una realidad monolítica indiferenciada ni tres elementos de un sistema pluralista. *Hay una relación, aunque intrínsecamente triple, que manifiesta la constitución última de la realidad [...]. Esta relación no es solo constitutiva del todo, sino que brilla siempre nueva y revitalizada en cada destello de lo real*¹⁶.

No hay que entender que Panikkar, al hablar de «partes de la realidad», esté «entificando» el Misterio. Es una manera de decir que el Misterio divino se manifiesta en la realidad, porque, como pensaría cualquier teólogo, Dios no es irreal, sino lo real por excelencia, por ser el fundamento de todo lo que es. Del mismo modo, la intuición cosmoteándrica no consiste en igualar las tres dimen-

¹⁵ Me anticipo a matizar que esta «cosmoteandria» de la realidad no se opone a la doctrina cristiana de la creación libre por Dios, ya que Panikkar hace una reflexión teniendo en cuenta el actual estado de las cosas, tras la creación inicial. No se entra en contradicción ni con la gratuidad de Dios, ni con su trascendencia respecto al mundo, ni con una jerarquía ontológica –donde Dios tiene la primacía–, ni con la posibilidad puramente hipotética y especulativa de Dios sin creación. Esto último, el autor lo trata en *La intuición cosmoteándrica*, o. c., p. 92.

¹⁶ *Ibid.*, p. 81. *Cursiva mía.*

siones, sino en encaminarnos a una percepción ontológica que no olvide que en esta existencia concreta –diríamos los cristianos– Dios es buen padre-madre para todas sus criaturas, que los seres humanos pertenecemos al universo y que la tierra y nosotros vamos a la perdición sin la salvación de Dios. Es decir, hay una interrelación entre lo cósmico, lo humano y lo divino.

Por otra parte, Panikkar confiesa que este principio ontológico no es posible aprehenderlo mediante un frío análisis de la realidad. Es menester una mirada mística de lo real, para no dejar a Wittgenstein muy lejos. La intuición cosmoteándrica, «a la larga es el resultado de una intuición simple e inmediata que nace en la conciencia del hombre una vez ha vislumbrado el núcleo donde concedor, conocido y conocimiento se encuentran»¹⁷. Habida cuenta de ello, se percibe que

Dios, hombre y mundo están, por así decirlo, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación. No se trata de que el hombre esté trabajando duramente aquí abajo mientras Dios le supervisa desde las alturas con vistas a recompensarle o castigarle, y que el mundo permanezca impasible a las elucubraciones de la mente humana [...]. Dios, hombre y mundo están comprometidos en una única aventura, y este compromiso constituye la verdadera Realidad¹⁸.

Para reforzar lo que quiero expresar sirva lo que el filósofo judío F. Rosenzweig dice en su obra *La estrella de la redención*¹⁹. En ella explica el sentido de la tríada Dios, ser humano y mundo mediante la tríada creación, revelación, redención. Dios es Dios, pero se relaciona con el mundo vivificándolo mediante la creación. El ser humano es ser humano, pero se relaciona con Dios y descubre el sentido de su vida por la revelación. Y el mundo es mundo, pero

¹⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹⁸ R. PANIKKAR, *La Trinidad*, o. c., p. 93.

¹⁹ F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme, 1997.

sin Dios y sin la cooperación del ser humano no puede recibir su redención.

En definitiva, emerge ante nosotros una concepción de la realidad en la que ya no es posible ser fiel al mundo sin serlo a la humanidad y a lo divino, al mismo tiempo que es impensable servir a Dios sin afanarse en lo mundano y lo humano. No puede existir plenitud de lo humano sin comunión con el Misterio divino y con la tierra.

3. Creer en un Dios fiel a la tierra

Ahora, para empezar a hacer teología hemos de enfrentarnos al problema de la inefabilidad del Misterio: de Dios no puedo hablar sin traicionar su naturaleza no «entificable» (no es como los demás objetos). Otro problema, incluso previo, es identificar el Misterio divino, que puede ser planteado y razonado filosóficamente con el Dios desvelado en las obras, palabras y presencia de Jesús de Nazaret (cf. DV 2). Del Misterio fundante de lo real no se deriva automáticamente el Dios cristiano. La encarnación de Dios en Jesús no es demostrable ni deducible. Pero hemos de encauzar una solución.

La fe cristiana es un don de Dios, pero supone una aceptación libre que es un salto, un riesgo personal, aunque no es un salto en el vacío. La fe cristiana es razonable. Y lo es en tres aspectos: 1) creer en Dios (*credere Deo*); 2) creer los contenidos de la fe sobre el Dios de Jesús transmitidos por la Iglesia y plasmados genuinamente en los evangelios (*credere Deum*), y 3) abandonarse existencialmente en Dios mediante el seguimiento vital de Jesús (*credere in Deum*). En realidad, los tres aspectos están correlacionados; sin embargo, el tercero –que necesita de los anteriores de alguna manera– me parece el determinante, porque dibuja la fe no como un acto meramente intelectual, sino de modo eminentemente práctico, que impregna todo el ser de la persona. Si me fío en libertad de lo que transmite Jesús sobre Dios y la vida, porque me parece razonable,

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR DE UN ESTUDIANTE DE TEOLOGÍA QUE ASPIRA A SER <i>TEÓ-LOGO</i>	7
INTRODUCCIÓN	11
1. ¿ES POSIBLE ARMONIZAR LO TERRENO, LO HUMANO Y LO DIVINO?	17
1. La muerte de Dios y la fidelidad a la tierra	18
2. La realidad es cósmica, humana y divina. Una ontología	21
3. Creer en un Dios fiel a la tierra	28
2. JESÚS: EL SER HUMANO PLENO Y EL ROSTRO DE DIOS	31
1. Jesús, el ser humano pleno. Desde una cristología en diálogo	33
a) Jesús de Nazaret para un ateo: el Jesús histórico ..	34
b) El Dios de Jesús y su Reino	38
c) Jesús, uno con Dios	42
d) Jesús, crucificado por fidelidad al reino de la paz .	46
e) Tan humano como Jesús, solo Dios	50
2. Jesús, el rostro de Dios	54
a) Jesús, el Viviente, Señor del mundo y encarnación de Dios	55
b) Jesucristo, salvación para todos	59
3. La Trinidad como comunión a través de Jesús	61
3. SER PLENAMENTE HUMANO, SER CRISTO	65
1. El cristianismo o la religión de lo humano	66
2. El ser humano es crístico	68
3. El rostro de Cristo en los pobres	70
4. Jesús, el (auténtico) ser humano	71
5. La cristificación	73
6. La plenitud humana por las relaciones	75
a) La relación con los otros	77

b) La relación con las estructuras	79
c) La relación con el mundo	81
d) La relación con Dios	84
e) La relación conmigo mismo, cuerpo espiritualizado .	85
4. LA CREACIÓN Y SU DIFÍCIL CAMINO HACIA LA PLENITUD	
EN CRISTO	87
1. Creación de Dios por amor	88
2. El Cristo cósmico y el Dios verde	90
3. El mal en la creación. Finitud y autonomía de lo creado, y Dios como anti-mal	93
4. Sobre las criaturas participantes en la marcha de la creación	96
a) Dignidad y misión del ser humano	97
b) Nuestros hermanos no humanos a los ojos de Dios .	99
c) La sabiduría de la hermana madre Tierra	101
5. La armonía de la creación, ¿principio o final?	103
5. LA COMUNIDAD FRATERNA DE CRISTO: LA IGLESIA	107
1. Iglesia, tradición y comunidad	108
2. Jesucristo, el Reino de Dios y la Iglesia	109
3. La Iglesia, sacramento de la plenitud crística	111
4. Una Iglesia fraterna, peligrosa y fiel a la tierra	113
5. La eucaristía: Cristo entregándose y reunión cosmoteándrica	116
EPÍLOGO. EN CRISTO, LA TIERRA	121
1. Lo humano y su razón	121
2. La madre Tierra y las criaturas	123
3. Para caminar en Cristo en fidelidad a la tierra	124
a) La persona de Jesucristo y lo crístico	124
b) Recuperar y ensalzar lo humano	125
c) Ecologizar la cristianía	126
d) Esperanza transformadora en comunidad	128
BIBLIOGRAFÍA	133