

LA CRIATURA, LA LIBERTAD Y LA INFINITUD

PEDRO CASTELAO
Universidad Pontificia Comillas
Madrid

Mirad qué amor tan grande nos ha tenido el Padre
para llamarnos hijos de Dios, pues lo somos. [...]
Ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que seremos.
Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él,
porque le veremos tal cual es (1 Jn 3,1-2).

1. Introducción y agradecimiento

Permítanme comenzar agradeciendo al decano de la Facultad de Teología y al comité organizador de estas Jornadas su amable invitación. Es para mí un honor y un placer estar con todos ustedes esta mañana. El tema que me han encargado es el ser humano y la libertad. Comienzo, pues, mi exposición señalando brevemente lo que me propongo hacer.

2. El propósito

El propósito de esta conferencia es sencillo. Y muy modesta ha de ser, igualmente, su efectiva realización. Lo que me propongo es ofrecer una interpretación del ser humano fundada sobre una base diametralmente opuesta de aquella a la que, después del reinado de Martin Heidegger, ha sido común en la filosofía y la teología de nuestro tiempo. Aunque una asunción explícita de la finitud no es en absoluto una posición, en Heidegger, que carezca de signifi-

cativos precedentes, me parece fuera de duda que su análisis existencial del *Dasein* como esencial y constitutivamente marcado, desde un punto de vista ontológico, por la finitud y la muerte ha tenido una fortísima influencia en la configuración de los presupuestos inconscientes de la mayoría de los pensadores –filósofos y teólogos– que en el pasado siglo se han ocupado de estas cuestiones. Si a esto añadimos el influjo del existencialismo centroeuropeo, tan centrado también en la finitud, en los límites de la existencia y los problemas de sentido, junto a la opción claramente antimetafísica de la filosofía analítica anglosajona, veremos con más claridad el hecho de que la idea de la finitud haya sido entendida, de modo más que evidente, como sinónima o prácticamente como equivalente de «ser humano». El ser humano sería, pues, esencial y estructuralmente finito, por más que, como dijo Ortega, el hombre no tenga para el existencialismo esencia, sino historia. Un ser humano, en la historia, marcado por la limitación, el sinsentido, la angustia y la muerte.

Cuando la mejor teología occidental del siglo xx, en un intento extraordinariamente meritorio de actualización y rebasamiento de la escolástica, se hace cargo de los desafíos planteados por la filosofía coetánea, ninguno de los autores más sobresalientes –que yo conozca– ha sentido la necesidad de cuestionar la adecuación entre ser humano y finitud. Es más, dicha adecuación es ampliada y extendida metafísicamente a toda la creación. Decir creación es nombrar lo distinto de Dios, y si Dios es el Infinito absoluto –superando incluso la dialéctica entre finitud e infinitud–, la creación ha de ser, en consecuencia, el ámbito de lo finito abierto, en el mejor de los casos, al infinito. Finitud no es, pues, solo sinónimo de ser humano, sino también de mundo. Y es una característica básica de la concepción de estos autores que ni hay ni puede haber término medio. La finitud se convierte, pues, en las teologías sistemáticas del siglo xx, en una categoría de alcance metafísico, pues no solo caracteriza la historicidad del ser humano, sino su ontología y, por tanto, debe rebasar el umbral de la muerte para seguir siendo salvaguarda de la identidad de lo creado en alteridad con su creador, así como para marcar la diferencia entre lo divino y lo no divino. Solo en Dios reina la absoluta infinitud. En la creación impera lo finito y lo que Hegel llamó la mala infinitud o el infinito potencial.

Tanto es así que, para H. U. von Balthasar, por ejemplo, la teología sistemática es concebida y descrita como una teodramática cuyos personajes principales –Dios y el ser humano– solo pueden ser pensados en términos de «libertad infinita» y «libertad finita». Lo mismo sucede, con sus propias modulaciones

en cada uno, con la estructura básica del pensamiento de Karl Rahner, Paul Tillich, Karl Barth o Wolfhart Pannenberg, por nombrar solo los más significativos. En todos ellos, en cada uno a su modo, se da por supuesto que el ser humano, y con él todo lo no divino, es radical y ontológicamente finito, y este presupuesto filosófico aparece como indisolublemente ligado a la teología de la creación, en la protología, y a la teología de la salvación, en la escatología. La condición de criatura aparecería, pues, marcada por la finitud en su propia constitución ontológica, habida cuenta de su alteridad y autonomía –frente a la infinitud absoluta del creador– en el tiempo y en el espacio, pero también allende la muerte, en la bienaventurada vida eterna. Y todo porque la creación, con razón, debe seguir siendo creación en la plenitud escatológica de Dios. No hay que olvidar, porque no cabe duda de ello, que en todos estos teólogos está también presente la consideración de la infinitud en el ser humano como «tendencia», «apertura» o «impulso» que, sin embargo, no adquiere nunca un peso específico tal que haga mudar la concepción general: el ser humano es esencialmente finito, aunque esté abierto, orientado o transido tendencialmente por la infinitud. De hecho, para Tillich, por ejemplo, «el ser en sí se manifiesta al ser finito en el impulso infinito de lo finito por trascenderse a sí mismo»¹. Aunque Tillich es reacio, y hace bien, a identificar sin más a Dios con la infinitud, no duda, sin embargo, en señalar que «la estructura ontológica fundamental y los elementos ontológicos implican finitud. [...] Ser alguna cosa es ser finito»². Lo cual significa que, por más impulso infinito que el ser humano tenga o reciba en sí, lo que realmente lo caracteriza metafísica y teológicamente es su finitud.

Durante años yo también pensé así, convencido como estaba de la obviedad de este planteamiento. Sin embargo, hoy creo que hay razones de mucho peso que me obligan a decir que la verdadera naturaleza del ser humano y del mundo no son descritas ni comprendidas adecuadamente dando por buena la identificación entre condición de criatura y finitud. Siento decirles que esas razones de fondo que me llevan a cuestionar esta adecuación no me es posible exponerlas y desarrollarlas con todo detalle en el marco de esta intervención, pero sí quiero adelantarles, en positivo, que algo diré de ellas, y también que mi propósito es compartir con ustedes, con humildad, un ensayo primerizo que,

¹ P. TILICH, *Teología sistemática* I. Salamanca, 1981, p. 248.

² *Ibid.*, p. 246.

como botón de muestra, intente pensar al ser humano como una «infinitud creada actual», atendiendo a la naturaleza y a la dinámica de la libertad. Una «infinitud creada actual» que, por supuesto, no niega las limitaciones espacio-temporales en las que acontece la historia de la humanidad y todas y cada una de nuestras vidas, pero que, en lugar de considerar esas limitaciones como esenciales, estructurales y ontológicas, las piensa, por el contrario, como provisionales, transitorias y nunca definitivas para la condición de criatura. De hecho, su presupuesto básico consiste en sostener que es tal la fuerza y el peso de los asertos que el cristianismo hace sobre la teología de la creación y la soteriología que son esos mismos asertos los que fundamentan y urgen el cambio radical que estoy proponiendo. Intentaré desarrollar esto, en la medida de lo posible, en lo que sigue, pero con una concreción particular en el tema de la libertad.

En efecto, desde el análisis de la libertad quisiera intentar mostrarles la pertinencia de este cambio de base afrontando directamente las ricas y complejas implicaciones teológicas de esta propuesta. La intuición que quiero profundizar la he visto por primera vez formulada e históricamente desarrollada en el estudio de M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud*³. A él debemos la señalización exacta en el mapa del tesoro y el primer trabajo de excavación y sondeo de la profundidad de la gruta. Que yo sepa, ha sido él quien, por lo menos en nuestro país, primeramente ha horadado ese lugar de la montaña extrayendo gemas, a mi juicio, de incalculable valor. Y lo ha hecho, como digo, de un modo ejemplar. Queda, no obstante, mucho trabajo por hacer y, según sospecho, mucha más riqueza por extraer.

3. La criatura «inobjetiva»: a imagen y semejanza de Dios

Veamos si el ser humano, en cuanto criatura, es necesario y esencialmente finito.

El ser humano es pensado, en la antropología teológica cristiana, como aquel que, por un lado –según la intuición del relato Sacerdotal de la creación–, ha sido creado a imagen y semejanza del Creador y, por otro –según la impronta cristológica del Nuevo Testamento–, está llamado a la perfecta configuración

³ M. CABADA CASTRO, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid, 2008.

con Jesucristo, verdadera imagen de Dios. ¿Qué significa, entonces, que el ser humano, en Cristo, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios?

El magisterio eclesial nunca ha definido el contenido concreto que habría de corresponderle a esa misteriosa cualificación. Y la tradición teológica ha recorrido innumerables caminos en busca de una adecuada intelección. Hay, no obstante, que señalar dos cosas.

La primera es que esa afirmación vincula horizontalmente al ser humano con la totalidad de la creación al concebirlo como «creado». El ser humano es una criatura, es distinta de Dios, no se ha dado el ser a sí mismo, tiene su origen en Dios y de él depende.

Sin embargo, la segunda es que solo de la criatura que es el ser humano se dice que ha sido creado a su «imagen y semejanza». ¿Qué hay, pues, en él que, a pesar del vínculo de criatura, lo diferencia del resto de la creación?

En GS 17 podemos leer: «La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre». Sin duda, esto es así, pero no lo es menos la existencia en la historia de la teología de quienes, sin embargo, han querido ver ese signo eminente en la razón, en la conciencia, en la voluntad, en la responsabilidad o hasta, como K. Barth, en el dimorfismo sexual entre el varón y la mujer.

Sea como fuere, creo más fructífero recorrer un camino alternativo. De igual modo que hubo, hay y habrá una teología apofática que procede aproximándose al insondable e inefable misterio de Dios, forzando la lógica del lenguaje ordinario en la línea de Dionisio y Nicolás de Cusa, ¿no podría haber una antropología teológica negativa que, en lugar de afanarse por decir qué es el ser humano o qué contenido concreto debe corresponderle a su ser creado a imagen y semejanza de Dios, opte, por el contrario, por adentrarse en el carácter indefinible, inaprehensible e inobjetivable de su más genuina configuración personal?

Ni en las Escrituras judías ni en las cristianas encontramos jamás una definición del ser humano. Sin embargo, en ellas sí aparece claramente atestiguado, desde el inicio, que el ser humano es interlocutor de Dios, que tiene con él una especial afinidad, que puede establecer con su creador una alianza y que, libremente, puede o serle fiel o quebrarla. Quiere esto decir que no hay en toda la creación ninguna otra criatura capaz de entablar una relación semejante y que, por eso, el ser humano, en la línea apuntada por el Sal 8, ha sido coronado de «gloria y esplendor», habiendo sido constituido por Dios como poco menos que un «dios» (Sal 8,6). A excepción de otro ser humano –en este caso, su

compañera-, nada hay en la creación que él pueda reconocer como *'ézer kenegdó*, como «ayuda adecuada», como verdadero otro de sí en perfecta reciprocidad (Gn 2,18ss). Nada, en definitiva, a excepción de la carne de su carne y de los huesos de sus huesos. Nada, pues, a excepción de sí mismo. Y es que el ser humano de todos los tiempos –tanto el varón como, obviamente, la mujer– guarda con el misterio de Dios una relación de tal índole que es vano buscarla en el ámbito de lo categorial como si fuese una característica entre otras. Nada hay en el mundo de las cosas que pueda servir de medida para la realidad del ser humano. Y no porque él sea medida de todas las cosas, como postuló Protágoras de Abdera (ca. 485-411 a. C.), sino porque el ser humano y las cosas precisan de medidas cualitativamente distintas.

La antropología teológica cristiana ha sido tan sensible a la imposible objetivación del ser humano como lo ha sido la teología sistemática general a la involuntaria, pero blasfema, objetivación del misterio de Dios. Y es que es ahí, a mi juicio, donde teología y antropología se estrechan indisolublemente la mano. La teología tiene en el carácter absoluto, insondable, inefable, inaprehensible e infinito de Dios su sello de autenticidad.

Ahora bien, ¿no es el ser humano un pozo sin fondo cuyo carácter abisal emerge oscuro e indescifrable cuando, a través de la propia introspección, el sujeto se atreve a bucear en su misma interioridad? ¿No fue esta la más genial y profunda experiencia de Agustín de Hipona? ¿No es el hombre un verdadero misterio incluso para sí mismo? ¿No media entre nuestro yo superficial y nuestro verdadero yo una distancia insuperable que solo la omnipresencia de Dios puede salvar haciéndose más íntimo a nosotros de lo que nosotros somos respecto de nosotros mismos? ¿No es cierto, como también reza el Corán, que Dios está más próximo a nuestro yo que nuestra propia yugular?

Lo que es cierto del ser humano en cuanto individuo, es decir, en cuanto sujeto aislado, lo es también cuando el individuo deviene persona, a saber, cuando, en su intelección, se subraya su constitutivo ser en relación. ¿No sigue siendo acaso un enigma aún por descifrar el fondo último de esa persona querida con la que compartimos los quehaceres cotidianos de nuestra ordinaria existencia? ¿No tiene una alteridad irreductible e impenetrable el hijo neonato que aún conserva el cordón umbilical que lo une vitalmente a su madre? ¿Quién puede decir de sí mismo, de sus hijos o de su cónyuge que ya ha alcanzado, de una vez por todas, el hondón de su alma? ¿Quién puede haber hallado definitivo descanso (o tedio) que descarte, de hoy para siempre, novedades y sorpresas propias o ajenas que nos hagan dar un vuelco, feliz o trágico,

en la vida? Nadie conoce completamente a nadie, porque nadie se conoce verdaderamente a sí mismo.

Y esto que podríamos percibir como un déficit insoportable, como un defecto aborrecible, como una anomalía a ser eliminada es, precisamente, lo que más razonable me parece proponer como significado auténtico de nuestro ser creado a imagen y semejanza del Creador. No hay sónar que nos sondee adecuadamente porque no hay realidad creada que nos pueda definir, delimitar, cuadrricular o agotar como si fuésemos realidades infrahumanas. Los terribles procesos de deshumanización llevados a cabo por los totalitarismos del siglo xx –nacional-socialista y comunista– han mostrado la imposibilidad radical de una objetivación completa del ser humano. Se lo pudo aniquilar, como ciertamente se lo aniquiló, pero jamás el ser humano ha podido ser absolutamente privado de su más puro centro de inobjetiva humanidad. Es ahí, en esa recóndita dimensión –que es una con todo su ser– donde reside ese tesoro inviolable que encierra, desde su mismo inicio y hasta su fin, toda vida humana. Ese es el secreto de su dignidad ontológica: su carácter esencialmente inobjetivo que lo emparenta con ese mismo ser de Dios que trasciende todo ser y que jamás puede ser reducido a «número» o a «cosa».

¿Se puede poner límite al ser humano? ¿Se deja el ser humano encasillar en categorías propias del mundo de las cosas para así ser definido, comprendido y acotado? ¿No es lo más característico de sí el ser radicalmente reactivo a cualquier tipo de limitación y encuadramiento? ¿Es la finitud lo que caracteriza esencial y constitutivamente al ser humano?

Se dirá, en contra, que todo ser humano tiene una identidad, una biografía, un nacimiento y una muerte. Que todo ser humano tiene una huella digital, una determinada complexión física y un rostro propio. Que todo ser humano porta una herencia genética indisponible que condiciona su modo de ser en el mundo. Sin duda alguna es así, y lejos de mí negar tal evidencia. Pero no puedo dejar de preguntar: ¿es capaz de anular su determinada configuración histórica su radical inobjetividad? ¿No tenemos precisamente en el rostro humano de cada uno la misteriosa síntesis de lo conocido y lo desconocido? ¿No es precisamente el rostro de un ser humano aquello en lo que más visible se hace su raza, su parentesco, su carácter, su historia y su cultura, sus deseos, sus proyectos y sus pensamientos, sin que, no obstante, su persona pueda agotarse o identificarse completa y totalmente con nada de lo antedicho? Ni siquiera con el conjunto de todo ello, porque la personalidad del ser humano no se constituye por suma o adición, sino por desarrollo de un todo que siem-

pre es más que el conjunto de sus partes. ¿No aflora, pues, a través de ese rostro particular el insondable enigma de una personalidad que, por más que se haga presente en toda su corporalidad, no se apura, sin embargo, en ninguna de sus manifestaciones externas? ¿No hay algo en toda biografía que obliga a preguntarse no solo por el origen último y por el destino definitivo, sino también, y tal vez sobre todo, por el misterio más recóndito de la verdadera identidad? ¿No está aquí –en el rostro de Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios, en el misterio de su verdadera identidad– el inicio de toda cristología? ¿Quiénes somos, pues? ¿Lo que ya hemos sido o lo que estamos llamados a ser? ¿Puede la historia amarrar y contener en su totalidad realidades que, como el ser y el amor, puján desde su íntimo seno por desgarrarla y trascenderla? ¿No es precisamente la limitación histórica en la que vive el ser humano signo inequívoco de que, estando ciertamente vinculado aquí y ahora con la finitud, no puede esta convertirse en su característica definitoria y decisiva, porque todo apunta en él hacia su completa superación? El ser humano no es, a mi juicio, constitutivamente finito. Vive, qué duda cabe, en la finitud de la historia, pero en su verdadero ser está llamado a trascenderla y no puede ser ontológicamente identificado con ella.

Si esto no ha quedado suficientemente claro con la consideración protológica respecto de la creación a imagen y semejanza, demos un paso más y veamos qué dice el cristianismo sobre la realidad más significativa que, según Heidegger, orienta insoslayablemente toda la existencia humana: la muerte.

4. La criatura «infinita»: a imagen y semejanza de Cristo

«Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado. Y si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe» (1 Cor 15,13-14). Si por algo se caracteriza la experiencia pascual es por la superación de la muerte y, en el futuro escatológico, por su completa abolición. Lo acontecido en Cristo es revelación de un modo de operar de Dios que pone de manifiesto el carácter eterno de su verdad. Dios es Padre *ab aeterno*, por más que su carácter de *Abbá* esté, para nosotros, indisolublemente unido a la experiencia y predicación del Reino de los cielos que hace Jesús. Dios es, en su eternidad, el creador del espacio y el tiempo, por más que no sea sino en el exilio babilónico cuando la teología sacerdotal y la teología del Deuteronomio alcancen plena conciencia de tal verdad, aun a la espera de los himnos cristológicos prepaulinos, que, doxológicamente, acaben confesando a Cristo como «primogénito de toda la creación»

y «primogénito de entre los muertos», puesto que «todo ha sido creado en él, por él y para él», ya que «todo tiene su consistencia en él» (Col 1,15ss).

Mi pregunta es la siguiente: ¿qué tiene más sentido pensar? ¿Qué es más acorde con la teología vetero y neotestamentaria, que tan fuertemente unió la experiencia pascual de la resurrección de Cristo con la teología de la creación? ¿Que, dada la existencia histórica de cuanto existe y su heideggeriana orientación hacia la muerte, es tal el peso de las condiciones de la existencia y la seguridad del deceso que, en definitiva, en el rigor del pensamiento, la experiencia pascual de la resurrección ha de quedar reducida a una tenue esperanza, a un «tal vez sí» que pueda ser aceptado con buena voluntad para consolar de los sinsabores de la vida? ¿O bien que, asumiendo, también en el ámbito de la reflexión, el impacto inconmensurable de la experiencia pascual, es mucho mejor y más acertado invertir esa proporción para despotenciar la importancia de la muerte y las condiciones limitadas de la historia al descubrir las implicaciones ontológicas que en sí misma porta la esperanza en la vida eterna? Si ha sido Dios el creador del mundo, el que tiene poder sobre cielos y tierra, el que nos ha dado la vida biográfica que poseemos, no es concebible que, teniendo Dios poder sobre toda vida y toda muerte, pueda él –que nos ha creado libremente y por amor– desentenderse de su creación una vez constituida como tal en el ser. No hablo, pues, de una vaga esperanza que haya que mantener con sordina a la espera de una inalcanzable –aquí y ahora– verificación escatológica, sino, al contrario, de desplegar –aquí y ahora– las implicaciones ontológicas, metafísicas, filosóficas y, por supuesto, teológicas que tienen tanto la protología como la escatología del cristianismo. Si Dios nos ha creado en su amor, nada puede separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo. Y esto depende única y exclusivamente del omnipotente amor de Dios. Debemos meditar profundamente sobre lo que esto significa, porque, si es absolutamente inconcebible para un padre o para una madre cualquiera desear o permitir la desaparición de uno solo de sus hijos, ¡cuánto más no lo será para Dios! ¿No deberemos extraer de la fe en la resurrección una nueva luz que nos haga ver que ya en la creación está el sello imperecedero de la vida eterna? ¿No será más acorde con la confesión de fe en la resurrección en Cristo convertir el final escatológico en nuestro principio ontológico de reflexión? Y si invertimos así los términos, ¿no tendremos que concluir que nuestra vida, sostenida en el espacio y en el tiempo por las manos ireneas del Creador, no solo no es finita, sino que, por el contrario, es perpetua, imperecedera, inmortal, es decir, «actualmente infinita» y no solo potencialmente tal?

Heidegger vio muy bien que una interpretación radical del *Dasein* implicaba comprender la vida en su totalidad, es decir, abarcarla completamente con una visión que la cerrase desde su fin⁴. De ahí la decisiva importancia que le concedió al ser para la muerte. También en él hay, pues, una escatología, por más que ni trascienda el horizonte de la temporalidad ni pueda trascenderlo de ningún modo, habida cuenta de la omnipresencia de la nada como trasfondo último de todo ente. La afirmación escatológica del cristianismo que aquí propongo, como principio orientador y estructurador, encierra la misma capacidad comprensiva que la ontología heideggeriana, pero la supera infinitamente. Si tomamos en serio las implicaciones ontológicas de la resurrección de Cristo, la ontología de la vida eterna no es sino la culminación de lo que ya en la historia vivimos en términos de oscuridad y ambigüedad. La vida eterna cierra y completa la vida humana, abriéndola desde dentro a sus más infinitas posibilidades, haciendo que se la pueda comprender como una totalidad que, con razón, puede ser llamada «actualmente infinita». Su carácter «actual» lo recibe del hecho mismo de que ya aquí y ahora, en el seno mismo de la historia, el peso decisivo de su verdadera identidad está ya caracterizado y esencialmente constituido por su futuro escatológico y no, a la inversa, por su presente histórico caduco y transitorio. Somos ya lo que seremos, aunque estamos en proceso de llegar a serlo. De hecho, lo más significativo es que no somos, en nuestro yo más profundo y verdadero, lo que hemos sido, sino lo que estamos llamados a ser en total plenitud. Pero la plenitud que aún no somos ya la hemos recibido en nuestro más originario acto de ser. Como don, como regalo inmerecido, como gracia indebida, como creación por amor. Dios nos ha hecho para la eternidad, y es su propia eternidad la que, en el tiempo, sostiene nuestra histórica existencia, cuya verdad más íntima reside no en su pasado, ni en su presente, ni siquiera en su futuro intrahistórico, sino en aquella dimensión que trasciende todo tiempo y que, para nosotros, aún está por llegar. Por eso creo que somos infinitos, que Dios nos ha hecho así guiado por la omnipotente lógica de su amor imperecedero. Un amor que atraviesa el mundo desde que el mundo es mundo y que jamás abandonará a su creación. Creación actualmente infinita por más que, en la historia, las limitaciones necesarias del espacio y del tiempo nos hagan creer lo contrario. Creo, por tanto, que, llevados

⁴ Cf. J. ZIZIOULAS, «La fin est notre point de départ. Pour une ontologie eschatologique», en *Revue de Théologie et de Philosophie* 147 (2015), pp. 305-324, esp. 317.

por las corrientes más importantes del pensamiento filosófico y teológico del siglo xx, le hemos dado, equivocadamente, a la finitud más peso del que realmente tiene.

Y esto es algo que, a mi modo de ver, la teología cristiana no solo debe decirle a toda forma de filosofía coetánea interesada en el ser humano y su mundo, sino que también debe decirselo a sí misma cuando piensa en ese mismo ser humano como parte de la creación. «Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su propio ser» (Sab 2,23) y, por tanto, su condición de criatura está transida por un carácter imperecedero que ni la muerte puede ontológicamente alterar, aun cuando la transforme, sin duda alguna, en gran medida. Somos infinitos porque hemos sido creados en la infinitud del amor de Dios. Y, como ya he dicho, aquello que ha de «definir» nuestra verdadera naturaleza no es lo que actualmente parecemos ser, sino lo que el futuro escatológico de Cristo ha mostrado ya que somos. Nuestra vida no puede tener término, porque estamos sostenidos por el amor creador y salvador de Dios, y es este, precisamente, un amor sin término.

Veamos ahora qué tiene que ver todo esto con la libertad. Trataré de responder, por orden, a estas dos preguntas: ¿es la libertad algo definible? ¿Es la libertad humana finita o infinita?

5. ¿Libertad definida o libertad inobjetiva?

La vida ordinaria presupone sin duda alguna que somos libres. De no ser así, de imperar en nosotros un determinismo mecánico, carecerían de sentido todas aquellas locuciones que, en el lenguaje ordinario, conminan a hacer algo, así como aquellas otras que prohíben o llaman a evitar determinadas cosas. Ni el derecho, ni la ética, ni la religión, ni el código penal tendrían el más mínimo sentido en ausencia de libertad. ¿Qué sentido podrían tener, por ejemplo, términos como «culpa», «arrepentimiento», «responsabilidad» o incluso «conversión» si el ser humano no fuese libre?

Sin embargo, esto no prueba nada acerca de la libertad frente a sus impugnadores, porque bien se podría objetar que todas esas locuciones no muestran sino lo arraigada que estaría en nosotros la ilusión de creernos libres –como ilusión es creer que el sol se mueve en el firmamento– cuando la realidad sería la contraria.

Ahora bien, hay en la libertad algo especialmente significativo que, en su sencillez, no podemos obviar. Me refiero al hecho de que ningún ser humano

experimenta su libertad como un atributo adventicio del que podría caprichosamente prescindir, conservándose incólume él mismo. «Libertad» y «biografía» son palabras, si no sinónimas, sí estrechísimamente cercanas, porque nuestra vida –la nuestra, la única, la singular e irreplicable que nos ha sido dada– no se comprende únicamente desde las condiciones previas que, valga la redundancia, condicionan nuestro nacimiento, nuestra familia, nuestra nacionalidad, nuestra lengua, nuestra cultura y nuestra historia, sino que exige en igual medida atender a aquello que hemos hecho con todo cuanto hemos recibido. En una palabra: somos fruto de nuestra naturaleza y de nuestra decisión. Y es así como la libertad se nos aparece, pues, como un hecho de tal evidencia que lo que realmente sorprende es que se pueda dudar de ella.

Ha sido Henri Bergson quien, a mi juicio, mejor ha probado esta última afirmación. En su trabajo *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* –obra cuyo prólogo está firmado en 1888– sostiene el Premio Nobel francés una tesis muy aguda que puede resumirse como sigue⁵: la libertad es un hecho –y de los más claros y diáfanos– y no un problema. Se convierte en problema –y, por cierto, insoluble– cuando se piensa en forma espacial lo que es únicamente un fenómeno temporal que no ocupa espacio alguno. La libertad acontece fluidamente en nuestro interior como tiempo que transcurre y solo puede conocerse y experimentarse en cuanto que, en acto, se la ejerce. El problema de la libertad se construye falsamente cuando se la concibe como si fuese tiempo transcurrido y, por tanto, espacio ocupado simultáneamente por una línea imaginaria compuesta por la yuxtaposición de momentos cristalizados. La libertad es un fenómeno interno de conciencia, y esos fenómenos no pueden ser representados ni comprendidos como si se tratase de objetos físicos de una determinada cantidad. Cuando uno se empeña en cuantificar la libertad, la reifica y, así, diga lo que diga sobre ella, siempre acaba en manos del determinismo. Dice Bergson: «Se llama libertad a la relación del yo concreto con el acto que realiza. Esa relación es indefinible precisamente porque somos libres. En efecto, se analiza una cosa, pero no un progreso; se descompone extensión, pero no duración»⁶. Y un poco más adelante: «La libertad es, pues, un hecho y, entre los hechos que se observan, no lo hay más claro. Todas las dificultades

del problema y el problema mismo nacen de que se quiere encontrar en la duración los mismos atributos que en la extensión, interpretar una sucesión por una simultaneidad y verter la idea de libertad a una lengua a la que es evidentemente intraducible»⁷. La lengua a la que no puede traducirse el término «libertad» es la lengua que nombra las cosas, los objetos, aquellas realidades externas al ser humano que lo rodean sin poder confundirse nunca con él mismo.

¿No se deja entrever, detrás de la tesis de Bergson, la radical y necesaria inobjetivación de la libertad, que es el mismo ser humano, y en la que aquí hemos cifrado el significado más profundo de nuestro ser creados a imagen y semejanza del Creador? No se pueden comprender los hechos internos que constituyen el obrar del ser humano espacializándolos, yuxtaponiéndolos, amalgamándolos como si se tratasen de realidades susceptibles de una objetivación análoga a la que el propio ser humano somete a las realidades externas a él. La libertad no es un objeto físico y, cuando se lo trata como tal, se evapora inmediatamente dejándonos tan solo su despojo. Y es que los fenómenos internos que pueblan la interioridad del ser humano se penetran mutuamente, de manera que, siendo inextensos, ocupan, sin embargo, cada uno de ellos la totalidad de dicha interioridad. Por eso no se los puede fragmentar, cuantificar o parcelar como se hace con una *res extensa*. Un acto libre es, por tanto, aquel que expresa verdaderamente el yo profundo del sujeto, que lo realiza como un todo. Y esto es algo que solo acontece y es susceptible de ser captado en el momento mismo de su ejecución. Lo mismo que sucede con el rápido e inesperado vuelo de un colibrí. Cuando, con ayuda de la tecnología, congelamos en fotos o fotogramas su imperceptible aleteo en condiciones normales, lo que observamos no es ya su aleteo aconteciendo, sino su aleteo acontecido. Y solo de este –del acontecido, del pálido reflejo de su fascinante original– es del cual uno puede pensar si acontece de modo determinista o, por el contrario, si se trata de un vuelo indeterminado. Lo mismo sucede, salvando las distancias, respecto de la libertad: solo cuando resulta congelada u objetivada se convierte en un objeto arrojadizo con el que se golpean tanto los que quieren salvaguardarla como quienes se afanan en su negación. Y es que, así las cosas, tanto el determinismo como el indeterminismo marran por la misma razón: la representación espacial, yuxtapuesta y congelada del vuelo

⁵ H. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca, 1999.

⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁷ *Ibid.*, p. 154.

del ser humano, que de ninguna manera puede ser representado como el itinerario de ese avión que, en las películas de *Indiana Jones*, sobrevuela los océanos dejando tras de sí una línea roja a través del continuo avance en el mapa. La libertad es, pues, inobjetiva, como inobjetivo es el yo más profundo de todo ser humano. Por algo hemos escuchado ya decir a GS 17 que la verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios no es una cosa de este mundo. La libertad humana, evitando cualquier tipo de objetivación, exige ser tratada con la misma consideración.

6. Libertad creada «actualmente infinita»

Habiendo tomado posición respecto a la primera de las dos preguntas que me he propuesto responder en esta recta final de mi intervención, pasemos ya a encarar la segunda. Esta libertad humana, perceptible pero indefinible debido a su radical inobjetividad, ¿es finita o infinita?

Son tan claras y evidentes las huellas de la finitud en el ejercicio de nuestra libertad que casi parece una superflua pérdida de tiempo dedicar unos minutos a tan clara cuestión. Erramos, elegimos mal, ignoramos cómo hacer el bien, hacemos el mal que no queremos y, cuando lo evitamos, raramente permanecemos mucho tiempo alejados de él. Una y otra vez caemos en aquello que decimos repudiar, y todo porque nuestra libertad se encuentra extraordinariamente lejos de esa paradisíaca e imaginaria situación de perfección y plenitud en la cual, para hacer el bien y permanecer en el bien, no hay más que quererlo y hacerlo. Así, sin más impedimento, sin mayor dificultad. Pero no, nuestro anclaje en las condiciones espacio-temporales de nuestra existencia es tan grave y pesado que no alcanzamos a ver con claridad más allá de nuestras narices y, por ello, raramente superamos la inercial lógica del autocentramiento en la que venimos al mundo para pasar a una lógica de la gratuidad que no aprendemos sino muy dificultosamente con sangre, sudor y lágrimas. Vivimos, evidentemente, en unas condiciones de limitación en nuestro acceso al conocimiento de la verdad y en la realización del bien. Ni tenemos la información necesaria para discernir en toda ocasión qué es verdaderamente lo óptimo ni –cuando, por la razón que sea, damos con ello– somos capaces de realizarlo con limpia prontitud, y mucho menos de permanecer en él de modo irreversible. Con frecuencia sentimos la presencia innegable de poderosas fuerzas internas que muestran una inusitada hostilidad contra nosotros mismos. Como si tuviésemos enemigos interiores que disfrutaran aherrojando nues-

tra voluntad. Porque lo cierto es que nuestra libertad se ejercita viviendo nuestra vida en tierras umbrías de inseguridad, duda e incerteza, plagada de error y nunca exenta de corrupción o maldad. ¿Podemos negar, con todo esto a la vista, el carácter finito de nuestra libertad?

Lo que aquí quiero sostener no es que, en las condiciones dadas de nuestra existencia, no imperen los límites de la finitud con todas sus ambigüedades. Eso lo comparto. Lo que no creo, no obstante, es que tales límites sean una característica sustancial y ontológica de la condición de criatura, y mucho menos que la salvaguarda de la condición de criatura nos obligue a proyectarlos –por más purificados o «infinetizados» que se los piense– en la eternidad. Me parece que, por lo menos en el caso del ser humano, lo que paradójicamente «define» –porque es indefinible– y caracteriza su verdadero ser es precisamente ese carácter infinito de su libertad que ninguna limitación de la finitud ha sido nunca capaz de ocultar.

Los mejores filósofos y teólogos del siglo xx –sumándose a una muy antigua tradición– no solo han visto esta infinitud de la libertad humana, sino que incluso la han descrito. Sin embargo, a mi juicio, como ya he insinuado, no han acertado al calibrar su auténtico dinamismo, y creo que se han equivocado al ponderar su verdadero peso real. La han calibrado como «tendencia», «apertura» o «impulso». Y le han concedido un peso menor que a la finitud a la hora de hablar de la configuración ontológica del ser humano. De hecho, sin justificarlo adecuadamente, han convertido a la finitud histórica que hemos descrito –la única que conocemos, la única que existe– en una realidad metafísica al identificarla, abstractamente, con la condición de criatura, al margen incluso de los límites de la historia. Y así, fusionando esa finitud abstracta y metafísica con la condición de criatura, han creído salvaguardar la diferencia cualitativa absoluta que hay entre el creador y su criatura, y también la identidad autónoma que la criatura recibe, por gracia, de su creador y que ha de ser mantenida en la escatología por toda la eternidad. Y hay que reconocer que esto lo consiguen, pero a un altísimo precio, que consiste en no poder desterrar completa y absolutamente de la bienaventuranza eterna la sombra de ambigüedad y limitación que conlleva siempre consigo la finitud. Si la criatura bienaventurada en la eternidad de Dios sigue siendo finita, dicha bienaventuranza jamás será plena, porque siempre estará amenazada por el cuchillo de doble filo que es la finitud, tal y como señaló Agustín en el *De natura boni*: condición de posibilidad del bien creado, pero también condición de posibilidad de todos y cada uno de los horrores de la historia.

Por eso creo necesario aquí retomar las intuiciones teológicas formuladas al inicio para explorar también sus implicaciones filosóficas para la ontología del ser humano en relación con su libertad. Si el ser humano es, en su yo más profundo, una criatura radicalmente inobjetiva y si, en Cristo, ha sido creado para la inmortalidad, podemos decir que hemos sido hechos perpetuos, impecederos e inmortales –pese a la evidencia de la muerte– gracias al amor incondicional y eterno del Dios de Jesucristo, del Dios creador del cielo y de la tierra. Que la muerte es un enemigo definitivamente vencido, porque jamás ha tenido poder sobre el Dios de la vida, lo hemos conocido de una vez para siempre merced a la resurrección de Cristo. Pero esta gran verdad no ha empezado a ser verdad cuando nosotros la hemos recibido, sino que ya, desde el principio y antes de la creación del mundo, la verdad de Dios era Dios y vivía junto a Dios (Jn 1,1ss). ¿Dónde podemos percibir ese carácter perpetuo, impeceder y hasta inmortal de nuestra libertad?

Echemos un rápido vistazo, a modo de ejemplo, a la descripción que hace Maurice Blondel de la acción humana. La genialidad del filósofo francés se encuentra, a mi modo de ver, en haber reparado en el constante y profundo desacuerdo de nuestro querer originario con nuestros deseos aparentes y en haberlo analizado filosóficamente, como ningún otro, llevándolo hasta la necesidad misma de la trascendencia. Y es que nunca estamos a gusto con lo que tenemos. Los que tenemos trabajo ansiamos el ocio y el descanso. Los que descansan obligadamente por carecer de empleo detestan el tiempo libre. En el invierno echamos en falta el calor del verano. En el sofocante verano nos acordamos del fresco invernal. En la playa nos molestan las arenas; en la nieve, el reflejo del sol. En la riqueza nos invade el tedio, en la pobreza aborrecemos la necesidad. En la salud echamos de menos el reposo, en la enfermedad repudiamos la falta de actividad. Cuando nos sucede algo positivo sabemos bien que dura poco. Cuando es algo negativo lo que nos aqueja, parece que el tiempo se detiene. Y es que, estemos como estemos y pase lo que nos pase, siempre experimentamos, por debajo de todo, una agria insatisfacción. Insatisfacción que no depende únicamente de circunstancias exteriores, sino que se aloja en los pliegues de nuestro más íntimo yo. Tenemos un deseo sin término que nada es capaz de saciar. Y ese deseo es infinito. El ser humano «para realizarse y salvarse tiene que trascenderse»⁸, porque, entre todo cuanto lo

⁸ M. BLONDEL, *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* [1893]. Madrid, 1996, p. 545.

rodea, nada hay que pueda sosegar de una vez por todas esa inquietud que lo perturba. Una inquietud que acompaña todo acto de su voluntad como una sombra que oscurece cada logro. Entre la voluntad que quiere y la voluntad querida hay siempre un desequilibrio y una inestabilidad que ninguna meta conquistada es capaz de ocultar.

Blondel es muy elocuente cuando afirma respecto a la voluntad: «Sin duda, la lección de la saciedad es quizá más convincente que ninguna otra. Inmersa en la acción, el universo no la satisface. Aproximarse al objeto significa alejarse del deseo. Y la voluntad, recorriendo de un salto todas las aparentes satisfacciones que halla, se reencuentra al final frente a un vacío más insondable. [...] No es posible ni tampoco necesario agotar el mundo para experimentar que con ello no se apaga la sed»⁹. Considero completamente cierta esta afirmación. La dinámica de la voluntad humana nos muestra una sed inextinguible que se identifica con nuestro más puro ser y que se incrementa conforme profundiza en su radical inadecuación con todo lo finito. Ahora bien, ¿por qué dice Blondel que ni es posible ni necesario agotar el mundo para comprobar que la sed resiste? Este es el núcleo de la cuestión en el que creo que conviene centrarse, porque, según creo, la afirmación que sostiene el carácter infinito del deseo humano es, en el planteamiento de Blondel, un postulado. Y, según la propia definición de Blondel, un postulado es una afirmación necesaria de naturaleza distinta de las premisas¹⁰. Un postulado se expresa, se formula, se antepone a las premisas subsiguientes y, aunque pueda ser objeto de verificaciones empíricas parciales –como es el caso–, está, sin embargo –debido a su naturaleza de postulado–, exento de la necesidad de ser probado en todos los casos. En la cuestión que nos ocupa, el postulado del carácter infinito del deseo hace que nos preguntemos por el modo de infinitud de quien es sujeto propio y activo de tal deseo. ¿Cabe pensar, sin caer en contradicción, en un ser «constitutivamente finito» sujeto de un deseo infinito igualmente constitutivo, cuya evidencia no precisa agotar toda la serie de posibles objetos de satisfacción? ¿No es mucho más coherente con ese postulado, a todas luces cierto, una concepción que piense al ser humano como una «infinitud creada» que nada finito puede colmar? Negar la necesidad de agotar el mundo para concluir en el carácter infinito del deseo que es

⁹ *Ibid.*, p. 376.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 348.

el hombre supone realizar una afirmación total y completa acerca de él que presupone y abarca todas y cada una de las posteriores vías de satisfacción posibles. No veo cómo puede mantenerse que el ser humano es un ser finito abierto a la infinitud. Lo contrario parece mucho más adecuado: es un ser ontológicamente infinito transitoriamente vinculado con la finitud. Prueba de ello es su perpetua e insuperable inadecuación con todo lo finito y su insoslayable necesidad de continua superación.

En nuestra sorprendente y no consultada ubicación en el ser, Blondel detecta una mayor afinidad natural para permanecer indefinidamente en él que en lo contrario. «No es, por tanto [dice el filósofo francés], la inmortalidad, es la muerte misma la que es *contra natura*, y, por consiguiente, es su concepto el que tiene necesidad de ser explicado. [...] El hecho de la muerte solo se constata y se comprende porque se posee ya la certeza implícita de sobrevivir»¹¹. Urge, a mi juicio, mudar la base filosófica sobre la que, en las últimas décadas, se ha venido pensando la realidad del ser humano. Es necesario invertir los términos y dar a la infinitud humana el peso que le corresponde. Un peso que es precisamente puesto de manifiesto por la exploración teológica que aquí hemos llevado a cabo, según la cual la vida eterna y, en ella, el carácter imperecedero de la condición de criatura, han de darnos la clave para reconocer que en la impronta de la creación tiene mucha más importancia ontológica la infinitud de la inmortalidad que la finitud de la historia. Y esto es algo que se percibe con claridad en el análisis de la libertad. Nuestra libertad quiere infinitud porque es infinita, y nada hay en lo finito que pueda detenerla, porque su finitud es transitoria, germinal y procesual, de manera que, puesto que ha sido creada para la inmortalidad, hasta la propia muerte la experimenta como contraria a su más genuina naturaleza. ¿Es la libertad humana infinita? Hemos sostenido que es radicalmente inobjetiva. Ahora sostenemos que no hay finitud histórica que la pueda saciar o contener. Es, pues, la libertad humana ontológica y actualmente infinita con una infinitud que, en cuanto creada, es cualitativamente distinta de la infinitud absoluta del creador. Porque solo la infinitud del creador es infinitud divina –y por tanto absoluta–, a diferencia de la nuestra, que es infinitud creada y, así, completamente dependiente de la absoluta infinitud de Dios.

¹¹ *Ibid.*, p. 382.

7. Conclusión: la verdadera libertad como «libertad necesaria»

Permítaseme, para concluir, una última palabra sobre la libertad, el libre arbitrio y la necesidad. En un libro titulado, en su traducción francesa, *La philosophie de Hamilton* –libro citado por Bergson en la p. 124 de su mencionado ensayo–, dice su autor, John Stuart Mill: «Tener conciencia del libre arbitrio significa tener conciencia, antes de haber elegido, de haber podido elegir de otro modo». Este es, a mi modo de ver, un elocuente ejemplo de lo que –emulando lo que Hegel dijo del «infinito malo»– podríamos llamar nosotros una «mala libertad». La mala libertad aparece gráficamente ilustrada con la imagen de los dos caminos. Imagen espacial, no lo olvidemos, que inevitablemente objetiva, solidifica y yuxtapone en un falaz simbolismo geométrico una realidad siempre previa, inmune e intraducible a esta jerga horizontal. De hecho, optar por recorrer un camino teniendo plena conciencia de que bien podríamos recorrer otro no es, a mi juicio, signo de libertad, sino de ignorancia, indiferencia e inautenticidad. La verdadera libertad, por el contrario, no contempla más que una sola y única opción que realizar, porque es perfectamente consciente de la presencia en ella del bien que persigue, y sabe también qué ha de hacer para conseguirlo o, mejor, recibirlo. La verdadera libertad es una libertad necesaria, si bien es cierto que se trata de un tipo muy especial de necesidad. La necesidad de lo mejor.

Contrariamente a lo que comúnmente se piensa, la libertad no se opone a la necesidad. Lo que se opone a lo necesario es lo contingente, no lo libre. La libertad está compuesta, como ya hemos visto, de elementos necesariamente dados y de elecciones voluntariamente realizadas. Por eso, en todo acto verdaderamente libre se deja sentir poderosamente el peso decisivo de esa necesidad que orienta en una sola dirección a nuestra voluntad. Me refiero a esa libertad que emerge de nuestro yo más profundo y auténtico en esos raros momentos de extraña lucidez, determinación y valentía cuando, por ejemplo, decimos sin dudar lo que tenemos que decir, sin importarnos las consecuencias, o cuando nos lanzamos sin preocuparnos de nuestra propia seguridad en ayuda de quien lo necesita, o cuando encaramos con todas nuestras fuerzas la injusticia intolerable de un maltrato, a pesar de que todo juegue en nuestra contra. En esos momentos no hay ni cálculos ni posibilidad real de poder actuar de otra manera. No, insisto, porque esa eventual posibilidad no pudiese haber sido efectiva, sino porque, de haber sido así, conllevaría irremediabilmente una mengua considerable de nuestro volumen vital, conllevaría nuestra vergüenza, nuestra cobardía, nuestro perenne remordimiento, como efectivamente

pasa cuando hacemos oídos sordos a nuestro infinito yo profundo. Es por eso por lo que ser libre no es haber podido elegir de otro modo, sino, justo al contrario, no haber podido hacer otra cosa. Esa es la experiencia más inmediata y honesta de quien realiza lo que los demás perciben como una heroicidad: «No he hecho nada que usted, en mi situación, no haría igualmente», «he hecho lo que tenía que hacer». Así, sin más. Es de este modo, a mi juicio, como hay que entender la cuestión de la libertad y la gracia de Dios. Libre, pero necesaria. Como todo acto de amor. Porque quien ama verdaderamente lo hace, por supuesto, de forma libre, pero también necesariamente, ya que ni concibe ni puede concebir ninguna otra opción igualmente realizable. Una madre o un padre –en su sano juicio, claro está– no pueden sino amar libre y necesariamente a sus hijos, de manera que ni hay ni puede haber, en la verdadera libertad, que siempre es libertad para el bien, ninguna otra opción. La razón de fondo de todo esto es que esos supuestos «caminos» que la «mala libertad» tendría ante sí no son «cosas» indiferentes o externas al sujeto que las realiza. Son, por el contrario, determinaciones sustantivas de su propio ser. De un ser que es perfectamente consciente de que malograría completamente su vida si, en lugar de hacer lo que necesariamente ve que debe hacer, tomase una opción distinta. La verdadera libertad se da, pues, cuando el querer del yo se determina necesariamente a sí mismo en la configuración libre y autónoma del yo.

Así pues, en resumen: explorar una vía alternativa a la dualidad que enfrenta a la libertad absoluta de Dios con la libertad supuestamente finita de la criatura creo que puede ser extraordinariamente fructífero para todo el quehacer de la antropología teológica cristiana. Esa vía alternativa es la de la «infinitud creada actual». Desde ella cabe superar las aporías –sobre todo escatológicas– a las que conduce la identificación –tan omnipresente en la teología del siglo xx– entre condición de criatura y finitud.

Lo que aquí he ofrecido, como ya adelanté en el inicio de esta modesta intervención, no es más que un primer intento de trabajo en esta línea de investigación centrado, como se me había pedido, en la cuestión de la libertad. Espero que haya sido de su agrado. Muchas gracias por su atención.

9

EL SENTIDO DE LA VIDA: CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA INELUDIBLE

JESÚS GARCÍA ROJO

Universidad Pontificia de Salamanca

1. Introducción

El año 1980, la revista *Communio* dedicó su tercer número del año a «Muerte y promesa de vida», y en su presentación decía: «Si existe hoy una pregunta acuciente, esta es sin duda la pregunta por el sentido»¹. Desde entonces han pasado más de treinta años. Transcurrido ese tiempo, exactamente treinta y seis años, cabe preguntarse si la cuestión del sentido es, a día de hoy, una cuestión o pregunta acuciente. A tal respecto quiero recordar que en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, el papa Francisco dice que, si hay algo que debe preocuparnos, es que mucha gente viva «sin horizonte de sentido y de vida» (n. 49). Como es sabido, la Exhortación apostólica está fechada el 24 de noviembre de 2013. Un año antes, al inaugurar el Año de la fe, Benedicto XVI constataba que una sensación de vacío se ha apoderado de muchas personas, algunas de las cuales –bastantes– sienten la necesidad de hacer el Camino de Santiago u otros caminos. Y se preguntaba: «¿No es quizá porque en ellos encuentran o al menos intuyen el sentido de nuestro estar en el mundo?»².

¹ «Presentación», en *Communio* 3 (1980), p. 208.

² BENEDICTO XVI, Homilía en la misa de apertura del Año de la fe, 11 de octubre de 2012, en *Ecclesia* 3646 (octubre 2012), p. 1585.