
Mi carne tiene ansia de ti. La finitud como lugar teológico¹

Dr. José Manuel Chillón
Universidad de Valladolid
ORCID: 0000-0002-7755-7849
jose.chillon@uva.es

Recibido: 10 febrero 2024 / Aceptado: 3 mayo 2024

No hay experiencia más inquietante, más originaria y más fundante para la reflexión teológica que pensar cómo el hombre, este hombre, cada uno de nosotros, esta creatura tan poca cosa y tan inmensa, es *capax dei*. De modo que, la reflexión que debemos hacer y que aquí dejo apuntada mantiene una doble dirección: cómo esta finitud angosta pero sustancial para el ser humano se abre a la infinitud y al absoluto y, en segundo lugar, cómo queda la finitud, en su estrechez y contingencia, cuando está habitada y redimida por Dios y cómo esta INhabitación de Dios se siente y se percibe cuando esta finitud vive su libertad *coram Deo*. El hombre que se abre, que busca, que tiene sed y el Dios que acoge, que sacia, que salva. Se dan aquí la mano la teología fundamental, la filosofía de la religión y la antropología: pecado y gracia; finitud e infinitud; debilidad y sobrea-bundancia...

Cuando irrumpe la fe en la experiencia humana, ¿cómo resultan transformadas todas las dimensiones humanas? ¿Cómo queda el ser hu-

¹ Este texto corresponde a la conferencia que tuvo lugar el día 10 de octubre, fiesta de Santo Tomás de Villanueva, en el Estudio Teológico Agustiniiano con motivo de la inauguración oficial del curso académico 2023-2024.

mano cuando se sabe *alguien* para Dios? ¿Cómo se puede captar esa apertura (la del hombre) y pensar esa trascendencia (la de Dios)? ¿Tiene que ver lo religioso más con la racionalidad, con la deducción, con una especie de recta conducción del pensar o, por el contrario, la experiencia religiosa requiere de otras capacidades distintas que nos hablan más de ágape que de logos?

Nada puede plantearse en cristiano si no es desde la encarnación, ni la teología ni mucho menos la misión. Ya no es sólo que el hombre sea capax dei, ni que Dios colme los deseos de plenitud del hombre, sino que Dios se ha abierto, se ha revelado exactamente en el modo en el que se ha negado, en el que se ha vaciado de sí, en la manera en la que Dios, en el puro sentido racional, deja de serlo, en la manera en que la majestad, el absoluto, la divinidad, el trono y el altar, quedan anuladas –insisto, racionalmente– en la cruz.

Por eso, la profundidad de la revelación implica tanto dar de sí que, en esa apertura y abajamiento, queda, a priori, desde el punto de vista de la pura razón, deshecha la identidad de Dios. Esta es la condición dramática de la encarnación que debe ser pensada en esa realidad total, de abajamiento, de abandono, de despojamiento del rango del señorío, realeza y majestad que le es propio. Esta es la cuestión y esto es lo que mueve a pensar la finitud como lugar teológico, no solo por la inconformidad de la finitud con su propio ser finito (ningún ser humano quiere dejar de serlo, recuérdese a Unamuno) no sólo porque lo finito en el hombre no desee constantemente salir de su finitud, incluso renegar de su finitud, no sólo por los constantes e irrefrenables deseos de plenitud de lo precario, sino porque el culmen de la fe cristiana reside precisamente en que Dios toma nuestra carne, no se reviste de ella, no se disfraza de ella. Él es ya siempre carne. Y por eso la carne es lugar de Dios, templo del Espíritu. Es aquí, en la carne, donde reside esa experiencia religiosa radical y donde acontece el lugar teológico capital para ser pensado.

El orden de la reflexión será el siguiente:

- a. Por qué Dios no se hizo hombre
- b. Carne, vulnerabilidad y finitud
- c. De la finitud a la experiencia mística
- d. La carne y la finitud en *Confesiones*. La maestría agustiniana.

1. Por qué Dios no se hizo hombre. La finitud de la carne y las consecuencias para una revelación

¿Por qué Juan en el cuarto evangelio no afirmó que Dios se hizo hombre, que el logos se hizo hombre? Porque era más radical e impactante que se haga carne. ¿Qué tiene el hombre para que Dios quiera ser como él? De este modo, podría el hombre quedar más inflamado todavía. Es más radical, más profundo, más sustancial ir al meollo de la cuestión: ser hombre es ser carne. Si el ser humano, es carne y espíritu –y esto es clarísimo en una antropología neotestamentaria– ¿por qué omitir esta segunda dimensión en el mismo prólogo joánico? Escribir que Dios se hizo carne pone el acento no sólo en la humanidad de la encarnación, sino en la finitud que rompe y trastoca el absoluto.

La carne es la *kenosis* de la humanidad, pero no es una *kenosis* decidida sino consustancial a su propia naturaleza. Y esta es la grandeza del Dios abajado y anonadado: que él sí es el que decide hacerse carne, pasar el tramo de la finitud, doblarse al modo de ser propio de lo humano. La carne es lo que constantemente le debe recordar al espíritu del hombre su deyección, su incardinación en lo terreno, en lo mundano, su prueba, su cenit de dolor. La carne recuerda al espíritu –por seguir con las cuestiones dicotómicas típicamente paulinas– que no sobrevuela el mundo, que no sobrepasa la historia, que no le puede al tiempo. La carne toda y sola no es la humanidad, pero sin carne no hay humanidad. De la carne emerge la necesidad, la carencia, la angostura, el aprieto, pero también el placer, la satisfacción, el gusto... Ser humano es, ante todo, ser carnal.

Dios se hizo carne por esa gratuidad absoluta que, desde el punto de vista del logos, representa tanto la sinrazón del *escándalo y de la necesidad*, como la expresión de la racionalidad plena. La razón absoluta del verbo de Dios debía contenerlo todo, explicarlo todo y, por ello, también debía contener lo opuesto al absoluto: lo relativo. De la misma manera que toda totalidad debe contener las partes todas.

La encarnación hace real la revelación porque pone de manifiesto que lo absoluto de Dios lo es, fundamentalmente, en la negación de su ser absoluto, en la *kénosis*, en el abajamiento que niega la trascendencia en la inmanencia radical. Se trata de asumir para redimir; tomar para salvar, negarse para afirmarse. Sin cruz no sería precisa la resurrección que es, pre-

cisamente, el culmen de la encarnación: la carne del todo redimida. La cruz es escándalo y necesidad porque la carne es escándalo y necesidad para la *Offenbarung* de Dios. La Trinidad económica no es sólo la Trinidad inmanente, sino su necesario trayecto de explicitación. La lógica de la salvación necesitaba hacerse con lo contingente sin anularlo, sin eliminar su autonomía. La necesidad y la contingencia se complementan en la encarnación gratuita, en la donación sin razón, en la entrega definitiva de la cruz.

La encarnación es el momento –parafraseando a Bonhoeffer– en el que Dios se vuelve precisamente hacia el lugar de donde acostumbra a apartarse el hombre: miseria, sufrimiento, pobreza, desamparo

El Misterio de Dios, en la carne, queda tan resuelto (infinito albergado en lo finito) como disuelto. El Misterio del Absoluto nacido de mujer y clavado en la cruz es el extremo del misterio de la carne. ¿De qué otra manera sería visible y aceptable el compromiso radical de Dios con la historia si no es en la carne cuyo modo de ser es el de la degradación, el de la debilidad absoluta, el de la vulnerabilidad? Dios como misterio se revela gratuitamente en su encarnación que dramáticamente se da en la cruz en cuanto negación del absoluto: pasar por la carne en el seno de María es la primera parte de la pasión de Cristo. Y ahí, en la negación más fría y radical, en la que se muestra la terrible noticia de que todo lo que promete definitividad quizá no lo sea, que toda la aspiración puramente humana tiene las alas cortas y la caducidad próxima, acontece la auténtica afirmación radical del misterio, la afirmación de la REVELACIÓN de Dios.

La muerte de esta carne de Dios en cruz no es la muerte de Dios pronosticada por la ilustración y decretada en pleno s. XIX. Este Dios, el dios de los filósofos, el separado, el del deísmo, el absoluto que mira de reojo al mundo y se hace sospechoso, debe morir, tiene que morir. La muerte de Dios, tan necesaria para la autonomía y libertad del hombre, no es la muerte del Dios de Jesucristo. Aquella fue la expresión más ferviente del ateísmo; por el contrario, el Dios muerto en la cruz, es la verdad más profunda de la fe. El Dios que debe morir según los postulados de la modernidad (toda vez que estorba al ser humano en sus planes y en su vida, en su existencia y en su plenitud) no es el Dios crucificado que se hace cargo porque carga con el peso de la carne. Aquella soberbia racionalista no dejaba ver cuál era el lugar del dolor, de la contradicción y del sufrimiento. O, al menos, no permitía que cupieran en un discurso racional.

La determinación del Padre en el Verbo (*exitus a Deo*) y la culminación de su existencia histórica en la cruz, pone a la razón ante el terrible destino de la revelación, ante el dolor supremo de que todo lo eterno, todo lo verdadero «ya no sea». Esto -sostiene Hegel- es el contenido del pensar más terrible (*der fürchterlichste Gedanke*). Pero a la vez, siguiendo las consecuencias que para la razón tiene ir a la zaga del proceder trinitario, la muerte de Dios supone la muerte de la muerte (*der Tod des Todes*) en una perdición que se levanta y se reafirma en su identidad lograda en la resurrección. La carne está en el centro de la economía de la salvación cristiana: encarnación, muerte y resurrección. Sí, esta última es siempre resurrección de la carne que él vivió y nosotros confesamos y esperamos.

La carne, en su contradicción antropológica (esa de la que hemos hablado: ser finita y reclamar infinitud), es acontecimiento soteriológico de primer orden. La carne muestra, en efecto, la necesidad de toda contingencia.

D. Bonhöffer es un maestro en esta línea con su *Resistencia y sumisión*, escrito en 1944 a su amigo Eberhard Bethge precisamente con esa reclamación acerca de cómo debe dejarse de hablar de Dios en forma metafísica para comenzar a poner el foco en el sufrimiento, en la debilidad, en la carne, en la cruz. Y así, dice el teólogo, debemos aprender a valorar en los demás no tanto lo que hacen o dejan de hacer sino lo que experimentan y sufren.

“Queda todavía una vivencia incomparable de valor: la de que aprendamos a ver los acontecimientos de la historia del mundo desde abajo, desde la perspectiva de los marginados, de las personas en quienes se desconfía, de los maltratados, de los impotentes, de los oprimidos, en una palabra, de aquellos que sufren. ¡Ojalá que en este tiempo la amargura o la envidia no hayan devorado nuestro corazón, de tal manera que podamos ver con nuevos ojos la grandeza y la pequeñez, la felicidad y la desdicha, la fortaleza y la debilidad; de manera que nuestra mirada para lo grande, para lo humano, para el derecho y la misericordia se haya hecho más clara, más libre, más incorruptible”. (Bonhöffer, 30).

2. Carne, vulnerabilidad y finitud

La carne es lo identitario (esta carne y estos huesos que dirían Tomás de Aquino y Unamuno), lo amable, lo transformable, lo cambiante y lo permanente.

La carne es el límite de lo que soy y de lo que no soy, el afuera y el adentro, pero la carne es precisamente el límite. Y así nace una de las notas fundantes de la carnalidad: la tangencialidad. Tocar hace al yo descubrir lo otro y al otro y descubrirse a sí. La carne en su dimensión puramente física y fisiológica se hace cargo del mundo y de los otros mediante el tacto. Pero también los otros sentidos, nuestras ventanas al mundo, no lo diluyen, lo dejan ser en su mostrarse audible, gustable, visible... ¿Y qué es ese conjunto de sentidos sino tangencialidad? El terreno donde juega la carne es el mundo que se le da, que se muestra en su tangencialidad. Esta es la marca de la finitud de la carne: la tangencialidad que, a su vez, abre la gran oportunidad: la del sentido. Y por eso la distancia entre mirar y ver, oír y escuchar, gustar y saborear... no es sino la capacidad de otorgar un sentido que nunca está dado, que siempre remite a nuestra participación, a nuestra intromisión en el mundo que se nos da.

Y la carne es, además, lo herible y lo vulnerable.

Vulnerable en sí, por la marca indeleble de su debilidad intrínseca, y vulnerable *per aliud*. El en sí de la vulnerabilidad de la carne le viene por el tiempo, el tiempo que le pasa, que la atraviesa; el *per aliud* por el ataque de fuera a dentro, por la amenaza externa. El verdadero centro neurálgico de la vulnerabilidad es precisamente este en el que radica el patíbulo de la cruz: el daño y el mal infligido por otros. La encarnación es la vulnerabilidad no sólo en lo que se es y en la propia dinámica interna de la debilidad que supone la carnalidad, sino en lo que se hace, en la misión.

Todo lo que soy es esto: carne. Saber lo que soy me invita a hacerme cargo de mi carnalidad cuyo modo de ser propio es el de la mortalidad porque no es otra, la mortalidad, que el destino de una historicidad finita, de un tiempo que pasa en el horizonte del existir, nunca circular, pero tampoco nunca y solo lineal, sino segmentado, con su principio y su final. Si todo fuera circular, la náusea del sinsentido sería implacable con el eterno retorno; si todo fuera lineal, no habría fin y nada tendría objetivo, ni objetivos, ni destino. Ni importaría nada ni faltaría nada, ni desearíamos

nada. Todo lo que somos y todo lo que hacemos está transido de esta finitud propia del segmento, de esta falta de definitividad, de este dramatismo del fin.

Qué curioso observar cómo un tiempo, este, el nuestro, que pone en lo carnal el acento y el objetivo y fin de todo el existir, lo único que haga, a lo único que contribuya es a ocultar, a travestir, a degradar la dimensión fundante de la carne: la finitud. ¿Cómo ha podido esta época tan carnal desatender y desconocer todo lo que conlleva la carnalidad? Ocultar esta carnalidad, huir de esta finitud, distraerse ante toda debilidad, es ocultar la carencia, es carecer de la carencia, una idea en la que tenemos que profundizar más adelante y que, en el fondo, apunta a ese deseo irrefrenable de seguridad y superioridad que rompe con todo atisbo de incertidumbre y que motiva a disfrazar la desnudez con el imperialismo de la tecnología y del progreso imparable, como explica Francisco en *Laudate Deum*. Quizá la tendencia natural del ser humano, su pecado siempre original sea el que ya se previó en el Génesis: querer ser como dios. “Un ser humano que pretende ocupar el lugar de Dios se convierte en el peor peligro para sí mismo”, concluye el papa.

La carne es la marca evidente de que no tenemos la vida hecha porque la carne siempre ha de ser cuidada, ha de ser protegida, es precaria y susceptible de mejora permanente porque su modo y trayectoria natural es tender hacia la perdición (en el sentido en el que decimos que algo se ha *echado a perder* por sí mismo), hacia el desgaste. Esta tendencia natural de la *sarks* es la que obliga a Pablo a insistir en que la tarea por excelencia del cristiano consiste en estar alerta.

Cuando Pablo utiliza este concepto, el de la *sarks*, está instaurando una teología que, si no se entiende, se perderá después el sentido de la cruz. La *sarks* en Pablo es un modo de vivencia del *soma*, el modo de vivir lo corporal. Me atrevo a decir que en el concepto de *sarks* hay una *determinación dialéctica*. ¿Por qué digo dialéctica? Porque, aunque es la carne la portadora del mensaje de Dios y la que es asumida en toda su radicalidad por Jesús, ella es también la que guarda permanentemente la memoria del mundo, con lo que esto significa.

Es decir, ella es la que constantemente nos recuerda nuestra inclinación al mundo (en realidad, nuestra tentación). Sin carne ni hay encarnación (por tanto, salvación) ni hay humanidad posible. La Iglesia no es una

sociedad angelical, es una comunidad de hombres que se saben salvados. Pero abandonarse a ella, mantener como emblema la *lógica sarkikos* sería renunciar a la *nueva vida* por la que la carne queda redimida y por la que, en mi opinión, la resurrección, precisamente de la carne, va haciendo mella en la existencia mundana en el trayecto que va, como diría Agustín, de poder no morir a no poder morir: de las coordenadas mundanas a la nueva dimensión escatológica.

Los hombres *pneumatikoi* no son los acósmicos hombres redimidos, los superhombres que *pasan de la carne y de lo humano*, sino los hombres que integran el valor y el peso de la carne por lo que su quehacer goza de autenticidad cuando se sabe *en el mundo*, encarnado en el mundo, *sin ser del mundo*. Estos seres humanos llamados a la salvación son los que asumen la debilidad como condición de posibilidad de la gracia y los que saben de la carnalidad de toda misión. Ser en el mundo es ser encarnado: abierto y proyectado hacia todas las posibilidades que abre la fe a sabiendas de la debilidad, de la pequeñez y de la finitud que, por ser constitutivas de la naturaleza humana, también lo son de la misión, del quehacer humano.

Yo soy carne, luego existo. Yo soy esa carne. Y es ella en mí y yo en ella la que marca el absoluto para cualquier otro. De modo que, lo que es absoluto para el otro y para mí, mi propia carne, es lo relativo, lo contingente, lo que lleva en sí, consustancialmente, la marca del tiempo. Mientras las producciones espirituales, del tipo que sean, fundamentalmente culturales, son sin tiempo, rezuman eternidad y no contienen en sí la mácula de su propia destrucción, lo carnal es este yo que, por mucho que quiera, se sabe mortal y finito.

Por eso la carne es tiempo e historia. En ella rebota nuestro sufrimiento espiritual y anímico y de ella nace toda disposición emocional. No hay antropología que pueda separarse de la carnalidad, de otro modo estaría prescindiendo de la menesterosidad, estaría careciendo de la carencia, como hemos dicho. Toda inconsciencia de la carne va exactamente contra la comprensión profunda de la encarnación, contra su sentido radical. La misma antropología teológica, pecado y gracia, parte de aquí, se podría comprender desde aquí: la consciencia del pecado, la certeza de la carencia, y la necesidad de la redención. Precisamente esto es lo que Cristo hace en la cruz: exponer y experimentar de manera absoluta y radical la

carencia de la carne. La cruz es la radicalidad de la encarnación: el maximalismo de la entrega del Dios hecho carne. La cruz es el extremo de hasta dónde puede dar de sí la finitud de la carne.

Y esa misma carne, con esa consustancial identidad paradójica de ser tiempo y pedir eternidad, de ser carente y reclamar definitividad, de ser vulnerable y buscar cuidado, es la que no se conforma solo con ser carne al albur de la tendencia natural. Por eso la refrena y se procura víveres para soportar la indigencia y busca a otros y engendra a otros para cuidar y saberse cuidado. Es la carne la que, mejor que nada, se sabe futuriza en nosotros, buscadora del amado, reclamante de agua, excedente de su propia finitud.

Por qué no asumir entonces que existir en la carne es ser consciente de nuestro ser posible y por qué no culminar así que existir es, de algún modo, *estar en falta* insisto, en lo que somos, en lo que hacemos, en lo que se espera de nosotros. La posibilidad de ser, en cuanto constituyente de la carne, abre siempre al ser posible a un *hacia* que le constituye y le pertenece. Ser carnal es estar en falta.

El hombre de hoy no está a falta de nada, y por tanto no está a falta de otra cosa que no sea de su estar en falta. No se le permite descubrirse menesteroso, imperfecto, finito... Las debilidades constitutivas de este ser que somos, la vulnerabilidad que se anexa a toda certeza de finitud, nos hace conscientes de este todavía *por ser* que somos.

La vulnerabilidad lo es, entonces, por la carnalidad, y lo es por nuestra apertura, por nuestro ser hacia fuera. Una condición abierta que, porque es carente (porque si no lo fuera estaría monádicamente cerrada) es *amable*, capaz de querer, capaz de sentir, capaz de sufrir y capaz de gozar. Si nada necesitara, por nada sufriría, pero por nada se alegraría.

Si de nada tuviera deseo, de nada querría arrepentirse, a nada querría aspirar y por nada merecería la pena vivir. Y así, el sufrimiento es la marca indeleble de la finitud, al tiempo que del amor. Somos esta nada debido a nuestro constante *todavía no ser*. Y esta nada la que nos proyecta hacia el futuro y toma conciencia de la provisionalidad de nuestro natural “mientras tanto”.

Ser carne y ser perfecto son, entonces, condiciones repelentes. Por eso la perfección evangélica no se expone nunca en indicativo, en puro presente, sino en imperativo, en futuro. Vulnerables somos porque *todavía*

no somos. Vulnerables somos en nuestra perfecta e irremediable imperfección. Es la *paradoja aquiliana* que se repite en todo modo de ser lo que somos: en el mismo lugar estigio en el que nos bañamos y protegemos nuestra vulnerabilidad, podemos quedar del todo heridos por ahogamiento. Tetis, por amor, protege a su hijo de la muerte exactamente al tiempo que lo sujeta para librarlo de la muerte por el único lugar que le hará mortal. El talón de Aquiles de la experiencia humana es precisamente el que suena a amor y a muerte soldados ya entre sí a esta carne y testificados en la CRUZ.

3. De la finitud a la experiencia mística

“El hombre que no quiere hundirse en la miseria de su finitud, no tiene más remedio que lanzarse con toda sus fuerzas hacia la infinitud”. Kierkegaard, *El concepto de angustia*.

¿Cómo, entonces, es este ser que tiene este apetito casi desordenado de plenitud siendo tan nada; que con la misma mano que acaricia, mata; que con la misma mente que planea grandes obras para la humanidad, piensa en fulminarla; cómo es este ser tan alzado y caído, tan osado y angustiado; tan grande y tan ruin? La vulnerabilidad, la incompletud, la debilidad, la necesidad, la carencia... son determinaciones de un ser que en su experiencia real sabe de la anticipación de la muerte, que vive en un presente continuo en el que estar viviendo es ya estar muriendo, en el que su imperfección ontológica es, precisamente, la esencia de su condición *télica*.

Y esas dos dimensiones de la carne que busca definitividad y de la finitud que se sabe habitada por la plenitud de Dios, quedan envueltas, vinculadas, íntimamente referidas e interconectadas en la experiencia mística. Dios es el absolutamente otro, lo indecible, lo indisponible, lo sagrado, lo infinito, lo absoluto en una asimetría radical con el hombre, en una alteridad radical como la que acontece en el ámbito de una relación entre dos inconmensurables: hombre y Dios. Nada como el silencio, como el espacio vacío, como la experiencia dramática, como la pasión absurda, como el sufrimiento sin sentido... para hacer de esas constantes vitales de la finitud, lugar de la experiencia religiosa y punto de partida de la reflexión teológica.

Donde toda oferta de sentido claudica, allí se encuentran hombre y Dios. Nada como la experiencia mística para constatar que, ante el absolutamente otro y su revelación, ante su omnipotencia y ante su reino, sólo cabe el asombro permanente, con el consiguiente temor y temblor. Precisamente porque, como diría K. Barth, ante el Dios de la revelación, ante el Dios encarnado, se rompe todo presupuesto racional, toda idea. En mi opinión, Barth exagera en una definición de Dios que termina siendo exactamente la negación de lo humano. Pero contribuye esa teología dialéctica a poner los fundamentos de una recuperación que hoy es más urgente que nunca: el reconocimiento de lo sagrado, del misterio, de la otredad de Dios nunca reducible a lo humano. De la necesidad que tiene el ser humano de *dejar a Dios ser Dios*.

Dios es en la historia, pero no se disuelve en ella ni se anula en ella. Dios es Dios revelándose, mezclándose en la humanidad, pero no confundándose con ella. Y esta alteridad es la que le da a la carne la capacidad de rebosar por haber sido habitada por Dios, de “retozar por el Dios vivo”. Pero ni Dios se hace mundano, ni el mundo queda anulado por lo divino. Es preciso y quizá hoy urgente insistir en la autonomía del mundo y de Dios para que aquel no sea simplemente concreción de la fenomenología y manifestación de Dios, para que no sea simplemente el afuera de Dios, y Dios mismo sea más que un principio necesario del ser del mundo. Frente a la explicación justificadora del porqué del mundo e interventora en su mecanismo, la fe en la revelación rompe del todo el mundo cerrado de la ideología.

La experiencia mística es la más profunda experiencia de Dios que le cabe al ser humano, es el abrazo de lo infinito en la finitud que no claudica, es la eternidad paladeada en la temporalidad. Y entonces, aunque la experiencia mística parece ir más con la identidad, con la interiorización de la mismidad de lo humano y de lo divino, conviene lanzar una propuesta para pensar la mística desde esta otra orilla, desde la diferencia, desde el abismo, desde una llamada y una decisión que se lanza en el vacío de la incertidumbre hacia una alteridad a la que el ser humano se entrega. Desde la inseguridad y desde la subida; desde la ausencia y desde la falta.

Ante el absoluto, ante lo divino, el ser humano puede descubrir experiencias de plenitud, de entrega y de radicalidad, pero también de ausencia y de falta. La tradición mística habla más de esta segunda faz: más

de búsqueda que de encuentro, más de pérdida que de hallazgo, más de abandono y de anonadamiento que de realización personal. En esta nada de la incertidumbre que se acompasa siempre con la primera certeza de la fe, en esta sensación de pérdida de fundamento que abisma la existencia, en esta subida dolorosa al monte cuya cumbre está siempre más lejos de lo que el alma alcanza, en este clamor desolado en el que queda el amor que busca al amor huido, el ser humano se descubre lanzado y envuelto, sostenido y podido por el Absolutamente otro.

Es Kierkegaard el que muestra así cómo lo enigmático de la existencia, el horizonte ciego del existir (sobre el que, por cierto, el cristiano debe pararse y ante el que la teología debe pensar) puede ser vivido en términos de pasión infinita sólo a la luz de una Esperanza Absoluta. Y es esa infinitud, esa pasión de plenitud, ese deseo de acompañar los bienes contingentes al bien absoluto, el que anida en lo más íntimo de todo hombre. Y así es dable pensar que, ese sentido, esa plenitud, ese bien, esa esperanza absoluta se mantienen intactos, aunque los sentidos, los deseos, los bienes y las esperanzas humanas claudiquen, desaparezcan, se descubran en su falta de fundamento. Y es esa pasión interna, esa luz inagotable que llevamos *en lo más íntimo de la intimidad de nuestro interior* (que diría san Agustín) la que nos obliga a una coherencia que a veces puede incluso no firmar la paz con la realidad que acontece, más bien al contrario, comprometerse con su denuncia y obligarse a su transformación en un ejercicio radical de coherencia.

“Si no existiese una conciencia eterna en el hombre, si bajo todas las cosas sólo hubiese una fuerza salvaje y enloquecida que, retorciéndose en oscuras pasiones lo generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo imposible de colmar se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa sería la existencia sino desesperación?” (Kierkegaard).

4. La carne y la finitud en las *Confesiones*. La maestría agustiniana

Agustín es el primero en asumir la validez filosófica y teológica de la realidad del interior: la experiencia interna de la existencia de Dios. Pero esa experiencia interna es constatable una vez que uno mismo se ha

puesto en cuestión: *questio mihi factus sum*. Muy al contrario de las respuestas del mundo, es en el interior donde *habitat veritas* y donde se puede escuchar a Dios. Si hay teología, entonces, solo puede ser pensada desde una consideración y reivindicación de la interioridad. La inmanencia se descubre como condición de posibilidad de la trascendencia. No hay otro camino al afuera siempre mayúsculo que el de la interioridad. A la totalidad por la finitud; a la salvación por la precariedad; a la gracia por la debilidad. Agustín es, permítanme la expresión, la urbanización de la parcela paulina.

Los hombres están asediados por el miedo a ser descubiertos por la verdad; por la vergüenza que sucede cuando se levanta el telón de la mentira y la nuda realidad queda a la intemperie; por la reiteración de aquella primera experiencia de Adán y Eva que tienen que cubrirse por haber sido descubiertos. Este es, entonces, el sentido de la confesión de las Confesiones de san Agustín, del estar del yo ante sí mismo, del pasar a primer plano la gran cuestión sobre quién sea este que soy yo: el acceso a ese otro hombre, al hombre interior, que deja en evidencia al hombre exterior, la oportunidad para el *paso atrás* de las urgencias de la vida, para el retiro de las certezas mundanas, para poner entre paréntesis las demandas del mundo y encontrarse consigo mismo.

La llamada de la fe es, antes que nada, una llamada a la vida interior, al conocimiento de sí, al *noli foras ire*. La inquietud constante por esa felicidad, que nunca lo es del todo en las coordenadas de lo inmanente, acontece con una disposición emocional de serenidad y de paz interior que contraviene la aparente quietud que dan las cosas en una seguridad que no hace más que inquietar al hombre que nunca se encuentra saciado con ellas. Obsérvese cómo los términos quietud e inquietud toman un cariz semántico distinto dependiendo del marco de referencia: la inquietud de la carnalidad nunca se sacia, siempre está más inquieta, pero se traviste de quietud, de seguridad... la inquietud de la fe es la que se aquieta en el mundo, la quietud verdadera, porque su única inquietud es la interior, la del amor que está pendiente de *descansar en ti*.

Llevamos en nosotros mismos el sello de la indigencia; nuestra propia carne es su mejor exponente. Nuestra cotidianidad es un periplo de servidumbres y de necesidades: desde la más básicas, a las afecciones del dolor que reclaman ser paliadas. Todas ellas apremian y todas ellas forman parte

de la carne del existir. En el placer de la plenitud que se experimenta en la recompensa de la necesidad sentida reside la raíz de toda *concupiscentia*: así creo yo que resume Agustín este modo de la carne entregada al modo de ser carnal. Es como si el mundo pudiera curar nuestras heridas, rellenar nuestras carencias, reparar nuestras roturas. Y entonces, al traspasar esa economía mundana a todas las demás dimensiones del hombre, o se sorprende al mundo en su silencio ante lo que de verdad nos preocupa esencialmente, o el hombre termina convencido de que todos aquellos cuestionamientos tan profundos de nada sirven, esto es: de nada sirve preguntarse ni pensar.

La señal inequívoca de que uno ha dado con la verdad es el gozo pleno, el deleite verdadero, la misma vida. Pero, probablemente, esta maduración siempre llega tarde. La biografía de Agustín es un claro exponente de cuánto hay que perderse para luego encontrarse. Por eso, “sero te amavi, Domine”. Siempre es tarde, pero siempre se está a tiempo. Porque la tendencia natural a la dispersión, a abandonarse al mundo, a disfrutar de sus placeres y a huir de sus peligros, neutraliza cualquier intento de pensar.

Cara al mundo no cabe otra cosa que la disipación en lo mundano y el desmoronamiento de la existencia. La constante versión hacia afuera, la entrega sin par a las demandas del mundo, es una expresión evidente de egoísmo. Toda la variedad de la *concupiscentia* agustiniana, a mi modo de ver, son maneras diferentes de dejar a la naturaleza humana campar a sus anchas, sin control, sin medida. Todas ellas son modos de *dejarse caer* en los que, curiosa y paradójicamente, el hombre cree encontrar quietud y seguridad.

Déjenme jugar con las palabras para decirles que el hombre sin sentido es el ser humano consentido, teniendo en cuenta que me refiero al verbo consentir, es decir, dejarlo libre absolutamente.

Efectivamente, bajo las especulaciones agustinianas hay una experiencia vital real, que sigue aconteciéndonos y en la que fácilmente podemos vernos identificados: el hombre, por sus propias fuerzas, no puede acertar a vivir auténticamente. La experiencia humana, sin Dios, acaba siendo una experiencia inhumana.

La tentación conecta con la carne en sus pasiones, en sus ínsitas inclinaciones y en sus carencias. Pero esa conexión no sólo es más débil de

lo que aparenta, sino que acaba construyendo una concepción de hombre que desatiende a su interior, y por tanto desatiende a aquella dimensión donde radica la verdad de su ser creatura, el sentido de su vida y la fortaleza para ese *otro modo de vida* que acontece, y esto es claro en Agustín, desde el *otro modo de pensar*.

La marca de nuestra carne es precisamente la de ser una existencia completamente incompleta. Agustín ya había hablado de la carga del existir consistente en tener que hacerse cargo de las *molestias et difficultates*, no para asumirlas con la resignación de un mandato inapelable, sino para integrarlas como ingredientes constitutivos del bregar humano en el mundo. Existir es carga porque es conflicto. El contenido de esta carga no puede amarse, es imposible. Lo que sí puede amarse, explica san Agustín, es el *cómo* enfrentarse a eso que constituye una carga. La experiencia vital de la fe es una experiencia *pathetica*, porque es siempre la experiencia de la vulnerabilidad, de la finitud, de la pequeñez. Por eso la vida humana es esencialmente tentación, porque exige una maduración especial el aceptar la herida de lo humano comparado con la satisfacción que, aun parcial, otorga el mundo. Agustín ya había explicado que solo en la tentación, sólo en la carne en esta lectura que hacemos, el hombre sabe quién es. Ahí, donde la vida humana se encuentra en el punto álgido de su ruina, donde los asientos del sentido no encuentran firme, el ser humano termina sabiéndose. Para lo cual, la experiencia del autoconocimiento deja de ser una experiencia teórica expuesta en la lógica epistémica habitual (evaluada en función de su objetividad), para pasar a ser una experiencia emocional en la que uno se descubre no en el “qué” de su vida, sino en el “cómo” del propio vivir.

Acabo con una pregunta de Michel de Certeau en *La debilidad de creer*: ¿Se encontrarán cristianos que quieran buscar esas aperturas suplicantes, errantes, admiradoras?

Esto es, entre otras muchas, algo de lo que le queda todavía por decir al cristianismo: que la debilidad, que la fragilidad, que la vulnerabilidad, que la pequeñez del ser y del quehacer, de la vocación y de la misión, es el terreno de la revelación, la manera en la que Dios sigue haciéndose pobre y crucificado: El logos del Dios revelado que dice en su palabra y se deja decir por nuestras palabras, el logos de Dios que es razón definitiva, absoluto omnipotente, es ágape, carne viva entregada, encuentro

apasionado, pasión infinita, resurrección acontecida y vida derramada. El nacimiento en la carne siempre se nos da. No hay nadie que pueda darse a sí la vida. Se sigue entonces que la resurrección en la carne, el nuevo nacimiento, se nos dará con la misma gratuidad. Esa expectativa de nuestra finitud es el hontanar de nuestra esperanza.