

PARA REFUNDAR NUESTRA ESPERANZA

La teología de la esperanza en Olegario González de Cardedal

LEE SEUNGBOK RAFAEL, CMF

Tesina de Licenciatura en Teología Dogmática-Fundamental

Director: Prof. Dr. Ángel Cordovilla Pérez

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN: CRUCE DE ESPERANZA Y DESESPERANZA

1. La esperanza y la desesperanza del S.XX	5
2. El tiempo de la modernidad	7
3. Dos reflexiones de la esperanza en el S.XX	9
4. <i>Raíz de la esperanza</i> de Olegario González de Cardedal (1995)	10
5. Estructura de la tesina	12

II. LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA EN OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

1. Hacia la libertad	15
1.1. La innovación de Nietzsche	15
a) La muerte de Dios	17
b) La muerte del prójimo	20
1.2. La libertad moderna	22
a) La libertad emancipadora	24
b) La libertad permisiva	25
c) Énfasis de la autonomía y desintegración de la relación	26
1.3. ¿Dios impide nuestra libertad?	27
a) Consentir al origen fundante	28
b) <i>La gracia como libertad</i>	31
1.4. Libertad <i>para</i> y <i>con</i>	33
a) El <i>Dios humilde</i>	34
b) Jesucristo, un ser para Dios y para el prójimo	36
2. Soledad y compañía	39
2.1. La soledad de la modernidad	40
a) La soledad urbana	40
b) La soledad en Nietzsche	43
2.2. Soledumbre, soledad, solitud	45
a) Tres colores de la soledad	45
b) Dos vías para la soledad	48
2.3. Soledad y solidaridad de la vida monástica en el cristianismo	51
a) Hacia a Dios (la memoria de Dios)	52
b) Hacia al prójimo (la intercesión ante Dios)	54
2.4. La compañía de Dios con los hombres	56
a) Tres preguntas y respuestas sobre la soledad	56
b) Jesucristo, soledad y compañía	59

3. Esperanza en Dios con el prójimo	63
3.1. La esperanza del hombre	64
a) El hombre: ser de esperanza	64
b) La divinización: meta del hombre	66
3.2. La esperanza de Dios	70
a) La misión en el gran teatro del mundo	70
b) La dignidad y la responsabilidad del hombre	72
3.3. La esperanza trinitaria en la historia	74
a) Dios abre el futuro con su promesa	75
b) Cristo, la cumbre de nuestra esperanza	76
c) Espíritu Santo, garante de la esperanza	78
3.4. La esperanza en nuestra vida	79
a) Recuperar los fundamentos de la vida	80
b) De la desmesura a la humildad	82

III. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA ESPERANZA A MODO DE CONCLUSIÓN

1. Más allá del dualismo	84
2. Consentir	86
3. Sentido del otro	87
4. La naturaleza, hermana nuestra	90
5. Escuchar, asombrarse, creer	91

I. INTRODUCCIÓN: CRUCE DE ESPERANZA Y DESESPERANZA

«Bendito quien se fía de Yahvé, pues no defraudará su confianza. Es como árbol plantado a la vera del agua, que enraíza junto a la corriente. No temerá cuando llegue el calor, su follaje estará frondoso; en año de sequía no se inquieta ni deja de dar fruto»

(Jeremías 17,7-8)

El invierno pasado paseaba entre los rosales en el pequeño jardín de mi comunidad. Yo veía que los tallos declinaban hacia el suelo sin fuerzas y que las pocas hojas estaban a punto de rasgarse. Los árboles parecían desordenados, con colores marrones opacos: no podía atreverme a decir que estaban vivos. De hecho, a mi juicio, que muriesen algunos rosales no era una cosa muy grave. En vez de dejarlos en el jardín desastradamente basta solo con comprar algunos nuevos y plantarlos.

Sin embargo, uno de mis hermanos de la comunidad seguía regándolos. Yo no sabía si él los regaba solamente por hábito o con la convicción de que estos rosales todavía estaban vivos. Yo deje que él los regara. En el fondo, ni siquiera me encargaba de cuidar el jardín de la comunidad. Y me olvidé de los rosales.

Algunos meses después, la primavera llegó y, sorprendentemente, los rosales empezaron a florecer uno tras otro. Los tallos se erguían hacia el sol, las hojas verdes eran vívidas y abundantes, y las rosas rojas y rosadas se jactaban de su belleza. Aunque se hubiesen marchitado, los rosales no estaban muertos. Mientras las raíces mantengan las fuerzas, como apunta el profeta Jeremías, los árboles no se inquietan ni dejan de florecer o dar frutos. Así, la raíz, si bien es invisible a nuestros ojos, conserva la vida y garantiza un verde porvenir.

La esperanza es como la raíz. Ella es invisible, pero existe. La esperanza no solamente denota algo que se desea que acontezca en el futuro, sino que es un fundamento que ya existe para sostener tanto el presente y el futuro. La esperanza otorga sentido a la vida. Ella hace la existencia más viva y confiere a la vida colores nítidos y brillantes. Igual que los árboles se ponen mustios pronto sin raíces fuertes, aunque respiremos, sin esperanza la nuestra será una vida muerta¹. Poniendo la esperanza como raíz y fundamento, el

¹ Sobre la relación entre la vida y la esperanza, merece la pena ver una investigación perspicaz de Viktor E. Frankl. Como psiquiatra y superviviente del holocausto nazi, él nos muestra cómo la esperanza sostiene la vida y da sentido a la vida: «Los que conocen la estrecha relación que existe entre el estado de ánimo de una persona –su valor y sus esperanzas, o la falta de ambos– y la capacidad de su cuerpo para conservarse inmune, saben también que si repentinamente pierde la esperanza y el valor, ello puede ocasionarle la muerte» (V. E. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1987⁸, 77). «Seguidamente me referí a las muchas oportunidades existentes para darle un sentido a la vida. Hablé a mis camaradas (que yacían inmóviles, si bien de vez en cuando se oía algún suspiro) de que la vida humana no cesa nunca, bajo ninguna circunstancia, y de que este infinito significado de la vida comprende también el sufrimiento y la agonía, las privaciones y la muerte. Pedí a aquellas pobres criaturas que me escuchaban

presente se yergue sólidamente y el futuro se extiende, florece y da frutos Así, la esperanza, tal y como la raíz, conserva la vida y garantiza un verde porvenir.

Sin embargo, como no todas las raíces son iguales, todas las esperanzas tampoco son las mismas. Mientras que algunas raíces se arraigan profundamente en la tierra y sostienen el árbol a lo largo del mucho tiempo, algunas son débiles y no pueden extenderse hasta lo más hondo de la tierra. Los árboles que tienen semejantes raíces, por muchas hojas y frutos que tengan de momento, se marchitarán y terminarán muriendo.

Hay esperanzas que no pueden sostener la vida enteramente. ¿Cómo podemos poner una esperanza que es insegura y contingente como nuestra raíz? Por ejemplo, supongamos que ponemos nuestra esperanza en el dinero. Cuando tenemos dinero, parece que nuestra vida es como un árbol opulento que está lleno de hojas y flores. Quizá la gente pueda admirarlo y alabarlo. Ahora bien, algún día, cuando el dinero se agote, la vida decaerá rápidamente. La gente se marchará y la esperanza se convertirá en desesperanza en un instante. ¿Podemos considerar ésta como la verdadera esperanza? ¿Podemos depositar toda nuestra vida en este tipo de esperanza?

Como el título del poema de César Vallejo, en este estudio, voy a hablar de la esperanza. Concretamente, voy a hablar de la esperanza a través de la obra de Olegario González de Cardedal, centrándome en su libro *Raíz de la esperanza*. ¿Cuál es, o bien, debe ser la raíz de nuestra esperanza? Se trata de la pregunta sobre qué hemos de esperar y sobre qué esperanza hemos de depositar nuestra vida. Dicho de otro modo, qué esperanza hemos de poner como raíz de nuestra vida. Antonio Machado escribe lo siguiente: «Dice la esperanza: un día la verás, si bien esperas»². Para esperar bien, sobre todo, tenemos que saber el destino de nuestra espera. Es decir, necesariamente hay que conocer qué hemos de esperar y qué esperanza hemos de perseguir. Empezamos este itinerario para encontrarnos con la raíz de nuestra esperanza.

1. La esperanza y la desesperanza del S.XX

Hacia el fin del siglo veinte, Olegario González de Cardedal escribió el libro *Raíz de la esperanza*³. ¿Por qué y qué quiere decir este teólogo acerca de la esperanza en el fin del siglo?

atentamente en la oscuridad del barracón que hicieran cara a lo serio de nuestra situación. No tenían que perder las esperanzas, antes bien debían conservar el valor en la certeza de que nuestra lucha desesperada no perdería su dignidad ni su sentido. Les aseguraré que en las horas difíciles siempre había alguien que nos observaba –un amigo, una esposa, alguien que estuviera vivo o muerto, o un Dios– y que sin duda no querría que le decepcionáramos, antes bien, esperaba que sufriéramos con orgullo –y no miserablemente– y supiéramos morir» (*Ibid.*, 83-84).

² El poema entero de Antonio Machado dice lo siguiente: «Dice la esperanza: un día la verás, si bien esperas. Dice la desesperanza: sólo tu amargura es ella. Late, corazón... No todo se lo ha tragado la tierra» (A. MACHADO, *Poesía y prosa. Tomo II: poesías completas*, Fundación Antonio Machado, Madrid 1988, 546).

³ Ha salido la primera edición de este libro en junio de 1995.

Antes de responder esta pregunta, es necesario repasar el siglo XX brevemente. En el fondo, no es fácil definir este siglo XX en una palabra. El siglo XX ha conocido dos guerras mundiales y la matanza en forma de holocausto en varios lugares. Esta experiencia, en sí misma, nos lleva a un abismo de desesperación y escepticismo ante la naturaleza humana. Sin embargo, por otro lado, en este siglo pudimos ver el gran progreso de la ciencia y el desarrollo económico. Este avance ha sido realmente inaudito en la historia de la humanidad y, por lo tanto, de alguna manera, nos hace soñar con un futuro próspero.

Yehudi Menuhin, uno de los músicos prominentes del siglo XX, afirma sobre dicho siglo: «Si estuviera que resumir el siglo XX, diría que despertó las mayores esperanzas que haya concebido nunca la humanidad y destruyó todas las ilusiones e ideales»⁴. Como dice este artista, en el siglo XX la gente concibió esperanzas rosas, pero también se hundió en desesperanzas insondables. Así, la esperanza y la desesperanza se entrecruzan a lo largo de todo el siglo XX.

En esta línea, un gran historiador del siglo XX, Eric Hobsbawm, designó este siglo XX como “era de extremos”. La estructura de su obra *Historia del siglo XX*⁵ es muy sugerente. Él dividió su libro en tres partes: 1) La era de las catástrofes; 2) La edad de oro, 3) El derrumbamiento.

La era de las catástrofes empezó en 1914 con la primera guerra mundial y se extendió hasta el fin de la segunda mundial. Durante este tiempo, la humanidad sufrió una serie de desastres sucesivos. Tenía que enfrentarse al triple reto de la Gran Depresión, el fascismo y la guerra. Al final, la civilización del siglo XIX, que había alcanzado cierto progreso material y moral, se derrumbó.

Ahora bien, después de la segunda guerra mundial siguió un periodo de 25 o 30 años de extraordinario crecimiento económico y transformación social. El mundo era más rico, sobre todo, con respecto a su capacidad de producir bienes y servicios, que en cualquier otro periodo de la historia del mundo. Y, además, gracias a la inimaginable aceleración de las comunicaciones y el transporte, el mundo estaba cada vez más integrado. No obstante, pese a este ambiente positivo surgió en este tiempo el enfrentamiento entre el «capitalismo» y el «socialismo», es decir, la llamada Guerra fría.

Hacia los ochenta comenzó una crisis mundial tanto en la esfera económica como en el ámbito de la política. Y en los noventa, el hundimiento del socialismo soviético (1991) fue el acontecimiento más destacado de los decenios de crisis que siguieron a la edad de oro. Indudablemente, el hundimiento del socialismo soviético como final de la Guerra

⁴ P. AGOSTI Y G. BORGHESE, *Mi pare un secolo: Ritratti e parole de centosei protagonista del Novecento*, Einaudi, Turín 1992, 2; cita extractada de E. HOBBSAWM, *Historia del Siglo XX*, Crítica, Barcelona 2006⁹, 12.

⁵ El título original del libro en inglés es *Age of extremes, the short twentieth century 1914-1991*. El título de la edición española, *Historia del siglo XX*, perdió el sentido “age of extremes (era de extremos)”, que, a mi juicio, muestra bien el carácter del siglo XX y la intención del autor.

fría representó el término de una época de la historia del mundo y el comienzo de otra nueva. Con este acontecimiento, Eric Hobsbawm concluye su historia del siglo XX⁶.

Así pues, en el siglo XX comenzó una tragedia y desesperanza extremadas. Sin embargo, a pesar de todo, no toda esperanza desapareció. Por ejemplo, un buen número de la gente seguía la esperanza utópica del marxismo. Después de dos guerras mundiales, advino la edad de oro. Parecía que la prosperidad económica y el progreso de la tecnología no tendría fin. No obstante, las esperanzas de una prosperidad ilimitada se derrumbaron. Con el hundimiento del socialismo, la esperanza marxista se debilitó enormemente. La gente también empezó a percatarse de la sombra del capitalismo y los efectos secundarios del desarrollo imprudente.

Justamente frente a esta realidad del fin del siglo, en el que aparentemente fallaban las esperanzas, González de Cardedal quiso retomar la cuestión. La parte siguiente del libro *Raíz de la esperanza* nos muestra bien el propósito de su obra:

«Después de las dos guerras mundiales; después del hundimiento de los ideales conexos con el marxismo y del descredito de todos los socialismos políticamente realizados tras él y conexos con él; después de la crisis de los tecnicismos y capitalismo; después de la sospecha contra todos los absolutos y entre ellos contra todos los monoteísmos, hoy estamos ante la sagrada tarea de ‘refundar la esperanza’⁷. La crisis de muchos ideales modernos, por absolutización autodivinizadora frente a Dios y frente al hombre personal, no puede llevarnos al desencanto del mundo, a la renuncia a la gloria del hombre, a la desesperanza ante el futuro. Esta refundación no puede ni ignorar, ni despreciar, ni absolutizar la historia anterior. Con todo ello ante los ojos, tenemos que volver a pensar desde la raíz personal de la existencia, que es naturaleza e historia, pasado retenido y futuro anticipado. Hay que repensar y reemprender el camino de la esperanza, preguntando por su fundamento antropológico, su posibilidad teológica y su concreción histórica»⁸.

2. El tiempo de la modernidad

“La crisis de muchos ideales modernos” que ha enunciado el autor en la cita anterior no es algo nuevo generado específicamente en el siglo XX. De hecho, para entender la crisis de la esperanza, es necesario remontarse a todo el periodo de la modernidad sin limitarse al siglo XX.

González de Cardedal indica tres formas fundamentales que han conducido a la secularización de la esperanza: la Ilustración, la Evolución, la Revolución. Por estos grandes impulsos, la esperanza cristiana pareciera haber perdido gradualmente su

⁶ Cf. E. HOBSBAWM, *op. cit.*, 12-26.

⁷ A mi modo de ver, este párrafo de González de Cardedal resume muy bien el motivo y el propósito de su libro *Raíz de la esperanza*. Sobre todo, el autor se propuso “refundar la esperanza” en nuestro tiempo como ‘la sagrada tarea’. Por lo tanto, su expresión “refundar la esperanza” resulta elocuente como título de esta tesina sobre su obra.

⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1996², 481.

capacidad para fundar la esperanza en la era moderna. El hombre recibió más dignidad y relevancia como protagonista de una esperanza que antes sólo había correspondido a Dios.

Más concretamente, esto se debe al proceso que, desde el Renacimiento hasta la Ilustración, invierte la imagen del mundo. La gente va situando el centro del futuro divinamente otorgado al presente humanamente pensado y realizado. Ahora se destaca más la subjetividad del 'yo' y la libertad del individuo. Los filósofos piensan desde el yo, como presencia absoluta a sí mismo. Y la Revolución francesa intenta instaurar el dominio de la razón y de la libertad. Desde luego, esta tendencia suscita que la razón tienda a prescindir de la fe y que Dios sea visto como un potencial enemigo para la libertad del ser humano.

En el caso de la Evolución, ella causa un cambio de enfoque a la hora de comprender la naturaleza. En cuanto al origen del hombre, la gente prefiere atenerse a los métodos de verificación en vez de a la fe respecto a Dios. En la era moderna, la cultura científica ya no subraya la verdad objetiva o absoluta y esta actitud se transpone al ámbito ontológico y al campo moral. Es decir, el hombre no busca la determinación del bien o del mal objetivos, sino la estimación subjetiva de las preferencias.

En este ambiente de la modernidad, Marx deja de hablar de la esperanza en relación con Dios o la religión. Según Karl Marx, la historia del mundo es resultado del propio trabajo del hombre y la libertad también es comprendida como fruto de autocreación. La esperanza o utopía del marxismo radica en el cambio de las estructuras políticas. Evidentemente, lo humano derrota a lo divino. En este panorama, no cabe la esperanza cristiana ni la oración ni la providencia divina⁹.

Con todo, al hablar de la crisis de la esperanza en el tiempo de la modernidad, González de Cardedal sobre todo señala la influencia de Nietzsche:

«Nietzsche introduce una nueva orientación en la historia de Europa reclamando la soledad para un individuo que decide erguirse soberano frente a Dios y sin prójimo. La gravedad de su gesta no es sólo que haya intentado dar muerte a Dios, sino que ha proyectado una humanidad sin prójimo, un absoluto sin alteridad. Con la desaparición de Dios de su horizonte entra en crisis la metafísica y con la desaparición del prójimo entra en crisis la ética»¹⁰.

Nuestro autor resume la postura de Nietzsche en dos puntos: dar muerte a Dios y una humanidad sin prójimo. Así, Nietzsche niega o rechaza tanto a Dios como al prójimo y su pensamiento afecta a nuestra idea sobre la esperanza incluso en nuestro mundo actual. Todo el libro *Raíz de la esperanza* se escribe sobre una gran conciencia de la importancia de la postura de Nietzsche. Como veremos más adelante, González de Cardedal mantiene un tono contrario al enfoque de Nietzsche, pues desea refundar la esperanza verdadera fundamentándola en Dios y en el prójimo.

⁹ Cf. *Ibíd.*, 477-481; J.-R. FLECHA ANDRÉS, «La esperanza cristiana en el ocaso de las utopías»: *Salmanticensis* 60 (2013), 19-22.

¹⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *op. cit.*, 12.

3. Dos reflexiones de la esperanza en el S.XX

Antes de adentrarnos en la teología de la esperanza en Olegario González de Cardedal, haremos un rápido recorrido por diferentes concepciones acerca de la esperanza en el siglo XX. Entre las virtudes teologales, a lo largo del tiempo la esperanza no ha recibido mucha atención por los teólogos o filósofos, si la comparamos con el amor o la fe. Ahora bien, en el siglo XX el tema de la esperanza conoció un momento de gloria¹¹. Influyó en ello la prosperidad de Europa, el interés en la utopía marxista y los esfuerzos para recobrar la esperanza en medio de tanta guerra. Entre las obras más relevantes sobre la esperanza del siglo XX, destacan, por ejemplo, *El principio esperanza* (1953) de Ernst Bloch y *Teología de la esperanza* (1973) de Jürgen Moltmann, como máximos exponentes de la filosofía y la teología respectivamente.

E. Bloch publicó su libro *El principio esperanza* en el año 1954. Bloch, «como un testigo y un defensor de la esperanza de la razón, nos ofrece una interpretación del hombre y de la historia en clave de esperanza»¹². La obra se centra en la ontología del *no-ser-aún*. «La ontología del no-ser-aún sitúa a Bloch ante el nivel más profundo de la conciencia humana, que podríamos llamar el inconsciente de los sucesos históricos. De él emerge la modalidad suprema de esperanza»¹³. Con esta base, él intenta rastrear vestigios de esperanza en las zonas más diversas de la vida, de la cultura, del arte o de la historia.

Para Bloch, la esperanza utópica será consumada en la historia concreta. Pese a ser un filósofo marxista, no excluye el carácter escatológico del judeocristianismo. De alguna manera, él pretende sintetizar el mesianismo judeocristiano y la utopía marxista. Sin embargo, esto no significa que él acepte el mesianismo y la esperanza según los entiende la Iglesia¹⁴. Es decir, Bloch aplica «un concepto de la historia sin idea de trascendencia, una escatología del mundo sin resurrección y un principio esperanza que no va más allá de la planificación económica»¹⁵. Así, él persigue el “ateísmo en el cristianismo”¹⁶ y espera el reino de Dios sin Dios.

Teología de la esperanza, libro que Moltmann publicó en el año 1973, supuso una respuesta cristiana a la propuesta marxista que Bloch había lanzado en su monumental obra *El principio esperanza*¹⁷. Sin duda, Moltmann recibió un gran impulso e inspiración a partir de E. Bloch para elaborar su teología de la esperanza, pero también hay una clara distancia entre ambos. A diferencia de Bloch, que intentaba circunscribir la esperanza a la dimensión histórico-social, Moltmann declaró expresamente la relevancia de la fe en Dios con respecto a nuestra esperanza: «Una fe cristiana en Dios sin esperanzas para el futuro del mundo ha producido en los últimos siglos una esperanza secular para el futuro

¹¹ B. MONDIN, *Antropología teológica: Storia problema prospettive*, Paoline, Alba 1977, 299.

¹² B. FERNÁNDEZ GARCÍA, *Cristo de esperanza. La cristología escatológica de J. Moltmann*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 12.

¹³ J. M.^a G. GÓMEZ-HERAS, «Introducción: Un éxodo personal hacia la utopía»: J. MOLTSMANN – L. HURBON, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca 1980, 22.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 9-27.

¹⁵ J. MOLTSMANN, «En diálogo con Ernst Bloch»: J. MOLTSMANN – L. HURBON, *op. cit.*, 119.

¹⁶ Es también el título del libro de E. Bloch publicado en 1968.

¹⁷ Cf. J.-R. FLECHA ANDRÉS, *op. cit.*, 17.

del mundo sin fe en Dios. Dado que los cristianos, las iglesias y la teología creían en un “Dios sin futuro”, la voluntad de un futuro en la tierra se unió al ateísmo, que buscaba un “futuro sin Dios”»¹⁸. Moltmann pretende devolver a la esperanza cristiana la fe en Dios contra el ateísmo o la esperanza secular.

La teología de Moltmann comienza desde la escatología. En este sentido, la escatología tiene un puesto central en su teología. Para él, la escatología no es una realidad postrera, sino que representa la clave de lectura de toda la historia:

«Mas, en realidad, escatología significa doctrina acerca de la esperanza cristiana, la cual abarca tanto lo esperado como el mismo esperar vivificado por ello. En su integridad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente. Lo escatológico no es algo situado al lado del cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana, el tono con el armoniza todo en ella, el color de aurora de un nuevo día esperado, color en el que aquí abajo está bañado todo. Pues la fe cristiana vive de la resurrección de Cristo crucificado y se dilata hacia las promesas del futuro universal de Cristo»¹⁹.

Moltmann explica la historia por medio de la promesa de Dios y la esperanza de Jesús. Jesucristo está dentro de una historia de promesa cuya consumación se realiza bajo la forma de la cruz y la resurrección. De hecho, la esperanza de Bloch desatiende la cruz y la resurrección de Jesús. En cambio, para Moltmann, Jesucristo crucificado y resucitado es tanto el fundamento como el contenido de la esperanza. En este sentido, para él la resurrección de Cristo no significa sólo un cumplimiento, sino que tiene una dimensión fundamental de promesa y de futuro²⁰. Por eso, la resurrección de Jesús se interpreta «como promesa del futuro de Jesús más allá de la muerte, futuro que todavía permanece como tal»²¹.

4. Raíz de la esperanza de Olegario González de Cardedal (1995)

Como acabamos de ver, en el siglo XX se ha discutido sobre la esperanza desde varios puntos de vista. En general, entre las reflexiones de la esperanza podemos distinguir una esperanza secular y una esperanza cristiana. Mientras que la esperanza secular, incluso la utopía marxista, tiene carácter empírico basándose en la razón y persigue realizar una utopía en la historia, la esperanza cristiana confía en Jesucristo y no tanto en la ciencia, la técnica, la política, la economía, etc., pues espera el advenimiento definitivo del orden divino, es decir, el reino de Dios más allá del mundo secular²².

¹⁸ J. MOLTSMANN, *Religione, rivoluzione e futuro*, Queriniana, Brescia 1971, 186; cita extractada de G. ANGELINI, «Esperanza»: G. BARBAGLIO Y S. DIANICH (dirs.), *Nuevo diccionario de teología I*, Cristiandad, Madrid 1982, 440.

¹⁹ J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1972², 20.

²⁰ Cf. B. FERNÁNDEZ GARCÍA, *op. cit.*, 9-14.

²¹ G. ANGELINI, *op. cit.*, 442.

²² Cf. B. MONDIN, *op. cit.*, 299-305.

Estos dos tipos de la reflexión sobre la esperanza tienen sus propios caracteres y, por supuesto, de alguna manera la esperanza cristiana se distingue de la esperanza secular. Aun así, no hemos de negar en absoluto la posibilidad del encuentro y del diálogo entre los dos. La Iglesia, sobre todo después del Concilio Vaticano II, ha intentado dialogar con el marxismo y los movimientos revolucionarios que proponían una salvación intrahistórica y secularizada invirtiendo el programa cristiano²³.

Después de este ambiente proclive al diálogo con el mundo en el inmediato posconcilio, Olegario González de Cardedal, manteniendo la actitud de diálogo con el mundo (sobre todo con Nietzsche), y a la vez, subrayando la especificidad de la propuesta cristiana, publicó el libro *Raíz de la esperanza*. La obra, de finales del siglo XX, es un intento de refundar nuestra esperanza verdadera contra las esperanzas inestables y seculares, después de experimentar “la crisis de muchos modernos” que ha acontecido a lo largo del siglo XX, como las dos guerras mundiales, la prosperidad y decadencia del comunismo, los efectos secundarios de la técnica y el capitalismo, etc.

Ahora bien, la conciencia crítica de González de Cardedal no se ha limitado sólo al siglo XX. Él percibe que el desafío más radical lo ha planteado Nietzsche y ha atravesado no sólo el siglo XX sino también todo el tiempo de la modernidad. Según nuestro autor, la postura de Nietzsche termina rechazando a Dios y al prójimo²⁴ y su influencia sigue impidiendo hoy fundar la verdadera esperanza. Con este trasfondo, *Raíz de la esperanza* trata la percepción moderna sobre la esperanza, dialogando con la idea de Nietzsche; y, contra dicha idea, pretende establecer el fundamento de la esperanza auténtica, aceptando a Dios y al prójimo de nuevo.

El estudio que desarrollo sobre la teología de este teólogo español, lo limito principalmente a este libro, *Raíz de la esperanza*. Quizá pueda pensarse que no es su obra más representativa y tampoco resulta una obra monumental en la historia de la teología de la esperanza. Desde luego, no se puede afirmar que este libro constituya la cumbre del pensamiento de González de Cardedal o de la historia de la teología de la esperanza. No obstante, no hay tampoco razón para infravalorarlo. Antes bien, *Raíz de la esperanza* refleja un carácter notable de la teología de nuestro autor. De hecho, él nunca ha dejado de atender el diálogo con el mundo a lo largo de todo el recorrido de su teología, que no se encierra en un aula universitaria o eclesial. En este sentido, esta obra refleja muy bien el afán de González de Cardedal, pues en ella no insiste en la postura cristiana sobre la esperanza unilateralmente, sino que dialoga con la corriente moderna, particularmente con Nietzsche, como «el exponente supremo de un tipo de conciencia moderna»²⁵. Así, propone una vía para reestablecer los fundamentos antropológico y teológico de la esperanza en nuestro mundo actual.

²³ Á. CORDOVILLA PERÉZ, «Dios y el hombre en Cristo»: El itinerario y el pensamiento teológico de Olegario González de Cardedal: ID. (dir.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca 2006, 63. La respuesta cristiana de Moltmann a la postura marxista de Bloch, que hemos tratado anteriormente, es un buen ejemplo de esta corriente.

²⁴ Cf. *Ibid.*, 63.

²⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *op. cit.*, 28.

En cuanto a la historia de la teología de la esperanza, posiblemente, se subraya más la importancia de otras obras: por ejemplo, *Teología de la esperanza* de Moltmann. No cabe duda de su mayor influencia y calado. Sin embargo, *Raíz de la esperanza* trata los desafíos más radicales con la conciencia crítica y la perspicacia propias de un teólogo eficaz y actual. Resulta muy significativo que en el año 1995 González de Cardedal señalara que la doble negación de Dios y del prójimo²⁶ constituye el reto fundamental que se debe afrontar para refundar nuestra esperanza: una intuición que es todavía muy válida en este mundo del siglo XXI. Por ejemplo, el filósofo contemporáneo Byung-Chul Han diagnostica el mundo actual del siguiente modo:

«De la percepción y la comunicación actuales desaparece cada vez más el prójimo que tenemos enfrente, por cuanto él representa la presencia del otro. El prójimo que tenemos enfrente se degrada cada vez más a mero espejo en el cual uno se refleja. Toda la atención se centra en el ego. La tarea del arte y de la poesía viene a consistir en hacer que la percepción deje de espejar, en abrirla al prójimo que tenemos enfrente, al otro, a lo distinto. La política y la economía actuales centran la atención en el ego. La atención se pone al servicio de una autoproducción. Cada vez se la retira más de lo distinto y se la reconduce al ego. Hoy competimos despiadadamente por la atención. Somos, los unos para los otros, escaparates que pugnan por acaparar la atención»²⁷.

Así, estamos viviendo en un mundo en el cual se insiste en que “Dios es solamente un espejismo”²⁸ y “desaparece el otro”²⁹, al subrayar el ego. Por lo tanto, para refundar la esperanza verdadera, enfrentándonos a esta realidad, el libro *Raíz de la esperanza* de González de Cardedal resulta muy provechoso.

5. Estructura de la tesina

Con respecto a la estructura de nuestro estudio, primordialmente tendremos en cuenta dos puntos. Primero, el tono problemático de O. González de Cardedal contra la postura de Nietzsche. De alguna manera, las ideas de Nietzsche constituyen el punto de partida del libro *Raíz de la esperanza*. En el prólogo del libro, Olegario lanza esta pregunta:

«¿Es posible ser hombre sin la aceptación incondicional de Dios y del prójimo? ¿es posible la esperanza para quien es mortal y culpable, tras haber negado su raíz fundante y a su prójimo como destino, del que ya no se siente no deudor no destinatario?»³⁰.

Como ya hemos comentado anteriormente, González de Cardedal indicó que Nietzsche proyectó no solo la muerte de Dios sino también una humanidad sin prójimo,

²⁶ Sobre todo, la negación del prójimo. Esta idea, principalmente, es la crítica que Karl Barth hace a Nietzsche. González de Cardedal asume esa idea. En *Raíz de la esperanza*, él dedica a explicar la postura de K. Barth una parte titulada *Dios: prójimo y garantía del hombre. Respuesta de Barth a Nietzsche: cf. Ibid.*, 116-126.

²⁷ BYUNG-CHUL HAN, *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona 2017, 102.

²⁸ El biólogo evolutivo británico Richard Dawkins ha publicado el libro *The God delusion (El espejismo de Dios)* en 2006. En el libro, él, negando la existencia de Dios, afirma que la creencia en Dios es solamente un delirio y espejismo: cf. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, Pozuelo de Alarcón, Madrid 2007.

²⁹ Cf. BYUNG-CHUL HAN, *La agonía del eros*, Herder, Barcelona 2014, 33.

³⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *op. cit.*, 12.

y esta idea se ha desplegado a lo largo del tiempo de la modernidad incluso hasta ahora, impidiendo fundar la esperanza verdadera. Con esta conciencia sobre Nietzsche y el mundo actual, nuestro autor trata su reflexión de la esperanza, basándose con firmeza en Dios y el prójimo. En esta tesina, miraremos el mundo actual en tanto deudor de Nietzsche y, sobre todo, examinaremos cómo González de Cardedal trata de construir su teología de la esperanza, aceptando incondicionalmente a Dios y al prójimo.

En segundo lugar, nos centraremos en tres palabras que representan tanto este libro, *Raíz de la esperanza*, como el tiempo contemporáneo, según O. González de Cardedal. El prólogo empieza con esta afirmación: «Tres palabras constituyen el meollo de este libro: libertad, soledad, esperanza»³¹. En otra parte de la introducción, nuestro autor una vez más comenta así:

«¿Podríamos caracterizar con tres palabras nuestro tiempo? Todo número es arbitrario, pero nos fuerza a discernir lo esencial. Yo quiero entender el tiempo en que vivo como tiempo de: libertad, soledad y esperanza. Las tres son constitutivas e interactivas. Se trata de discernir el peso de cada una y la primacía entre ellas. Libertad ya conseguida teóricamente, afirmada vitalmente, amenazada siempre. Soledad padecida, temida y rehuida. Esperanza necesitada, descuidada y vulnerada»³².

La estructura del libro no refleja exactamente estas tres posibles partes, aunque todas sus ideas están relacionadas con las tres palabras señaladas. En este estudio, trataré de presentar la teología de la esperanza de González de Cardedal basándome en dichos conceptos.

Por lo tanto, considerando estos dos puntos principales, en la primera parte nos acercaremos al tema de la libertad. Sobre todo, como un punto de partida, comenzaré deteniéndome en las ideas de Nietzsche. Puesto que Nietzsche destacó la independencia de individuo, rechazando tanto a Dios como al prójimo, él contribuyó a fundamentar la libertad moderna. Sin embargo, podemos revisar si esa libertad que se ha difundido en nuestro tiempo es una libertad verdadera o no. Después, trataremos de mostrar cómo la libertad verdadera no se opone ni a Dios ni al prójimo en línea con González de Cardedal.

En la segunda parte, nos centraremos en la segunda palabra: soledad. González de Cardedal distingue al menos dos tipos de soledad. Según su expresión, «hay una soledad que es la condición de madurez personal, pero hay otras soledades que nos reducen a silencio mortal primero y a cenizas después»³³. Aquí también veremos primeramente la soledad de la modernidad, consiguiente a la libertad moderna. Después, abordaremos la soledad en la tradición cristiana. Según nuestro autor, la soledad en la tradición cristiana indudablemente está vinculada con Dios y con el prójimo. De modo que hay que tratarla a la par con la *compañía*.

En la tercera parte, nos adentraremos más profundamente en el tema de la esperanza. Las dos primeras partes tienen una estructura similar: la realidad o el problema actual y

³¹ *Ibíd.*, 11.

³² *Ibíd.*, 31.

³³ *Ibíd.*, 16.

la crítica sobre el mismo (primera parte) y visión con respecto a Dios y al prójimo (segunda parte). Ahora bien, en esta última parte, el planteamiento variará ligeramente. Trayendo a la memoria la imagen de la cruz, intentaremos mostrar cómo la esperanza verdadera en González de Cardedal abraza todo el espacio y el tiempo que envuelve a la humanidad. Hay un doble movimiento en la esperanza entre Dios y el hombre, significado en la forma de la cruz: un eje vertical y otro horizontal. El eje vertical de la cruz representa la historia de la promesa y su cumplimiento por parte de Dios Trinidad; el eje horizontal, la necesaria inclusión de los otros y de la creación en el despliegue de la esperanza cristiana. Abordaremos también someramente el aspecto más experiencial con respecto a la esperanza en nuestra vida contemporánea. A la luz de los aspectos metafísico e histórico de la esperanza, veremos cómo podemos manifestarla en nuestra vida concreta.

Por fin, a modo de conclusión de este estudio, reflexionaremos brevemente sobre la propuesta teológica de O. González de Cardedal a la hora ‘refundar nuestra esperanza’ en este tiempo. Subrayando los puntos más notables y sugerentes de su reflexión, también indicaremos una alguna otra dimensión que sería bueno tener en cuenta para responder a la cuestión bajo los parámetros de la sensibilidad más actual.

II. LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA EN OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

1. Hacia la libertad

1.1. La innovación de Nietzsche

El argumento principal de nuestro trabajo comienza desde Nietzsche. Quizá haya quien le considere un mero consumidor de los pensamientos anteriores. Desde luego, de alguna manera, se puede decir que Nietzsche lo fue, haciendo cristalizar para su época la larga continuidad del pensamiento moderno desde Descartes hasta Schopenhauer. Sin embargo, también es cierto que él fue un auténtico innovador³⁴. Él mismo fue consciente de su novedad y radicalidad³⁵. En este sentido, González de Cardedal comenta sobre Nietzsche lo siguiente:

«El siglo XX ha sido declarado por uno de los representantes más característicos de la postmodernidad (E. Rorty) “el siglo postnietzscheano”. Su semilla fue rechazada por su violencia manifiesta, pero lentamente fue calando en la filosofía, en la política y en la conciencia general. Los grandes maestros de la humanidad occidental durante este siglo parecían haber sido Marx y Freud. Sin duda lo fueron para los grandes movimientos sociales y para las actitudes colectivas. Sin embargo, en el fondo de las conciencias el gran fermento disgregador de las posiciones religiosas ante la realidad histórica y ante la existencia personal fue el pensamiento de Nietzsche. Todos los demás pertenecían a un mundo de ideales racionales, eran pensadores de la modernidad, personalistas y solidarios, cristianos en su origen. La democracia, los derechos humanos, el prójimo, la liberación de los pueblos y la emancipación de la mujer: todo eso le parece a Nietzsche fruto de un tiempo viejo, que oculta sus vacíos profundos con esos pretendidos valores. Le parece, en el fondo, resultado directo o indirecto del evangelio de Cristo, de una moral cristiana y de la Iglesia. Y le resulta grotesco que los modernos ateos o descreídos sigan manteniéndolos, ya que sin la raíz y fundamento cristianos de los que tales valores nacieron, no podrán subsistir vivos y perdurar fructíferos a larga distancia»³⁶.

Ciertamente, Nietzsche pretendía fundar una nueva realidad sobre un fundamento radicalmente nuevo, destruyendo el viejo fundamento representado por el cristianismo.

³⁴ Con respecto a la consideración de Nietzsche como un *consumador* y/o como un *innovador*, téngase en cuenta la siguiente cita: «It might also be useful to recall that, according to Martin Heidegger, Nietzsche is the consummation of the Western philosophical tradition, the thinker who brings metaphysics to its end; that Michel Foucault frequently regarded Nietzsche as the progenitor of his own genealogical method and its stress on discursive practices; that Jacques Derrida considers Nietzsche the deconstructive thinker *par excellence*» (B. MAGNUS AND K. M. HIGGINS, «Introduction to the Cambridge companion to Nietzsche»: ID. (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, New York 1996, 1).

³⁵ Con la siguiente cita de Nietzsche, podemos deducir que él mismo era consciente de su novedad y radicalidad: «Conozco mi suerte. un día irá unido a mi nombre el recuerdo de algo inmenso -de una crisis como no hubo jamás ninguna en la tierra, de la más honda colisión de conciencias, de una decisión adoptada contra todo cuanto hasta ahora se había creído, exigido, santificado. No soy un hombre, soy dinamita-. Y, pese a todo, nada hay en mí de fundador de una religión; las religiones son cosas de la plebe, yo tengo necesidad de lavarme las manos después de haber tenido contacto con hombre religiosos...» (F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Tecnos, Madrid 2017, 151). Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Historia, Hombres, Dios*, Cristiandad, Madrid 2005, 609.

³⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Historia...*, 610.

Él soñaba una innovación total: no unos pocos cambios, más o menos radicales, sino una nueva fundación del mundo³⁷. A lo largo del siglo XX y todavía hoy, el ideal de Nietzsche acerca de una ruptura patente con el tiempo viejo ha influido decisivamente y de diversas maneras en nuestras sociedades (no solo en la filosofía sino también en la literatura, el arte, la conciencia general, etc.)³⁸.

Sin embargo, por muy influyente que haya sido en nuestra historia, es necesario ponderar si la renovación de Nietzsche es o no razonable y si pudiera guiarnos al mejor porvenir posible o no. En cuanto al pensamiento e influjo de Nietzsche, O. González de Cardedal se detiene a criticar, sobre todo, estos dos puntos: su proclamación de la muerte de Dios y el resultado de la misma como muerte del prójimo.

«La raíz profunda de la soledad moderna me parece ser doble. Una es la separación de los tres mundos en los que la existencia es real: naturaleza, hombre, Dios. Otra segunda, y más profunda, es la negación de uno de ellos o la no atención a sus exigencias, por considerarlo irreal o insignificante. Quizá la figura más significativa de la historia moderna en este orden – resumen de todo el pensamiento anterior y anticipador de todo

³⁷ Para llevar a cabo esta nueva fundación del mundo, Nietzsche insistió en destruir previamente cuatro fundamentos del tiempo viejo. Estos son: 1) la idea bíblica de Dios creador, 2) la idea cristiana del Dios encarnado, 3) la afirmación teológica del prójimo como resultado de la proximidad absoluta de Dios al mundo en su Hijo, 4) la idea cristiana de humildad y compasión como resultado del ejemplo instaurado por Dios, que se ha definido como Absoluto en la relación, *kénosis* y ser-para-los-demás hasta el extremo de la solidaridad en la muerte, conduciendo al hombre a la vida divina o eternidad. Después de destruir estas cuatro ideas, Nietzsche pretendía llenar el vacío con otros cuatro fundamentos nuevos. Estos son: 1) la muerte de Dios, 2) el superhombre, 3) la voluntad de poder, 4) el eterno retorno: Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 86-87.

³⁸ En cuanto a la influencia de Nietzsche en el siglo XX, se puede ver algunos artículos: E. BEHLER, «Nietzsche in the twentieth century»; A. D. SCHRIFT, «Nietzsche's French legacy»; G. PARKES, «Nietzsche and East Asian thought: Influences, impacts, and resonances»; B. MAGNUS – K. M. HIGGINS (eds.), *op. cit.* Más concretamente, en la siguiente cita, podemos comprobar una lista de algunas figuras del siglo XX que se han visto influidas por Nietzsche: «The final three papers in this anthology consider Nietzsche's influence on the twentieth century. Ernst Behler's "Nietzsche in the Twentieth Century" traces the stages of the European and American reception of Nietzsche over the past hundred years. Among the high points of this chronology are: the early biographies written by Nietzsche's sister and Lou Salomé, the object of this unrequited love; Georg Brandes's presentation of the first public lectures on Nietzsche's philosophy, lectures that presented him as radically aristocratic; the interest in Nietzsche exhibited by George Bernard Shaw and other British socialists; Nietzsche's influence on such literary figures as André Gide, Thomas Mann, Gottfried Benn, and Robert Musil; the influential academic interpretations of Georg Simmel, Karl Jaspers, and Martin Heidegger; Walter Kaufmann's rescue of Nietzsche from National Socialism; and some of the recent German and French interpretations of the "new Nietzsche" that became available after the unreliable editing of Nietzsche's posthumous notes by his fascist sister was exposed and a scholarly edition of his complete works and letters made available.

Alan D. Schrift continues the saga of Nietzsche's influence in France in "Nietzsche's French legacy." (...) Schrift considers the interpretations of Gilles Deleuze, Jean Granier, Bernard Pautrat, and Sarah Kofman as poststructuralist thinkers who place emphasis on Nietzsche's style and thereby bring under-appreciated thematics to light. Schrift goes on to analyze the work of Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, and Jean-François Lyotard as moving beyond Nietzsche's work but nonetheless "Nietzschean" in its adherence to a number of Nietzschean themes.

Nietzsche's influence is not limited to Europe and America. Graham Parkes examines Nietzsche's Asian reception in "Nietzsche and East Asian Thought: Influences, Impacts, and Resonances." (...) Nietzsche came to be a significant concern of twentieth-century Japanese thinkers. Besides being a central influence on such literary figures as Mishima Yukio and Akutagawa Ryūnosuke, Nietzsche has had an important impact on the thinking of Watsuji Tetsurō and the philosophers of the Kyoto School (especially Nishitani Kenji). (B. MAGNUS AND K. M. HIGGINS, *op. cit.*, 13-14).

nuestro futuro— es Nietzsche. Su originalidad trágica consiste no sólo en haber pensado, sino decidido la existencia de un mundo sin Dios y de un hombre sin prójimo, de los que se deducen una realidad sin origen (verdad) y una historia sin destino (esperanza)»³⁹.

Según González de Cardedal, la idea de Nietzsche es innovadora, pero también es trágica, porque Nietzsche decidió desprender a Dios y al prójimo del mundo y del hombre. Así, se ocasionan una realidad y una historia que pierden su origen (verdad) y destino (esperanza). Para adentrarnos paso a paso en nuestro tema, vamos a ver ante todo cómo nuestro teólogo examina y juzga el pensamiento y la posteridad de Nietzsche.

a) La muerte de Dios

Entre las ideas de Nietzsche, la más conocida en todo el mundo es la de *la muerte de Dios*. Con esta fórmula, Nietzsche no se pretendía aludir a una muerte de tipo natural, como las que se dan en la naturaleza o en la sociedad. Tampoco acuñó esta frase con un vago sentido metafórico. No sólo trataba de desterrar la idea de Dios para que cesara su influencia, sino que llamaba a vivir en realidad y activamente la muerte de Dios. Según Nietzsche, Dios ha muerto porque le hemos matado. Somos sujetos activos de su muerte, la cual, por tanto, posee un sentido volitivo o consumativo⁴⁰.

«¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que, con una linterna encendida, en la claridad del mediodía, iba corriendo por la plaza y gritaba: “busco a Dios”? Y ¿qué precisamente arrancó una gran carcajada de los que allí estaban reunidos y no creían en Dios? ¿Es que se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro, o ¿es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Ha emigrado?, así gritaban riendo unos con otros. El hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con sus miradas. “¿Adónde se ha ido?”, exclamó, “voy a deciroslo: *Lo hemos matado nosotros*. Vosotros y yo. Todos somos asesinos (...) Este suceso enorme está todavía en camino y va avanzando, no ha penetrado aún en los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo. Los hechos necesitan tiempo, aun después de haberse realizado, para ser vistos y oídos. Este hecho está para ellos más lejos que las estrellas más lejanas y, *sin embargo, lo han hecho ellos*”»⁴¹.

Como podemos constatar en la cita, la muerte de Dios no ha ocurrido contingentemente: el hombre ha matado a Dios deliberadamente con su fuerza. Así, Nietzsche quiso que Dios muriese en la conciencia humana.

Pero ¿cuál era la necesidad de una idea tan radical? Para entenderlo, hay que tener en cuenta que Nietzsche criticó el cristianismo como el mayor y más culpable representante del viejo orden. Según Nietzsche, «la religión (cristianismo) nos ha transferido a un mundo irreal, a un trasmundo, fingido y debilitador. La moral (cristiana) es el resultado desnaturalizado de someterse a ese “otro mundo” inexistente»⁴². Es decir, el cristianismo ha subordinado al hombre y ha oprimido la pasión de la vida, de modo que ha impedido

³⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 85.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 86-87.

⁴¹ F. NIETZSCHE, *El gay saber*, Espasa Calpe, Madrid 1986, nn. 125, 155-156.

⁴² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Historia...*, 612.

al hombre que pudiese vivir como señor de su vida. Nietzsche acusa en estos términos: «Dios como imposibilitador del hombre y el cristianismo como negación de la vida»⁴³. En este sentido, la fórmula de *la muerte de Dios* quiere a la vez constatar y suscitar la pérdida de poder e influencia de Dios en el destino del hombre. Él proclamó la ruptura rotunda de la relación con Dios, rescatando la vida del hombre como el valor supremo.

Evidentemente, hablar de la muerte de Dios implica enunciar un acontecimiento muy grave. «“Dios ha muerto” significa que no hay garantía, ni certeza, ni valores absolutos. Perder a Dios es perder el respaldo, el norte, el horizonte. La idea de la muerte es absolutamente justa aquí»⁴⁴. De hecho, esa muerte supone un gran impacto y ha de conducir a confusión a quienes están acostumbrados al orden anterior, dando lugar al nihilismo. Sin embargo, Nietzsche entendía que el nihilismo no era el término de la historia, sino una etapa conducente a la liberación definitiva. Una vez superado el propio nihilismo, Nietzsche propone avanzar hacia el superhombre. Para él, «el hombre es algo que debe ser superado»⁴⁵ y si el hombre mantiene ese impulso de superación y exigencia, llega al superhombre⁴⁶. El superhombre es un nuevo ideal del hombre que adviene en el lugar donde ha muerto Dios⁴⁷.

Por consiguiente, Nietzsche declaró claramente el desmoronamiento de los fundamentos anteriores a él con la fórmula de la muerte de Dios, lo cual implica el final de la metafísica y la crisis de la verdad:

«Por los mundos más lejanos y más fríos he vagado detrás de ti, como un fantasma que se complaciera en correr por los tejados, helados por el invierno y por la nieve.

Detrás de ti he respirado todo lo prohibido, todo lo malo y lo más lejano; y si en mí hay alguna virtud, es que no he temido ninguna prohibición.

Como tú, he roto aquello que mi corazón no adoró nunca, he borrado todos los límites y he derribado todas las imágenes, corriendo tras los deseos más peligrosos: en verdad, he llegado a pasar por encima de todos los crímenes.

⁴³ *Ibíd.*, 612; cf. «¿Cuál ha sido la mayor objeción contra la existencia hasta ahora? Dios...» (F. NIETZSCHE, *Ecce...*, 61); «El cristianismo, esa *negación de la voluntad de vivir* convertida en religión» (*Ibíd.*, 144).

⁴⁴ R. ÁVILA CRESPO, «De la muerte de Dios al superhombre. El sufrimiento y la risa en el “Zaratustra” de Nietzsche»: *Estudio Nietzsche* 1 (2001), 20.

⁴⁵ «Yo predico al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado» (F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra I [Discurso Preliminar, 3]. Tomo III: obras completas de F. Nietzsche*, Aguilar, Buenos Aires 1965^o, 244).

⁴⁶ Cf. L. J. MORENO, *Nietzsche*, Ediciones del Orto, Madrid 1995, 33.

⁴⁷ «El Superhombre es aquel en quien la voluntad de dominio se revela en toda su fuerza; es el que está situado verdaderamente más allá de la moral, el que tiene el valor de afirmar frente a la moral la *virtù* en el sentido del Renacimiento italiano. El Superhombre es el que vive en constante peligro, el que, por haberse desprendido de los productos de una cultura decadente, hace de su vida un esfuerzo y una lucha. Si el Superhombre tiene alguna moral, es la moral del señor, opuesta a la moral del esclavo y del rebaño y, por lo tanto, opuesta a la moral de la compasión, de la piedad, de la dulzura femenina y cristiana. La idea del Superhombre, con su moral del dominador y del fuerte, es ya la primera inversión de los valores, pues éstos adquieren una jerarquía contraria cuando son contemplados desde su punto de vista. Objetividad, bondad, humildad, satisfacción, piedad, amor al prójimo son valores inferiores; están en un rango distinto del que supone el esclavo, pues la vida y su afirmación, el poder y su afirmación son infinitamente superiores a ellos y exigen la creación de una nueva tabla estimativa, de la tabla en donde la objetividad es sustituida por la personalidad creadora, la bondad por la *virtù*, la humildad por el orgullo, la satisfacción por el riesgo, la piedad por la crueldad y el amor al prójimo por el amor a lo lejano» (J. F. MORA, «Nietzsche, Friedrich»: *ID., Diccionario de Filosofía* 3, Alianza Editorial, Madrid 1979, 2361).

Siguiéndote, he perdido la fe en las palabras, en los valores consagrados y en los grandes nombres. Cuando el diablo cambia de piel, ¿no arroja al mismo tiempo su nombre? Pues el nombre no es más que una piel. El diablo mismo no es quizá... más que una piel.

“*Nada es verdad, todo es lícito*”. Así me decía yo a mí mismo. Yo me he lanzado, con la cabeza y con el corazón, en las aguas más heladas. ¡Ay, cuántas veces he salido de semejante lance, desnudo, rojo como un cangrejo!

¡Ay! ¿Qué he hecho yo de toda bondad, de todo pudor, de toda fe en los buenos?»⁴⁸

Ahora bien, ¿todos estos conceptos que conforman el proyecto último de Nietzsche, nos son aceptables para vivir en esperanza? O. González de Cardedal, en su libro *Raíz de la esperanza*, anota algunas crisis provocadas por *la muerte de Dios* de Nietzsche. Por ejemplo, él indica que la muerte de Dios suscita la crisis del hombre mismo⁴⁹. Y también, apunta que la gesta de Nietzsche tras un siglo ha terminado en el nihilismo generalizado, aunque su propósito era precisamente superarlo⁵⁰.

Merece la pena cavilar acerca del comentario de este teólogo que nos invita a reflexionar sobre la idea de Nietzsche:

«Al no existir un fundamento del mundo y una patria que espere al hombre para acogerle definitivamente, el hombre tiene que asumir el mundo sobre sus espaldas, otorgándole sentido y finalidad. He aquí una tarea sobrehumana, que le proporciona dignidad y orgullo en un primer instante, pesadumbre y angustia en el segundo. ¿Puede el hombre, cual Atlante metafísico, soportar el ser sobre sus espaldas, sin dejarlo caer en el abismo de la nada? Este peso asumido, ¿no es el origen de una cierta pesadumbre metafísica? ¿Puede el hombre conducir la historia a su meta sin dejarla desviarse de su curso, o chocando mortalmente contra los obstáculos que encuentra en la marcha? ¿Puede el individuo existir sin una referencia absoluta, a al que llama ser, verdad, Dios? ¿Puede cada uno respirar confiado sin otorgar consentimiento y amor a su prójimo, acogiéndole en la humilde compasión solidaria y correspondiéndole en su necesidad y ayuda? Estas son las preguntas que uno se tiene que hacer ante Nietzsche, y no por falta de coraje, sino por objetividad y realismo»⁵¹.

Dicho brevemente, es necesario ponderar con realismo qué es exactamente lo que el hombre asume cuando carga sobre sí, sin referencia alguna a Dios o a la verdad, todo el peso de su ser en el mundo y del sentido de la vida.

⁴⁸ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra IV (La sombra)*. Tomo III: *obras completas...*, 400.

⁴⁹ «Con la desaparición de Dios de la conciencia del hombre y del horizonte de la sociedad, lo que está en cuestión es el significado mismo de la vida humana. ¿Se percató Nietzsche de que la muerte de Dios, que él había intentado, llevaba consigo la muerte del hombre, en cuanto que éste es sujeto y no sólo naturaleza, persona y no sólo sustancia? Una vez suprimidos los criterios objetivos de verdad, moralidad y santidad, no hay otros criterios para mantener al hombre, a todo hombre, a la masa de pobres, enfermos y desvalido. Quedarán enhiestos y fuertes los hombres del futuro, pero el hombre presente queda bajo las condiciones del poderoso, es decir, del superhombre que viene» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 93).

⁵⁰ Cf. *Ibíd.*, 102.

⁵¹ *Ibíd.*, 86.

b) La muerte del prójimo

Como acabamos de ver, Nietzsche fue decisivo a la hora de expulsar la presencia e influencia de Dios de la conciencia humana. Pero no solo esto: tal y como señala González de Cardedal hay una segunda muerte, la del prójimo, tan problemática o más para la conciencia moderna que la muerte de Dios:

«La gran cuestión de la conciencia moderna no es que se haya quedado sin Dios, sino que se ha quedado sin prójimo. En Nietzsche se consuma un proceso de absolutización del sujeto individual que se eleva a criterio y juez de toda realidad»⁵².

Antes de Nietzsche, Marx y Feuerbach también rechazaron el influjo de Dios sobre el hombre y la sociedad, pero ellos conservaban una cierta confianza en la humanidad. Fiándose de una profunda voluntad ética en el hombre, pretendían liberar las sociedades de los poderes violentos y redimir al ser humano de la alienación mediante un proyecto común y la solidaridad entre los pueblos⁵³. Frente a ellos, Nietzsche puso de relieve el individuo concreto en vez del hombre genérico; a saber, trató de absolutizar el sujeto individual, rechazando implícita y explícitamente la idea de proximidad.

En esta cuestión, Nietzsche se vio influido por Max Stirner: «Stirner, frente a Marx y Feuerbach, proclama la soberanía del hombre individual como único, reclamando y afirmando absolutamente su propiedad»⁵⁴. Para él, el hombre es el centro del universo. Él ya no explica al hombre general, sino que trata al individuo particular:

«El proceso de la modernidad a la búsqueda del sujeto libre y autónomo ha culminado en la afirmación del sujeto absoluto (sin Dios), del sujeto no referido (sin prójimo), del sujeto dispuesto a existir desde lo que le es exclusivamente propio (sin alteridad)»⁵⁵.

Así, Stirner ya supone el individuo moderno como un sujeto libre y autónomo sin Dios y sin prójimo. Desde luego, esta postura de Stirner le ofreció a Nietzsche una inspiración para formar el proyecto del superhombre⁵⁶.

⁵² *Ibíd.*, 107.

⁵³ «En Feuerbach y Marx todavía alienta una profunda voluntad ética. Para el primero, lo humano es el yo-tú, el hombre-mujer, para el segundo, el hombre es la sociedad, que puede reclamar el servicio y sacrificio de la propia vida por el proyecto común, capaz de redimir a todos los proletarios de los poderes violentos y de las estructuras esclavizadoras. El marxismo fue el último gran proyecto ético de Europa con pretensión de ultimidad y universalidad, a la vez que la última soteriología secular. Ese impulso ético y esa propuesta soteriológica explican su capacidad de fascinación para muchos hombres buenos y su perduración hasta nuestros días» (*Ibíd.*, 108).

⁵⁴ *Ibíd.*, 108.

⁵⁵ *Ibíd.*, 109.

⁵⁶ De alguna manera, Nietzsche ha prevalecido el pensamiento de Max Stirner con respecto a este tema. Pero, Nietzsche no siguió exactamente la línea de Stirner. Según González de Cardedal, Stirner ha partido de un inmenso malentendido respecto de Dios. Stirner consideró a Dios como el Absoluto desentendido de los otros e indiferente a todo lo que no es él mismo. Por lo tanto, él insistió que el individuo es el único absoluto, negando de todo lo demás como Dios que niega a todo lo demás. Ahora bien, Nietzsche, no ha partido del mismo malentendido que hizo Stirner. Es decir, Nietzsche no ha entendido un Dios a la manera de un déspota absoluto como Stirner, sino ha partido de una absoluta lucidez: la convicción de que Dios está próximo a cada una de sus criaturas y se hace prójimo de cada hombre por la encarnación y muerte de

Con todo, para hablar del proyecto nietzscheano del superhombre, también hemos de continuar teniendo en cuenta la fórmula de la muerte de Dios. De hecho, están vinculados muy estrechamente. Para Nietzsche, «el hombre era lo que teníamos cuando había Dios. Así que, cuando Dios está muerto, hay que inventar otra cosa»⁵⁷. Por lo tanto, él supone que el hombre es sólo ‘un tránsito’⁵⁸, y el que ha de venir es el superhombre como *fin* del hombre. Según Nietzsche, el superhombre «es la realidad suprema que tiene que surgir necesariamente cuando Dios ya no existe. Y, la figura del Zarathustra (superhombre) no es una innovación sino una ‘contrafigura’ ‘contraideal’ respecto de Cristo»⁵⁹.

Así, Nietzsche enfrenta al superhombre con Cristo. ¿Qué implica esto? Antes de nada, reparemos en la argumentación de O. González de Cardedal sobre cómo Dios y el hombre se relacionan como prójimos gracias a Cristo:

«La última afirmación cristiana es que Dios es relación. Relación en sí mismo como Trinidad y relación con los hombres como creador y encarnado. Cristo es Dios para los hombres y hombre para Dios, en una identificación con ambos que hace a su persona absolutamente relativa a Dios, a la historia, a la humanidad, a este mundo de aquí: Dios es tan cercano al hombre, tan prójimo, que ya no existe sin humanidad. El hombre es tan próximo y tan prójimo de Dios que ya no existe sin Dios, porque Dios ya no existe sin hombre. La categoría de *proximidad absoluta* es la que mejor ilumina la íntima comprensión de Cristo. Él es, en cuanto Hijo, el prójimo eterno respecto de Dios (preexistencia) y el prójimo universal respecto de todos los hombres mediante su encarnación, que afecta a cada hombre, y mediante su muerte, que es redentora de cada hombre (proexistencia)»⁶⁰.

Dios es relación. Dios es relación en sí mismo y también es relación con respecto a las criaturas. Cristo nos revela este carácter de Dios, sobre todo, la relación entre Dios y el hombre. Él, que es Dios verdadero, se ha encarnado en la historia humana como hombre verdadero. Así, Cristo, que es prójimo eterno respecto a Dios como Hijo, se hace prójimo universal respecto de todos los hombres mediante su encarnación. En esta manera, Cristo nos muestra su *proximidad absoluta*. Proximidad que Nietzsche rechaza por completo, puesto que Dios, comprendido como prójimo y samaritano de cada hombre, no ayudará a que el hombre sea un totalmente libre e independiente, sin referencia alguna fundante y normativa:

«La raíz de la genialidad mortífera y del heroísmo decadente de Nietzsche es haberse querido absoluto sin referencia alguna fundante y normativa. Y esto significa la decisión de existir sin prójimo, ni humano ni divino. Y cuando uno no acepta ser prójimo de los demás, tampoco acepta que los demás sean prójimo para uno. Para un cristiano, en cambio, la encarnación implica que Dios ha elegido al hombre como su prójimo, que le

Jesús. Nietzsche ha partido de este entendimiento e insistió que es necesario dar muerte a Dios para que el hombre sea él mismo absolutamente (Cf. *Ibíd.*, 108-111).

⁵⁷ *Ibíd.*, 109.

⁵⁸ «Lo más grande del hombre es que es un puente y no un fin en sí; lo que debemos amar en el hombre es que es un tránsito y un descenso» (F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra I (Discurso Preliminar, 4)*. Tomo III: *obras completas...*, 246).

⁵⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 110.

⁶⁰ *Ibíd.*, 110.

ha amado y no le ha despreciado; que en Cristo ha hecho suya la humanidad, la carne y el tiempo de los mortales»⁶¹.

Esta cita nos revela con acierto la diferencia entre el punto de vista del cristianismo y el de Nietzsche. Los cristianos, gracias a Cristo encarnado, saben que Dios es prójimo del hombre y desean convertirse en prójimos de los demás, como el buen samaritano. Sin embargo, Nietzsche no acepta que Dios sea su prójimo, ni tampoco quiere ser prójimo de los demás. Mientras que el cristianismo afirma que Dios es relación y que se nos dio «incondicionalmente en Cristo como prójimo»⁶², Nietzsche niega por completo a Dios. Esta negación de Dios significa, en consecuencia, la negación del prójimo. Rechazando a Dios y a Cristo encarnado, rechaza la proximidad que Cristo nos ha revelado. Así, en Nietzsche, la *muerte de Dios* y la *muerte del prójimo* coinciden y desembocan en un mismo propósito: que el hombre devenga en superhombre sin Dios y sin prójimo.

1.2. La libertad moderna

El autor griego del siglo XX Nikos Kazantzakis nunca ha escondido la gran influencia y atracción que recibió de Nietzsche en su vida:

«Los viajes y los sueños han sido los mayores benefactores de mi vida; los seres humanos, vivos y muertos, me han ayudado poco en mi lucha. Sin embargo, si quiera elegir entre las personas que han dejado las huellas más hondas en mi alma, tal vez destacaría a tres o cuatro: Homero, Bergson, Nietzsche y Zorba. (...) Nietzsche me enriqueció con otras angustias y me enseñó a transmutar la desdicha, la amargura y la incertidumbre en orgullo»⁶³.

En el fondo, en su obra *Zorba, el griego*, el protagonista Zorba parecía un intento de Kazantzakis para representar el superhombre de Nietzsche en el mundo real⁶⁴. Zorba es un hombre que lucha para librarse de todo tipo de ataduras y esclavitudes, incluso de Dios, y pretende gozar al máximo de su vida tal cual. Mediante la figura de Zorba, Kazantzakis quiere destacar la libertad, delirio de la vida y grandeza humana⁶⁵:

«— ¿Qué pasó en Creta, Zorba? ¡Cuenta!

— ¿Qué te puedo contar? —exclamó Zorba y volvió a crisparse—. ¡Pero si te estoy diciendo que este mundo es un misterio y el hombre una bestia muy grande! Una bestia muy grande y un dios muy grande. Un guerrillero asesino que había ido conmigo desde Macedonia, Yorgaros de nombre, y que había perpetrado lo que no está escrito, un cerdo asqueroso, lloraba «¿Por qué lloras, so cochino?». Pero él se me echó encima y venga a besarme y a llorar como un bebé de pecho. Y luego, avaro como era, abrió su saquito, derramó en su mandil las monedas de oro que había robado a los turcos que había

⁶¹ *Ibid.*, 111.

⁶² *Ibid.*, 113.

⁶³ N. KAZANTZAKIS, *Zorba, el griego*, Acantilado, Barcelona 2015, 7.

⁶⁴ «Otra huella interesante la constituye una novela de Kazantzakis, *Zorba, el griego*, escrita en 1944. El personaje central parece ser una encarnación de la visión nietzscheana sobre las fuerzas dionisíacas que forjaron el espíritu de la Grecia antigua» (R. Q. PIZARRO, «Kazantzakis-Nietzsche, un discípulo vital»: *Byzantion Nea Hellás* 29 [2010], 246-247).

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 235-236.

asesinado y en las casas donde había entrado, y las lanzó a puñados por el aire. ¿Entiendes, patrón? ¡Eso significa libertad!

Me levanté, subí al puente para que me diera el aire.

Eso significa libertad, pensaba. Tener una pasión, juntar monedas de oro, y de pronto, dominar tu pasión y desparramar tu haber al viento.

Liberarte de una pasión, obedeciendo a otra, superior... Pero ¿acaso eso no es esclavitud? ¿Sacrificarte en aras de una idea, de tu estirpe, de Dios? O quizá mientras más alto está el patrón, más larga es la soga de nuestra esclavitud, y entonces saltamos y jugamos en una era mucho más espaciosa y morimos sin haber encontrado el extremo de la soga, ¿y a eso lo llamamos libertad?»⁶⁶.

La libertad que subraya Kazantzakis a través de Zorba nos muestra un modo de pensar la libertad en el tiempo de la modernidad según el cual Dios se considera un obstáculo que nos esclaviza y, por tanto, impide nuestra libertad. Este concepto, evidentemente, está muy ligado con la postura de Nietzsche:

«¿Cuál es la venganza “contra el testigo”? (...) Habla, pues, dime: ¿quién soy yo? (...) Sé perfectamente quién eres –dijo con voz de acero–: tú eres el asesino de Dios. Deja que me marche. Tú no has podido “soportar” al que “te” veía, al que te veía constantemente en todo tu horror, tú, el más feo de los hombres. ¡Te has vengado de ese testigo! (...) Me veían, sin cesar, “a mí”; fue preciso que yo me vengara de semejante testigo si no quería morir yo mismo. El Dios que lo veía todo, “aun siendo hombre”, ¡ese Dios debía morir! El hombre no tolera que semejante testigo viva»⁶⁷.

Nietzsche considera la presencia divina no como una intimidad sino como una violación. La presencia de Dios es permanente y su conocimiento nos traspasa. Dios nos conoce del todo. Por lo tanto, para Nietzsche, si el hombre se angustia es por el peso de la culpabilidad que le provoca la presencia inquisitorial de Dios. Puede surgir también en él el sentimiento de humillación y de exasperación. Por eso, al final, el hombre grita: «¡ese Dios debía morir! El hombre no tolera que semejante testigo viva»⁶⁸. Así, Nietzsche reclama la anulación de la presencia de Dios para que pueda el hombre estar con libertad ante sí mismo⁶⁹.

Como Kazantzakis y Nietzsche la han descrito, la libertad moderna no sería en absoluto un concepto exclusivo o característico de la fe cristiana, sino que se ha de luchar contra el cristianismo para erigirse como un sujeto absoluto e individuo independiente y libre de toda forma de la esclavitud y alienación, incluso de Dios y del prójimo⁷⁰. Con tal fondo general en nuestro tiempo, quisiera ahora apuntar algunos rasgos concretos de la libertad moderna, siguiendo el parecer de González de Cardedal en el libro que comentamos.

⁶⁶ N. KAZANTZAKIS, *op. cit.*, 40-41.

⁶⁷ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra IV (El más feo de los hombres). Tomo III: obras completas...*, 394-396.

⁶⁸ *Ibid.*, 396.

⁶⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 110.

⁷⁰ Cf. C. MOLARI, «Liberación»: G. BARBAGLIO Y S. DIANICH (dirs.), *Nuevo diccionario de teología I*, Cristiandad, Madrid 1982, 894.

a) La libertad emancipadora

En el tiempo de la modernidad, el enfoque del pensamiento parece atender cada vez más al hombre que a Dios. Se percibe aquí el impulso del Renacimiento por recuperar al hombre como centro del cosmos y la renovación filosófica de Descartes en torno a la razón humana⁷¹. El desarrollo de la ciencia moderna también ha influido decisivamente en la era de la modernidad. A través de la ciencia moderna el hombre ha llevado a cotas muy elevadas el dominio de la naturaleza. En este ambiente, se afianzó definitivamente la fe en el progreso, no por la esperanza en el Dios que guía la historia sino por la potencia de la razón del hombre. Al explicar la fe en el progreso en la modernidad, Benedicto XVI indica la relevancia del binomino razón-libertad:

«Al mismo tiempo, hay dos categorías que ocupan cada vez más el centro de la idea de progreso: razón y libertad. El progreso es sobre todo un progreso del dominio creciente de la razón, y esta razón es considerada obviamente un poder del bien y para el bien. El progreso es la superación de todas las dependencias, es progreso hacia la libertad perfecta. También la libertad es considerada sólo como promesa, en la cual el hombre llega a su plenitud. En ambos conceptos –libertad y razón– hay un aspecto político. En efecto, se espera el reino de la razón como la nueva condición de la humanidad que llega a ser totalmente libre. Sin embargo, las condiciones políticas de este reino de la razón y de la libertad, en un primer momento, aparecen poco definidas. La razón y la libertad parecen garantizar de por sí, en virtud de su bondad intrínseca, una nueva comunidad humana perfecta. Pero en ambos conceptos clave, “razón” y “libertad”, el pensamiento está siempre, tácitamente, en contraste también con los vínculos de la fe y de la Iglesia, así como con los vínculos de los ordenamientos estatales de entonces. Ambos conceptos llevan en sí mismos, pues, un potencial revolucionario de enorme fuerza explosiva»⁷².

Como podemos ver en la cita anterior, la libertad moderna se orienta hacia una supuesta libertad perfecta, superando todas las dependencias, también las de la fe, la Iglesia y los ordenamientos estatales. Es decir, con el rechazo al orden viejo y la ciencia positiva, el hombre, como un sujeto independiente, intenta liberarse de las ataduras. En cuanto a este punto, O. González de Cardedal comenta lo siguiente:

«Historia moderna como historia del conocimiento dominador y de la libertad emancipadora. Aquel nos ha hecho soberanos sobre las fuerzas oscuras o violentas de la naturaleza; está sobre las pasiones o injusticias de los hombres. La ciencia se ha convertido así en fuente de libertad y de liberación. Los siglos XVII y XIX pusieron las bases de la ciencia moderna y establecieron los principios de las transformaciones sociales, que harían posibles primero las grandes revoluciones y luego unos regímenes políticos en los que la persona, el derecho, la libertad y la participación son los determinantes de la convivencia y de la vida política»⁷³.

Así, la libertad moderna es la libertad que emancipa al hombre de las esclavitudes precedentes. Esta libertad emancipadora pone de relieve la dimensión de la libertad que

⁷¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 64-65.

⁷² BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Spe Salvi*, 2007, n.18.

⁷³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 84.

se ha dado en llamar *libertad de algo*. Es este sentido, el hombre de la modernidad busca y destaca la liberación o emancipación de algo que contrarresta nuestra voluntad.

Históricamente, se ha tratado de poner por obra dicha libertad, tal y como han insinuado Benedicto XVI y González de Cardedal, a través de iniciativas políticas, entre las cuales hay que señalar, por antonomasia, la de la Revolución francesa y la de la revolución proletaria de raíz marxista. Con todos los empeños sociopolíticos en este sentido que ha habido hasta hoy, se puede reconocer, por una parte, que ha mejorado la condición humana en cuestiones como la dignidad humana, los derechos humanos, etc. Sin embargo, por otra parte, hemos descubierto también la magnitud del mal cuando se hace un uso desviado de la libertad. Por lo tanto, es necesario tener en cuenta la ambigüedad que conllevan esta libertad y el progreso consecuente⁷⁴.

b) La libertad permisiva

El otro rasgo de la libertad moderna es el de la libertad que podríamos llamar *permisiva*. En el fondo, mucha gente comprende la libertad como la capacidad de actuar siempre y sin límite según la propia voluntad. Ciertamente, esta comprensión de la libertad está estrechamente vinculada con la libertad emancipadora, en tanto que supone un rechazo de los criterios precedentes. Antes de la modernidad, en Europa, la moral cristiana era el criterio normativo generalizado y la pauta de vida de los hombres. Con la llegada de la modernidad, dado que el hombre empieza a considerar la moral cristiana como una atadura que ha de superar, esta pierde totalmente su valor referencial. Este es el resultante, en último término, del modo en la verdad, que ser un criterio de vida hasta entonces, se desdibuja del horizonte.

Con respecto a este punto, Nietzsche pronuncia con nitidez que «nada es verdad; todo está permitido»⁷⁵. Nuestro autor apunta la gravedad de esta idea Nietzsche:

«La innovación absoluta de Nietzsche es negar la verdad, declarar insensata la búsqueda de la verdad, imposible el servicio a la verdad e inhumanizadora toda limitación del hombre por sus exigencias. Dos principios determinan la nueva era: “Ya no tenemos la verdad”, “nada es verdad; todo está permitido”, dice la sombra a Zaratustra. “Verdad como ser y como Dios, como suprema instancia” se ha tornado problemática, luego ya somos nosotros la última instancia. Desde que hemos matado a Dios ya no hay arriba y abajo»⁷⁶.

De hecho, antes de Nietzsche, toda la historia de la filosofía había consistido fundamentalmente en la búsqueda de la verdad y una firme voluntad de servicio de la verdad. Sin embargo, Nietzsche propuso reemplazar la *voluntad por la verdad* por la *voluntad de poder*. Para Nietzsche, mientras Dios viviera, viviría la verdad. Por eso, él

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 84-85; BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Spe Salvi*, n.18-23.

⁷⁵ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra IV (La sombra)*. Tomo III: *obras completas...*, 400.

⁷⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 74.

insistió en dar muerte a Dios, para instaurar una nueva realidad humana, más allá la vieja realidad divina⁷⁷.

González de Cardedal considera que dicha libertad permisiva que rechaza a Dios y la verdad como instancias limitantes debe ser seriamente sometida a crítica. Porque la libertad así entendida puede orientar hacia el bien, pero también hacia el mal. Por lo tanto, debemos reclamar la necesidad de recuperar o establecer algún criterio para la libertad. A este respecto, Benedicto XVI, apartándose de Nietzsche, afirma la importancia decisiva de Dios para la libertad humana:

«Por eso, hablando de libertad, se ha de recordar que la libertad humana requiere que concurren varias libertades. Sin embargo, esto no se puede lograr si no está determinado por un común e intrínseco criterio de medida, que es fundamento y meta de nuestra libertad. Digámoslo ahora de manera muy sencilla: el hombre necesita a Dios, de lo contrario queda sin esperanza»⁷⁸.

c) Énfasis de la autonomía y desintegración de la relación

Explícitamente, O. González de Cardedal presta atención al énfasis dado a la autonomía en el tiempo de la modernidad por lo que respecta a la libertad:

«La libertad se ha comprendido en la era moderna como autonomía, en distancia y rechazo del Absoluto, viendo en ello la condición indispensable para que el hombre fuera sí mismo en plenitud. Tal negación de Dios ha sido considerada como previa a la posición del hombre»⁷⁹.

A lo largo de la historia de la modernidad, el hombre se ha ido separando progresivamente del Absoluto y, al final, se ha absolutizado a sí mismo como un sujeto individual, rechazando al Absoluto⁸⁰. Así, «el hombre moderno ha elegido existir en el mundo como si no hubiera Dios, como si la realidad se sustentase en sí misma»⁸¹. El hombre pretende erguirse por sí mismo y, por ello, la autonomía y la independencia serán sus valores supremos.

Esta libertad moderna no sólo pone de relieve una fuerte negación de Dios, sino también una inevitable negación del prójimo. Es decir, una *negación de la relación* como esencia constitutiva de la libertad moderna. De alguna manera, el énfasis de la autonomía

⁷⁷ Cf. *Ibíd.*, 73-74.

⁷⁸ BENEDICTO XVI, *Carta encíclica, Spe Salvi*, n.23.

⁷⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 133.

⁸⁰ «La historia de la era moderna es la *historia de abstracciones metodológicas primero, que se convierten luego en separaciones reales y terminan en negaciones finales*. Por momentos el cristianismo tuvo la tentación, que le contagió el platonismo y todos los dualismos que le precedieron, de pensar al hombre en relación sólo con Dios y al margen del mundo. La filosofía idealista, en fases sucesivas, hizo el intento de pensar al hombre sin mundo y sin Dios, haciéndolos surgir a estos desde su yo fontanal, fundador y originario. La ciencia moderna ha llevado hasta los extremos el positivismo, reclamando un saber objetivo donde ni Dios creador ni el propio hombre investigador cuentan frente a la cosa en sí, frente al objeto. La separación entre Dios, naturaleza, hombre quedó consumada; y con ella quedó escindida la conciencia humana» (*Ibíd.*, 77-78).

⁸¹ *Ibíd.*, 133-134.

conlleva la desintegración de la relación: son las dos caras de una misma moneda. La libertad moderna es la libertad del 'Yo' sin Dios y sin prójimo. Por consiguiente, la libertad moderna suscita la ruptura y la pérdida de la relación. En este sentido, González de Cardedal indica que en la modernidad hay un problema básico de comprensión de la autonomía, al menos tal y como la fundamenta el cristianismo:

«La primera palabra del Génesis sobre el hombre habla de barro de la tierra y del soplo de Dios. Tal es el sustrato de quien existe en cuanto imagen y semejanza de Dios, en cuanto yo del otro sexo, en cuanto palabra respecto de los animales y del mundo. Dios, prójimo y mundo son así la alteridad constituyente del hombre: constituyente de su ser en realización, de su vida y de su muerte también. Una noción de autonomía que arranque al hombre de aquellos poderes y dominaciones, que sucesivamente le han ido esclavizando, es sagrada, y por defenderla debemos correr todos los riesgos. Pero una noción de autonomía que cierre al hombre sobre sí enajenándole a Dios, al prójimo y al mundo, bien porque los ignora o bien porque los domina y se los apropia, rompiendo la relación originaria, es una manera de vaciar y anular al hombre condenándolo a la soledad de las cosas, al dolor de la incomunicación y a la violencia de la muerte. Esta renace cuando el prójimo es visto sólo o sobre todo como objeto del deseo o de la dominación y no como el rostro en que nos encontramos con el Absoluto, en que nos encontramos a nosotros mismos y en el que contemplamos el mundo»⁸².

El cristianismo entiende que Dios, hombre y mundo están constitutivamente relacionados desde el momento mismo de la creación. Por consiguiente, el hombre es una realidad que no se entiende si no es desde su relación constituyente con Dios y con el mundo. El hombre existe como tal en el mundo relacionándose con Dios y con el prójimo. Por tanto, una noción de autonomía que cierre al hombre sobre sí mismo enajenándole a Dios, al prójimo y al mundo puede provocar la soledad ante las cosas, el dolor de la incomunicación y la violencia de la muerte⁸³.

1.3. ¿Dios impide nuestra libertad?

Cuando hablamos de la libertad en el tiempo de la modernidad no parece haber lugar para Dios. El centro de la libertad moderna lo ocupa el hombre. La libertad es comprendida como un fruto que obtiene el hombre por sí mismo, desde sí mismo y para sí mismo. Frente a él, Dios se considera como un obstáculo para la libertad del hombre:

«Marx, Freud y Nietzsche repitieron hasta la saciedad que no negaban a Dios por voluntad de ateísmo sino por pasión de humanismo. Afirmaban que Dios se había convertido en el gran obstáculo para la humanidad del hombre, en el gran pretexto para una resignación esclavizadora, en el límite psicológico que impide llegar a la madurez de decisión propia. Dejar de hablar de Dios sería la condición para poder hablar del hombre con propiedad y, por fin, con libertad. El hombre, en última instancia, sólo

⁸² *Ibíd.*, 50-51.

⁸³ *Ibíd.*, 48-51.

tendría un deseo: ser hombre; sólo pronunciaría una palabra: libertad; sólo tendría una meta: que todos los demás hombres formen una sociedad reconciliada y humana»⁸⁴.

Los pensadores más notables del tiempo de la modernidad, incluido Nietzsche, afirman que el hombre, para alcanzar la libertad verdadera, ha de liberarse de la esclavitud de Dios, dado que Dios impide la madurez y la libertad del hombre. Por tanto, el hombre tiene que crear un ámbito propio en libertad, rompiendo el lazo de su origen en Dios.

Ante esta mirada de la modernidad respecto a la libertad, surgen algunas preguntas de calado. ¿Realmente Dios impide la libertad del hombre? ¿La libertad del hombre sin Dios, podemos considerarla como libertad verdadera? ¿El hombre puede ser libre verdaderamente si rompe con su origen que es Dios?

a) Consentir al origen fundante

Acerquémonos brevemente a un ejemplo contemporáneo del tratamiento de la libertad del hombre y su relación con Dios. La protagonista de la película *Lady Bird* es una adolescente de 17 años, Christine McPherson, que cursa el último año en una escuela secundaria en Sacramento, California en Estados Unidos. A pesar del problema financiero de la familia, ella quiere ir a la universidad en la costa este de Estados Unidos, porque piensa que Sacramento es una ciudad tranquila y pacífica, pero aburrida; en cambio, en la parte este del país es donde está la cultura. Sin embargo, su madre no acepta su idea. De hecho, Christine se pelea a menudo con su madre, dado que ella siente que su madre no la respeta y no entiende su estilo de vida.

La película trata básicamente la historia de crecimiento de una adolescente que busca su propia identidad. *Lady Bird*, que es el título de la película, es un nombre que la protagonista se ha dado a sí misma. Ella rechaza el nombre que sus padres eligieron y exige a la familia y a sus amigos que le llamen de otro modo:

«Cut to Father Leviatch calling out from his clipboard:

FATHER LEVIATCH

Okay, Christine?

LADY BIRD

Lady Bird.

FATHER LEVIATCH

Is that your given name?

LADY BIRD

Yes.

FATHER LEVIATCH

Why is it in quotes?

LADY BIRD

⁸⁴ *Ibíd.*, 232.

Well I gave it to myself. It's given.
To me, by me.

FATHER LEVIATCH
OK, Take it away, Lady Bird»⁸⁵.

El acto de nombrarse por sí misma, negando su nombre recibido, posee una profunda carga simbólica. Ella intenta definirse a sí misma independientemente de su familia y su ciudad. Es decir, pretende buscar su identidad liberándose de su origen fundante. En este sentido, la película cabe considerarse una metáfora del hombre moderno que procura alzarse por sí mismo, liberándose de los órdenes anteriores y/o impuestos.

Como hemos visto anteriormente, el hombre moderno aspira a ser libre, viviendo según sus deseos y desterrando todas sus ataduras y esclavitudes. En este contexto, el hombre moderno tiende a considerar a Dios como un vigilante terrible que nos juzga y entorpece nuestros actos soberanos. Por lo tanto, para lograr vivir su vida con radical autonomía y libertad, el ser humano ha de romper tajantemente su relación con Dios. Frente a esta visión de las cosas, en lo que atañe a la libertad humana, el cristianismo pone de relieve el papel insustituible de Dios, hasta el punto de afirmar que Dios es el origen último de la libertad del hombre:

«La libertad es parte esencial y constitutiva de la persona, un derecho inalienable de la naturaleza humana creada, apto para promover el crecimiento del hombre hacia su propio cumplimiento. En sentido teológico, libertad es la condición humana querida por el Creador para que Dios mismo pueda ser conocido por el hombre libre, es decir, por un sujeto autentico y capaz de diálogo y de establecer relaciones de alianza»⁸⁶.

Dios ha creado al hombre como un ser libre, lo cual significa que la libertad del hombre proviene de Dios. La modernidad ha centrado su atención en buscar para el hombre una libertad sin restricción, pero no se ha detenido a explicar su origen. Sí se ha esforzado en negar que Dios tenga una relación intrínseca con la libertad del ser humano. Por paradójico que parezca, esta negación de Dios muestra, a decir de la fe cristiana, cuán grande y verdadera es la libertad con que Dios ha creado al ser humano. Dios ha dado tal libertad al hombre que este puede negar que dicha libertad procede de Dios. En torno a este punto, O. González de Cardedal argumenta del siguiente modo:

«Las criaturas no han sido abandonadas por su creador como restos de un inmenso naufragio en la arena de la historia, sino que son abocadas e instaladas en el corazón mismo de Dios. Esa es su naturaleza, su vocación y su destino. Pero naturaleza, vocación y destino del hombre son esencialmente libertad. Esta llega hasta el extremo de que el hombre puede negar su posibilidad última, que es la divina, aun cuando no pueda negar su primera condición y su ordenación para conseguir ese fin. Aquí aparece la condición dramática de la vida humana: ser capaz de ganar todo o de perder todo»⁸⁷.

⁸⁵ G. GERWIG, *Lady Bird*, 2017, 18.

(guion de la película *Lady Bird* en http://dailyscript.com/scripts/LADY_BIRD_shooting_script.pdf).

⁸⁶ T. STANCATI, «Libertad»: L. PACOMIO Y V. MANCUSO (dirs.), *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Pamplona 1995, 571.

⁸⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 60.

Dios nos ha dado la libertad y la respeta. Él no controla ni impide nuestra libertad, aunque tampoco es indiferente con respecto a la misma. Él, con su amor y gracia, nos ofrece la libertad y la respeta totalmente⁸⁸. Por lo tanto, de alguna manera, la misma negación de Dios es para el creyente una *prueba* de que Dios es el origen fundante de la libertad del hombre. En este sentido, González de Cardedal insiste en que consentir a su origen fundante es la condición primera de nuestra libertad:

«El hombre es criatura; no es creador. Existe desde unos límites temporales, locales, biológicas y biográficos, que no pueden ser borrados hasta hacer desaparecer los rasgos iniciales. Consentir al origen fundante, aceptar el límite como punto de apoyo para ascender o abrirse a lo Ilimitado es la condición primera de la existencia y de la libertad. La creación divina en el hombre ordena para el consentimiento. El consentimiento a Dios le cualifica para la propia capacidad creadora»⁸⁹.

El hombre es un ser finito y limitado, condición que quizá la modernidad no ha tenido suficientemente en cuenta: ¿puede un ser condicionado de este modo ejercer una libertad ilimitada o alcanzar una plenitud total con sus solas fuerzas? ¿No sería más razonable que consintiera en su origen fundante como primer paso para caminar hacia esa plenitud y hacia una libertad verdadera?

Volvamos un momento a la película *Lady Bird*. Lady Bird busca su *propia* vida y su *propia* identidad. De alguna manera, su ciudad y su familia son factores que, a su juicio, ha de rechazar para poder vivir *lo que ella es*. Sin embargo, al final cae en la cuenta del mucho amor y agradecimiento que debe tanto a su familia como a su ciudad. No son factores de los que un ser humano se pueda desprender.

Después de llegar a Nueva York para empezar la universidad, cuando se encuentra a nuevo amigo, ella se presenta a sí misma como *Christine* en lugar de *Lady Bird*. Y también confiesa el afecto a su familia y su ciudad, Sacramento:

«LADY BIRD

Hey. Do you believe in God?

COLLEGE BOY

No.

LADY BIRD

Why not?

COLLEGE BOY

Because it's ridiculous.

LADY BIRD

(shaking her head)

⁸⁸ «Dios le ofrece al hombre la libertad, pero no la indiferencia; el interés por su destino y no la distancia despreocupada. Ese interés de Dios es el interés por una criatura que él ha creado libre, y respecto de cuya libertad la gracia no se presenta como un freno originario, un control permanente o un juicio final» (*Ibid.*, 261).

⁸⁹ *Ibid.*, 49.

People will call each other by names their parents made up for them but they won't believe in God.

COLLEGE BOY

What's your name?

LADY BIRD

(considering)

Christine. My name is Christine.

(...)

She ducks into the entry-way of the church. Gets out her phone, calls her home phone. It rings and rings. She leaves a message:

CHRISTINE

Hi Mom and Dad, it's me. Christine. It's the name you gave me. It's a good one. Dad, this is more for Mom – Hey Mom: did you feel emotional the first time that you drove in Sacramento? I did and I wanted to tell you, but we weren't really talking when it happened. All those bends I've known my whole life, and the whole thing. But I wanted to tell you. I love you. Thank you, I'm... thank you»⁹⁰.

Lady Bird decide volver a llamarse *Christine*. En apariencia, ella hace algo tan sencillo como aceptar el nombre que le han dado sus padres, pero también, en un nivel más profundo, este dato significa que ella acepta y consiente su origen fundante; la familia, la identidad recibida, la ciudad natal e incluso Dios⁹¹. Al consentir en su origen fundante, el hombre puede avanzar y vivir desde una libertad íntegra y verdadera; o, como dice, González de Cardedal, esta es «la condición primera de la existencia y de la libertad».

b) La gracia como libertad⁹²

El hombre moderno tiende a proyectar la imagen de Dios como un vigilante terrible que cohibe al hombre con una moral soportable. En esta línea, Nietzsche sostiene que un

⁹⁰ G. GERWIG, *op. cit.*, 113, 115.

⁹¹ En este sentido, la palabra de *Lady Bird* es interesante. Ella, agitando la cabeza, como si no pudiese entender, dice: «People will call each other by names their parents made up for them but they won't believe in God». En el matiz de esta palabra, de alguna manera, ella relaciona el nombre dado por sus padres con Dios. Ambos tienen común el origen fundante que han otorgado al hombre.

⁹² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 256-260. Para esta parte, en general, consulto las pp. 256-260 en *Raíz de la esperanza*. Adopto el título del famoso libro de K. Rahner, *La gracia como libertad*, aunque no lo abordo en profundidad. O. González de Cardedal aprecia el libro de Rahner: «En nuestros días esta

Dios que conoce todo del hombre solo puede sumirle en la angustia, cargándole con el peso insoportable de la culpabilidad. No obstante, la fe cristiana no afirma en modo alguno que Dios sea un vigilante terrible que nos juzga y castiga. Antes bien, Dios tiene para con el hombre una *vigilancia de amor*: «Dios envía, acompaña y espera a los hombres en el mundo, con amor vigilante y otorgamiento de libertad»⁹³.

A estas alturas, podemos introducir una nueva cuestión: ¿cómo podemos entender que Dios pueda acompañar al hombre con inmenso amor respetando su total libertad? ¿Es esto posible o, como sospecha el hombre moderno, Dios no puede dejar libertad al ser humano sin dejar de ser para él un vigilante terrible?

Al pensar la relación entre el amor divino y la libertad humana, la teología ha conocido, al menos, dos errores extremos: el *predestinacionismo* y el *deísmo*. El primero de ellos (predestinacionismo) representa una postura que destaca la soberanía de la gracia divina. Se piensa la historia como resultado de un plan previo fijado por Dios en todos sus detalles. En este plan de Dios, cada hombre tiene un puesto asignado, sin posibilidad de ejercer propiamente la libertad de autodeterminarse hacia un fin. Subrayando de tal modo la primacía de la gracia divina, no parece haber margen real para la libertad humana. Los hombres actúan no realmente como actores, sino como marionetas, haciendo un papel bueno o malo según la decisión divina. En la tensión de la soberanía de Dios (gracia) con la autonomía del hombre (libertad), la primera prevalece sobre la segunda hasta el punto de anularla.

Por su parte, el deísmo sólo relaciona a Dios con el mundo en el momento de la creación. Una vez acabada la creación, mundo y hombre quedan lejos de Él, en su propio territorio, sin que Dios intervenga para nada. No hay revelación de Dios posterior a la creación, de modo que en el mundo el hombre queda solo, capacitado con una libertad absoluta. Al eliminar la providencia divina, la libertad humana alcanza una primacía inusitada sobre la gracia divina.

Ni una ni otra de estas dos soluciones son acordes a la lógica cristiana de la libertad y la gracia tal y como se ha revelado en Jesucristo. El predestinacionismo fue condenado como una herejía y el deísmo terminó derivando en ateísmo. Aun estando en polos opuestos, ambos el presupuesto de que la gracia divina es irreconciliable con la libertad humana. En el predestinacionismo, no hay real libertad del hombre, y, por el contrario, en el deísmo, no hay real presencia de Dios en el mundo. Así, ambos se basan en una comprensión objetual y no personal de la relación entre Dios y hombre.

Contra estas posturas excluyentes, el cristianismo ha buscado siempre su fundamentación de la relación entre Dios y hombre en las nociones de *persona* y *amor*, a y no tanto en la perspectiva del modelo metafísico clásico, basado en las nociones de *ser* y *concepto*. Se trata de pasar de una idea de Dios como causalidad objetiva a otra que lo conciba como causalidad personal. El Dios de Jesucristo no puede pensarse como objeto

reflexión ha dado sus bellos frutos por obra de Rahner, quien ha titulado uno de sus libros *La gracia como libertad*» (*Ibid.*, 259).

⁹³ *Ibid.*, 256.

o fuerza que se ejerce sobre otro objeto, que sería el hombre: Él es *un quién* que instaaura una relación con un sujeto capaz de amor, de conocimiento y de acción. En esta lógica, la gracia divina y la libertad humana ya no son alternativas entre sí. Antes bien, la gracia divina es la que suscita, sostiene y hace fecunda la libertad humana, porque la libertad sólo florece y se sostiene donde el amor del otro la apoya:

«En el viejo modelo se operaba con categorías propias del orden físico o mecánico. En el nuevo modelo operamos con categorías interpersonales. Dios es ser en cuanto amor; actúa en el hombre, pero no sobre él, como si éste fuera una realidad clausurada y previa a su acción creadora, vocativa y dilectiva. La gracia divina prolonga la acción creadora de Dios intensificándola. ¿Es pensable que Dios haya creado un ser libre y luego le sustraiga el ejercicio de esa libertad? Dios suscita la libertad del hombre con el amor con que le crea, con la amistad que le ofrece en la historia, con la relación divinizadora que su presencia gratuita le promete»⁹⁴.

Como comenta González de Cardedal en esta cita, no podemos pensar que Dios, el que nos ha dado la libertad, le quita la libertad al hombre. Si entre el hombre y Dios se ha instaurado una relación de amor, no cabe que Dios controle al ser humano a su antojo, como una marioneta, según un plan que lo esclaviza. Dios nos ha creado, nos ha dado la libertad por su amor y nos acompaña también con su amor. Así, la libertad nace, crece y madura en el amor. Como sostiene González de Cardedal, Dios no impide nuestra libertad, sino que la fundamenta:

«Hoy hemos percibido ya con claridad que la libertad no surge ni persiste en el vacío, sino que nace del amor, se mantiene acompañada por el amor, y es consumada por el amor. La relación con el prójimo y, en nuestro caso, con Dios, no sólo no es un impedimento para nuestra libertad, sino el real fundamento de ella. Sin el amor, la libertad queda reducida a la soledad, atenazada por la finitud y cercada por la nada»⁹⁵.

1.4. Libertad *para y con*

Como hemos examinado anteriormente, la filosofía de Nietzsche aboca a la *muerte del prójimo*. O. González de Cardedal apunta que esa idea de Nietzsche es la más problemática para la conciencia moderna:

«La ausencia más sobrecogedora en el pensamiento de Nietzsche es el prójimo: no ve a quienes están en su cercanía, o los integra sólo como urdimbre del tejido de su vida o materia de sus deseos. Pero no los deja estar, ser y existir por sí mismos»⁹⁶.

Nietzsche no pone de relieve la presencia del prójimo. Antes bien, rechazando al prójimo, resalta que el hombre ha de erguirse por sí mismo. Desde luego, esta idea está vinculada estrechamente con el concepto moderno de libertad. La libertad moderna recalca que el hombre debe comportarse según lo que quiera, independiente de criterios

⁹⁴ *Ibid.*, 259.

⁹⁵ *Ibid.*, 260.

⁹⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Historia...*, 619.

ajenos, divinos o sociales, trascendentes o sociales. Así, aparentemente se abre un abismo entre la libertad propia y el prójimo.

Sin embargo, ¿puede el hombre ser realmente libre con total independencia de los otros? ¿Como decía Nietzsche, rechazando al prójimo el hombre puede gozar la libertad verdadera? Aún más: dado que el hombre no vive sólo en el mundo, ¿cabe concebir al hombre sin hablar de un ser de relación, y, por tanto, de un ser cuyos actos se relacionan con los de otros? ¿No influye la libertad de cada hombre en las libertades de los demás?

González de Cardedal indica que Nietzsche no respondió rectamente a las preguntas esenciales de la vida humana, tampoco a las de libertad y proximidad⁹⁷. Para nuestro teólogo, la libertad humana está claramente vinculada tanto con Dios como con el prójimo⁹⁸. En este sentido ha de entenderse su respuesta teológica con respecto a la postura de Nietzsche, a través de las ideas de K. Barth, como veremos más adelante.

a) El Dios humilde⁹⁹

O. González de Cardedal explica las conversiones de san Agustín con el concepto del *Dios humilde*. En un determinado momento de su historia, Agustín abrazó las tesis del platonismo, que reconocía en Dios un ser absoluto y trascendente sobre la materia, el tiempo y el hombre, sin mezcla alguna con todas estas realidades. Hay una primera conversión de Agustín que tiene que ver con el hecho de pasar de esta concepción de Dios a otra en la que se asume que el Verbo se hizo carne y habitó entre los hombres, siendo uno de nosotros¹⁰⁰. El Cristo humilde reveló a Agustín la humildad de Dios¹⁰¹.

⁹⁷ «Nietzsche deja sin responder las interrogaciones esenciales de la vida humana: el origen, el sentido, el amor, la esperanza, la muerte, el prójimo, el futuro, la libertad, la nostalgia de lo absolutamente Otro que anida en el corazón humano, la existencia en la que estamos implantados, el ser y el destino de cada uno de nosotros, la culpa que nos precede como atmosfera colectiva y a la que contribuimos cada uno con el ejercicio negativo de nuestra libertad, el silencio de los espacios y la enigmática presencia que inhabita cada interioridad. Quien decide ser soberano y responsable de la realidad, de la historia y del hombre, tiene el deber de dar razón entera de ellas y de él» (*Ibid.*, 621-622).

⁹⁸ «Donde no hay prójimo aceptado absolutamente, no hay posibilidad de reconocer y acoger a Dios gratuitamente. Y a la inversa, donde Dios, como gracia, amor y perdón absolutos, no precede al hombre, éste no tiene el poder de sentirse libre ante la naturaleza, señor en una soberanía que es encargo, vigía del destino de su hermano y cargando con él, aun cuando esa carga pueda aplastar la propia vida» (*Ibid.*, 619).

⁹⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 112-116. Para esta parte, en general, consulto las pp. 112-116 de *Raíz de la esperanza*.

¹⁰⁰ En el capítulo IX, 13 del libro VII de *Las Confesiones*, San Agustín nos cuenta lo que leyó y lo que no leyó en los platónicos sobre el Verbo. Él leyó muchas cosas sublimes sobre el Verbo en ellos, pero, sobre la humildad de Dios, es decir, que el Verbo se hiciera carne, que asumiera la forma de esclavo, que habitara entre nosotros, todo eso no lo encontró en los platónicos. Luego, cuando fue capaz de reconocer la humildad de Dios, Agustín se convirtió (Cf. *Ibid.*, 112; AGUSTÍN, *Las confesiones*, VII, 9, 13, Tecnos, Madrid 2006, 295; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «*Veritas et persona veritatis. Platonismo y Cristología en San Agustín*»: *Salmanticensis* XL (1993), 182; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «*Cristo en el itinerario espiritual de San Agustín*»: *Salmanticensis* XL (1993), 50-51).

¹⁰¹ «Pues, carente yo de humildad, no aceptaba como Dios mío a un Jesús tan humilde, ni sabía lo que su misma debilidad nos enseñaba. Porque tu Verbo, verdad eterna, superior a lo supremo de tu creación, levanta a los sumisos hacia sí, pero en lo inferior edificó para sí una humilde casa de nuestro propio barro, para rebajar de sí mismos por ella a los que habría de someter y llevarlos hacia sí sanando el tumor y nutriendo el amor, no sea que fiados de sí, se fueran demasiado lejos, sino, al contrario, más bien se hicieran

La segunda conversión de san Agustín consistió en pasar de la existencia monástica al servicio eclesial. Esta conversión surge al vivenciar lo que él llamaba *sacramento de la humanidad del Verbo*. «Dios se nos dio incondicionalmente en Cristo como prójimo. Y Cristo se nos ha legado para llegar a ser, por medio de su Iglesia, prójimo de cada hombre en cada rincón de su historia»¹⁰². Dios se encarnó y se hizo prójimo de todos los hombres. A través de la Iglesia, se continúa la misión de Jesucristo. Por esta segunda forma de humildad del Verbo, san Agustín se convirtió de intelectual y monje a sacerdote y obispo en una ciudad de pobres gentes¹⁰³.

Como se puede observar, el concepto del *Dios humilde*, es decir, la condición humilde y encarnada de Dios, suscitó las conversiones de san Agustín. Esta humildad de Dios nos pone de manifiesto que el cristianismo es la religión de los pobres, de los humildes y de los pecadores. Y también nos recuerda el deber de ser prójimos de otros, como Dios fue prójimo para nosotros en Cristo. Así queda recogido en la parábola del buen samaritano:

«Lo que Jesús ha dicho al definirse como el buen samaritano no es sólo que él ha curado a los enfermos o levantado a los caídos que ha encontrado en este mundo – ¡por supuesto que lo ha hecho! – sino que él, Dios mismo, ha cogido el camino de este mundo y ha levantado a los caídos que encontró en él. Con una infinita elegancia ha pagado el precio de su curación, no ha reclamado la devolución, ni siquiera el agradecimiento, mientras ha seguido preocupándose por él hasta que su curación fuera total»¹⁰⁴.

Agustín representa y expone la *proximidad absoluta*¹⁰⁵ de Cristo y la humildad de Dios. Nietzsche se situó en el extremo opuesto de esta postura vital e intelectual. En el fondo, «Nietzsche no ha negado a los dioses sino al Dios cristiano, al que se nos da y dice en la vida humilde de Jesús, solidario de pobres, mujeres y niños, al Dios que nos es próximo, prójimo absoluta y universalmente»¹⁰⁶.

Para Nietzsche, aceptar al Dios humilde significa que aceptar y admitir la dimensión más oscura de la realidad humana. En este sentido, «Nietzsche se niega a ver la otra cara de la realidad humana, la negativa, la que nos muestra nuestro real reverso de finitud,

humildes al ver a sus pies una divinidad débil por la participación de nuestra propia túnica de piel y cansados, se inclinaran ante ella, y ella, al elevarse, los levantara» (AGUSTÍN, *Las confesiones*, VII, 18, 24, 306).

¹⁰² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 113.

¹⁰³ San Agustín no sólo entendió la humildad de Dios intelectualmente, sino que reconoció cómo el Verbo entregó su vida por nosotros en la historia concreta. Este reconocimiento le suscitó la segunda conversión: «La maduración intelectual de Agustín le lleva del orden inteligible a la historia y a la carne. Esto equivale a decir que Dios se ha mostrado solidario del hombre allí donde el hombre percibe la irremediable fragilidad de su cuerpo, la insuperable debilidad de su carne pecadora, y la incurable finitud de su ser. La encarnación es así mostración de aquella divina fortaleza que dándonos como debilidad, funda nuestra redención. La suma potencia se da como subvenimiento del débil en aclimatación a su humus, y por ello como humildad metafísica de Dios, manifestada en la encarnación, funda la humildad moral de hombre, a la vez que fundamenta su esperanza en el mundo. Sin encarnación toda esperanza permanece como idea; con la encarnación toda esperanza se hace carne y toda desesperación queda sin fundamento. Si Dios es carne, una carne es Dios. Entonces la muerte ya no habita en la carne y una vez desarraigada del mundo es posible la esperanza» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «*Veritas et persona veritatis. Platonismo y Cristología en San Agustín*», 194-195).

¹⁰⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 114.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 110.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 114.

limitación, decadencia, pecado, inhumanidad»¹⁰⁷. Si admitiera la dimensión negativa de la libertad humana como pecado, podría abrirse a la necesidad del perdón de Dios. Pero él ansia que el hombre construya una nueva realidad con su libertad por sí mismo, con sus solas fuerzas y no a partir de la debilidad o la projimidad:

«Nietzsche no ha querido reconocer esa dimensión tenebrosa y culpable de la existencia humana. Cerrando los ojos a la historia y al ejercicio negativo de la libertad delante de Dios nuestro origen, y delante del prójimo, nuestra medida y meta, ha forzado un retorno a la naturaleza, al gozo y poder de lo primordial instintivo e indiferenciado, al hombre no escindida por la luz de la conciencia y no yugulado por el rayo de la responsabilidad»¹⁰⁸.

El cristianismo admite la finitud y el límite del hombre, y, a la vez, proclama la gracia de Dios que cura y perdona al ser humano. Dios ha corrido el riesgo de tener ante sí una criatura libre hasta el punto de poder negarle. Al mismo tiempo, Dios se ha hecho el prójimo del hombre, buen samaritano de los caídos, quien los cura y los levanta hasta su gloria.

Jesucristo conoció en su propia carne el mal que deriva del ejercicio torcido de la libertad humana y, en él, Dios ha venido para curar nuestros corazones como prójimo y buen samaritano. Si él hubiera cerrado los ojos a la dimensión negativa de nuestra libertad, al modo nietzscheano, no habría podido ejercer una auténtica libertad. Pero Él se acercó a la finitud del hombre para que Dios llegase a ser por completo y para siempre el humilde prójimo del hombre, que funda y fecunda nuestra libertad.

b) Jesucristo, un ser para Dios y para el prójimo¹⁰⁹

Según O. González de Cardedal, en cuanto al rechazo que Nietzsche hace de la idea de prójimo, K. Barth ha presentado una respuesta teológica brillante:

«Desde estos criterios Barth ha mostrado cómo Nietzsche es la culminación de una actitud gestada en bases anteriores, que llevaba en su entraña el germen de la negación simultánea del hombre como prójimo y del cristianismo. Nietzsche rechaza con tal ferocidad el cristianismo, porque es la única fuerza, institución y comprensión de la realidad que desde su misma raíz y por creer en el Dios encarnado, acepta al prójimo como un límite absoluto a cualquier voluntad de poder. El cristianismo refiere la autonomía al servicio y comprende la gloria de Dios desde la cruz de Cristo. El cristianismo ha tomado absolutamente en serio el lado negativo de la realidad (límite y decadencia); el lado negativo de la humanidad (mal, vileza, pecado); el lado negativo de la historia (violencia, sinsentido y desesperación resultantes de la oscuridad constitutiva e insuperable para un sujeto que no conoce ni el principio ni el fin)»¹¹⁰.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 116.

¹⁰⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Historia...*, 635.

¹⁰⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 116-126. Para esta parte, en general, consulto las pp. 116-126 de *Raíz de la esperanza*.

¹¹⁰ *Ibid.*, 122.

Nietzsche propuso «una humanidad altiva de alturas y águilas, de voluntad de poder y de desprecio para los enfermos, débiles y pobres»¹¹¹. Para tal Nietzsche, el cristianismo es la religión de los débiles que hace el hombre ser dependiente y débil sin poder a valerse por sí mismo. De ahí su pasión por destruir el cristianismo y vencer al Cristo que ha bajado al mundo por los hombres. Frente a esta visión de las cosas, K. Barth defiende que «el cristianismo es la religión del prójimo. Porque es la religión de Dios encarnado y muerto por los débiles, del Dios solidario de cada día»¹¹². En este sentido, Barth puso de relieve la inseparabilidad del Dios-prójimo con respecto al hombre-prójimo en la unidad personal de Cristo. El argumento fuerte que Barth esgrime es justamente el de la unidad personal de Cristo que consiste en la total correspondencia entre la persona en el orden trinitario de Dios y el hombre encarnado en el mundo:

«Existe una correspondencia entre lo que el Verbo eterno es en el orden trinitario y lo que el hombre Jesús es en el mundo. La idea que une estas dos perspectivas es la idea de *relación como fundadora de realidad*. En el orden trinitario las relaciones fundan las personas y en el orden histórico la misión confiere la identidad personal. El Verbo es lo que es en relación de generación por el Padre y abertura al Espíritu. Jesucristo es lo que es como hombre por su relación a Dios que le envía y a los hombres a los que es enviado. Por ello podemos definirle como *el hombre para Dios y el hombre para los demás*. Esto es lo que la tradición conciliar ha designado como divinidad o consustancialidad del Hijo con el Padre y a lo que apunta la teología contemporánea al hablar de la humanidad histórica de Jesús como *co-humanidad*»¹¹³.

Como se puede observar, Jesucristo es el hombre para Dios y el hombre para los demás. Jesucristo pertenece tanto a las relaciones intratrinitarias (personas divinas) como a las relaciones con el mundo (encarnación). González de Cardedal valora mucho esta argumentación:

«Nadie como Barth ha clarificado esta relacionalidad constitutiva del Dios trinitario y esta proximidad del hombre Jesús, a la vez que la iluminación recíproca que se da entre ellas. Desde el Jesús absolutamente prójimo y hombre para los demás, hemos podido pensar una existencia de Dios como persona, en las personas divinas como relación, sospechar una autonomía que se ejerce como proexistencia y una libertad que se vive como servicio y sacrificio por los otros»¹¹⁴.

La libertad moderna enfatiza la autonomía del hombre, menospreciando la dimensión relacional del ser humano. En cambio, Barth valora la autonomía que se ejerce en la relación y la libertad que se actualiza como servicio y sacrificio por los demás. De aquí se deriva «una comprensión de la relación humana donde el prójimo constituye al sujeto desde un Dios trinitario y desde un Jesús solidario»¹¹⁵.

Jesucristo, que es la segunda persona divina en el seno de la Trinidad, ha venido como nuestro prójimo en la encarnación. Por eso, «Jesús es nuestro prójimo. Y Jesús se ha

¹¹¹ *Ibid.*, 124.

¹¹² *Ibid.*, 124.

¹¹³ *Ibid.*, 117.

¹¹⁴ *Ibid.*, 117.

¹¹⁵ *Ibid.*, 119.

identificado con todos los pobres y parias del mundo de forma que ya no hay nadie que esté sin prójimo y nadie para nosotros puede ser excluido de la proximidad»¹¹⁶. En este sentido, a diferencia de Nietzsche, que pretende construir una nueva realidad humana sin Dios y sin prójimo, Barth, afirma explícitamente el sólido fundamento de la relación y la proximidad como claves antropológica y teológica, señalando a Jesucristo como aquel en quien convergen Dios y el prójimo.

La libertad moderna «está entendida más como ‘libertad de y contra’ que como ‘libertad para y con’»¹¹⁷. Se insiste más en la soberanía e independencia del individuo contra Dios y el prójimo, sin supuestas ataduras y esclavitudes. Sin embargo, la verdadera libertad no se alcanza por medio de la exclusión, sino a través de la relacionalidad que forma parte del hombre desde su origen. La libertad verdadera ha de entenderse como libertad *para* y *con* tanto respecto a Dios como al prójimo, tal y como podemos ver en Jesucristo. En este sentido, O. González de Cardedal concluye:

«La libertad es la capacidad que Dios ha dado a cada hombre para asumir su ser y realizar su misión, junto con los demás hombres, en amor y servicio, como Dios fue libre para solidarizarse con nosotros, muriendo por nosotros»¹¹⁸.

¹¹⁶ K. BARTH, *Dogmatique III: tome deuxième*, Labor et Fides, Genève 1961, 251; cita extractada de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 121.

¹¹⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 19.

¹¹⁸ *Ibid.*, 20.

2. Soledad y compañía

Como hemos tratado en la primera parte de nuestro estudio, la libertad moderna presenta sus propias características. Se descubre en ellas, latente, una actitud de negación tanto de Dios como del prójimo. Lo cual implica la ruptura profunda de la relación que, antes de la modernidad, existía entre la naturaleza, el hombre y Dios¹¹⁹. La soledad moderna fundamentalmente proviene de dicha separación y negación de los fundamentos que habían sostenido a los hombres hasta entonces. Con respecto a este punto, O. González de Cardedal apunta lo siguiente:

«La raíz profunda de la soledad moderna me parece ser doble. Una es la separación de los tres mundos en los que la existencia es real: naturaleza, hombre, Dios. Otra segunda, y más profunda, es la negación de uno de ellos o la no atención a sus exigencias, por considerarlo irreal o insignificante. Quizá la figura más significativa de la historia moderna en este orden –resumen de todo el pensamiento anterior y anticipado de todo nuestro futuro– es Nietzsche»¹²⁰.

En esta segunda parte del trabajo, examinaremos, en primer lugar, el significado de la soledad de la modernidad. ¿Qué características tiene la soledad moderna? ¿A dónde conduce? ¿A la salvación humana o al aislamiento supremo? A continuación, indagaremos el sentido de la soledad en el cristianismo, comparándolo con el de la soledad moderna. En el cristianismo, ¿cómo se entiende y se orienta la soledad? ¿Dónde sitúa la soledad cristiana a Dios y al prójimo?

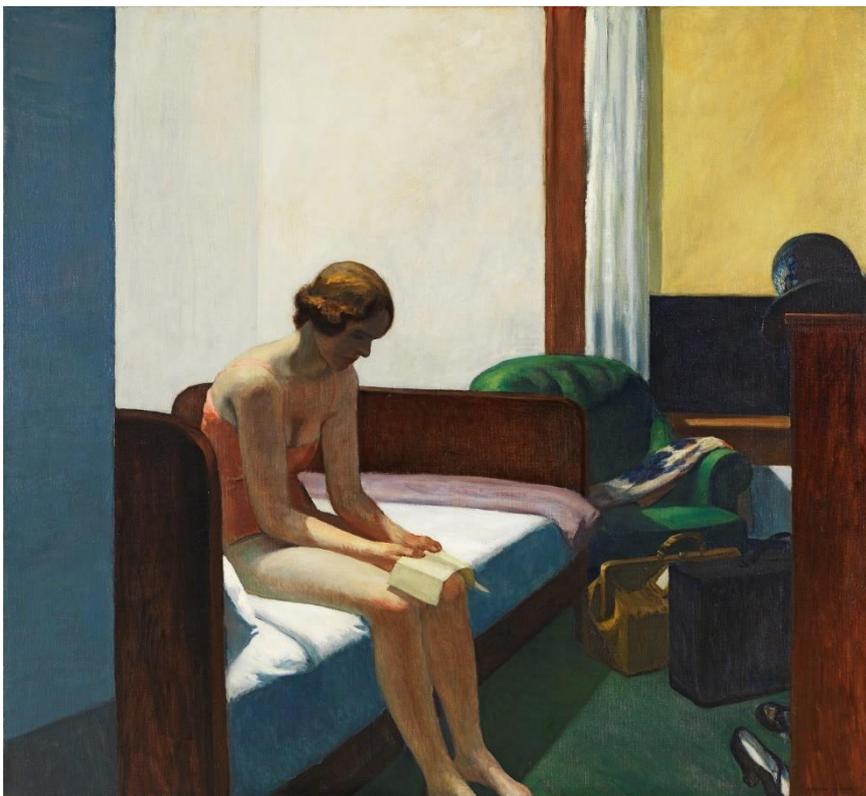
Empezamos este tema con una obra de Edward Hopper, instalada en el museo Thyssen-Bornemisza de Madrid.

¹¹⁹ Charles Taylor ha nombrado esta conciencia de la modernidad con la palabra «desvinculación»: «La ética de Descartes, al igual que su epistemología, apela a la desvinculación del mundo y el cuerpo, y a la asunción de una postura instrumental respecto a ambas. Lo que empuja a desvincularnos, tanto especulativa como prácticamente, es la esencia de la razón» (C. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 2006, 218); Al respecto, Colin E. Gunton explica lo siguiente: «La desvinculación significa apartarse de los demás y del mundo, y tratar a los demás como algo externo, como un mero objeto. La clave se halla en la palabra *instrumental*: usamos al otro como un instrumento, como un simple medio para lograr nuestros deseos, y no como algo integral de nuestro ser. Encuentra su realización en la actitud tecnocrática: la idea de que el mundo existe para hacer con él lo que queramos. La otra cara de esta realidad –y ofrezco una visión radical– es que no buscamos el mundo por lo que es verdadero y bueno y bello, sino que creamos nuestra propia verdad y nuestros propios valores» (C. E. GUNTON, *Unidad, Trinidad y pluralidad*, Sígueme, Salamanca 2005, 26).

¹²⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 85.

2.1. La soledad de la modernidad

a) La soledad urbana



Edward Hopper,
Habitación de hotel,
1931
Hotel Room
Óleo sobre lienzo,
152,4 x 165,7 cm.
Museo Nacional
Thyssen-
Bornemisza, Madrid

Al caminar desde de la plaza de Cibeles, en Madrid, hacia la estación de Atocha por el paseo del Prado, encontramos, a mano derecha, el museo Thyssen-Bornemisza. En la primera planta, sala 40, en dicho museo, descansa una muchacha solitaria con la cabeza inclinada, está sentada al borde de la cama en una habitación de hotel.

Se trata de un cuadro de 1,5 m de largo y de ancho, representando una muchacha sentada en soledad. En una habitación que no es de nadie. Es un espacio anónimo e impersonal. Es de noche y ella se ha quitado el sombrero, el vestido y los zapatos. En posición de abandono y sin fuerza, mira un papel amarillento, sumida en su propio pensamiento. ¿Qué está leyendo y pensando? Solamente cabe imaginarlo, pero, lo cierto es que la pintura no transmite dicha o alegría.

El poeta estadounidense Mark Strand describe el cuadro con estas palabras:

«La pulcra estrechez de la habitación, la despiadada blancura de las paredes iluminadas, las frágiles líneas verticales y horizontales, proporcionan un agradable ambiente de severidad que obliga a los observadores a no ir más allá mientras la mujer se enfrenta a su lectura: probablemente noticias que precisan que se controle. De hecho, la habitación pareciera simbolizar la resignación que le hace falta a ella. Este cuadro es, en muchos sentidos, lo opuesto de *Motel del Oeste*, que, en su franqueza, en su amplitud horizontal, en su perspectiva, parece una invitación. En *Habitación de hotel* se nos conduce por un pasillo diminuto, formado por el largo de la cama y el costado del buró, y atestado de equipaje y zapatos, hasta la fría opacidad de la noche. Resulta sorprendente

lo rápido que se nos arranca del lugar en que la mujer está sentada para llevarnos hasta la ventana y lo que esta nos revela del exterior; de la lejanía o incluso del futuro: nada más que un cuadrángulo negro, una conclusión irreductible, el lugar más apropiado para un punto de fuga»¹²¹.

La ventana de la habitación de hotel no muestra ningún paisaje de naturaleza o de ciudad sino solamente la fría opacidad de la noche. La habitación modesta carece de calidez o generosidad. La resignación de la muchacha en medio de la habitación cerrada dibuja una atmósfera de soledad urbana mustia y deprimente.

Ciertamente, en este cuadro, Edward Hopper recrea una evocadora metáfora de la soledad, uno de sus temas preferidos¹²². De hecho, en las obras anteriores a la modernidad, aunque un personaje estuviese solo, normalmente se le representaba en su vinculación, desde una perspectiva mitológica o religiosa. Sin embargo, la muchacha de la obra de Hopper no tiene nada que ver con ningún mito ni tampoco con ninguna religión. No hay más que lo que se ve: una mujer reposando al borde de la cama en una anónima habitación de hotel. Así, se nos revela la soledad de las ciudades modernas y la alienación del hombre contemporáneo¹²³.

Ciertamente, la soledad urbana supone un aspecto nuevo propio de la modernidad. San Pablo VI, en su carta apostólica *Octogesima Adveniens*, así lo señaló:

«El surgir de la civilización urbana que acompaña al incremento de la civilización industrial, ¿no es, en realidad, un verdadero desafío lanzado a la sabiduría de la persona, a su capacidad de organización, a su imaginación prospectiva? En el seno de la sociedad industrial, la urbanización trastorna los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familiar, la vecindad, el marco mismo de la comunidad cristiana. La

¹²¹ M. STRAND, *Hopper*, Lumen, Barcelona 2008, 92-93.

¹²² El tema 'soledad' ha aparecido en varias obras de Edward Hopper: «Obras como *Madrugada de domingo* (1932), *Habitación de hotel* (1931), *Habitación en Brooklyn* (1932) o *Noctámbulos* (1942), nos muestran unas imágenes de gran desolación, con la presencia de solitarios espacios urbanos, a veces poblados por figuras anónimas y silenciosas. Casi todos los detalles de estas escenas, de encuadres poco habituales, están tratados con igual intensidad, para que nada escape a la vista. La luz, diurna o nocturna – como en el último caso –, suele invadir estos espacios, calificando de igual modo las presencias de objetos o personas, lo que termina impersonalizando y acentuando la sensación de soledad e inmovilidad de la escena. Es una luz clara, cruda a veces, que en muchas ocasiones está más presente que los propios personajes, tan ausentes y aislados en su propio mundo interior; una luz que refuerza el papel de los objetos y las arquitecturas, que se cuelga en los interiores de las anónimas habitaciones de hotel, que entra por los ventanales de los apartamentos, que aparece en los restaurantes o cafeterías y los despersionaliza y hace anónimos. Hay una opresiva tranquilidad en estos ambientes, que nada ni nadie parece que vaya a turbar, y todo parece quedar quieto, suspendido en una espera indefinida. Ello mismo contribuye a dotar a sus escenas de una atmósfera de cierto onirismo, con un extraño poder de sugestión, que a veces recuerda a la pintura metafísica, aunque el punto de partida es totalmente inverso» (M. C. BRAVO, «El arte posicionado: Pintura y escultura fuera de España desde 1929»: *SUMMA ARTIS. Historia general del arte XLVIII*, Espasa Calpe, Madrid 2001, 295-296).

¹²³ En cuanto a la obra de Edward Hopper, ténganse en cuenta las siguientes referencias: R. G. RENNER, *Hopper*, Taschen, Madrid 2002; P. ALARCÓ, «Edward Hopper, *Habitación de hotel*», 10 de marzo de 2020, <https://www.museothyssen.org/coleccion/artistas/hopper-edward/habitacion-hotel>; R. R. JARNE, «Recorrido por la Soledad en la Colección del Museo Thyssen de Madrid (dentro del proyecto soledades urbanas del Ayuntamiento de Madrid)», 10 de marzo de 2020, <https://www.madridcultura.es/uploads/media/default/0001/03/madridcultura-6cff2-museothyssenseleccionesoledadweb.pdf>.

humanidad experimenta una nueva soledad, no ya de cara a una naturaleza hostil que le ha costado siglos dominar, sino en medio de una muchedumbre anónima que le rodea y dentro de la cual se siente como extraña»¹²⁴.

La civilización urbana trae consigo el reto de experimentar y afrontar una nueva forma de soledad. En la sociedad moderna, la gente lleva una vida atareada, más atareada que nunca. La nueva tecnología que determina la vida social, especialmente en la era de la informática, empuja a las personas a perseguir la eficiencia y el beneficio por encima de otros parámetros sociales. En este ambiente, tan bien retratado en la película *Tiempos Modernos*, de Charles Chaplin, la persona se ha considerado no como un individuo con personalidad propia sino como un elemento más del engranaje del sistema. Así, los modos de vida y relación se han trastornado, hasta el punto de que cada vez resulta más difícil lograr un encuentro interpersonal significativo. Aunque estemos en medio de la multitud, sentimos mayor soledad por la falta de relación y la ausencia de comunicación¹²⁵. Saturnino Álvarez Turienzo describe esta situación:

«Según por dónde se mire, es cierto que nunca la vida diaria en la calle fue más bulliciosa, concurrente y multitudinaria; nunca como lo es en la actualidad. Hasta el punto de que lo verdaderamente difícil hoy es vivir solo. Pero negársele al hombre la posibilidad de voluntario aislamiento contribuye a secar en él las fuentes de compensación interior. Termina consumiéndose así en ajetreos vacíos. De ahí esa otra cara de la soledad en el seno de nuestras sociedades, que, sobre todo en los grandes centros urbanos, son monstruosas aglomeraciones de extraños. Soledad de incomunicación que, en la medida que no deriva al aturdimiento, es de nuevo generadora de angustia. Todo en ese contexto aparece duro, opaco, significativo. El ruido exterior ensordece, y se vuelven las almas incapaces para oír ninguna voz enriquecedora: ni las cosas, ni los hombres, ni ningún mundo más allá de los hombres dicen nada. Con lo que las vidas se mueven en un generalizado contexto nihilista. Sin espacio para la ‘soledad del sabio’, ni para la ‘soledad del monje’, el mundo de la ciudad, que no deja hueco para la soledad que centra, se ve invadido por la soledad que extraña»¹²⁶.

Con respecto a la causa fundamental de la soledad moderna, O. González de Cardedal apunta hacia el concepto de *separación*, que admite distintas lecturas.

En primer lugar, la separación de la naturaleza. En el mundo previo a la modernidad, existía una comprensión de la naturaleza muy diferente. El hombre pagano la percibía como seno acogedor y el hombre cristiano como creación de Dios, es decir, como reveladora de su origen y “cantora” de la gloria de Dios. En cambio, el hombre moderno considera la naturaleza como materia transformable, sin reconocer su origen divino o su fecundidad inagotable. La naturaleza ya no es el seno acogedor o la tierra madre. Ya no

¹²⁴ PABLO VI, *Carta apostólica, Octogesima Adveniens*, 1971, n.10.

¹²⁵ En cuanto a la soledad urbana, ténganse en cuenta las siguientes referencias: S. ÁLVAREZ TURIENZO, *El hombre y su soledad*, Sígueme, Salamanca 1983; R. GUARDINI, *El fin de la modernidad*, PPC, Madrid 1995; D. RIESMAN ET ALII, *La muchedumbre solitaria*, Paidós, Buenos Aires 1971³; L. ÁLVAREZ, «Soledad»: L. PACOMIO Y V. MANCUSO (dirs.), *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Pamplona 1995, 927-928.

¹²⁶ S. ÁLVAREZ TURIENZO, *op. cit.*, 232-233.

es percibida como signo, hogar o madre. Sólo se comprende como materia que el hombre puede conocer científicamente, transformar técnicamente y convertir en ornato de su espacio humano¹²⁷.

En segundo lugar, la separación del grupo de referencia tradicional. Ciertamente, en el tiempo de la modernidad han cambiado los modos de relación de los seres humanos entre sí. En poco tiempo, hemos pasado de una existencia casi enteramente identificada con el grupo (tribu, clan, familia, etc.) a una existencia individual y ajena al tronco grupal, afirmada exclusivamente en sí misma. Mientras que el hombre pasado vivía inserto y fuertemente vinculado a grupo de referencia, unido en la solidaridad de la defensa, del apoyo, de la alegría y del llanto, el hombre moderno habita una ciudad secular donde reinan el anonimato, la distancia y la incomunicación, acompañados de un “respeto” al otro que muchas veces es desinterés e indiferencia¹²⁸.

Tales separaciones con respecto a la naturaleza y al grupo de pertenencia provocan la nueva soledad, vinculada estrechamente con la libertad moderna. Cuanto más se destaca la libertad moderna que persigue la autonomía e independencia del hombre, más se arraiga en él la soledad moderna:

«El hombre es hoy un individuo erguido en su potencia y en su endeblez. Quizá es hijo único; quizá con un solo vástago generador; quizá sin hermanos. Sin maternidad o paternidad, sin fraternidad o sororidad. Sin ancha familia con redes de cariño, solidaridades, problemas, amparos. Cada hombre está solo en su noche. Los actuales espectáculos de masas son el reverso de una dolorosa incomunicación y peligroso aislamiento. La libertad, pretendida absolutamente como distancia y soberanía, se ha pagado con una soledad insospechada hasta ahora en la historia humana. Cada día sentimos más necesaria la libertad, más dura la soledad y más difícil la compañía»¹²⁹.

b) La soledad en Nietzsche

Nietzsche fue un hombre de soledad tanto en su pensamiento como en su vida. Puso de relieve la soledad en sus obras, pero también la padeció existencialmente, sobre todo en sus últimos años. El escritor y biógrafo austríaco S. Zweig lo describe así:

«“¡Oh, soledad, soledad, patria mía!” tal es el canto melancólico que sale del mundo glacial del silencio. Zaratustra compone su canto precursor de la última noche, su canto de eterno regreso a la patria. Pues, ¿no ha sido la soledad la eterna posada del viajero, su frío hogar, su techo de piedra...? En mil diversas ciudades ha vivido Nietzsche en su peregrinaje espiritual; a veces, ha tratado de huir de su soledad trasladándose a otro país; pero siempre ha vuelto a ella, herido, agotado, desilusionado, como quien vuelve a su patria. Pero esa soledad que ha acompañado a Nietzsche en sus metamorfosis se ha ido metamorfoseando a su vez, y, cuando él la mira a la cara, queda asustado, pues, a fuerza de convivencia, la soledad se parece ya a él. Se ha vuelto dura, cruel, violenta como él; también ella parece que ha aprendido a hacer daño y a engrandecerse en el peligro. Y

¹²⁷ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 32-33, 81-83.

¹²⁸ Cf. *Ibíd.*, 32-33.

¹²⁹ *Ibíd.*, 33.

cuando él la llama cariñosamente “su querida y vieja soledad”, hace ya tiempo que ese nombre no es muy apropiado, porque se ha convertido en un aislamiento completo, en la séptima y última soledad; eso ya no es estar solo, eso es estar completamente abandonado. Alrededor del Nietzsche de los dos últimos años se hace un vacío terrible, un silencio horroroso; nunca un eremita o un anacoreta del desierto han estado tan abandonados, pues esos fanáticos de su fe tienen todavía un Dios que llena, con su sombra, toda la cabaña. Pero Nietzsche, “el asesino de Dios”, no tiene a su lado ni a Dios ni a persona alguna; cuanto más se aproxima a su “yo”, tanto más se aleja del mundo; cuanto más camina, tanto más vasto es el horizonte de su desierto»¹³⁰.

Nietzsche gritaba que la soledad era su patria¹³¹. La soledad fue el único lugar al que Nietzsche iba a regresar. Nietzsche negaba las moradas espirituales que habían ofrecido refugio al hombre. ¿Cuál podía ser, entonces, su patria, el lugar de su retorno? También la sociedad le resultaba hostil, porque, a su entender, toda comunidad nos hace de alguna manera vulgares y malos¹³²:

«Y ser dueño de nuestras cuatro virtudes: el valor, la penetración, la simpatía, la soledad. Pues la soledad en nosotros es una virtud, es una inclinación sublime y una necesidad de limpieza. Esta virtud adivina lo que vale el contacto de los hombres “en sociedad”, contacto inevitablemente sucio. Toda comunión, de cualquier manera que se manifieste, ya sea en un punto cualquiera, ya sea en un momento cualquiera, nos hace “comunes”»¹³³.

El hombre moderno que presenta Nietzsche se ha quedado sin sociedad, sin prójimo y sin Dios. En este sentido, son palpables los rasgos de la soledad según Nietzsche. Esa soledad es diferente de la soledad urbana que hemos visto anteriormente. Mientras que la soledad urbana es la soledad impuesta de alguna manera, la soledad en Nietzsche es la soledad elegida por voluntad. Muy diferente también de la soledad que los monjes del desierto persiguieron. A diferencia de los eremitas y anacoretas, Nietzsche no buscaba a Dios en el desierto. Él quiso permanecer en su “yo” sin Dios y sin prójimo.

Esa soledad que Nietzsche deseaba alcanzar es la soledad del superhombre. Espíritu libre y creativo más allá del bien y del mal, liberado de todos juicios morales. Para ser libre y creativo como uno sí mismo, y también, no para ser infectado por los juicios morales anteriores, es imprescindible la soledad. Por tanto, no se persigue una soledad enfermiza, sino aparentemente vitalista: el que tiene capacidad de estar solo puede alcanzar la verdadera vida. Es la soledad que de quien se ha instaurado como soberano de

¹³⁰ S. ZWEIG, *La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist, Nietzsche)*, Editorial del cardo, Valparaíso 2006, 119.

¹³¹ La exclamación “¡Oh, soledad, soledad, patria mía!” aparece en su obra *Así habló Zaratustra*: «“¡Oh, soledad, soledad, patria más!” He vivido tanto tiempo lejos de ti, como un salvaje en lejanas tierras, que al volver a ti no puedo contener mis lágrimas» (F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra III (El regreso)*. Tomo III: *obras completas...*, 347).

¹³² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 96-97; S. ÁLVAREZ TURIENZO, *op. cit.*, 196-197.

¹³³ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, 284: ID., *Obras completas III*, 581.

la nueva realidad y humanidad¹³⁴. Estar solo para ser libre y ser libre para estar solo. O. González de Cardedal describe lo siguiente:

«Esa soledad final es el resultado de una libertad, que se ha comprendido a sí misma no como capacidad para reconocer, responder y entregarse al Absoluto que la funda y que la constituye justamente tal sino como mera disponibilidad de sí en retención, distanciamiento y autosuficiencia. Lo que en su esencia es capacitación para recibir una plenitud ofrecida se ha reducido a una retención de la realidad propia como suficiente»¹³⁵.

El hombre moderno quiere erguirse por sí mismo a través de su libertad. Sobre todo, Nietzsche proyectaba la libertad del superhombre que se absolutiza a sí mismo sin Dios y sin prójimo. Esta libertad también es fuente de la soledad moderna, que no necesita ni exige compañía. La soledad en Nietzsche no es condición para entrar en comunión, sino para afirmarse uno sí mismo absolutamente frente a todo¹³⁶. Así, «la noción moderna de soledad tiene una explícita voluntad reivindicativa y emancipadora. El hombre quiere estar solo para ser sí mismo, llegar a su plenitud desde la autonomía»¹³⁷.

Por consiguiente, esa soledad de Nietzsche en el tiempo de la modernidad es la soledad elegida por el hombre que desea llegar a su plenitud desde la libertad y la autonomía, rechazando a los fundamentos anteriores que habían sostenido la existencia en vinculación con la naturaleza, Dios y el prójimo. Sin embargo, cabe una pregunta ulterior: ¿realmente se puede descubrir la esperanza bajo la premisa de la libertad y la soledad que Nietzsche inspira en la modernidad? Antes bien, O. González de Cardedal contempla el infierno en esta soledad:

«El superhombre, en cambio, rechaza toda procedencia y todo posible envío de parte de alguien hacia alguien; él viene sólo de sí mismo y sólo va hacia sí mismo. Mientras que los héroes y los santos abren a otro mundo y ofrecen compañía y de compañía viven, el superhombre nace de la soledad y a la soledad retorna. Una soledad cuyo final es la desesperanza o la locura, es decir, la reducción a la propia finitud, defendida frente a toda oferta de infinitud y por ello agotándose en sí misma, pese a ser anhelo de aquella. Tal reducción, soledad y agotamiento de la finitud es lo que llamamos infierno»¹³⁸.

2.2. Soledumbre, soledad, solitud¹³⁹

a) Tres colores de la soledad

Cuando uno empieza a aprender una nueva lengua, ha de afrontar varias dificultades, y una de ellas es la escasez de vocabulario para expresar la realidad. Cuando aprendí

¹³⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 128-129; S. ÁLVAREZ TURIENZO, *op. cit.*, 198-199; E. S. FERNÁNDEZ, *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche*, Plaza y Valdés, Madrid 2007, 146-152.

¹³⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 133.

¹³⁶ Cf. *Ibíd.*, 162.

¹³⁷ *Ibíd.*, 166.

¹³⁸ *Ibíd.*, 310.

¹³⁹ Para esta parte, en general, consulto *Soledumbre, soledad, solitud* en las pp. 149-179 en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*.

español, el único término que tenía disponible para expresar el fenómeno natural según el cual cae agua de las nubes era «lluvia». Recuerdo que un día se veía tras la ventana que las gotas de agua estaban cayendo desde el cielo. No con fuerza, sino acariciando suave y silenciosamente la tierra. Con todo, aquella agua mojaba a quien se hallaba en la calle, como lluvia que era.

Aquella lluvia, que lo era, parecía, no obstante, requerir otra palabra para ser nombrada. Una expresión más apropiada para describir esa situación. Como no la tenía a mi alcance, le dije a un hermano que estaba conmigo: «hace lluvia» (una frase que tampoco era correcta, como se puede ver). Él, acercándose a mí y a la ventana, miró por la ventana y me dijo: «eso es sirimiri». No sé exactamente por qué (tal vez la combinación de las consonantes líquida /r/ y nasal /m/ con la vocal /i/ reiterada cuatro veces) sentí enseguida una sensación suave y fina como la realidad descrita: pensé que esa palabra de origen vasco era perfecta para referir la situación meteorológica a la que estábamos asistiendo.

La riqueza de la realidad y sus matices no caben en unas pocas palabras. No es posible contener, por ejemplo, un fenómeno natural tan cambiante y variado como la lluvia con este solo vocablo. Lo desbordan diversos rasgos, colores, olores e intensidades. Es necesario ampliar el horizonte lingüístico con otros términos, como *sirimiri*, *llovizna*, *chubasco*, *aguacero*, *calabobos*, etc.

Este análisis tan simple debe aplicarse también a cuestiones tan trascendentes como la de la soledad. Una sola palabra no es capaz de significar todos los paisajes y sentidos de la soledad. O. González de Cardedal propone, de hecho, tres palabras distintas para explicar y categorizar la realidad referida: soledumbre, soledad y solitud. Al comentar que esta triple clasificación no existe solo en la lengua castellana sino también en otras lenguas (por ejemplo, en inglés), nuestro autor indica la universalidad de tal interpretación de la soledad:

«No hay dos palabras iguales, por más parecidas que suenen, como no hay dos manifestaciones de la realidad, humana o divina, que tengan el mismo contenido. Por ello, queriendo hablar de la soledad, hemos comenzado recuperando la triple voz que la lengua castellana nos ha legado: soledumbre, soledad, solitud. Pero no sólo la lengua castellana; otras también, por ejemplo, la inglesa, tienen tres palabras para designar ese fenómeno del hombre existiendo en el mundo entre las cosas y sin embargo remitido a sí mismo, en distancia y referencia al resto de la realidad. En inglés tenemos: *loneliness*, *solitariness*, *solitude*»¹⁴⁰.

Recogeremos, a continuación, los tres rasgos de la soledad contenidos en las tres palabras que O. González de Cardedal ha escogido.

En primer lugar, González de Cardedal habla de *soledumbre*. Soledumbre es «la existencia del hombre en alejamiento de sus prójimos, de la vida común, de la ciudad como forma comunitaria de realización del destino humano»¹⁴¹. Así, este término más

¹⁴⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 150.

¹⁴¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo, soledad y compañía*, Sígueme, Salamanca 2016, 16.

bien se refiere a la distancia o aislamiento físico. Por ejemplo, el que se da en la vida monástica. Antiguamente, los monjes no habitaban en las poblaciones, cercanos a la gente, sino que se marchaban al monte o al desierto, desprendidos del prójimo y apartados del tejido social. La distancia física les procuraba, en principio, mejores condiciones para encontrarse consigo mismos y con Dios. De suerte que su soledumbre estaba relacionada con su huida hacia la naturaleza. Hoy en día hemos llegado a una situación paradójica, que engendra aislamiento y soledumbre en medio de la masa o la ciudad. Hablamos de las muchedumbres solitarias, de las ciudades incomunicadas, de las masas anónimas. Aunque el hombre esté en medio de la gente o en el corazón de la ciudad, vive sin compañía, alejándose de la vida común y de la relación¹⁴².

Bien mirado, el aislamiento físico (soledumbre) no parece constituir el estado natural del ser humano. El ser humano es un ser social y son pocos los capaces de abrazar la vocación monástica. Con todo, González de Cardedal no menosprecia la necesidad de soledumbre. De alguna manera, debemos ejercitar esa soledumbre para saber quiénes somos, para saber tanto de nuestra pertenencia a la comunidad como de nuestra diferencia con respecto a los demás y para erguirnos en medio del mundo como una voz única, debida y obligada de cada uno¹⁴³.

«Sin esa distancia material a las cosas; sin la experiencia del vacío y de nuestra diferencia frente a todo, sin el reposo y el silencio correspondientes, no llegaremos a saber quién somos, qué abismo de gloria y de miseria albergamos, y lo que es peor: no nos crecerán la libertad y la alegría de ser hombres»¹⁴⁴.

La segunda palabra que nuestro autor explica es *soledad*. Si bien no todo el mundo tiene vocación de soledumbre (alejamiento físico, vocación monástica, existencia en lejanía al prójimo), todos tenemos vocación de soledad. La soledad es el camino necesario para el encuentro con nosotros mismos. Todos tenemos nuestro propio santuario de intimidad personal. En este santuario propio y solitario, manteniendo la distancia frente a la dispersión de las cosas, el hombre puede conocerse, aceptarse y amarse a sí mismo¹⁴⁵. Así, «la soledad es el crisol de la identidad, de la libertad y de la esperanza personales»¹⁴⁶.

De esta manera, la soledad es un lugar para el encuentro con nosotros mismos, pero, a la vez, es donde preparamos el encuentro con el prójimo. «La soledad es el puente de paso que nos arranca a las cosas, poniendo distancia, para su reconocimiento, y sobre todo nos crea capacidad de personal compañía»¹⁴⁷. Cuando nos conocemos y aceptamos a nosotros mismos verdaderamente en nuestra soledad, actualizamos la capacidad para descubrir y acoger al prójimo verdaderamente:

«Únicamente quien se ha descubierto a sí mismo en soledad y se ha sorprendido de su abismática condición, puede acoger al prójimo como un quién, con nombre y con

¹⁴² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 151.

¹⁴³ Cf. *Ibíd.*, 151; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo...*, 17.

¹⁴⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo...*, 17.

¹⁴⁵ Cf. *Ibíd.*, 18; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 152.

¹⁴⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 152.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 150.

destino personales, con la cercanía necesaria para conocerlo y no menos la distancia necesaria para aceptarlo tal cual él se planta ante nosotros»¹⁴⁸.

Ahora bien, ¿es cierto que el reconocimiento de sí mismo en soledad se extiende con soltura hacia el encuentro con el prójimo? En otras palabras, ¿toda soledad del hombre confluye hacia la abertura al prójimo espontáneamente? O. González de Cardedal, al exponer las tres fases de la soledad humana, apunta que no toda soledad llega hasta la tercera fase en la que el hombre puede abrirse y aceptar al otro:

«La soledad humana se encuentra, consiguientemente, ante un reto: afirmarse en distancia frente al mundo, en consistencia y suficiencia propia, en cierre a cualquier solicitud o extensión ulterior. La soledad personal, consiguientemente, tiene tres momentos: Un primer momento de descubrimiento, conquista, afirmación frente al resto de la realidad. Un segundo momento en que es absolutizada, erguida como soberana, declarada valor máximo en cuanto posibilitadora de la libertad y autonomía. La soledad hasta aquí era vista a partir del mundo y en sí. ¿Habrá una tercera fase en la que se realice como un desde sí hacia el otro, y un final para sí, resultando del desbordamiento en el otro y renaciendo de su compañía? La soledad está retada a vivirse convertida, otorgada y a partir de ahí confiar en ser recuperada»¹⁴⁹.

Cuando la soledad humana no avanza hasta la tercera fase, el hombre se queda en solitud. Justamente aquí, nos encontramos la tercera y última palabra. En la solitud, el hombre abandona la soledumbre y afirma la soledad. Él no pregunta con quién va a compartir esa soledad ni tampoco deja espacio al Absoluto. Se considera a sí mismo como la realidad máxima y el centro supremo. Él llega a la altura de su autonomía y soberanía, por eso, él mismo es suficiente, negando explícitamente a Dios y al prójimo¹⁵⁰. Así, «la solitud es la decisión de ser y realizarse como hombres sin Dios. Es la situación de la soledad cerrada y no abierta, no convertida. La soledad puede desembocar, por tanto, en fe o en ateísmo»¹⁵¹. Desde ahí, nos hallamos en la encrucijada. Dos vías para la soledad: la soledad sin otros o la soledad hacia otros.

b) Dos vías para la soledad

«¿Quedará el hombre encerrado en sí mismo, afirmado en su distancia y erguido en su identidad o se desbordará más allá de sí mismo en la relación, otorgamiento y afirmación de lo otro, del prójimo, del Otro?»¹⁵².

La soledad humana está abierta hacia dos vías. Una es la vía hacia el *yo*. Por esta vía, el ser humano camina y se concentra en sí mismo, manteniendo la distancia con los demás o negando y rechazando por completo a los otros. Otra es la vía hacia el *yo*, y a la vez, hacia el *otro*. Por esta vía, la soledad no acaba en uno mismo. La soledad no niega a Dios ni tampoco al prójimo: respeta y promueve la relación. El hombre entra en soledad para

¹⁴⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo...*, 18.

¹⁴⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 153.

¹⁵⁰ Cf. *Ibíd.*, 154; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo...*, 18-19.

¹⁵¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 154.

¹⁵² *Ibíd.*, 152.

conocerse, aceptarse, amarse a sí mismo, pero no se queda en este estado: al final, elevándose sobre sí mismo, avanza hacia el otro.

Como hemos visto anteriormente, la tendencia de la modernidad, representada en la postura de Nietzsche, nos orienta más hacia la primera vía, es decir, la soledad y la libertad sin Dios y sin prójimo. A lo largo de la modernidad, el hombre ha intentado establecerse como individuo autónomo, como sujeto independiente. Cada uno desea erguirse frente a los otros como sujeto e individuo desde su razón y autonomía, liberándose de todas las esclavitudes y ataduras pasadas. Este proceso de emancipación conlleva la soledad personal indispensablemente. Porque el hombre reclama un ámbito propio para la realización personal, al escapar de la vida pública en la que el poder y la soberanía precedente está en vigor. En este sentido, en el tiempo de la modernidad, la soledad se considera como el fruto inevitable de un largo proceso de emancipación y la condición de la libertad y la autonomía¹⁵³.

En cambio, el cristianismo se orienta claramente hacia la segunda vía de la soledad, acogiendo tanto a Dios como al prójimo. La tradición cristiana insiste en que el hombre precisa soledad como condición para encontrar compañía. Por lo tanto, una vez la soledad personal ha llegado al reconocimiento de sí mismo y de la propia libertad, tiene que convertirse en la compañía, desbordándose hacia el prójimo en el amor y hacia el Absoluto en la fe. Porque, desde el punto de vista cristiano, la soledad no es fin o meta sino medio¹⁵⁴.

En la Biblia el término soledad no tiene demasiado relieve y, en general porta una connotación negativa. En el principio, el hombre no estaba en soledad sino en compañía con Dios y con sus semejantes. Con el pecado del hombre vino la soledad pervertida, una soledad fruto de la ruptura de la comunión con Dios. Importa notar que el hombre no fue creado para la soledad sino para la compañía. Con todo, según la Biblia, soledad, silencio y desierto son esenciales en la vida humana.

El referente fundamental de la soledad en la Biblia es el desierto. El desierto es un lugar de la soledad y el silencio, un espacio o un proceso necesario para el encuentro del hombre con Dios. A través de esa experiencia, el hombre se percibe a sí mismo, la llamada de Dios y la misión que este le encomienda. Moisés, en el desierto, experimenta la presencia de Dios y es constituido liberador y guía de su pueblo. Jesús también, en la soledad del desierto, a pesar de la tentación, consiente en la entrega de vida a Dios para la realización de su misión. Por consiguiente, la soledad existe como espacio fecundo entre una vocación y una misión; entre la llamada de Dios y el envío al otro. La soledad cristiana constituye un ámbito que crea las condiciones de un encuentro con Dios y el prójimo, preparando un futuro y una misión¹⁵⁵.

Como acabamos de señalar, la soledad es ambivalente. Implica dos posibilidades, abre dos vías distintas. Dependiendo de cómo respondamos a la soledad, podemos recorrer el

¹⁵³ *Ibíd.*, 156-158.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, 156-166.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 159-161.

camino hacia la plenitud o hacia el abismo de la desolación. La soledad puede construir al hombre, pero también destruirle.

En la mentalidad de la modernidad, el hombre desea llegar a la plenitud por sí mismo. Sin embargo, el hombre no puede alcanzar la plenitud deprendiéndose y separándose de los fundamentos que le sostienen, como la naturaleza, Dios y el mundo. Tal intento conduce a la desolación y el nihilismo. La concentración erguida en sí, rechazando toda otra oferta (solitud) no es camino suficiente para lograr la propia plenitud ni la unión con Dios¹⁵⁶. González de Cardedal advierte que la solitud es la gran tentación del tiempo contemporáneo:

«La soledad lleva consigo esa suprema tentación: que en ella el hombre se yerga absolutamente, y desde la libertad y seguridad que le otorga, se constituya a sí mismo en absoluto y rechace toda divina compañía. A esta tentación consentida es a lo que hemos llamado solitud. Situación de supremo riesgo, por el que el hombre se elige a sí mismo como objeto suficiente de su propia compañía y rechaza la invitación de Dios. La soledad tiene que ser percibida y vivida como la huella que invita a seguir un camino; el signo de una presencia que quiere convertirse en nuestra compañía. Esa presencia es tan respetuosa de la libertad del hombre que no se entromete nunca en su vida. Ella sólo viene llamada y sólo se desvela suplicada. ¡Terrible aislamiento de quien rechaza la divina compañía! Se quedará a solas consigo mismo, siendo como aljibe que no puede retener el agua. Tal soledad, como absolutización de la finitud para quien tiene necesidad de infinito, es justamente su perdición»¹⁵⁷.

Frente a la solitud, nuestro autor insiste en que debemos armonizar bien la soledad y la compañía. La compañía no elimina la soledad. Antes bien, la falsa soledad cierra el paso a la verdadera compañía. González de Cardedal, citando a Simone Weil¹⁵⁸, recalca que la soledad interior y la amistad no son opuestos. Lejos de eso, la soledad impele al deseo del otro. Deseo de abrirse al otro, de escapar de nuestra propia mirada. Por tanto, «la soledad es repliegue y despliegue, recogimiento en sí y trascendimiento hacia el otro. Realización del deseo cercano y extensión hacia el objeto de nuestro deseo último, que pasa por las cosas del mundo y las deja tras de sí»¹⁵⁹.

Como comentamos antes, todos los hombres tienen la vocación de soledad. En esta vocación, en función de nuestra respuesta, podemos descubrirnos a nosotros mismos, reconocer a Dios y caminar hacia al prójimo en el amor. Según la expresión de nuestro autor, eso es una tarea sagrada para nosotros:

«La soledad es una fase y a la vez una dimensión constituyente de la vida humana. Nos está dada para poder descubrirnos en el mundo, al sentirnos asustados de nuestra diferencia respecto de él. Nos está dada para reconocer a Dios en su triple referencia, que no es percibida sólo cronológicamente (vacío, enemigo, compañero), sino como

¹⁵⁶ *Ibíd.*, 164-165.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, 176-177.

¹⁵⁸ «No te dejes meter en prisión por afecto alguno. Preserva tu soledad. El día, si es que viniere, en que te sea dada una verdadera amistad, no existirá oposición entre la soledad interior y esa amistad. Todo lo contrario. Y éste es el signo infalible en el que tú la reconocerás» (S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris 1948, 73; cita extractada de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 176).

¹⁵⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 176.

dimensiones permanentes de su ser indomable: *infinitud, alteridad personal, amor solidario*. Y nos está dada, finalmente, para reconocer desde ella al prójimo y poder encontrarle en gratitud. En la soledad hay que purificar el deseo y alimentar el amor. Siendo ella una realidad fundamental, puede construir o destruir al hombre; por eso se nos convierte en tarea sagrada, reclamando ser atendida en su aparición, interpretada con lucidez y realizada con solicitud»¹⁶⁰.

2.3. Soledad y solidaridad de la vida monástica en el cristianismo¹⁶¹

En la tradición cristiana, la vida monástica es una forma de vida representativa y ejemplar que puede manifestar el sentido de la soledad para nuestra fe. A lo largo de la historia del cristianismo, algunos creyentes han buscado la soledad a través de la vida monástica. Dicha soledad monástica ha sido interpretada como huida de la realidad, ruptura con el mundo e inmersión en sí mismo. No obstante, el monje no vive la búsqueda de sí rechazando la relación con otros, sino focalizándose en el encuentro con Dios y el servicio al mundo. Él vive en soledad, pero, en el fondo, no reniega de la relación y la solidaridad con el otro. Es decir, la soledad en la vida monástica no es una soledad cerrada, sino abierta hacia a la comunión con Dios y con el prójimo¹⁶².

Es este sentido, O. González de Cardedal ha elegido el título *Soledad y solidaridad* al cavilar sobre el sentido de la vida monástica, para remarcar que soledad y solidaridad se dan en armonía: el monje busca el encuentro con Dios en su soledad y, en medio de esta experiencia de Dios, prepara y realiza la solidaridad con el prójimo:

«Los monjes, buscando siempre la soledad, fueron siempre generadores de compañía y de comunidad, para las poblaciones en medio de las que vivían y para las sociedades de su tiempo. Porque la soledad del monje no se constituye primordialmente por la ruptura con los otros sino por la adhesión, búsqueda y entrega a Dios, que, por ser la realidad primera, funda la última comunión humana. Por ello, donde hay búsqueda, presencia y experiencia de Dios se supera la soledad, que angustia y amenaza a la vida humana, desde la compañía divina que la ensancha y la rescata»¹⁶³.

González de Cardedal indica tres rasgos característicos que conforman la pasión de los monjes: búsqueda de Dios, contemplación y amor de Cristo, solidaridad y servicio al prójimo. Estos tres aspectos indican que la soledad de los monjes se orienta hacia el Dios trinitario y hacia el prójimo. Con este trasfondo, vamos a indagar más concretamente

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 178-179.

¹⁶¹ Para esta parte, en general, consulto *Soledad y solidaridad. Sentido de la vida monástica en el cristianismo* en las pp. 341-390 en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*.

¹⁶² Obviamente, hay una comprensión de la vida monástica como huida del mundo. Sin embargo, la Iglesia no acepta dicha interpretación y, antes bien, subraya el papel de la vida monástica hacia todo el mundo. En cuanto a este punto, podemos ver este comentario en *Spe Salvi*: «En la conciencia común, los monasterios aparecían como lugares para huir del mundo («*contemptus mundi*») y eludir así la responsabilidad con respecto al mundo buscando la salvación privada. Bernardo de Claraval, que con su Orden reformada llevó una multitud de jóvenes a los monasterios, tenía una visión muy diferente sobre esto. Para él, los monjes tienen una tarea con respecto a toda la Iglesia y, por consiguiente, también respecto al mundo» (BENEDICTO XVI, *Carta encíclica, Spe Salvi*, n.15).

¹⁶³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 342.

cómo la soledad de la vida monástica se relaciona con Dios y el prójimo, en contraste con los acentos de la soledad moderna¹⁶⁴.

a) Hacia a Dios (la memoria de Dios)

La vida monástica está enraizada en su fundamento, que es Dios mismo. Como acabamos de señalar, González de Cardedal entiende que la búsqueda de Dios y la contemplación y amor de Cristo son los aspectos principales del monaquismo. Ciertamente, los monjes buscan a Dios y aman a Jesucristo, poniendo su existencia bajo la luz y acción de Espíritu Santo. En su soledad y silencio, escuchan la voz del Señor y contemplan la historia de la salvación del Dios trinitario. Al recordar y contemplar el misterio, los monjes se entienden a sí mismos como memoria viva de Dios¹⁶⁵.

Podemos comprender la base de la búsqueda a la luz del antiguo testamento. Nuestro autor expresa que «la búsqueda de Dios es la entraña del antiguo testamento»¹⁶⁶. Fundamentalmente, la búsqueda empieza a partir de la llamada de Dios. La llamada es previa a la búsqueda. La iniciativa no descansa sobre la potencia humana sino sobre la gratuidad divina y la consecuente obediencia a la misma. Moisés, obedeciendo el mandato del Señor, deja Egipto y sale camino del desierto. Los profetas, en virtud del mandato divino, buscaban continuamente el rostro de Dios¹⁶⁷.

En la búsqueda de Dios, hay quien busca algo mágico o maravilloso. Sin embargo, Dios no suele revelarse a sí mismo en acontecimientos llamativos y grandiosos (cf. 1Re 19, 11-13). Dios se acerca a aquellos que le buscan en el sosiego y la serenidad:

«Los hombres casi siempre esperamos que la llegada de Dios venga acompañada de grandes conmociones, no sea en el fondo otra cosa que la potencia de las grandes realidades físicas como la tormenta, el fuego, el terremoto; o las grandes realidades humanas como la revolución, la guerra, la construcción fecunda de la vida humana. Dios viene, sin embargo, en el sosiego donde ninguna violencia pueda forzar, ningún ruido impedir la audición, ningún señuelo seducir los apetitos o instintos. Dios llega en la brisa y desde ella pronuncia nuestro nombre. Sólo quien está a la puerta y en vela lo oirá. El silencio es así la puerta por donde la Palabra entra en nuestra casa»¹⁶⁸.

Con respecto a la contemplación y amor de Cristo, la fuente fundamental hay que buscarla en el nuevo testamento. «En el cristianismo todo termina siendo derivado de Cristo o referido a Cristo: la búsqueda de Dios, la esperanza humana, la relación con el prójimo»¹⁶⁹. Muy especialmente en el caso de los monjes: Cristo es la referencia primordial de sus vidas. Al respecto, O. González de Cardedal enuncia más concretamente los sentidos de la contemplación y el amor de Cristo con lo siguiente:

¹⁶⁴ Cf. *Ibíd.*, 341-345.

¹⁶⁵ Cf. *Ibíd.*, 387-389.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 345.

¹⁶⁷ Cf. *Ibíd.*, 345-347.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, 348.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, 349.

«¿Qué significa en el nuevo testamento la fórmula ‘amor de Cristo’? ¿Es el amor que Dios mismo nos ha ofrecido en la vida y conciencia humana de Jesús; es el amor que ha derramado en nuestros corazones como participación en el alma de Jesús, por su Espíritu Santo; es el amor que arraigando en nosotros se hace nuestro y suscitando nuestra libertad, la asume y ejercita en respuesta amorosa a Cristo y por él a Dios? Es las tres cosas al mismo tiempo e inseparablemente.

Contemplación ante todo, referida a la historia que nos relatan los evangelios. Historia de un hombre como nosotros en una primera mirada y como el mismo Dios en una segunda mirada, hasta el punto de poder decir que Cristo es absolutamente como nosotros y que Dios es absolutamente como él»¹⁷⁰.

Así, nosotros contemplamos a Jesucristo, que es verdadero Dios y verdadero hombre, a través de la Biblia, especialmente de los evangelios. Y también reconocemos que el amor de Dios ofrecido a nosotros en la vida de Jesucristo ha sido derramado en nuestro corazón por el Espíritu Santo para que podamos responder a Dios con amor y transmitir ese amor a los demás. Al respecto, no debemos olvidar que el amor de Dios se ha ofrecido a nosotros primero. El amor que nos ha mostrado Dios suscita nuestro amor admirativo y agradecido. La contemplación de Cristo es nuestra respuesta a este amor precedente. Así pues, por la contemplación y el amor de Cristo podemos alabar a Dios en la fe y manifestar nuestro amor al prójimo. En este sentido, el amor de Dios funda nuestra existencia cristiana; el amor de Cristo nos sostiene, dirige y alienta¹⁷¹.

También de esta forma los monjes están vinculados profundamente con Dios. En la soledad y el silencio, contemplando al Dios trinitario, ellos manifiestan con su existencia la memoria de Dios. Ahora bien, este atributo de los monjes no se percibe solo en su silencio. En la vida monástica, la memoria de Dios se expresa también por la alabanza. Los monjes, escuchando la Palabra de Dios atentamente (*lectio divina*), celebran en la divina liturgia¹⁷² el misterio de Cristo como respuesta a esa palabra meditada el corazón y cantada en comunidad¹⁷³. Por consiguiente, no podemos decir que los monjes estén encerrados en sí, huidos del mundo. Antes bien, ellos abren su corazón a Dios, respondiendo al amor de Cristo con una actitud radical. A pesar de que mantienen una con respecto al mundo, su modo radical y profundo de vida cristiana se convierte en un signo para el mundo; signo y cauce de la revelación de la llamada de Dios y la grandeza del amor de Cristo:

«Los monjes son un signo, levantando en el corazón de la Iglesia ante el mundo para predicar con su silencio que ese amor de Cristo vale la vida, vale más que una vida centrada en torno a sí misma, abre la existencia a un Futuro absoluto, que es el desbordamiento definitivo del amor de Dios sobre nosotros. Amor que vence a la muerte, desaloja el temor y devuelve la libertad. Signo que muestra la fecundidad personal, la

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 351-352.

¹⁷¹ Cf. *Ibíd.*, 355-358.

¹⁷² Concretamente, O. González de Cardedal, en cuanto a la divina liturgia, añade y explica así: «La divina liturgia es así memoria de las acciones de Dios, acogimiento en nuestros corazones de su revelación, disponibilidad para conformarnos con ella, celebración sacramental del destino de Cristo que culminó en su muerte y resurrección. La búsqueda de Dios lleva, por tanto, consigo silencio y palabra, soledad y compañía, ahondamiento en los propios senos y memoria de la historia reveladora de Dios» (*Ibíd.*, 347).

¹⁷³ Cf. *Ibíd.*, 347.

eficacia histórica y la esperanza escatológica de ese amor de Cristo derramado en nuestros corazones»¹⁷⁴.

b) Hacia al prójimo (la intercesión ante Dios)

El tercer y último rasgo característico de la vida monástica que O. González de Cardedal señala es el servicio al prójimo. Como ya hemos dicho, Nietzsche consideraba la soledad como su patria. Por el contrario, en la vida monástica, la soledad no es el último propósito, no es la patria a la que se ha de regresar. Toda ella está orientada hacia la comunión con Dios, no hacia la soledad del hombre. Comunión con Dios que se amplía, además, hacia la comunión con los hombres. La soledad monacal no es soledad, sino soledad abierta hacia Dios y hacia el prójimo.

El servicio monacal al prójimo, esencialmente, tiene su origen y fundamento en el Dios trinitario. Sobre la relación y la comunión entre las tres Personas de la Trinidad, nuestro teólogo argumenta:

«La comunión trinitaria, que es Dios, se prolonga en comunión creatural y existimos los hombres. Se explicita ulteriormente como comunión encarnativa y existe el hombre nuevo, Cristo, cuya forma colectiva es la Iglesia. Trinidad, creación e Iglesia son tres expresiones continuativas de una misma vida. No hay, por tanto, una soledad originaria, sino una comunión originaria. No es el silencio lo primigenio de la realidad, sino la palabra, que nace de la vida y se prolonga en el Amor. El Padre engendra al Hijo y de ambos procede el Espíritu Santo. La esencia divina no existe separada de la realidad o realización de las personas divinas. Y cada una de éstas no existe nunca tan completa y autónoma en sí, que no implique la presencia y realización de las otras. Hablar de la unidad y de trinidad es la manera de descubrir el fondo personal originario de Dios, que es vida y comunión, autonomía en relación, palabra en diálogo, plenitud en generosidad. Dios no es soledad no silencio no desamor sino vida, palabra, amor. Y porque lo es metafísicamente en sí, lo puede ser históricamente para nosotros»¹⁷⁵.

En estas palabras se subraya explícitamente que la autonomía de cada persona divina subsiste en la relación con las otras; por lo tanto, Dios no es soledad, sino comunión. Comunión de Dios trinitario que se extiende hasta la comunión de los hombres con Dios y entre sí. Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza de modo que, igual que las Personas divinas tienen autonomía, cada hombre tiene libertad. Dios ha creado al hombre y le ha otorgado su propio nombre, rostro, misión y destino. En este sentido, cada persona posee su individualidad distinta a la de los demás y es capaz de su propia soledad frente a otros. Ahora bien, así como las Personas divinas existen en comunión, los hombres también pueden vivirse en comunión. Si no existe el Dios solo, tampoco debería de existir el hombre solo. Dios Trinidad es constitutivamente relación, compañía y alteridad en sí

¹⁷⁴ *Ibíd.*, 362.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 364.

mismo. Puesto que Dios es esencialmente Trinidad, el hombre también en otro orden es constitutivamente relación y proximidad¹⁷⁶.

En este sentido, siguiendo el despliegue del dinamismo trinitario, los seres humanos están llamados a conjugar soledad y comunión. Desde luego, el fin último es la comunión, pero no se alcanza a costa de uno mismo, sino siendo uno mismo en ella. «Para poder llegar a la comunión con el otro hay que haberse afirmado previamente a sí mismo en esta soledad. Afirmación en la propia soledad y comunión con el otro son dos polos que se necesitan y condicionan en reciprocidad»¹⁷⁷.

Los monjes tratan de encarnar y unir la necesidad de la soledad y el sentido de la comunión como fin último. Como hemos visto anteriormente, en la soledad, ellos buscan a Dios, aman y contemplan a Jesucristo. Al mismo tiempo, se entienden a sí mismos como solidarios y servidores de todos los hombres. Así, los monjes siempre son conscientes de su misión en comunión con Dios y con el prójimo.

Ahora bien, ¿cómo podemos entender esta solidaridad y servicio al prójimo de los monjes que viven en soledad, en distancia de los demás? En primer lugar, hemos de reconocer que la soledad y el servicio pueden adquirir muchas formas posibles. Entre las múltiples posibilidades, cada uno puede hacer su propio camino, cumpliendo su tarea para los demás, colaborando en aquellos servicios y misiones que son significativos y sagrados. Los monjes, por su parte, emprenden la vía del apartamiento y la soledad del claustro y, desde allí, llevan a cabo su misión por todos y para todos¹⁷⁸.

Más concretamente, los monjes ejercen la misión de la oración de petición y la intercesión por el prójimo. La oración de petición no tiene en sí implicaciones mágicas: el orante siempre reconoce que Dios es Dios y que él es criatura. No se ora desde la absolutización de la propia voluntad, sino desde la actitud con que nos invitó Jesús a trabajar y a cumplir su misión. La oración de los monjes empieza por esta actitud humilde ante Dios¹⁷⁹. De ahí la dificultad que entraña la oración de intercesión para la conciencia moderna, en la que se subraya la autoafirmación y la independencia del prójimo, negando a Dios. La intercesión por el prójimo implica asumir que el hombre está vinculado estrechamente con los demás y tiene responsabilidad frente a otros. Al respecto, O. González de Cardedal explica:

«Una noción resentida de la autonomía humana libres, que nadie puede interceder por nosotros si queremos seguir siendo libres, que sólo lo que es fruto del propio esfuerzo conquistador es humana libertad. Tal comprensión de la libertad es metafísicamente falsa, psicológicamente desoladora y moralmente indigna. Metafísicamente falsa porque la libertad en el ser finito sólo se puede pensar como don o posibilidad de un amor y libertad anterior. Psicológicamente desoladora porque le arranca al hombre a la comunicación eficaz, al amor creador y a la compañía gratuita. Moralmente falsa, porque se identifica sólo como *libertad de* (es decir disociación

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 365-367.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 366.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 370-371.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 379-380.

ruptura, alejamiento, insolidaridad, egoísmo) y no como *libertad para*; como dominación y no como responsabilidad.

La solidaridad no sustituye ni menos anula la libertad sino que intenta sustituirla, hacerla posible, anticiparla para que el prójimo pueda él en su momento ser realmente libre. En el orden teológico esto se explicita en la oración e intercesión por el prójimo»¹⁸⁰.

Aunque la conciencia moderna diga lo contrario, la autonomía del hombre o la libertad individual y la solidaridad con el prójimo no son excluyentes u opuestos. Antes bien, «el hombre es libre precisamente en la medida en que alguien sea solidario con él, en que le ofrezca amor, en que se ponga en su lugar, asuma su puesto y con él le ayude a portar la carga de la vida o a esperar la conquista de la meta. La libertad no existe sin el amor y el amor se ejercita como solidaridad»¹⁸¹.

En este sentido, la intercesión por el prójimo que los monjes llevan a cabo nos manifiesta cómo ellos están relacionándose con los demás y llevando a cabo la solidaridad desde su soledad y su oración. Para mejor ejercer la solidaridad, los monjes, ciertamente, eligen la soledad. Esta soledad otorga a la solidaridad carácter de absolutez: para los monjes, la distancia a los hombres es una manera de cercanía suprema, porque ellos encuentran a los hombres en el corazón de Dios¹⁸². Una vez más, se percibe cómo la vida monástica ensambla en sí la memoria viva de Dios y la intercesión por el prójimo ante Dios. Al cumplir su misión en soledad y silencio, el corazón de los monjes se ensancha y prepara para la comunión y la solidaridad con Dios y con el prójimo:

«Esa *memoria de Dios* y esa *intercesión ante Dios* la ejerce el monje de manera universal pero en círculos concéntricos: la humanidad, la Iglesia, la comunidad en que vive, el prójimo individual. Cada una incluye a las otras y ninguna las sustituye. Tener el corazón ensanchado a las necesidades del mundo no puede ser una coartada para no ver o remediar el dolor del prójimo cercano, el único que inmediata o físicamente nos es posible superar. Pero la concentración realísima y diaria en la tarea cercana y en el dolor de cada hermano no nos puede cerrar los ojos ante la multitud de hermanos dispersos por el mundo. La solidaridad y el servicio tejen así una red de mediaciones a través de la cual se llega desde nuestro lugar de vida, asumido con amor y realismo, al último lugar donde un hombre sufre, canta, espera o ama. Ese ensanchamiento hacia la necesidad, alegría y plegaria universal, es el supremo remedio contra el angostamiento que la finitud, el pecado y la melancolía suelen operar en nuestra vida»¹⁸³.

2.4. La compañía de Dios con los hombres

a) Tres preguntas y respuestas sobre la soledad

Como ya hemos indicado por extenso, O. González de Cardedal distingue dos tipos de soledad. Una soledad es condición necesaria para descubrirse a sí mismo, al prójimo y a Dios, manteniendo la distancia física en relación a las cosas y a los otros. Otra soledad es

¹⁸⁰ *Ibid.*, 384.

¹⁸¹ *Ibid.*, 373.

¹⁸² Cf. *Ibid.*, 383.

¹⁸³ *Ibid.*, 388.

mero silencio y dura incomunicación, aislamiento total frente a los demás. La primera soledad no sitúa su fin y propósito en la soledad misma; antes bien, abre la puerta a la solidaridad y la comunión con los otros. En cambio, segunda soledad es incapaz de comunicarse con los demás: encerrándose en sí misma, imposibilita la solidaridad o la comunión con los demás¹⁸⁴.

En este punto, nuestro autor da un paso más, planteando tres preguntas fundamentales sobre la soledad y su relación con la compañía. Las tres preguntas son las siguientes:

- ¿Estamos desde nuestro origen solos en el ser?
- ¿Seguimos solos en medio del mundo?
- ¿Nos quedaremos definitivamente solos al fin de la historia?¹⁸⁵

La cuestión de fondo radica en si estamos solos o acompañados en nuestro origen, medio y final. Muchos de los que no creen en Dios responderán que estamos solos; por el contrario, los cristianos afirmarán la compañía eterna de Dios para con el hombre.

En primer lugar, en nuestro origen, no existimos en soledad. Desde el principio, el hombre ha estado acompañado por Dios, al ser creado en la persona del Verbo. Incluso antes de ser creado, el hombre ya *vive* en el Verbo. En el Verbo es pensado, proyectado y conformado. Por fin, es creado, lejos de todo azar o necesidad. Dios es pleno en sí, por la unidad y la comunión trinitarias. Por lo tanto, no *necesita* al ser humano en sentido estricto. En este sentido, el hombre fue creado en su compañía, no para su compañía; por su riqueza, no para su indigencia. Así, nosotros estamos en la compañía de Dios en el origen¹⁸⁶.

En segundo lugar, caminamos acompañados a lo largo de la vida. Dios se hizo hombre como nosotros, vivió entre nosotros y murió por nosotros. Dios, por su Hijo, ha existido con los hombres y, por la encarnación, se ha unido con cada hombre. El Inmortal nos ha compartido su vida indestructible y el que es la meta y el fin ha salido a nuestro encuentro para que nos encaminemos hacia él. Especialmente, González de Cardedal subraya la parábola del buen samaritano como la mejor definición de la compañía de Dios en medio de la vida: Dios es el que ha encontrado al hombre en su camino, le ha cogido, ha provisto a su curación y volverá a comprobar que está plenamente restablecido. De este modo, Dios siempre está acompañándonos y cuidándonos en nuestro camino¹⁸⁷.

En tercer lugar, al final del trayecto, nosotros no nos quedaremos solos. En la historia humana, vive el que ha vencido la muerte, ha superado el abismo y ha resucitado de entre los muertos: es Jesús. La resurrección de Jesucristo es la respuesta que Dios da a los mortales. En el final, no reinan la nada, la soledad o el silencio. Antes bien, se alza el corazón de Dios esperando acoger a sus hijos. Ciertamente, la resurrección de Jesús nos ha confirmado que el ser humano estará en Dios hasta el final. Por lo tanto, la humanidad

¹⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, 34.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 34.

¹⁸⁶ Cf. *Ibíd.*, 35.

¹⁸⁷ Cf. *Ibíd.*, 35-36.

de Jesús es el signo y la garantía de nuestra eterna presencia ante Dios y de nuestra existencia en su compañía¹⁸⁸.

Estas son las tres respuestas del cristiano a las tres preguntas recogidas por nuestro autor. En todas ellas se nos muestra que el hombre nunca está abandonado en la soledad, y que Dios se hace nuestra compañía desde el origen, durante el camino y hasta al final. O. González de Cardedal resume estas tres respuestas del cristiano sobre la soledad del hombre y la compañía de Dios como sigue:

«El cristiano responde a la pregunta por la soledad del hombre en el origen desde la Trinidad: al principio no eran la indigencia, la soledad, el silencio o la incomunicación sino la Palabra y el Espíritu con el Padre. El hombre surge de esa comunión para compartirla en plenitud. A la pregunta por la soledad en el trayecto, responde desde la común encarnación: Dios no ha arrojado los seres a la existencia con desinterés o por despecho para dejarlos sumidos en su desamparo, sino que los ha acompañado tomando naturaleza de hombre y viviendo destino de hombre. Y a la pregunta por la soledad al final de la historia, responde desde la resurrección: Dios no dejó a su Hijo Jesús ni dejará a ninguno de sus hijos conocer la corrupción definitiva del sepulcro»¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 36-37.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, 37.

b) Jesucristo, soledad y compañía



Diego Velázquez,
Cristo crucificado, hacia 1632
Óleo sobre lienzo, 248 x 169 cm.
Museo del Prado, Madrid

Jesucristo, que se hizo hombre, vivió la soledad hasta el extremo. La pintura de Velázquez *Cristo crucificado* expresa bien la soledad suprema de Jesús en su muerte de cruz. En esta obra no aparecen otras figuras como María o el discípulo amado, solo Jesús. El fondo opaco y vacío resalta la completa soledad de Jesús que está solo en la cruz¹⁹⁰.

Las figuras de la obra de Hopper y de Velázquez, ciertamente, aparecen en soledad. Sin embargo, los sentimientos de soledad que nos despiertan Jesús en la cruz y la muchacha en la habitación de hotel no son iguales. De hecho, al mirar a la mujer de

¹⁹⁰ «Velázquez adoptó la representación preferida en su tiempo, que se encuentra también entre los pintores italianos y flamencos, del Crucificado en completa soledad. La Edad Media no conoció esta forma de representación. El primer ejemplo que encontramos es el pequeño Crucifijo de Durero, en la Galería de Dresde. Entre aquellos testimonios de profunda emoción no faltan expresiones extrañas. Se entiende otra cosa distinta cuando se habla de un crucifijo de espíritu shakespeariano. Uno imagina una escena nocturna, con nubes tenebrosas y densas que cubren el cielo, del que cae un débil rayo de luz sobre el rostro moribundo; los campos se extienden a lo lejos con un silencio atemorizado, como bajo la maldición del crimen consumado; en el centro, la tempestad: como lo hizo Van Dyck y su imitador vacilante español, Mateo Cerezo; una visión como el San Francisco de Murillo ante el Crucificado. Pero en el cuadro que tenemos delante de los ojos todo esto ha desaparecido. La figura en la cruz se halla ante una superficie vacía, casi negra; las tinieblas son verdad» (C. JUSTI, *Velázquez y su siglo*, Espasa Calpe, Madrid 1953, 402).

Hopper es difícil intuir una compañía íntima. Más bien, esa mujer evoca ruptura, soledad o resignación, sin posibilidad de avance hacia la compañía. En cambio, el Cristo de Velázquez, a pesar de la soledad suprema que lo envuelve, nos empuja a meditar la compañía que late más acá y más allá de la soledad. Al mirar al Crucificado, podemos atisbar la compañía de Jesús con el Padre y de Jesús con los hombres. Es el caso del escritor español Miguel de Unamuno, en su célebre poema *El Cristo de Velázquez*¹⁹¹.

Jesucristo vivió la soledad extrema de la muerte cruel, pero no el abandono absoluto e infecundo: su soledad y muerte son la última llamada del Pastor para juntar a su rebaño, encomendándose y encomendándolo en las manos del Padre. En este sentido, la soledad del Cristo de Velázquez y la de la mujer de Hopper no pueden ser más distintas. Como acabamos de ver, Dios acompaña a los hombres en todo momento: la figura concreta de su compañía en nuestra historia humana es Jesucristo:

«El cristianismo nace de una convicción que es confesión: los hombres no estamos solos en el mundo, los mortales hemos sido creados para la vida, Dios nos ha acompañado en nuestro camino no solo como presencia iluminadora en nuestro interior, sino también como compañero en el exterior. Esa compañía de Dios a los hombres, compartiendo naturaleza y destino, tiene un nombre y un rostro: Jesucristo»¹⁹².

Toda la existencia de Jesucristo es la realización máxima de la compañía de Dios para con el ser humano. Por la encarnación, él percibió y asumió plenamente la soledad del hombre en el mundo. Pero la vivió y la tradujo en comunión con el Padre. Así, en Jesucristo, se encontraron dos soledades, humana y divina, y surgió la compañía suprema pensable. Por lo tanto, en Jesucristo conocemos una soledad nueva como camino hacia el

¹⁹¹ En su poema *El Cristo de Velázquez*, sobre la soledad, Miguel de Unamuno describió lo siguiente: «I. Abandonado de tu Dios y Padre, / que con sus manos recogió tu espíritu, / Te alzas en ese trono congojoso / de soledad, sobre la escueta cumbre / del teso de la calavera, encima / del bosque de almas muertas que esperaban / tu muerte, que es su vida. ¡Duro trono / de soledad! Tú, solo, abandonado / de Dios y de los hombres y los ángeles, / eslabón entre cielo y tierra, mueres, / ¡oh León de Judá, Rey del desierto / y de la soledad! Las soledades hinchas del alma, y haces de los hombres solitarios un hombre; Tú nos juntas, / y a tu soplo las almas van rodando / en una misma ola. Pues moriste, / Cristo Jesús, para juntar en uno / a los hijos de Dios que andan dispersos, / sólo un rebaño bajo de un pastor.

II. «¡Se consumó!», gritaste con rugido / cual de mil cataratas, voz de trueno / como la de un ejército en combate / – Tú a muerte con la muerte –; y tu alarido, /de Alejandría espiritual, la nueva / soberbia Jericó de los paganos, / la de palmeras del saber helénico, /derrocó las murallas, y de Roma / las poternas te abrió. Siguióse místico / silencio sin linderos, cual si el aire / contigo hubiese muerto, y nueva música / surgió, sin son terreno, en las entrañas / del cielo aborascado por el luto / de tu pasión. Y del madero triste / de tu cruz en el arpa, como cuerdas / con tendones y músculos tendidos / al tormento, tus miembros exhalaban, / al toque del amor – amor sin freno –, / la canción triunfadora de la vida. / ¡Se consumó! ¡Por fin, murió la Muerte! / Solo quedaste con tu Padre – solo / de cara a Ti –, mezclasteis las miradas / – del cielo y de tus ojos los azules –, /y al sollozar la inmensidad, su pecho, / tembló el mar sin orillas y sin fondo / del Espíritu, y Dios sintiéndose hombre, /gustó la muerte, soledad divina. / Quiso sentir lo que es morir tu Padre, / y sin la Creación vióse un momento / cuando doblando tu cabeza diste / al resuello de Dios tu aliento humano. / ¡A tu postrer gemido respondía / sólo a lo lejos el piadoso mar!» (M. DE UNAMUNO, *El Cristo de Velázquez*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1947, 69-71); En cuanto al poema *El Cristo de Velázquez* de Miguel de Unamuno, podemos ver también un estudio y meditación minucioso sobre ello de Olegario González de Cardedal: Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Trotta, Madrid 1996, 17-192; Miguel de Unamuno: *El Cristo de Velázquez*.

¹⁹² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo...*, 149.

encuentro con Dios. Por la soledad y la compañía de Jesucristo, Dios ha compartido la soledad del mundo y hombre, y nos lleva a la comunión con Él¹⁹³.

O. González de Cardedal aborda la soledad y la compañía de Jesucristo sobre todo en su obra *Jesucristo, soledad y compañía*. Jesús ha vivido la soledad en varios aspectos a lo largo de toda su vida. La gente no entendía la misión de Jesús, lo rechazaron incluso sus paisanos. Algunos le consideraban como traidor del pueblo y blasfemo. En el momento de la pasión y la muerte, hasta sus discípulos más cercanos huyeron y le negaron. No cabe duda de que le cercaron fuertemente la soledad, el rechazo y el abandono¹⁹⁴.

En la agonía de Getsemaní la soledad de Jesús llegó a su punto cumbre. Él sufrió el aislamiento material y la angustia espiritual no sólo en relación con los hombres y con la situación sino también consigo mismo y con Dios. En esta agonía y la soledad, Jesús tuvo que afrontar la realidad objetiva del pecado como lejanía absoluta de Dios. La libertad humana tiene capacidad para acoger a Dios o rechazarlo, y hasta declararlo inexistente. Jesús ha entrado en este ámbito negativo y negador y lo ha padecido, pero sin caer en el pecado. Él ha ejercido su libertad con voluntad humana como la nuestra, y a la vez, él ha ofrecido la gracia de Dios como el Hijo¹⁹⁵. En este sentido, «en la agonía de Getsemaní, Jesús nos hace una revelación doble: del amor de Dios y de la seriedad del pecado. El Hijo de Dios nos salva de nuestra soledad asumiendo una soledad insospechable: la del pecador»¹⁹⁶.

Así, la soledad de Jesús como redentor representa un lugar de encuentro entre su soledad y su solidaridad con los hombres. A la soledad extrema de la cruz, Jesús unió la de su bajada a los infiernos, donde se puede comprender cómo la soledad absoluta va en él unida a la máxima solidaridad con los que están más lejos de Dios. De tal modo que, anclados en su soledad, él puede llevarnos solidariamente a la redención y comunión con Dios. Sin duda, su soledad no es una soledad para sí misma, antes bien, se puede descubrir en ella la solidaridad con los hombres y la comunión con Dios.

En la vida terrena, como hemos visto, Jesús experimentó la soledad, pero sabemos también que él estaba siempre en múltiples compañías: la de sus padres, los discípulos, la familia de Betania, y otros hombres y mujeres. Pero, sobre todo, él se sostenía en la compañía del Padre por el Espíritu. Jesús buscaba la oración en soledad para encontrarse con el Padre, quien nunca lo abandonó. Son muchos los pasajes evangélicos en que Jesús manifiesta que él no está sólo, sino que el Padre siempre está con él¹⁹⁷. Particularmente, la resurrección de Jesús aclara definitivamente la compañía del Padre para con el Hijo. Si no hubiera tenido lugar la resurrección, la vida de Jesús hubiera quedado marcada en la memoria colectiva por la traición, el olvido, el rechazo y la soledad. Ahora bien, la

¹⁹³ Cf. *Ibíd.*, 23-24.

¹⁹⁴ Cf. *Ibíd.*, 67-74.

¹⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, 74-89.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, 87.

¹⁹⁷ «Yo no estoy solo, sino yo y el Padre que me ha enviado» (Jn 8, 16); «El que me ha enviado está conmigo; no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada» (Jn 8, 29); «Mirad que llega la hora... en que os dispersaréis cada uno por su lado y me dejaréis solo. Pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn 16, 32).

resurrección nos manifiesta que Jesús estaba acompañado por el Supremo incluso en la hora de su muerte. La resurrección acredita a Jesús esencialmente como un hombre de acompañamiento y de compañía¹⁹⁸.

A través de este recorrido, González de Cardedal explica con claridad y belleza cuáles y cómo son la soledad y la compañía de Jesucristo. Jesús vivió la soledad hasta el extremo, pero no se quedó clausurado en ella. Su soledad es, de hecho, el mayor avance posible hacia la solidaridad con los hombres y la comunión con Dios. Jesús, siempre acompañado por el Padre, aun en soledad, recrea continuamente la solidaridad profunda con todos los hombres. Su presencia en nuestro camino asegura una compañía sin límite y suscita nuestra compañía con respecto a los demás, a su modo y con su horizonte:

«¿Quién crea compañía en el camino de la vida? Aquel que se pone junto al prójimo y le ofrece la palabra instaurando comunicación, intercambiando ideas e ilusiones; aquel que ama en aquella gratuidad que no retiene nada, sino que lo ofrece todo; aquel que se sitúa en el lugar del que sufre necesidad, soledad, angustia y por sí solo no es capaz de salir de ese pozo en el que se ha hundido; el que se ofrece no para sustituir o suplantar al vecino, sino para hacerle posible ser él mismo»¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Cf. *Ibíd.*, 105-111.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, 149.

3. Esperanza en Dios con el prójimo

«Porque libertad, soledad y esperanza son viajeras de un mismo navío. Cuando una se hunde, es que se están hundiendo las tres»²⁰⁰.

O. González de Cardedal compara libertad, soledad y esperanza con tres viajeras en un mismo barco: si una se hunde, las tres se hunden juntas. Libertad, soledad y esperanza no son conceptos independientes, sino que se influyen entre sí y comparten un mismo destino.

Hasta aquí hemos expuesto las diferentes visiones que la modernidad y el cristianismo tienen en lo que respecta a la libertad y la soledad. La conciencia moderna, que tiene como exponente máximo a Nietzsche, recalca la libertad y autonomía del individuo, como una conquista que surge de la liberación de toda forma de la esclavitud. Ahora bien, la libertad así entendida supone una separación en relación a la naturaleza, a Dios y al prójimo, y, por lo tanto, genera una soledad profunda. La soledad moderna implica la clausura en uno mismo y la consiguiente incapacidad de avanzar hacia la solidaridad o la comunión con otros. Así, en la conciencia moderna, el individuo termina desentendiéndose o negando a Dios y al prójimo. Ante esta postura, surgen algunas preguntas espontáneamente: ¿Realmente podemos encontrar la felicidad y el amor a través de esta forma de libertad y soledad? En otras palabras, ¿podemos abrirnos al futuro con una esperanza fundada desde la conciencia moderna sin Dios ni prójimo?

Al respecto, González de Cardedal escribe:

«La historia de los últimos siglos ha sido una larga marcha hacia la conquista de la libertad en todos los órdenes. Cuando ésta es pensada o vivida como dominación del prójimo o insolidaridad con el prójimo, frente a Dios y sin Dios, surge la soledad profunda. Y al quedar remitido a sus solas fuerzas y confianzas, le asalta al hombre la desesperanza. Este, consciente de su finitud y de su pecado, sabe que no puede fundar por sí mismo un futuro en amor y felicidad. Una y otro son don de los otros y del Otro.

Nietzsche es el exponente supremo de un tipo de conciencia moderna, que se comprende desde la voluntad de poder, como un “santo decir sí”, desde sí contra Dios y contra el prójimo. Sin Dios y sin prójimo aparecen el nihilismo y una azul soledad, sinónimos de heroica desesperación.

El hombre necesita distancia frente a las cosas para ser sí mismo (soledumbre), encuentro consigo mismo en aceptación del propio ser y misión (soledad), sin romper el lazo con la sagrada compañía que nos funda ni reclamar la soberanía propia de Dios (solitud). La esperanza es en libertad, desde el prójimo, ante Dios»²⁰¹.

Nuestro teólogo hace una crítica fuerte a la actitud de la modernidad y, como hemos visto en los capítulos anteriores, propone la libertad y la soledad desde los parámetros cristianos, siempre en relación triple con uno mismo, con Dios y con el prójimo. Según González de Cardedal, la libertad verdadera proviene de Dios y debe ser una libertad para y con otros. La soledad no es un fin en sí misma, sino que debe orientarse hacia la comunión con Dios y la solidaridad con el prójimo. En este sentido, la esperanza que

²⁰⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 34.

²⁰¹ *Ibid.*, 28.

González de Cardedal pretende esbozar y realizar se revelará en la relación del hombre, desde su libertad y soledad, con Dios y el prójimo. El Otro y los otros son compañeros indispensables de la esperanza verdadera. Con esta premisa básica, adentrémonos en el planteamiento que nuestro teólogo hace de la esperanza cristiana.

3.1. La esperanza del hombre

a) El hombre: ser de esperanza

El hombre es un ser de esperanza. Nosotros siempre aguardamos la realización de nuestros anhelos y deseos. El objeto de nuestros anhelos puede ser algo perteneciente a nuestra vida cotidiana. Día a día esperamos cumplir nuestras tareas en la familia o en la profesión y aguardamos a conseguir con ello cierta alegría, aunque sea pequeña y sencilla. Hay esperanzas también en el orden de cada fase de la vida. Por ejemplo, el niño espera a ser un adulto maduro o el joven espera conseguir un trabajo según sus aptitudes y sueños. Así, cada uno de nosotros espera algo concreto diariamente y aguarda a realizar sus deseos vitales en este mundo²⁰².

Sin embargo, nosotros también albergamos una esperanza más fundamental. El hombre no sólo aspira a obtener objetos limitados, parciales y ocasionales, sino que también vive de una esperanza radical. «En medio de las diarias esperanzas relativas, la flecha de la vida humana avista el Absoluto y tensa en el arco espera poder elevarse hasta aquella cumbre en que él habita. Esa esperanza absoluta va mezclada con las esperanzas menudas y los diarios esfuerzos»²⁰³.

O. González de Cardedal compara esta esperanza fundamental con el agua que corre en la tierra profunda. Las corrientes más hondas son las que menos ruido hacen pero son las que más agua que llevan. Esa corriente avanza lentamente sin estrépito, ahora bien, con una fuerza que arrastra todo hacia adelante. Así, la esperanza recorre nuestro ser y nuestro corazón profundamente y nos impulsa hacia adelante para llegar a nuestra meta²⁰⁴.

En este sentido, ¿se puede decir que la pulsión originaria y radical del hombre es la esperanza? Algunos insisten en que el miedo es la pulsión radical del hombre. González de Cardedal indica que el corazón del hombre está desgarrado entre la esperanza y el miedo, citando un poema de Antonio Machado:

«¿Conoces los invisible
hiladores de los sueños?
Son dos: *la verde esperanza*
y el torvo miedo.
Apuesta tienen de quién
hile más y más ligero;
ella, su copo dorado;

²⁰² Cf. *Ibíd.*, 215.

²⁰³ *Ibíd.*, 214.

²⁰⁴ Cf. *Ibíd.*, 216.

él su copo negro.
Con el hilo que nos dejan
tejemos cuanto tejemos»²⁰⁵.

El miedo que el hombre tiene es muy significativo porque revela la finitud de nuestro ser. De hecho, en medio de los miedos particulares, el más fundamental es el miedo que proviene de la finitud del hombre. En otras palabras, el miedo de la muerte y de la nada. El temor engendrado de la finitud nos muestra que el hombre no es Dios y, al mismo tiempo que, sin Dios, el hombre está en vilo²⁰⁶.

Desde luego, no se puede negar que el hombre es finito y mortal. Sin embargo, ante dicha finitud, el miedo no es la única vía de respuesta: el hombre también puede acudir a la esperanza. Como señala A. Machado, el hombre puede tejer su ser con el hilo del miedo o con el de la esperanza. González de Cardedal distingue claramente entre miedo y esperanza:

«Temor y esperanza son contemporáneos y consustanciales con el corazón humano. El primero es el eco y aliento de la criatura que se siente desvalida en el mundo y con la caducidad como futuro, ya que percibe que si existió, sin embargo, no es necesaria. El temor le dice al hombre lo que es por sí, lo que puede por sí y a lo que no puede escapar por sí. La esperanza, en cambio, es el latido de una criatura que, a la vez que consistente en sí, se siente procediendo de, enviada por y quizá esperada por Alguien. Si no se ha creado y enviado a sí misma, ¿no es pensable que haya sido enviada por algún otro? El envío mismo revela una generosidad fundamental ya que, al otorgarnos libertad, deja sentir que nos valora y acepta tal como somos y valemós»²⁰⁷.

Por consiguiente, el temor encierra al hombre en sí mismo; en cambio, la esperanza abre al hombre hacia el Otro. La finitud del hombre no obtura la esperanza. Antes bien, al aceptar que no es Dios y abrirse hacia el Otro, el hombre hospeda la esperanza del Eterno en lugar de llenarse de temor. Es decir, la esperanza impele al hombre hacia el Absoluto, que es Dios.

Esta esperanza fundamental hacia Dios, que radica en la entraña del hombre, principalmente proviene de Dios. Al igual que Dios había sembrado primero en nuestros corazones la memoria y el deseo, los humanos pueden vivir también de la esperanza.

En cuanto a la memoria, nuestro autor dilucida lo siguiente:

«La memoria es algo mucho más radical: es el saber que tenemos de nuestro origen, de la proveniencia de nuestra vida, de lo que la ha hecho posible y de lo que la mantiene real. La memoria es, ante todo, el recuerdo o presencia de Dios a nuestro corazón. San Agustín, que sabía del hombre, del tiempo y de Dios, ha acuñado una frase ya clásica: *memoria Dei*. Los seres espirituales somos, ante todo, recuerdo y anhelo de Dios. Un recuerdo que significa estar siempre afectados por quien nos suscitó a la vida, llevar en el repliegue del corazón lo que a ese corazón sostiene latiendo hacia el amor y hacia la

²⁰⁵ A. MACHADO, *Poesías completas. Canciones de tierras altas LXIV*, Espasa Calpe, Madrid 1963, 205; cita extractada de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 218.

²⁰⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 219.

²⁰⁷ *Ibid.*, 220.

vida. Dios es quien nos sostiene para que pervivamos y marchemos hacia adelante. Tiene por ello el hombre, ante todo, memoria de Dios, como su origen; origen que no es sólo un golpe, impulso o envío que están en el pasado, sino el permanente hacernos ser, crearnos para amar, invitarnos a convivir»²⁰⁸.

Todos los hombres tienen una memoria radical porque son memoria de Dios. Esta memoria originaria no es un mero recuerdo del pasado, sino el sostén del presente y el impulso para el futuro. Ciertamente, la memoria de Dios y la esperanza del hombre se implican mutuamente: «Dios empuja por detrás y llama por delante. La memoria de Dios es siempre envío hacia una meta, alimento de esperanza, creación de porvenir»²⁰⁹.

Con respecto al deseo, González de Cardedal también afirma que procede de Dios:

«El deseo es nuestro eco a la acción desiderante que Dios lleva a cabo en el corazón del hombre, concediendo dinamismo al ser, provocando libertad y poniéndole en camino. El hombre es deseo, porque Dios se hace deseo en su corazón»²¹⁰.

Habla aquí nuestro autor del deseo singular, radical y metafísico. Él tiene cuidado de no caer en la confusión entre deseo y necesidad (biológica, social, cultural, etc.). La necesidad reclama la satisfacción urgente a través de un objeto concreto, pero el deseo no está ceñido a un objeto concreto, sino que se desborda en anhelo y súplica. Mientras que la necesidad surge desde dentro, el deseo nos impele desde fuera y nos lleva hacia el Otro. El deseo, encendido por Dios, nos abre hacia lo total, radical y definitivo²¹¹.

El hombre es un ser de esperanza. Dicho de otro modo, «la esperanza funda como su principio al hombre; es decir, que la esperanza es el impulso que da inicio, ofrece sostén y orienta al hombre hacia la meta»²¹². Por consiguiente, el fundamento de la esperanza es Dios, que es quien ha sembrado en nosotros la memoria y el deseo radical de sí: por Él podemos aspirar y esperar al Eterno, aunque seamos finitos. Una esperanza no fundada en Dios se verá reducida, en último término, al temor y la angustia de la finitud vivida en soledad total. Sin Dios no es posible la esperanza absoluta.

b) La divinización: meta del hombre

¿En qué consiste la esperanza última del hombre? O. González de Cardedal señala que la entraña del vivir es el pervivir. El ser humano alberga el deseo de pervivir, de vivir eternamente. Si cesara este deseo, nuestra vida quedaría condenada a la nada. La esperanza, en sentido fuerte, es esperanza de vida eterna, deseo de una vida que no acabe en el vacío. Sin embargo, pervivir no significa la mera perduración de la actual existencia.

²⁰⁸ *Ibíd.*, 450.

²⁰⁹ *Ibíd.*, 451.

²¹⁰ *Ibíd.*, 492.

²¹¹ Cf. *Ibíd.*, 490-491.

²¹² *Ibíd.*, 213-214.

Si fuera sólo prolongación de la vida actual sin fin, la vida sería un aburrimiento o una carga insoportable, es decir, una condenación terrible y no un regalo agradable²¹³.

En este sentido, la esperanza del pervivir y la eternidad debe entenderse, más bien, como consumación del destino del hombre, a un tiempo aceptado y transformado. El hombre espera persistir no en la continuación física de su actual forma de vida, sino en una vida nueva consumada tras un salto o ruptura. Por tanto, se puede hablar de dos esperas determinantes en nuestra existencia humana: «una que impulsa al ser a mantenerse llegando a su raíz, siendo radical y otra que le impulsa a la transformación, mediante la redención de la forma presente de vida y la transformación en otra inmortal»²¹⁴. Así, el hombre tiene esperanza de pervivir, de avanzar y transformarse hacia la eternidad y la infinitud, sin perderse la esencia y personalidad de su ser propio.

Esta concepción de la esperanza última del hombre nos lleva a plantear la cuestión teológica de la divinización del ser humano. Divinización significa camino hacia la plenitud del ser humano, a través de la participación en el ser y en la vida de Dios. En otras palabras, «gracias al don del Hijo y del Espíritu que hizo a la humanidad el Padre misericordioso, la naturaleza humana queda realmente renovada, transformada, elevada gratuitamente a la comunión beatificante con Dios, participando de su santidad, sin perder por ello sus propias características ontológicas»²¹⁵. El hombre, siendo finito y mortal, aspira a la plenitud de su ser en la comunión con Dios que es infinito e inmortal. Pero ¿cómo el hombre puede divinizarse? ¿Cómo podemos ser divinizados, manteniendo la diferencia y la alteridad entre Dios y el ser humano?

El concepto de divinización presupone el parentesco del ser humano con Dios: el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. Lo cual no significa que el hombre sea perfecto e igual a Dios. Desde luego, entre Dios y los hombres existe una separación sustancial. Con todo, se puede mantener, al mismo tiempo, que el ser humano tiene un parentesco esencial con Dios desde la creación. El hombre está destinado a asemejarse al Dios inmortal, a pesar de que ha caído en la corrupción por el pecado. En este sentido, la divinización es, por un lado, el destino metafísico a la luz del origen y, por otro, la tarea moral a la luz del destino²¹⁶.

La divinización es una categoría soteriológica de gran raigambre entre los Padres griegos, quienes la empleaban para nombrar la meta de la vida cristiana. Aún hoy sigue empleándose profusamente en la Iglesia oriental, mientras que la teología latina ha empleado mucho menos el lenguaje de la divinización del hombre²¹⁷. Ahora bien, a

²¹³ *Ibid.*, 224-225; BENEDICTO XVI, *Carta encíclica, Spe Salvi*, n.10.

²¹⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 225.

²¹⁵ G. M. SALVATI, «Divinización»: L. PACOMIO Y V. MANCUSO (dirs.), *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Pamplona 1995, 269.

²¹⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 228-229; B. STUDER, «Divinización»: A. DI BERNARDINO (dir.), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana I*, Sígueme, Salamanca 1991, 621-623.

²¹⁷ «La teología latina ha insistido siempre mucho menos que la teología griega en la divinización del hombre. Mientras que en los griegos la adquisición de la semejanza con Dios en la medida de lo posible, la transformación en Dios, no ha cesado de ser el ideal perseguido por los filósofos, los latinos, más inmediatamente realistas, se han contentado con predicar una moral estrictamente humana y, como consecuencia, accesible a las fuerzas de la naturaleza. Esta diferencia fundamental de orientación continúa

comienzos del siglo XX la teología latina redescubrió el horizonte griego de la mística, teología, liturgia, y vida cristiana, tal como han sido vividas por las Iglesias orientales. También la idea de divinización de los griegos²¹⁸ se introdujo con más seriedad en la Iglesia y la teología occidentales²¹⁹.

Este redescubrimiento de la divinización tuvo que medirse con un nuevo desafío procedente de la conciencia moderna: la exaltación de la humanización frente a cualquier tipo de divinización. La modernidad idolatra la autonomía y la libertad del hombre, por lo que la divinización resulta en este contexto un concepto imposible. Los pensadores más representativos de la modernidad como Marx, Freud y Nietzsche negaron a Dios por defender al hombre. Ellos afirmaban que Dios se había convertido en el gran obstáculo para la vida plena del hombre. Para la conciencia moderna, el hombre tiene en realidad un único deseo: ser hombre²²⁰.

Desde aquí, podemos afrontar las cuestiones de fondo sobre la divinización y la esperanza del hombre: ¿cabe acudir a la categoría de divinización en la era de la modernidad para aludir a la aspiración más profunda del hombre? ¿Si el hombre quiere ser auténtica y únicamente hombre, la divinización puede ser su esperanza última?²²¹ Pues «¿la última esperanza del hombre está referida a Dios o se hace sin Dios, al margen de Dios o contra Dios?»²²²

Parece evidente que, en el marco dibujado por la modernidad, el hombre no debe aspirar a ser Dios si quiere mantener su entidad de hombre en plenitud²²³. El cristianismo, sin embargo, rechaza rotundamente este dualismo de la modernidad. La divinización no es contraria de la humanización: aspirar a ser como Dios no anula la alteridad del hombre,

manifestándose cuando el cristianismo conquista el Mediterráneo. El objetivo intentado por los cristianos griegos sigue siendo la divinización. El que persiguen los cristianos de occidente es la adquisición de la santidad» (G. BARDY, «Divinisation chez les Pères Latins»: M. VILLER *et al.* (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité III*, Beauchesne, Paris 1957, 1389; cita extractada de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 230).

²¹⁸ «Para los griegos, la creación es el primer paso hacia una deificación del hombre, que es el verdadero objetivo de Dios. Creación, revelación, redención, envío del Espíritu son fases de un designio divinizador. La encarnación no es un percance de la historia, ni una catástrofe para el hombre en cuanto que amenazaría la autonomía de éste, sino la inmersión suprema de Dios en su criatura, que así emerge a su destinación suprema: participar en la libertad del Hijo al que en su naturaleza originaria ya había sido conformada» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 230-231).

²¹⁹ Cf. *Ibíd.*, 229-231.

²²⁰ Cf. *Ibíd.*, 231-232.

²²¹ Cf. *Ibíd.*, 231-232.

²²² *Ibíd.*, 232.

²²³ También se da este tipo de planteamiento en el ámbito teológico. Por ejemplo, el teólogo suizo Hans Küng manifiesta que la divinización ya no tiene sentido en la época moderna: «Pero, ¿qué hombre razonable quiere hoy llegar a ser Dios? Algunas máximas patrísticas que enardecían entonces, como «Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios», tropiezan hoy con una incompreensión casi total. El tema del intercambio entre Dios y el hombre (o el de las dos «naturalezas»), tan candente en la época helenística, carece de interés en una época que con tanta intensidad siente la ausencia de Dios, el «eclipse de Dios». El problema actual no es tanto la divinización del hombre cuanto su humanización. El Nuevo Testamento no siempre interpreta lo acontecido en Jesús de Nazaret (y con él) como encarnación de Dios o, más exactamente, del Hijo o de la Palabra de Dios. Si esta interpretación ha de tener sentido para el hombre actual, sólo lo logrará en tanto en cuanto siga algo para la humanización del hombre» (H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1978⁴, 562). En cuanto a la afirmación de H. Küng, K. Rahner indica que su análisis es superficial, es decir, faltan elementos esenciales del cristianismo.

sino que la preserva: «La comunión con Dios no es causa de aniquilamiento de lo humano, sino fundamento de su perfecta realización»²²⁴.

En el fondo, el hombre no puede fundar y consumir la esperanza última por sí mismo. Si el hombre persigue su plenitud sin Dios, terminará fácilmente en la absoluta soledad. A pesar de la diferencia entre Dios y el hombre, hay también una vinculación esencial entre ellos, porque Dios es la condición y el fundamento por el que podemos existir y llegar a plenitud. Dios ha sembrado en su criatura la aspiración de llegar a Él, introduciendo el proyecto de divinización en la naturaleza del hombre desde la creación. Por lo tanto, el hombre espera a Dios y, cuando participe en el ser y en la vida de Dios, llegará a su plenitud.

La mayor prueba de que esto es así -que el hombre puede llegar a divinizarse sin dejar de ser el ente finito que es- radica en el misterio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Jesucristo es el acontecimiento y el lugar de la divinización y la humanización plena, el misterio en que lo infinito y lo finito se encuentran, se reconcilian y se potencian entre sí²²⁵:

«El cristianismo ha descubierto al hombre la última raíz de su grandeza, como criatura e imagen de Dios, al referirlo al Verbo encarnado. En él da Dios la medida de su acercamiento al ser finito, a la vez que el hombre adquiere la estatura máxima posible, como resultado de la personalización de nuestra humanidad por el que es Hijo y, en cuanto tal, Dios existiendo humanamente. Esa es la suprema gloria del hombre derivada de la revelación y donación de la gloria de Dios en Cristo a uno de nosotros y para cada uno de nosotros.

Con Cristo se nos ha revelado la vocación última del hombre: una vocación que no es doble, una que sería originaria y constitutiva de nuestro ser (la cual constituiría nuestra autonomía) y otra adveniente después como resultado de una acción humana o de una corrección del proyecto divino en segundo momento. El hombre ha sido creado por Dios con capacidad de compartir la vida de su Hijo en humanidad, y consiguientemente en él, desde él y por él, compartir la vida trinitaria. Dios es así la suprema posibilidad, la suprema vocación y la suprema esperanza posible al hombre. No hay otro Dios que el que se da en su identidad trinitaria al hombre. Y no hay otro hombre que el que está invitado a la comunión divina y el que encuentra en esa participación la plenitud a la que está impulsada su realidad original y estructurante»²²⁶.

Por consiguiente, Dios no es un obstáculo para la plenitud del hombre, sino la condición y el fundamento de la consumación del ser humano, que está llamado a transformarse con la gracia de Dios. Dios creó al hombre llamándole a la participación en

²²⁴ G. M. SALVATI, «Divinización»: *op. cit.*, 270.

²²⁵ «La teología contemporánea interpreta la realidad de la divinización no tanto en una perspectiva esencialista-metafísica, sino más bien en una óptica marcadamente trinitaria y personalista. Partiendo del inaudito anuncio del Nuevo Testamento, se tiende a resaltar cómo el encuentro único entre la divinidad y la humanidad que se verificó en Cristo constituye el paradigma de la relación Dios-hombre; Jesús de Nazaret, verdadero Dios y verdadero hombre, muestra en su persona y en su historia que el hombre es tanto más auténticamente hombre cuanto más se diviniza» (*Ibid.*, 270).

²²⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 236.

su vida trinitaria. El hombre, esperando en Dios, espera en su propia plenitud. Así, indudablemente, Dios es la primera, última y suprema esperanza del hombre²²⁷.

3.2. La esperanza de Dios

a) La misión en el gran teatro del mundo

De lo dicho hasta aquí se deduce que sin Dios el hombre no puede hablar y vivir la esperanza en toda su hondura. El hombre puede concebir y vivir la esperanza hasta el final si deposita su esperanza en Dios, garante de la plenitud de su ser. En este punto, reparemos la mirada sobre la esperanza de parte de Dios. Él es fuente y meta de nuestra esperanza: por tanto, si comprendemos la esperanza de Dios, aumentará la inspiración de nuestra propia esperanza.

A este respecto, O. González de Cardedal plantea una pregunta esencial: ¿puede Dios esperar? A priori, parece una insensatez hablar en estos términos: espera quien carece de algo o está ante un futuro incierto. Dios es Dios, ya es plenitud, infinitud y eternidad. Dado que Él no carece nada, no esperará nada: el concepto de Dios y el concepto de esperanza parecen excluirse entre sí²²⁸. Con todo, ¿puede Dios albergar algún tipo de esperanza, aunque fuera esperanza *hacia otros*? En este sentido, es posible pensar a Dios esperanzado en relación con sus criaturas en la historia y en el mundo. Ciertamente, Dios se revela a los hombres en la historia y les da a conocer su esperanza sobre ellos. La relación entre Dios y el hombre sería, pues, la premisa para hablar de la esperanza de Dios:

«Desde la relación que Dios instaura con las criaturas en la historia conocemos su ser, y desde los comportamientos que él vive con el mundo podemos pensar su propia esencia. La pregunta anterior ya tiene que ser resuelta a la luz de la historia que Dios ha hecho con los mortales. Y en ésta ¿ha mostrado Dios alguna esperanza respecto de su creación, de sus hijos, de cada hombre o mujer en particular?»²²⁹.

Al plantearnos la esperanza de Dios, presuponemos “la historia de Dios con el hombre”. Lejos de la idea de Platón, según la cual la divinidad no se mezcla con el hombre, la fe afirma que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Jesucristo se encarnó y vivió una historia humana. La encarnación de Dios implica que Dios se hace historia. Él entra en la lógica propia de otro orden de seres. Dios entra en el universo de la libertad humana limitada por la naturaleza, y a la vez, de las leyes de un universo físico. Asume incluso un destino, en el sentido de que se muestra afectado por los poderes, hechos, libertades que se dan en el mundo. Por eso, el Dios de la encarnación corre el inmenso riesgo de ser víctima de la libertad de sus criaturas, al mismo tiempo que es capaz de entablar amistad con los hombres. Él ha entrado en el drama con el hombre. Un drama en que la amistad

²²⁷ Cf. *Ibíd.*, 238-244.

²²⁸ Cf. *Ibíd.*, 247.

²²⁹ *Ibíd.*, 248.

y el riesgo van unidos: la historia de Dios es la historia de su relación con los hombres y de la respuesta de los hombres a su oferta²³⁰.

Dios creó el mundo y a los hombres. Él mismo participó en este mundo y vivió con los hombres, respetando la libertad humana. Él proyecta un mundo y una historia en la cual aspira a que los hombres sean protagonistas desde su libertad:

«Dios, creando, piensa (providencia), quiere y decide (predestinación) una historia, en la que sus criaturas van a ser protagonistas desde las posibilidades propias, formando todas proyecto concorde de forma que el mundo revele la gloria divina y haga posible la gloria humana. Dios proyecta el gran teatro del mundo y en él asigna a cada hombre un papel y espera de él que lo asuma con ilusión, que lo realice con objetividad, que se inserte en la trama total como un elemento decisivo. En ese drama cada participante es un absoluto y, sin embargo, la totalidad le desborda a cada uno absolutamente, siendo el autor del drama y el director de la puesta en escena Dios mismo en persona»²³¹.

González de Cardedal compara el mundo con un gran teatro, tomando prestada la expresión de Calderón de la Barca²³². En este gran teatro del mundo, Dios asigna a cada uno de nosotros un papel. Con su libertad, cada hombre cumple su propio papel en el mundo, su propia misión. Como comprendió y explicó Hans Urs von Balthasar²³³, la misión constituye a la persona y viceversa: «ser persona es tener una misión y cumplir un papel, de forma que la persona funda la misión y la misión realiza a la persona»²³⁴. Dios ha fiado la realización de su plan en el mundo al hombre, y espera que el hombre cumpla y realice su misión en el gran teatro del mundo²³⁵.

La vida del hombre está pensada por Dios para el gran teatro del mundo y el hombre, como persona, asume su papel desde su libertad y posibilidad. Los hombres tienen a Dios y a otros hombres como espectadores. La mirada divina otorga al hombre la luz y la esperanza suficientes para realizar su papel²³⁶. Dios creó al hombre libre, responsable, y cooperador. Dios le ha encargado una misión a cada persona y le acompaña con amor. Esta es la esperanza de Dios para todos los hombres. Él espera que el hombre realice su misión en el gran teatro del mundo. El mundo es resultado de un proyecto llevado a cabo conjuntamente entre Dios y el hombre. En este designio de Dios para el mundo, Dios y el hombre son co-protagonistas. Ni Dios sin el hombre, ni el hombre sin Dios²³⁷:

«Dios cuente con cada hombre para algo, que le otorgue una misión concreta, que espere una respuesta específica de cada uno, que no fuerce a nadie para nada y que con amor acompañe a todos, esperando de cada uno su resultado, necesítándolo para el logro

²³⁰ Cf. *Ibíd.*, 248-249.

²³¹ *Ibíd.*, 250.

²³² Cf. P. CALDERÓN DE LA BARCA, «El gran teatro del mundo»: N. GONZÁLEZ RUIZ (dir.), *Teatro teológico español I. Auto sacramentales*, BAC, Madrid 1946; H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática I. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid 1990, 129-250: El topos “teatro del mundo”.

²³³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1993, 143-240: misión y persona de Cristo.

²³⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 250.

²³⁵ Cf. *Ibíd.*, 250.

²³⁶ Cf. *Ibíd.*, 251.

²³⁷ Cf. *Ibíd.*, 252-253.

final, porque Dios pone nombre a cada hombre, da encargo a cada hombre, cuenta con el quehacer de cada hombre, vela por el esfuerzo que aporta, espera su rendimiento y agradece el trabajo del día. Sólo él conoce esos nombres, quehaceres, esfuerzos, rendimientos y paga al final en justicia a cada uno»²³⁸.

b) La dignidad y la responsabilidad del hombre

En cuanto a la afirmación de la esperanza de Dios así entendida, cabe de nuevo la pregunta: ¿en el tiempo de la modernidad, la esperanza de Dios tiene todavía sentido para los hombres? ¿Esta visión de la esperanza de Dios y de la misión del hombre sería entendible y aceptable para la conciencia moderna?

Para afrontar esta pregunta, hay que traer de nuevo a colación los conceptos de soledad y libertad. Con respecto a la soledad, como hemos expuesto en el capítulo anterior, la aparición de las masas, el anonimato de las ciudades, etc., ha hecho que surja un tipo de soledad urbana y moderna. El hombre se ha visto instrumentalizado y despersonalizado, perdiendo su rostro y su nombre. En este sistema de pensamiento propio de la modernidad, ¿cómo es posible creer que Dios cuenta con el hombre y espera algo de cada ser humano?²³⁹

La Escritura muestra que Dios llama a los hombres por su nombre, habla con ellos y espera algo de ellos. Así lo hizo con Adán, Abrahán, Moisés, Pablo, etc. Dios viene y a cada hombre en su situación particular. Y le otorga un nombre y una misión en el orden de la creación; en el orden de la redención, Dios tiene una mirada misericordiosa para cada hombre. En este sentido, siguiendo a san Pablo, cabe afirmar que Jesús murió no sólo por todos los hombres sino también por ‘mí’²⁴⁰. En este sentido, O. González de Cardedal subraya el ‘cada persona’. Ningún hombre desaparece ni se diluye en medio de un grupo o una masa. Él ama y espera por cada uno de nosotros, pues Jesús ha muerto por cada uno de los hombres. Por consiguiente, nadie queda fuera del horizonte del amor, gracia y esperanza de Dios²⁴¹.

En cuanto a la libertad, la conciencia moderna proyecta una sospecha importante sobre la esperanza de Dios. Si Dios encarga al hombre un papel en el gran teatro del mundo y espera que realice su misión, eso significaría que Dios determina el destino del hombre e impide el pleno desarrollo de su libertad. En el fondo, con respecto a la relación entre Dios y la libertad humana, existen siempre dos posturas extremas: la predestinación, según la cual Dios no deja espacio a la realización de la libertad humana (*predestinacionismo*); y la indiferencia, según la cual Dios le ha dado al hombre libertad irrestricta y no espera nada del hombre (*deísmo*)²⁴². Al respecto, ya hemos indagado en el

²³⁸ *Ibíd.*, 253.

²³⁹ Cf. *Ibíd.*, 253-254.

²⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, 254-255.

²⁴¹ Cf. *Ibíd.*, 255-256.

²⁴² Cf. *Ibíd.*, 256-261.

primer capítulo, concluyendo que el cristianismo, rechazando ambos extremos, afirma rotundamente que la gracia de Dios y la libertad del hombre no son contrarios ni opuestos.

Dios no es un obstáculo para la libertad humana ni tampoco es indiferente para los hombres. Dios espera que el hombre realice la misión encomendada a través de su propia libertad. El hombre nunca es una marioneta de Dios, sino siempre su colaborador. Respetando y fundando su libertad, Él acompaña a los hombres con amor y espera la realización verdadera de su misión²⁴³. Dicha compañía aleja toda posible indiferencia. La parábola del Padre misericordioso muestra con claridad el modo como Dios nos acompaña con amor, respetando nuestra libertad. Cuando el hijo menor marcha a tierras lejanas, el padre lo aguarda con paciencia y esperanza, y cuando él regresa a casa, el padre se alegra por su hijo y da una fiesta. Para Dios, cada hombre es su hijo. De ahí su esperanza sobre cada hombre, por quien llora y se alegra en cada circunstancia²⁴⁴.

En suma, la esperanza de Dios respeta la libertad del hombre, a quien acompaña con amor, destruyendo la amenaza de la soledad. Se trata de una esperanza que hace que cada hombre ejercite su dignidad y responsabilidad en el gran teatro del mundo.

En primer lugar, la esperanza de Dios funda la dignidad del hombre. «La dignidad personal, que uno tiene que instaurar, pero que no se puede otorgar desde sí mismo sino que le tiene que ser reconocida por alguien que le confiera mérito, valor, verdad»²⁴⁵. Para conseguir dicha dignidad, se necesita al otro²⁴⁶. Dios es un Otro que nos da una misión y nos valora y espera. Él es compañero y espectador perenne para nosotros. En este sentido, la esperanza de Dios constituye la máxima dignidad del hombre, la gloria del hombre²⁴⁷.

«Esa esperanza de Dios es la forma máxima de dignificación del hombre. Si Dios no esperase nada de mí, ¿podría yo esperar algo definitivamente valioso de mí mismo? Porque si no soy valioso para el Absoluto, no soy absolutamente valioso. Si Dios no proyecta esperanza alguna sobre mí, significa que no tengo papel ninguno que cumplir en la historia. Me lo podré asignar yo mismo, ¿pero ante quién lo representaré? ¿Qué espectador me devolverá el aplauso o el reproche, dignificando mi acción y confiriendo así sentido a mi proyecto? La esperanza de Dios es así el fundamento supremo de la gloria del hombre en el mundo. Lo más grave que le puede acontecer a un ser humano es que no cuente para nadie, que nadie cuente con él, que nadie espere ni valore su amor. El día que no se meza sobre su cabeza una esperanza del prójimo, aguardando algo de él y agradeciéndoselo y que por tanto ya no exista para nadie, ese mismo día pierde la

²⁴³ Cf. *Ibíd.*, 256.

²⁴⁴ Cf. *Ibíd.*, 263-264.

²⁴⁵ *Ibíd.*, 224.

²⁴⁶ Sobre la necesidad del otro para la dignidad del hombre, también merece la pena leer la enunciación del filósofo Byung-Chul Han: «Yo no puedo producir por mí mismo el sentimiento de autoestima. En efecto, el otro me resulta imprescindible en cuanto instancia de gratificación que me ama, me encomia, me reconoce y me aprecia. El aislamiento narcisista del hombre, la instrumentalización del otro y la competencia total destruyen el clima de gratificación. Desaparece la mirada que confirma y reconoce. Para una autoestima estable me resulta imprescindible la noción de que soy importante para otros, que hay otros que me aman. Esa noción podrá ser difusa, pero es indispensable para la sensación de *ser importante*» (BYUNG-CHUL HAN, *La expulsión...*, 42).

²⁴⁷ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 272.

capacidad de existir. Perdurará biológicamente algún tiempo, personalmente ya está muerto»²⁴⁸.

En segundo lugar, la esperanza de Dios aviva la responsabilidad humana. Todos los hombres reciben de Dios su propio nombre y su propia misión. Cada persona es portadora de una misión insustituible. La singularidad y particularidad de cada uno es incuestionable para la fe cristiana. Frente a la tendencia moderna a la despersonalización, el cristianismo custodia a cada ser humano con su propio nombre, rostro y misión. Dios ha creado el mundo para cada hombre: parte de la historia está pensada por Dios para cada uno. En este sentido, cada uno tiene una cierta responsabilidad sobre el mundo entero. Todos nosotros somos responsables del mundo y del prójimo²⁴⁹.

«No se trata de desmesura nacida de una vanidad paranoica o de una pretensión prometeica por parte del hombre, sino de la seriedad absoluta propia de quien sabe que Dios deja el mundo en nuestras manos, cuenta con nosotros y espera de nosotros. Y no con la totalidad anónima, sino con los particulares nombrados. Cuando se da esta conciencia, acontece una «personalización» absoluta de la sociedad, ya que cada uno se implanta en su lugar, dispuesto a que la verdad, la justicia, Dios, el prójimo, la esperanza allí sean reales. Y lo son siempre que alguien se hace transparente a ellos tras dejarse traspasar por ellos.

Y frente a la descarga, exculpación o irresponsabilidad a las que propendemos, proyectando sobre el prójimo o las estructuras la culpa de todo, el creyente que se comprende así está inclinado a desvivirse hasta el extremo, sintiéndose responsable de todos de todo»²⁵⁰

Desde estos presupuestos, la esperanza de Dios sigue teniendo sentido para nosotros, tanto o más que en el resto de las etapas de la historia. Porque la esperanza de Dios nos permite una comprensión amable de la soledad y la libertad, y nos impele a recuperar nuestra dignidad y responsabilidad correspondiendo al amor y compañía divinos. En última instancia, todos estamos llamados a encarar la pregunta: ¿Qué espera Dios de mí? «El descubrimiento de la esperanza divina sobre nosotros es el descubrimiento de nuestra suprema posibilidad humana. Esto significa comprender la vida eterna como vocación delante de Dios y en el corazón del mundo»²⁵¹. Dios engrandece al hombre proyectando su esperanza sobre él. Cumpliendo su misión en el mundo, cada hombre colabora en el proyecto creador de Dios, en la historia de su encarnación y en el modo como conduce al mundo a la plenitud²⁵².

3.3. La esperanza trinitaria en la historia

Dios es el origen y la meta de la esperanza del hombre. El hombre, por gracia de Dios, ha sido creado como un ser de esperanza, alguien que puede aspirar a la esperanza última

²⁴⁸ *Ibid.*, 263.

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 264-265.

²⁵⁰ *Ibid.*, 265-266.

²⁵¹ *Ibid.*, 268.

²⁵² Cf. *Ibid.*, 273.

de gozar la vida eterna en la comunión de Dios. También Dios alberga una esperanza hacia el hombre. Él encarga una misión a cada hombre y espera que la realice en el mundo. Cada persona, cumpliendo su misión, puede convertirse libremente en colaborador de Dios. En este sentido, Dios y el hombre construyen conjuntamente la historia común.

La Escritura narra cómo la acción divina sustenta la esperanza verdadera suscitando la colaboración humana en la historia. La historia común de la esperanza entre Dios y el hombre tiene su origen en Padre, culmina y se verifica en Jesucristo y, por el don del Espíritu Santo, se hace presente en nuestros corazones:

«La esperanza tiene en Dios Padre su origen, en Jesús su signo histórico verificable y en el Espíritu su agente inmediatezador a las conciencias. «Dios de la esperanza» (Rm 15, 13), «Jesucristo consumidor de la esperanza» (Heb 12, 2), «Espíritu Santo que al derramar el amor de Dios en nuestro corazón nos asegura que la esperanza no defrauda» (Rm 5, 5). Estos son los tres pilares de una teología cristiana de la esperanza»²⁵³

En lo que sigue, esbozaremos cuál es el dinamismo de Dios Trinidad con respecto a la esperanza, es decir, cómo cada persona de la Trinidad ejerce y realiza la esperanza verdadera para los hombres.

a) Dios abre el futuro con su promesa

La esperanza fue otorgada al hombre en la creación misma: Dios ha inscrito en nosotros la memoria de sí y el deseo fontal, de modo que nosotros podamos esperar pervivir en la eternidad. Así, Dios es el principio y el fundamento de nuestra esperanza.

Al mismo tiempo, Dios es el que se nos manifiesta en el futuro como la meta de nuestra esperanza. «Dios funda la esperanza al abrir el futuro, al identificarse a sí mismo como Futuro absoluto y definitivo del hombre. El último porvenir del hombre en calidad y el último en temporalidad es Dios mismo»²⁵⁴. Él nos abre el futuro absoluto por su amor y nos lo garantiza por su promesa. La esperanza no pertenece al ámbito de las cosas que el hombre puede conseguir por la fuerza propia, sino que es un don divino. En este sentido, Dios es el Dios de la esperanza²⁵⁵.

La Escritura describe cómo el Dios de la esperanza interviene en la historia humana, entablando relación con cada hombre concreto. El Antiguo Testamento afirma su cercanía al hombre: Dios guía a su pueblo, decide su destino, elige a sus amigos y les hace partícipes de una misión. Él abre futuro, propone sus promesas y las concreta en alianza²⁵⁶. Por tanto, en el Antiguo Testamento el concepto de esperanza está vinculado a la experiencia del Dios de la promesa. Israel es el pueblo que nace de una promesa (Gn 12,2; 15,5). A Abrahán Dios le hace la promesa de la descendencia (Gn 13,16) y de la tierra (Gn 12,7). Se sucede la promesa de liberación de Egipto para el pueblo (Ex 3,7ss.). Como

²⁵³ *Ibíd.*, 511.

²⁵⁴ *Ibíd.*, 189.

²⁵⁵ Cf. *Ibíd.*, 187.

²⁵⁶ Cf. *Ibíd.*, 183, 493-494.

se ve, en estos primeros casos, la promesa de Dios porta un contenido muy concreto: la posesión de la tierra y la numerosa descendencia.

Ahora bien, con el transcurrir de la historia, la promesa se profundiza y purifica tanto teológica como escatológicamente: Dios prometió a su pueblo: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Ex 6,7; Lv 26,12; cf. Gn 17,7; Ex 29,45-46). Esta expresión pone de relieve la relación especial e íntima entre Dios y su pueblo. La dimensión teologal cobra cada vez más importancia. Dios mismo, que prometió el don de la tierra y de la descendencia innumerable, es el Bien primero y último para los hombres.

Con los profetas aparece la interpretación escatológica de la historia y la maduración de la esperanza individual y colectiva. Ellos insisten en la llegada del «día de Yahwéh» (Am 5,18-20; Jl 2,1-2) y de una «nueva alianza» (Jr 31,31ss.). La promesa revela su sentido más universal (Dios es el Dios de todos los pueblos) y la posibilidad de una victoria de Dios sobre la muerte (Dn 12,1-3; 2Mac7,9; Sb 3,1-4)²⁵⁷.

El contenido de la promesa divina se va radicalizando y ensanchando. Sin embargo, lo decisivo es siempre que Dios abre el futuro al hombre y el futuro le es ofrecido como promesa de Dios, discernible, acreditada en la historia por signos sucesivos²⁵⁸. Así, «Dios es Dios de la esperanza. Porque al revelar el futuro y al revelarse a sí mismo en su santidad, justicia y amor como definitivo y soberano futuro del hombre, hace a éste libre, sustrayéndole a toda amenaza última. Nada ni nadie es superior al Supremo, más potente que el Poderoso, más hacedor de justicia que el Justo. Este se ha comprometido con el hombre para ser su valedor o redentor; por eso entonces el hombre nada tiene que temer, cunado sufra todos los temores»²⁵⁹.

Leído en esta clave, el Antiguo Testamento narra la historia de la promesa y la fidelidad de Dios, consecuentemente traducida en la esperanza y confianza para el hombre. El pueblo de Dios, pese a todas las tragedias personales y a todos los desastres nacionales, mantiene la esperanza con respecto al futuro absoluto. Porque la promesa de Dios siempre esclarece el futuro. Es cierto que las oscuridades y las incertidumbres amenazan la vida de los hombres. Sin embargo, el Dios de la esperanza hace posible vivir en una serena certidumbre sin devaluar el presente por temor ante el futuro²⁶⁰.

b) Cristo, la cumbre de nuestra esperanza

Dios y el hombre, siendo dialogantes y colaboradores, construyen juntos la historia. La promesa de Dios y la esperanza del hombre caminan unidas en esta historia común. En el Nuevo Testamento, el diálogo y la colaboración entre Dios y el hombre llegan a su punto cumbre. Dios ya no habla desde fuera, sino desde dentro del hombre, siendo hombre. El amor y la solidaridad absoluta entre Dios y el hombre convergen en la encarnación. En

²⁵⁷ M. GELABERT, «Esperanza»: C. IZQUIERDO (dir.), *Diccionario de teología*, Eunsa, Pamplona 2006, 316-317.

²⁵⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 494-495.

²⁵⁹ *Ibíd.*, 189-190.

²⁶⁰ Cf. *Ibíd.*, 190-191.

este sentido, la esperanza activa de Dios y la esperanza receptiva del hombre tienen un mismo y único rostro absoluto: Jesucristo²⁶¹.

Con Jesucristo se alcanza el máximo de la promesa de Dios en la historia. El Nuevo Testamento lo presenta como «plenitud» (Ga 4,4; cf. Col 1,19; 2,9) y «cumplimiento» (Mc 1,15) de las promesas en las que Israel depositaba su esperanza. Cristo, el Mesías, aparece predicando el reino de Dios. El reino es buena noticia realizada y, a la vez, promesa abierta a un futuro mejor. En Jesús, este reino de Dios ya se hace presente²⁶².

Pero es, sobre todo, en la resurrección de Jesucristo donde la verdadera esperanza queda fundada y enraizada definitivamente. La resurrección de Cristo es el signo del amor victorioso sobre la muerte y el signo de la esperanza absoluta²⁶³. Con su resurrección, Jesucristo ha iniciado la fase definitiva de la esperanza para la humanidad:

«La resurrección de Cristo es así el inicio de la nueva fase de la esperanza para la humanidad. Dios, de aquí en adelante, será definido a la luz de esta gesta histórica como «el que resucitó a nuestro Señor de entre los muertos». Jesucristo se entregó a él como Padre en la incondicionalidad de quien le afirma absolutamente como Hijo y por ello no le deja abandonado al supremo poder negativo que es la muerte. Y el hombre de aquí en adelante también será definido a la luz de esta gesta histórica, ya que ella desvela que el origen del ser es el amor, que el presente está cobijado por ese amor, y que el futuro no está sustraído a ese amor»²⁶⁴.

Dios no es Dios de muertos, sino de vivos. A través de la resurrección de Cristo, Él esclarece explícitamente cuál es la esperanza de nuestra vida. Su resurrección afirma que el amor de Dios hacia el hombre no se anula con la muerte. Cabe, por tanto, vivir una esperanza que disipa todos los temores, incluso el de la muerte. Porque la resurrección de Jesucristo nos muestra nuestro destino y nuestra suprema posibilidad. Cristo es la suprema posibilidad ofrecida por Dios a todos los hombres. Él fundó nuestra esperanza en su propia resurrección, al haberse identificado con nuestro destino, a fin de que los mortales participásemos de su vida eterna. En este sentido, por la encarnación y la resurrección de Jesucristo, el hombre puede mantener su última esperanza y ajustarse a su vocación y destino²⁶⁵: participar en la vida inmortal de Dios²⁶⁶.

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, 183-184.

²⁶² Cf. M. GELABERT, «Esperanza»: *op. cit.*, 317.

²⁶³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 500.

²⁶⁴ *Ibid.*, 193.

²⁶⁵ Este comentario de O. González de Cardedal también nos muestra bien cómo Jesucristo ha manifestado la vocación y el destino del hombre: «Podemos hablar de plenitud de los tiempos y de consumación de la vocación humana porque en la encarnación de Dios, que es la promoción suprema del hombre al existir en unidad personal con Dios, han llegado ambas potencias, la de Dios activamente y la del hombre receptivamente, a su cumbre. La historia realísima de Jesús es así el lugar concreto donde encontramos definida la esencia de Dios y realizada la vocación humana. Por eso leemos y releemos lo ocurrido en aquel tiempo, poniendo los ojos en Jesús, porque al contemplar en él la humanidad de Dios podemos adivinar la posible divinización del hombre. Él es así el real destino de Dios: existir encarnado con nosotros, como nosotros y por nosotros. Él es así el real destino del hombre, al establecer el límite supremo de la vocación humana: ser libre desde la libertad divina personalizada» (*Ibid.*, 277).

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 55, 194, 511-512.

«La palabra, persona y destino de Jesús, culminados en la resurrección, a la vez que reinterpretan esa esperanza, la llevan a su cumbre, al personalizar a Dios de manera absoluta y personalizar la esperanza para el hombre, trascendiendo las formas concretas de imaginar sus contenidos. Dios, al salvar de la muerte a Jesús garantizando su persona y destino, muestra la destinación de todo ser personal (individuo, comunidad y con ellos la naturaleza) a adentrarse, siendo adentrados por Dios mismo, en su propia vida divina. La resurrección, en cuanto manifestación suprema del poder divino, introduce en el mundo una forma nueva de esperanza centrada en la persona de Jesús y otorgada a la persona de cada hombre. En el tiempo aparece ya un principio de validación absoluta, una eternización de lo perecedero y con ello una capacidad insospechada para estar en el mundo como quienes no son presas de las fuerzas mundanas y así son libres para crear y creer, amar y trabajar»²⁶⁷.

La promesa de Dios y la esperanza del hombre edifican conjuntamente la historia común de la esperanza, en la que la resurrección de Jesucristo presenta un papel insustituible, como cumplimiento de la promesa y cumbre de nuestra esperanza. Por consiguiente, «acción de Dios, resurrección de Cristo y esperanza del hombre van unidas. Las tres constituyen el fundamento de la existencia cristiana. Un cristiano es el que cree en ese Dios; el que vive de la resurrección de Cristo; el que tiene y se mantiene en la esperanza que de ella deriva para todos los hombres, en el presente y en el futuro»²⁶⁸.

c) Espíritu Santo, garante de la esperanza

«Pues la esperanza no defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5, 5).

El Espíritu Santo reveló que Jesús es el Mesías, en primer lugar, a los judíos e, inmediatamente después, a todos los hombres. Derramando el amor de Dios en los corazones de los hombres, nos incorporó al misterio de la muerte salvífica de Jesús. El Espíritu Santo nos otorga la conciencia de hijos, nos enseña a orar y nos anticipa la herencia de los hijos, y así muestra cómo la esperanza no defrauda. El Espíritu Santo es ciertamente el garante y el fundamento interno de nuestra esperanza²⁶⁹.

La esperanza del hombre, nacida de Dios y cumplida en Cristo, no se reduce a una idea o una memoria del pasado, porque el Espíritu Santo la actualiza en cada tiempo histórico y para cada hombre concreto. «La Palabra promisor, que ha mostrado su misericordia en la muerte y su potencia en la resurrección de Cristo, nos ha enviado el Espíritu de la promesa, ha derramado el amor de Dios en nuestros corazones, dándonos así la capacidad para aguardar y confiar en el que, fiel, misericordioso y poderoso, ha cumplido sus promesas»²⁷⁰. Así, «en el Espíritu Santo tenemos el conocimiento y amor absolutos de Dios anticipados e interiorizados en nuestro corazón»²⁷¹.

²⁶⁷ *Ibid.*, 473.

²⁶⁸ *Ibid.*, 195.

²⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 512.

²⁷⁰ *Ibid.*, 495.

²⁷¹ *Ibid.*, 495.

¿Qué significa que el amor de Dios es derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo? O. González de Cardedal indica que aquí el amor de Dios es la aposición de Dios mismo. El amor de Dios, más exactamente, el amor que es Dios, llega a la íntima raíz de nuestro ser. En otras palabras, «Dios se nos da a sí mismo como lo que es: amor. Por ello podemos decir que nos da su amor y suscita nuestro amor para que podamos corresponderle de manera connatural y permanente»²⁷². Por tanto, en todo momento, Dios mismo trabaja desde dentro al hombre hasta que el hombre se asimile con Dios. De esta manera, Dios nunca humilla al hombre, sino que lo eleva a su propia altura²⁷³.

Por consiguiente, en el lugar más íntimo de nuestro corazón el amor de Dios ha sido derramado por el Espíritu Santo que se nos ha dado, de modo que podemos hospedar una esperanza que no es falsa o engañosa, sino verdadera guía para la vida eterna:

«En este centro de la existencia humana ha sido introducido el amor de Dios por el Espíritu Santo, de forma que ya sólo lo determina ese amor. Y precisamente es lo que hace que nuestra esperanza no sea ilusoria; esa esperanza a partir de la cual se edifica nuestra vida y que precisamente en medio de sus rupturas es cuando se hace más fuerte. A partir de ese amor de Dios, por medio del Espíritu, que lo derrama en nuestro corazón, apresado y poseído en el núcleo de la persona, existe la esperanza para los que han sido justificados por la fe. En ella guía la vida, se robustece precisamente en las tribulaciones y se extiende alzando la mirada hasta dar vista a la gloria de Dios. Y así aparece como esperanza real, aquella que no engaña. Este es el amor de Dios, al que ningún destino ni poder alguno nos podrá arrancar»²⁷⁴.

3.4. La esperanza en nuestra vida

O. González de Cardedal señala dos dimensiones acerca de la raíz de la esperanza:

«La raíz de la esperanza es doble: una de naturaleza metafísica (la trascendencia del hombre) y otra de naturaleza histórica (la promesa de Dios adivinada por los sabios, explicitada por los profetas y consumada en Cristo)»²⁷⁵.

En las páginas anteriores, hemos tratado de dar cuenta de ambas dimensiones de la esperanza. Nos hemos adentrado en la esperanza del hombre y la esperanza de Dios. De parte del hombre, hemos expuesto cómo el hombre puede concebir la esperanza en su ser y qué es aquello a lo que aspira últimamente; de parte de Dios, hemos visto qué es lo que Dios espera del hombre en el mundo, y cómo afecta esa esperanza de Dios al ser humano. Lo hemos hecho apuntado a la razón trinitaria y la concreción histórica de la esperanza, es decir, cómo la esperanza verdadera de Dios trino guía e ilumina la historia común entre Dios y el hombre.

²⁷² *Ibid.*, 199.

²⁷³ Cf. *Ibid.*, 199-200.

²⁷⁴ H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg 1977, 150-151; cita extractada de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 201.

²⁷⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 23-24.

En esta última parte de nuestro estudio, abordaremos la dimensión más experiencial de la esperanza. En última instancia, la esperanza verdadera tiene que poder ser tal en nuestra vida espiritual concreta. Tiene que poder continuar y avivarse en el mundo actual. A la luz de lo que hemos investigado, veamos cómo podemos restablecer y vivir la esperanza en nuestro tiempo.

a) Recuperar los fundamentos de la vida

Dios creó al hombre como un ser libre y respeta siempre la libertad del hombre. Él nunca fuerza al hombre, ni siquiera en nombre de la bondad o la verdad. Eso significa que el hombre puede elegir sobre lo que está dado, por muy bueno que sea, tanto su recepción como su rechazo. En cuanto a la esperanza, ocurre igualmente que, si bien Dios nos ha mostrado en Jesucristo la suprema vocación y la última esperanza del hombre, el hombre puede rechazar las fuentes de la esperanza y seguir su camino en soledad.

«El hombre es memoria de lo vivido y anticipación porvenir. Con su forma de vivir puede obturar o abrir las fuentes de la esperanza. En libertad puede encarar el futuro, preparándose a él o aturdirse a sí mismo reprimiéndolo. ¿Qué olvidos, rechazos y represiones nos ciegan el futuro?»²⁷⁶.

O. González de Cardedal se pregunta cuáles son los rechazos que nos ciegan el futuro. Es decir, ¿qué elegimos libremente como camino de futuro y qué rechazamos u olvidamos, vedándonos la vivencia de una esperanza cierta? Concretamente, indica cuatro olvidos fundamentales que padece el hombre contemporáneo, a saber:

– El *olvido del ser*. Es decir, un modo de vida en que se pierde el fundamento, aquello que otorga firmeza y abre un horizonte luminoso. Frente al olvido de ser son necesarios la memoria fundante y los canales que dejen fluir la esperanza.

Para González de Cardedal, en el mundo contemporáneo, la ciencia, la técnica y el comercio ocultan la realidad verdadera de la vida. Sólo los grandes creadores (poetas, pintores, músicos, santos...) pueden romper esa fachada encubridora y devolvernos el universo real, la realidad iluminada, purificada y trascendida. Ellos pueden ver y ayudarnos a recuperar el ser de las cosas y de nosotros mismos:

«Esos hombres fueron capaces de ver desde dentro hacia fuera y desde fuera hacia adentro, meditando y aceptando que la realidad desembocara espesa y total en su alma. Tal contemplación nos devuelve a la desnudez de lo que somos, a la indigencia de lo que anhelamos, a la pobreza esencial y a las pocas cosas que necesitamos para ser verdaderos, mientras que nos cegamos con lo que tenemos, evitándonos así el trabajo de amar y el gozo supremo de ser»²⁷⁷.

²⁷⁶ *Ibíd.*, 408.

²⁷⁷ *Ibíd.*, 411; A este respecto, O. González de Cardedal cita una carta de Van Gogh: «Cuando digo que soy un pintor de campesinos, así es en realidad, y tú veras mejor por lo que sigue que allá me siento en mi ambiente. No he meditado porque sí tantas tardes cerca del fugo, entre los mineros, los carboneros de turba y los tejedores, salvo cuando el trabajo no me dejaba tiempo para la meditación... Además lo que yo espero no perder jamás de vista es ‘que se trata de ir en zuecos’, quiero decir con esto, que se trata de estar contento

Para sacar a la luz la esencia del ser, hemos de prescindir de aquello que, en el tiempo actual, nos impide ver la realidad real, abriéndonos a la verdad en su trascendencia²⁷⁸.

– *La pérdida de la palabra.* Con la pérdida de la palabra, González de Cardedal hace referencia a la ausencia de comunicación, es decir, a la interrupción del acceso a la realidad que rompe la comunicación con ella y con el prójimo. Cuando se rompe dicha comunicación, el hombre se queda atrapado en el silencio y podredumbre de su finitud²⁷⁹.

«Frente a la pérdida de la palabra es necesario la recuperación de aquella vida en la que el hombre se dice a sí mismo, eleva la realidad a sentido locuente, interpreta al prójimo e invoca a Dios»²⁸⁰. Al abrir las puertas cerradas de nuestra intimidad hacia los otros, las existencias opacas y traslúcidas se tornan transparentes y vitales.

– *El rechazo del prójimo.* La modernidad destaca el “yo”, absolutizando el sujeto, y a la vez, rechazando al prójimo²⁸¹. O. González de Cardedal enuncia que «sólo por los caminos del rostro del prójimo nos llega exigente y entregado el Amor absoluto»²⁸². El rechazo del prójimo nos priva de los rostros que nos acercan al Eterno.

Frente al rechazo del prójimo, la postura cristiana es la del consentimiento que le damos al otro. En el fondo, nuestras existencias humanas siempre están entrelazadas unas con otras a través de múltiples interacciones. Nosotros reconocemos nuestros propios territorios desde otros, vivimos en lucha con otros y enterramos esperanzada nuestra muerte con el amor de otros. Nadie vive solo, nadie se salva solo²⁸³.

– *La distancia frente a Dios.* Por la distancia frente a Dios, el hombre queda lejos del misterio que alumbra y del amor que eterniza. Sólo Dios es capaz de dar origen a la realidad y consumación a la historia. Por eso, si el hombre se queda sin Dios, se quedará sin esperanza en el mundo. Sin un origen sano y sin una consumación ofrecida, ¿cómo puede el hombre proyectar su futuro con la esperanza verdadera?²⁸⁴

«Frente a la distancia ante Dios es necesario un nuevo oído, a fin de percibir su voz que llama y sus aguas que corren en silencio; necesario descubrirle a él mismo que habita en nuestro corazón y en el corazón de la realidad y desde el espesor diario del mundo nos pregunta por nuestro hermano, y llamándonos con nuestro nombre hace sentirnos alguien,

de tener la bebida, la comida, la cama y la ropa, de estar en suma contento con lo que tienen los campesinos» (V. VAN GOGH, *Cartas a Theo*, Júcar, Madrid 1985, 133; cita extractada de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 411).

²⁷⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 410-411.

²⁷⁹ Cf. *Ibíd.*, 410.

²⁸⁰ *Ibíd.*, 411.

²⁸¹ «Pero una noción de autonomía que cierre al hombre sobre sí enajenándole a Dios, al prójimo y al mundo, bien porque los ignora o bien porque los domina y se los apropia, rompiendo la relación originaria, es una maneta de vaciar y anular al hombre condenándolo a la soledad de las cosas, al dolor de la incomunicación y a la violencia de la muerte. Esta renace cuando el prójimo es visto sólo o sobre todo como objeto del deseo o de la dominación y no como el rostro en que nos encontramos con el Absoluto, en que nos encontramos a nosotros mismos y en el que contemplamos el mundo» (*Ibíd.*, 51).

²⁸² *Ibíd.*, 410.

²⁸³ Cf. *Ibíd.*, 411; BENEDICTO XVI, *Carta encíclica, Spe Salvi*, n.48.

²⁸⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 410.

descubrir responsabilidades y encontrar una misión»²⁸⁵. Así, González de Cardedal pone de relieve la necesidad de escuchar la voz de Dios en nuestro corazón, que apunta a nuestra ‘vocación’. Sólo el que escucha bien a Dios y vive su vocación puede vivir auténticamente con la esperanza verdadera²⁸⁶.

b) De la desmesura a la humildad

O. González de Cardedal indica la realidad del hombre que está amenazado por la desmesura. La desmesura es una actitud que inhabilita al hombre para la paz interior y la esperanza verdadera:

«El hombre está siempre amenazado por la desmesura, queriendo elevarse a dueño, dominador y degustador de todo. Quiere en el fondo ser Dios; y ser el único Dios. Desde ahí valora las cosas, no por lo que realmente ellas son, sino porque son suyas y acrecientan su gloria, éxito o fausto. Y si llega a convencerse de sus límites, de su incapacidad para sostenerlo todo, retenerlo o hacerlo fecundo, entonces es tentado por el resentimiento. Este es el desprecio de quien quiere que con su naufragio se hunda el mundo entero, y de quien, al ser incapaz de someterse las cosas, las desprecia»²⁸⁷.

Hay en el hombre cierta tentación según la cual pretende ser como Dios sin reconocer sus límites. Sin embargo, no podemos negar el límite, la finitud y la mortalidad del hombre. El ser humano se topa contra una frontera final, que es el límite objetivo del fenecimiento. En el fondo, el hombre es un ser vivo que sabe de su propia muerte y su finitud, pero, al mismo tiempo, pretende negar o superar esta realidad y, cuando no puede lograrlo, concibe resentimiento²⁸⁸.

«Hay una línea de Verlaine que no volveré a recordar.
Hay una calle próxima que está vedada a mis pasos.
Hay un espejo que me ha visto por última vez.
Hay una puerta que he cerrado hasta el fin del mundo.
Entre los libros de mi biblioteca (estoy viéndolo)
hay alguno que ya nunca abriré.
Este verano cumpliré cincuenta años.
La muerte me desgasta incesante»²⁸⁹.

²⁸⁵ *Ibíd.*, 412.

²⁸⁶ «Es decir, que cada hombre, entre sus varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos «vocación». Pero la mayor parte de los hombres se dedican a acallar y desoír esa voz de la vocación. Procuran hacer ruido dentro de sí, ensordecirse, distraerse para no oírlo y estafarse a sí mismo sustituyendo su auténtico ser por una falsa trayectoria vital. En cambio, sólo se vive a sí mismo, sólo vive, de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con verdadero «sí mismo»» (*Ibíd.*, 269).

²⁸⁷ *Ibíd.*, 459.

²⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 45, 412-413.

²⁸⁹ J. L. BORGES, *Antología personal*, Sur, Buenos Aires 1966, 64-65; cita extractada de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 420.

Por mucho que intente permanecer en juventud, todo hombre envejece y muere. El poema de Borges describe la finitud connatural del hombre. Ante tal la finitud y ante la muerte incuestionable, ¿cómo podemos descubrir y mantener la esperanza en nuestra vida?

Ante la realidad del hombre, O. González de Cardedal señala que la esperanza no nace de la desmesura que niega la propia finitud, sino de la conciencia esclarecida de los propios límites y de la aceptación de la realidad creatural. Nuestro origen está en Dios, nuestra misión es otorgada por Dios y nuestro destino también descansa en Dios. Consentir al origen fundante y aceptar nuestro límite constituye el punto de partida para abrirnos hacia a Dios que es eterno e infinito. En este sentido, asumir gozosamente nuestra creaturalidad es una premisa incuestionable para una esperanza verdadera. Nuestro teólogo indica que el hombre puede alimentar dos actitudes al enfrentar el futuro: la confianza y oración, por un lado, o la desmesura y el rechazo, por otro. Cuando acudimos a Dios, que es nuestra esperanza definitiva, podemos alcanzar la esperanza verdadera²⁹⁰.

«Sólo superando esas dos tentaciones: la que no acepta sus límites y la que no los absolutiza, puede el hombre tener paz de corazón. Hay una humildad ontológica hecha de aceptación de sí mismo como creatura, y de Dios como creador, que es la condición esencial de la paz verdadera. Esa paz se explicita como sosiego, y nada tiene que ver con la indiferencia estoica; como confianza en sí mismo y confianza en el prójimo, y sobre todo como confianza en Dios. Esta renuncia requiere un largo aprendizaje de vida, una diaria cura de límites, que sólo resulta liberadora cuando uno se sabe en manos del Ilimitado, de quien es vida inagotable, misterio infinito. La humildad es así la guardiana de la esperanza»²⁹¹.

González de Cardedal se refiere a la humildad como la guardiana de la esperanza, frente a toda desmesura. La actitud de la humildad no es la de absolutizarse a sí mismo ni la de intentar a dominar a otros, sino la de abrirse al Eterno y aceptar la gracia de Otro con gratitud. La actitud humilde de la apertura y el consentimiento al Otro se prolonga, además, en autodonación y servicio a otros²⁹².

Entre la desmesura y la humildad, ¿dónde podemos descubrir nuestra esperanza? Entre el rechazo del otro y el consentimiento al otro, ¿cuál es mejor para fundar nuestra esperanza? A estas preguntas, O. González de Cardedal responde lo siguiente:

«De ahí que la raíz de la desesperanza, tan evidente en los estoicos como en Nietzsche, sea la concentración absoluta en su yo, pues se orientan interiormente y se comportan exteriormente como si no estuvieran prójimo desde el que ser y para el que ser, como si sólo tuvieran responsabilidad para consigo mismos. Si la raíz de la desesperanza es el rechazo o renuncia del prójimo, la raíz absoluta de la esperanza es el consentimiento y el amor al Próximo Absoluto»²⁹³.

²⁹⁰ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 49, 394-397, 425.

²⁹¹ *Ibíd.*, 459.

²⁹² Cf. *Ibíd.*, 460.

²⁹³ *Ibíd.*, 519.

III. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA ESPERANZA A MODO DE CONCLUSIÓN

1. Más allá del dualismo

El proyecto de la modernidad tuvo entre sus objetivos principales la liberación del hombre. Quiso llevar a cabo el intento definitivo a la hora de desterrar todas las esclavitudes que reprimían a los hombres. Como hemos repetido insistentemente, los pensadores más influyentes de este periodo absolutizan el papel del sujeto, fundado sobre una libertad y una autonomía que se pretenden ilimitadas y por encima de todas las cosas. En su empeño de acabar con cualquier límite con respecto a la voluntad del sujeto, se propusieron, en primer lugar, desenmascarar y sacrificar a Dios, aquel que inculcaba culpabilidad en los hombres y les impedía vivir libremente. El hombre había de matar a Dios para poder ser libre y desarrollar su existencia en plenitud. Aunque su papel coercitivo no es exactamente equiparable con el de Dios, el prójimo también tenía que ser negado y rechazado si el hombre quería ser absolutamente él mismo, sin relación alguna fundante y normativa. Para el 'yo' moderno, sobra todo grupo de referencia y, en consecuencia, el prójimo se vuelve mayormente prescindible. Por último, también la naturaleza se desdibujó como elemento constituyente, perdiendo el sentido que había tenido hasta entonces. El hombre moderno ya no mantiene un vínculo con la naturaleza en el sentido integral e interrelacionado. Más bien, el ser humano ejerce una soberanía total sobre el mundo natural, que controla como un mero instrumento para sus múltiples fines. En suma, en el centro del proyecto de la modernidad se sitúa el hombre solo; más concretamente, el 'yo' moderno que pretende ser un sujeto radicalmente libre y absolutamente independiente.

O. González de Cardedal señala a Nietzsche como el máximo exponente de la conciencia moderna. Nietzsche niega a Dios y al prójimo. Desea promover un sujeto libre que se ha liberado de todas las ataduras y esclavitudes previas y ha elegido el camino de la soledad y la fuerza para llegar a la plenitud del superhombre desde su propia libertad y autonomía. Sin embargo, dichas libertad y soledad son que él pretendía recuperar al hombre lo han dañado hasta el fondo de sí mismo y de sus relaciones. González de Cardedal ha mostrado que el ser humano no puede fundar su esperanza verdadera con los presupuestos nietzscheanos.

En el cuerpo de nuestro trabajo, hemos tratado de analizar cómo O. González de Cardedal intenta fundar la esperanza verdadera desde Dios y el prójimo, situándose desde una postura crítica con respecto a los postulados de la modernidad. Especialmente en lo que se refiere al dualismo que distingue el 'yo' como un sujeto absoluto frente al otro fuera del 'yo'. Dicho de otro modo, se trata de una visión del Otro y los otros como enemigos. Todo otro ser fuera de uno mismo está destinado irremediabilmente a impedir el desarrollo de uno mismo. Singularmente, cuando ese otro se presenta con atributos irrestrictos -omnipotente, omnisciente y omnipresente-: un Dios así es, pues, el enemigo por excelencia de la humanidad, el obstáculo mayor para la libertad del hombre, que ha de ser negado y rechazado desde la raíz. El prójimo tampoco es un verdadero prójimo,

porque nuestras libertades no pueden coexistir sin conflicto. Para Nietzsche, que consideraba la soledad como su patria, resulta imposible hallar soledad si hay prójimo.

González de Cardedal pretende mostrar los fundamentos de la esperanza verdadera más allá del dualismo de la modernidad. Para ello trata de poner de manifiesto la incongruencia y los peligros que subyacen a dicho dualismo. El suyo es un análisis que se basa, a nuestro juicio, en revelar hasta qué punto es nocivo y falso que Dios y el hombre sean contrarios, que la libertad del sujeto esté amenazada por el prójimo o que la naturaleza sea solo un instrumento al servicio del ser humano, sin mayores implicaciones. Nuestro autor no acepta una idea de soledad en la que no cabe más que el propio yo, sino que argumenta con solidez cuáles son las posibilidades reales del encuentro, de la armonía y de la reconciliación más allá del dualismo. Más concretamente, González de Cardedal recrea, en torno al tema de la esperanza, el viejo adagio cristiano según el cual la gracia divina no anula la naturaleza humana, sino que la alimenta y completa: la soledad y la compañía deben darse unidas y armonizadas, puesto que la divinización y la humanización no son caminos divergentes.

El punto central de la postura de nuestro autor es que, en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, radica la posibilidad real y siempre disponible de una relación plenificante entre Dios y el hombre, y entre los hombres entre sí y con el mundo que los rodea. En el fondo, la pregunta sobre cómo Dios infinito y el hombre finito pueden encontrarse constituye una de las cuestiones principales tanto de la filosofía como de la teología. Incluso en la tradición platónica, quizá la más cercana a los presupuestos cristianos, se insiste en que Dios y el hombre son sustancialmente distintos y, por tanto, no cabría una asimilación entre sus mundos. No obstante, la misma tradición sostiene que el hombre es algo más que su finitud. La revelación cristiana lleva esta intuición a su culmen al pensar al hombre con su origen en Dios eterno e infinito, y creado a imagen y semejanza de Dios.

A este respecto, la teología contemporánea también ha subrayado que el hombre tiene un fundamento de infinitud. Aun reconociendo que somos radicalmente finitos, nos experimentamos como seres capaces de trascendencia, abiertos a la infinitud divina. En este sentido, en el hombre, la finitud y la infinitud se entrecruzan construyéndolo originariamente. Dios es el horizonte infinito y el misterio sagrado y el hombre está fundado en ese misterio absoluto. Nuestra subsistencia propia estriba en este misterio y, por esta razón básica, el hombre nunca es contrario a este misterio²⁹⁴.

²⁹⁴ «La trascendencia, con la que –si bien en forma no temática y sin conceptos– está dado ya Dios, no puede entenderse como una conquista activa –por propio poder– del conocimiento de Dios y así de Dios mismo. Pero esta trascendencia sólo aparece como ella misma en el abrirse de aquello hacia lo que se orienta el movimiento del trascender. Está ahí por lo que en ella se da como lo otro, por aquello que delimita frente a sí mismo tal trascendencia y la hace experimentable como misterio para el sujeto constituido a través de ella. La subjetividad es siempre desde su primera raíz la trascendencia que oye, que no dispone, que está dominada y abierta por el misterio. En medio de su ilimitación absoluta, esta trascendencia se experimenta como la infinitud vacía, meramente formal, necesariamente mediada consigo por la finitud, o sea, como la infinitud finita. Si no quiere idolatrarse fingiéndose sujeto absoluto, la trascendencia se sabe como la impuesta a sí misma, fundada en el misterio, de la que otro dispone. En medio de toda la infinitud se experimenta a sí mismo como la radicalmente finita; y por esta ilimitación de la trascendencia, es la

Por más que parezca una verdad sabida, creemos que uno de los grandes valores de la visión que O. González de Cardedal tiene sobre la esperanza cristiana es justamente este: el apuntalar la verdad de la relación entre Dios y el hombre, frente a la oposición y la contradicción que postula el dualismo moderno. El encuentro y la concordia entre Dios y el hombre se manifiesta en Jesucristo que es verdadero Dios y verdadero hombre. En Jesucristo, convergen suavemente Dios y el hombre y se encuentran la soledad y la solidaridad. En Él, se unen la libertad humana y la voluntad de Dios, y concurren, a la vez, la máxima soledad humana y la máxima compañía divina. En definitiva, en la resurrección de Cristo, se revela nuestra última esperanza, al vencer la muerte, signo por excelencia de toda finitud. En el misterio pascual de Jesucristo hallamos nuestros supremos destino, vocación y esperanza.

2. Consentir

Aunque O. González de Cardedal no ha puesto en un lugar especialmente destacado esta palabra –*consentir*–, resulta, a nuestro juicio, uno de los conceptos que mejor pueden describir su teología de la esperanza²⁹⁵. En sus textos es muy evidente que el hombre ha de consentir a su ser, al mundo y a Dios para refundar la esperanza verdadera.

Consentir²⁹⁶ no significa simplemente aceptar. Ni siquiera es permitir algo o condescender con resignación. Consentir es una palabra compuesta: con (juntos, en compañía) y sentir (percibir sensaciones). Denota la capacidad del hombre de sentir junto

trascendencia que puede y debe aprehender su propia finitud» (K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2007², 81).

²⁹⁵ Aquí, algunos ejemplos del uso que O. González de Cardedal ha dado a dicha expresión en su libro *Raíz de la esperanza*: «Consentir al origen fundante, aceptar el límite como punto de apoyo para ascender o abrirse a lo Ilimitado es la condición primera de la existencia y de la libertad. La creación divina en el hombre ordena para el consentimiento. El consentimiento a Dios le cualifica para la propia capacidad creadora» (GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz...*, 49); «En el origen de las actitudes que pueden engendrar la felicidad y el gozo del vivir, están por tanto dos palabras que me parecen esenciales en una comprensión cristiana de la existencia: el *consentimiento* y la *querencia* frente al *resentimiento* y a la *sospecha*. El creyente asiente y consiente a su ser, al mundo, a Dios. Más aún, se alegra de ellos» (*Ibid.*, 396); «Sin consentimiento radical y gozoso a la vida, a la misión, al tiempo-lugar, no es posible aquel aposentamiento gozoso que nos permite acceder a la felicidad» (*Ibid.*, 397); «Es necesario aquel consentimiento absoluto a la realidad que rompa la fascinación del tiempo, liberándose de esa utopía que convierte a la temporalidad en cerco y la muralla; consentimiento que nos abra a la verdadera trascendencia, la cual, quebrando la cáscara del tiempo, permite compartir la eternidad ya entrañada en nuestro mundo» (*Ibid.*, 411); «Frente al *rechazo del prójimo*, hay que consentir al otro» (*Ibid.*, 411); «si la receptividad y gracia son constituyentes del ser espiritual, y si, por tanto, la abertura y consentimiento al Otro, que luego se prologa en autodonación y servicio a otros, pertenece a la entraña de la vida humana» (*Ibid.*, 460); «Si la raíz de la desesperanza es el rechazo o renuncia del prójimo, la raíz absoluta de la esperanza es el consentimiento y el amor al Prójimo Absoluto» (*Ibid.*, 519).

²⁹⁶ En este punto, merece la pena recordar la afirmación soteriológica de san Bernardo: él expresó que «consentir es salvarse». Es decir, la salvación consiste en el consentimiento del hombre con su libre albedrío a la gracia divina: «Suprime el libre albedrío y no habrá nadie a quien salvar. Quita la gracia y no habrá con qué salvar. Esta obra necesita la colaboración de ambos, de quien la hace y de quien la recibe. Dios es el autor de la salvación, y el libre albedrío pura capacidad de salvación. Sólo Dios puede darlo, y sólo el libre albedrío, necesita el consentimiento de quien la recibe y la liberalidad de quien la otorga. Por eso se dice que, cuando la gracia realiza la salvación, el libre albedrío coopera con su consentimiento, es decir, acepta la salvación. *Consentir es salvarse*» (S. BERNARDO, *Libro sobre la gracia y el libre albedrío*: ID., *Obras completas de San Bernardo I. Introducción general y Tratados (1º)*, BAC, Madrid 1983, 431).

al otro, de ser con y a través de los sentimientos de otro. Se trata, pues, de permitir o aceptar algo por el deseo de compartir con alguien el sentido de eso que se acepta. Contra lo que pudiera parecer, esta palabra tiene un cierto sentido activo: buscar el sentido, simpatizar con la intención y admitir con gratitud. Así pues, consentir a Dios implica querer conocerlo, buscar el sentido de lo que se recibe de Él, preguntar a Dios lo que quiere de mí, asentir a su voluntad y aceptar todo lo que Dios ofrece con gratitud.

Consentir al prójimo también entraña el mismo movimiento existencial. González de Cardedal indica el rechazo del prójimo como uno de los problemas principales en el tiempo contemporáneo, y pone de relieve la necesidad de consentir al prójimo, buscando el sentido de su presencia, compartiendo alegrías y angustias, aceptando la diferencia, admitiendo al prójimo tal cual es y agradeciendo su puesto en nuestro corazón.

Algo similar cabe decir con respecto a nosotros mismos: también estamos llamados a consentir a nuestra realidad, a todo aquello que hemos recibido, que afrontamos hoy y que encararemos mañana. Misteriosamente, consentir a nuestro ser y a nuestra realidad está muy vinculado con consentir a Dios. Podemos recordar aquí la palabra de Job: «Si aceptamos de Dios los bienes, ¿no habremos de aceptar los males?» (Job 2,10). Toda nuestra realidad encuentra su sentido en Dios, a quien consentimos. En definitiva, consentir a nuestra realidad es el punto de partida para vivir en esperanza con Dios y hacia Dios. Aunque con dificultades enormes, Job terminó consintiendo a sí mismo y lo que había ocurrido a su alrededor, hallando así en todo la gracia de Dios. El consentimiento de nuestra condición de criaturas salvadas es la raíz de la esperanza cristiana.

La actitud del consentimiento debe marcar nuestra vida desde el nacimiento hasta la muerte. La muerte es una realidad cierta que nunca podemos negar o evitar. Aunque quisiéramos huir de ella, no podemos soslayarla. Frente a la muerte, la única actitud sabia en perspectiva cristiana es la de consentir para vivir la muerte confiando en Dios. El rechazo de la realidad o la esperanza ilusoria sobre ella no ayuda a alcanzar la plenitud. Nuestra esperanza verdadera nace, pues, de la actitud que permite consentir a nuestro origen y nuestro fin, considerando nuestra vida como un don y una tarea, y confiando en Dios con nuestra oración y humildad.

En último término, creemos que consentimiento y humildad van de la mano en el pensamiento de O. González de Cardedal. Para la conciencia moderna, el hombre solo puede ser hombre desde la desmesura de querer ser en todo y siempre su propio Dios. Sin embargo, esta actitud, en un ser de condición finita y mortal, aboca necesariamente a una desesperación profunda. Ciertamente, la esperanza no brota en la tierra de yo, sino que surge y crece en la tierra del consentimiento humilde, tanto a sí mismo como a los otros y a Dios.

3. Sentido del otro

El cambio inesperado y brusco que hemos vivido en casi todas las sociedades a causa de la pandemia del coronavirus nos puede hacer reflexionar con mayor profundidad en el

sentido del otro, una de las claves que, a nuestro juicio, caracterizan mejor la teología de la esperanza de O. González de Cardedal. Uno de los efectos más terribles de este virus ha sido el hecho de que nos ha impedido mantener un contacto habitual con los demás físicamente, por la alta posibilidad del contagio. Incluso los familiares, los amigos y los amantes han tenido que renunciar a las expresiones físicas de afecto. El otro ha sido un ser amenazante que habíamos de mantener alejado físicamente, aunque solo fuera temporal y cautelarmente.

Sin embargo, a pesar de la distancia física evidente, el sentido del otro no ha desaparecido. Antes bien, paradójicamente, hemos podido redescubrir el valor del otro con mayor intensidad y novedad. Hemos experimentado la importancia y la añoranza de nuestra familia, amigos y amados, y también se ha despertado un sentimiento de solidaridad con toda la gente de buen corazón, aplaudiendo en el balcón todas las tardes. Tal conexión y solidaridad con los otros nos muestra la luz de la esperanza.

Con respecto al sentido del otro²⁹⁷, el filósofo contemporáneo Byung-Chul Han ha diagnosticado el siglo pasado como el tiempo de la distinción entre el amigo y el enemigo. En el siglo XX se despliega en muchos frentes una división entre lo propio y lo extraño, y la consiguiente necesidad de repeler al otro. Sin embargo, hay quien piensa que el siglo XXI camina por otros derroteros. Algunos sugieren que en los sistemas capitalistas el dinero nivela diferencias esenciales y nos hace iguales ante él, que la globalización nos asimila, eliminando la diversidad, y que el desarrollo de los medios digitales nos hace más cercanos, aunque, al mismo tiempo, rebaja los encuentros significativos y profundos con los demás. Ahora bien, el filósofo citado, al subrayar el sentido del otro, insiste en que solo por el otro podemos reconocernos a nosotros mismos con claridad, conseguir autoestima y amar verdaderamente. De modo que él defiende la necesidad de desarrollar la capacidad de escuchar al otro²⁹⁸.

Buscar y descubrir el sentido del otro es muy necesario para nuestra vida en la actualidad. En este sentido, lo que O. González de Cardedal apunta es que la negación del prójimo pretendida por Nietzsche está a la base de la crisis radical de la esperanza en la modernidad. A nuestro juicio, su análisis en este punto es acertado y valioso. Ciertamente, creemos que es cierto que en la conciencia moderna hay una tendencia muy marcada a la absolutización del sujeto, con la consiguiente negación de los otros y del Otro. En esta tendencia, de alguna manera, la esperanza también se ha entendido en clave individual.

Es innegable que, hoy en día, existe un ateísmo que niega la existencia y la presencia de Dios. Al mismo tiempo, hay también mucha gente que busca el sentido de la vida y persigue la salvación acudiendo a Dios o a algún tipo de la espiritualidad. Sin embargo,

²⁹⁷ Los siglos XIX y XX cuentan ya con una nutrida tradición de autores que exploran la importancia filosófica del otro en lo referente a la construcción del sujeto. Algunos de los pensadores pioneros, que buscaron caminos distintos al de la modernidad para sacar al yo de su ensimismamiento fueron, por citar solo algunos, Jacobi, Feuerbach, Kierkegaard, Ebner, Buber, Levinas etc. Entre ellos, quizá Emmanuel Levinas haya sido el más radical y el más relevante a la hora de reivindicar la centralidad del otro en la construcción del yo como sujeto moral (Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977).

²⁹⁸ Cf. BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2012; ID., *La agonía...*; ID., *La expulsión...*

tanto el rechazo como la búsqueda de la esperanza y la salvación están marcadas por una individualidad a la que casi nadie quiere renunciar. Se busca el sentido de la vida y la esperanza última individualmente, incluso cuando se pertenece a grupos, comunidades o a la misma Iglesia. En el tiempo de la modernidad, se ha extendido enormemente la actitud del individualismo respecto a la esperanza y la salvación independientemente de los otros.

Sin embargo, ¿realmente el hombre puede alcanzar la esperanza verdadera sólo y por sí mismo? González de Cardedal rechaza la postura de la modernidad y afirma que hemos de refundar nuestra esperanza desde el prójimo ante Dios. Él pone de relieve que Dios se nos ha hecho prójimo en Cristo. Jesucristo nos ha propuesto concretamente el ejemplo de Buen Samaritano, y él mismo ha sido Buen Samaritano para todos nosotros. Fundada en Cristo, nuestra libertad ha de orientarse para y con el prójimo y nuestra soledad también ha de tener propósito de la comunión y la solidaridad con los demás. Como Dios siempre está con nosotros, nosotros también tenemos que estar con el prójimo. Por consiguiente, el sujeto de la esperanza verdadera no es el yo, sino el nosotros.

La visión de González de Cardedal sobre la esperanza cristiana es, en este sentido, muy cercana a la que se despliega en la carta encíclica de Benedicto XVI *Spe Salvi*. Allí se lanza esta pregunta: ¿Es individualista la esperanza cristiana? La carta indica que este enfoque individualista proviene de la conciencia moderna, que destaca razón y libertad. En el tiempo de la modernidad ha brotado la idea de que lo que hace posible el progreso del mundo es la razón y la libertad; por tanto, la fe ha quedado reducida al ámbito exclusivamente privado e irrelevante para el mundo²⁹⁹.

No obstante, con el transcurso del tiempo, la convicción acerca del progreso basado en la razón y la libertad ha mostrado su límite. Quienes aún piensan que la ciencia podrá salvar el mundo, tienen motivos de sobra para intuir el fracaso de dicha esperanza. El hombre es redimido no por la ciencia sino por el amor. Sólo Dios puede dar al hombre el amor incondicionado y absoluto, por tanto, sólo Él puede ser un fundamento cierto de la esperanza que sostiene al hombre³⁰⁰.

La relación con Dios se establece a través de la comunión con Jesús. Pero el hombre no puede alcanzar esta comunión con su sola fuerza. Para lograr la comunión con Jesús, hemos de participar en su ser «para todos», y esta participación nos impulsa a vivir nosotros también para los demás. Por consiguiente, en este sentido, la esperanza verdadera en la relación con Dios no es una esperanza individual ni conquistada, sino que es una esperanza para los demás y con los demás³⁰¹.

¿Qué sentido tiene el otro para nosotros y para nuestra esperanza? Desde luego, una cosa parece clara: el otro no es un ser que podamos negar si queremos vivir en libertad y esperanza. Antes bien, el otro es un ser indispensable para fundar –o refundar– la esperanza verdadera. La esperanza cristiana, como ha mostrado muy bellamente O.

²⁹⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Spe Salvi*, n.13-18.

³⁰⁰ Cf. *Ibid.*, n.20-27.

³⁰¹ Cf. *Ibid.*, n.28.

González de Cardedal, siempre se apoya en el sentido e importancia del otro para la salvación del hombre.

4. La naturaleza, hermana nuestra

«Los relatos de la creación en el libro del Génesis contienen, en su lenguaje simbólico y narrativo, profundas enseñanzas sobre la existencia humana y su realidad histórica. Estas narraciones sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. Según la Biblia, las tres relaciones vitales se han roto, no sólo externamente, sino también dentro de nosotros. Esta ruptura es el pecado»³⁰².

Las relaciones fundamentales de la existencia humana son tres: la relación con Dios, la relación con prójimo y la relación con la naturaleza. Estas tres relaciones siempre han estado amenazadas, pero quizá en el tiempo de la modernidad, estas relaciones se han quebrado más seriamente que antes. El hombre rechaza a Dios, intentando vivir como si no existiera. Dios se considera un obstáculo para gozar la vida humana plenamente. El prójimo también ha perdido su papel y relevancia. Al subrayar el sujeto con tanta fuerza, el hombre ha apetecido su libertad y su autonomía sin nadie y, a veces, contra todos. Por último, la naturaleza ya no es percibida como hogar o madre. El hombre la trata mayormente como un objeto que dominar y aprovechar para su propio provecho material.

A nuestro juicio, el problema principal de la modernidad consiste precisamente en la destrucción de dichas relaciones fundamentales. El hombre, dueño y señor del mundo, ha obligado a todo y a todos a un exilio o una instrumentalización indignos. Así, en la modernidad, toda relación esencial ha sido herida y agrietada. González de Cardedal, frente a Nietzsche y todos sus seguidores, hace una defensa cerrada de otro modo de entender nuestra libertad y soledad, en relación fundante y fecunda con Dios y con el prójimo, insistiendo en el deber de recuperar las relaciones con Dios y con el prójimo para refundar nuestra esperanza en Dios con nuestro prójimo.

Estando plenamente de acuerdo con él, me gustaría indicar y subrayar también la recuperación de la relación con la naturaleza. La teología de la esperanza de O. González de Cardedal se centra fundamentalmente en las dos primeras relaciones, seguramente por ser las principales. Su enfoque y conciencia crítica hacia la postura de Nietzsche lo lleva a querer recuperar sobre todo a Dios y al prójimo. Investiga y cavila sobre la restauración de las relaciones con Dios y el prójimo, si bien no lo hace tan profusamente con respecto a la relación con la naturaleza.

En esto, seguramente, la sensibilidad teológica actual ha dado pasos más allá de lo que hace décadas se podía esperar. Desde luego, la conciencia y el interés por la naturaleza, sobre todo desde el punto de vista ecológico, eran muy distintos en el tiempo en que O. González de Cardedal escribió *Raíz de la esperanza* y ahora. Ahora bien, nosotros estamos observando cómo cada vez más el desarrollo de la humanidad ejerce una nefasta

³⁰² FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato Si'*, 2015, n.66.

influencia en la naturaleza que, a su vez, afecta a los seres humanos en sus relaciones fraternas y en religiosas. Por esta razón, tanto el mundo como la Iglesia actuales se sienten urgidos a escuchar el gemido de la naturaleza para dar una respuesta seria al mismo. Sin recuperar el conjunto de nuestras relaciones fundantes no podremos refundar nuestra esperanza verdaderamente. Siempre y cuando todas estas relaciones sean sanas y favorables, la raíz de nuestra esperanza puede arraigar y crecer fuertemente.

En cuanto a este punto, no podemos pasar sin aludir a la carta encíclica del papa Francisco en 2015, *Laudato Si'*. La carta encíclica pone de relieve continuamente que todo el mundo está conectado. Ciertamente, nosotros estamos conectados tanto con los demás como con la tierra. Hoy en día, por gracia, ha pasado un tiempo de confianza irracional en el progreso y en la capacidad y ha llegado en una etapa de mayor conciencia con respecto al ambiente y al cuidado de la naturaleza³⁰³. En este momento actual, para recuperar la relación fundamental con la naturaleza, hemos de escuchar el grito de la tierra. Y también, a la vez, teniendo cuenta de la relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, hemos de escuchar el grito de los pobres³⁰⁴. Para los cristianos, la responsabilidad sobre la naturaleza y los hermanos más frágiles no es una tarea parcial, sino ciertamente un parte esencial de nuestra fe. Dios ha creado cada criatura para que tenga cada una un valor y un significado en su proyecto de amor³⁰⁵. Nosotros hemos de cooperar con este orden de la creación y con el proyecto de amor de Dios. Por lo tanto, se nos exige una conversión ecológica «que implica dejar brotar todas las consecuencias de su encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que los rodea»³⁰⁶. Así, la crisis ecológica actual nos llama hacia una profunda conversión interior. Finalmente, «la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas»³⁰⁷.

En este tiempo, en que vivimos una crisis ecológica muy honda, es muy obvio que nuestra esperanza no puede refundarse con visos de futuro si despreciamos la naturaleza. Según la expresión de san Francisco, la naturaleza es nuestra hermana. Cuando nuestra hermana está enferma y gritando por su herida y sufrimiento, no podemos permanecer impasibles. No podemos albergar esperanza de plenitud si no decae el dolor en toda la creación. Desde el principio de los tiempos, Dios nos pregunta: ¿Dónde está tu hermano? Como cooperadores de Dios, tenemos una responsabilidad con nuestro planeta. En este sentido, creemos necesaria una investigación teológica más profunda acerca de la naturaleza para poder recrear la teología de la esperanza.

5. Escuchar, asombrarse, creer

Hasta ahora, hemos tratado de seguir de cerca el discurso de O. González de Cardedal para refundar nuestra esperanza. Aunque se trate de un discurso teológico de finales del

³⁰³ Cf. FRANCISCO, *Carta encíclica, Laudato Si'*, n.19.

³⁰⁴ Cf. *Ibíd.*, n.16.

³⁰⁵ Cf. *Ibíd.*, n.76.

³⁰⁶ *Ibíd.*, n.217.

³⁰⁷ *Ibíd.*, n.240.

siglo XX, creemos que la conciencia que en él subyace y la aproximación al tema siguen siendo válidos en la actualidad. De acuerdo con la imagen de Zygmunt Bauman, el hombre moderno corre el riesgo de flotar sólo en una modernidad líquida, al perder su ancla³⁰⁸. El hombre moderno sigue teniendo a su disposición la posibilidad de erguirse por sí mismo según el proyecto de Nietzsche, a riesgo de quedar vacilante, sin fundamento o sostén, como dice Bauman. En todo caso, se trataría de un hombre que pretende existir en plenitud separándose de las relaciones fundamentales y dando la espalda a la auténtica esperanza.

Para lograr la sagrada tarea ‘refundar la esperanza’ en nuestro tiempo, O. González de Cardedal resalta la necesidad de recuperar la presencia de Dios y del prójimo, en clara confrontación con Nietzsche, el supremo exponente de la modernidad. Nietzsche pretendía fundar la esperanza en la soledad del hombre libre, rechazando de plano todo deber con respecto a Dios y al prójimo. González de Cardedal, por su parte, afirma que la propuesta de Nietzsche deviene siempre en una soledad profunda para el hombre, desesperado de sí mismo y de todo. Él insiste en que el origen y la meta de nuestra esperanza es el Dios de Jesucristo. Desde Él, podemos existir en esperanza ante Dios con nuestros prójimos. La esperanza no es un sueño que se sueña sólo, sino que es un sueño común que soñamos junto con los demás, confiando sólo en Dios.

Según todo lo expuesto, O. González de Cardedal deposita la suprema y última esperanza en Dios y, a la vez, subraya el sentido del prójimo. La esperanza cristiana, como podemos comprobar en el paradigma de Jesucristo, nunca es una esperanza individualista, sino es una esperanza con y para los otros en relación. Sin duda, esta afirmación del papel de Dios y del prójimo respecto a nuestra esperanza es muy significativa y sugerente en la sociedad actual, que tiende a perder el sentido de ambos.

Para refundar nuestra esperanza hoy, añadiendo algo a la tesis fundamental de O. González de Cardedal, se puede decir que es necesario abordar más profundamente nuestra vinculación con la naturaleza. Aunque tiene importancia por sí mismo, dado que todo el mundo está conectado estrechamente, el problema ecológico no sólo se queda en el orden de la naturaleza sino que afecta al ser humano en todos los órdenes. Se hace imprescindible un restablecimiento integral de todas las relaciones –Dios, prójimo y naturaleza– para refundar nuestra esperanza con y para los demás ante Dios.

Quisiera, por último, terminar este trabajo con tres sencillas palabras:

Escuchar. Escuchar es el inicio de toda relación. Escuchar no es meramente un acto activo, sino que implica en el plano existencial admitir y acoger al otro. Al escuchar, al

³⁰⁸ El sociólogo polaco Zygmunt Bauman describe la modernidad como ‘modernidad líquida’. En la modernidad líquida, el espacio y el tiempo han sido modificados por la velocidad. El espacio, la distancia geográfica, ya no cuenta; y el tiempo se ha reducido en el instante. Todo se mueve y cambia rápidamente y el individuo se siente agobiado en esta velocidad tan acelerada. Por lo tanto, las personas fluyen en la modernidad líquida perdiendo el ancla, es decir, olvidando aquello que les mantiene con firmeza. El individuo que ha perdido el ancla tiene también confusión de su identidad. Él o ella necesita definir su identidad, pero la modernidad líquida solamente deja al individuo la angustia y el estrés sin pertenencia estable a nada. Como todo recae sobre el individuo, cada uno está sobrecargándose sin apoyo social ni institucional: Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, FCE, Madrid 2017.

mismo tiempo, transmitimos nuestro corazón. Porque la verdadera escucha es una entrega de nuestro tiempo, corazón y presencia al otro. Ante todo, escuchamos a Dios. Dios siempre nos habla primero y espera que le escuchemos. Al escuchar a Dios, podemos reconocer nuestro origen y nuestra misión. También, escuchamos a Jesucristo, que es el Verbo del Padre. Al escuchar a Cristo, aprendemos nuestra esperanza y vocación última. Por último, escuchamos en el Espíritu a los otros y a la naturaleza. El primer paso para restaurar las relaciones con ellos es escuchar sus alegrías, angustias, tristezas, etc.

Asombrarse. Asombrarse es mirar, conocer y, en definitiva, consentir con gratitud. En nuestra sociedad vamos perdiendo cada vez más la capacidad del asombro. Lo que se mira con intención instrumental, no puede producir asombro. Pero cuando consideramos y aceptamos nuestra realidad como un don de Dios que se nos ha concedido, podemos asombrarnos verdaderamente. Esto significa no ver un objeto, una persona y un acontecimiento superficialmente, sino buscar su cara original. Es decir, llegar a lo que existe detrás de la fachada: la presencia, el amor, el plan y el misterio de Dios. La capacidad de asombro en la vida diaria nos hace posible mantener la felicidad de cada día y no perder la esperanza pese a todas las dificultades y angustias. Nuestra vida es don de Dios y nuestra esperanza también lo es. Con esta capacidad de asombro, reconocemos el don de Dios, nos asombramos de su gracia y alabamos a Dios con agradecimiento.

Creer. La fe no es otra cosa que esperanza³⁰⁹. Si experimentamos el amor absoluto de Dios y creemos en Él, hallaremos una esperanza inquebrantable. Cuando reconocemos todo don que Dios concede y creemos que Él no nos negará su amor en el futuro, podemos afrontar el mañana con esperanza. La fe nos otorga, pues, la convicción de que Dios es el único y supremo fundamento de nuestra esperanza. Escuchamos, para sembrar una relación fundante; nos asombramos, para regar de gozo y gratitud la vida cotidiana; por fin, creemos, para que crezca sin cesar nuestra esperanza. Sembrar, regar, crecer: en definitiva, trabajar desde Dios y con todos por refundar nuestra esperanza.

³⁰⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Carta encíclica, Spe Salvi*, n.2.

BIBLIOGRAFÍA

- AGOSTI, P., Y BORGHESE, G., *Mi pare un secolo: Ritratti e parole de centosei protagonista del Novecento*, Einaudi, Turín 1992.
- AGUSTÍN, *Las confesiones*, Tecnos, Madrid 2006.
- ALARCÓ, P., “Edward Hopper, Habitación de hotel”, 10 de marzo de 2020, <https://www.museothyssen.org/coleccion/artistas/hopper-edward/habitacion-hotel>.
- ÁLVAREZ, L., «Soledad»: L. PACOMIO Y V. MANCUSO (dirs.), *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Pamplona 1995, 927-928.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., *El hombre y su soledad*, Sígueme, Salamanca 1983.
- ANGELINI, G., «Esperanza»: G. BARBAGLIO Y S. DIANICH (dirs.), *Nuevo diccionario de teología I*, Cristiandad, Madrid 1982, 420-445.
- ÁVILA CRESPO, R., «De la muerte de Dios al superhombre. El sufrimiento y la risa en el «Zaratustra» de Nietzsche»: *Estudio Nietzsche 1* (2001), 13-31.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Teodramática I. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid 1990.
- , *Teodramática III. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1993.
- BARDY, G., «Divinisation chez les Pères Latins»: MARCEL VILLER *et al.* (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité III*, Beauchesne, Paris 1957, 1370-1459.
- BARTH, K., *Dogmatique III: tome deuxième*, Labor et Fides, Genève 1961.
- BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, FCE, Madrid 2017.
- BEHLER, E., «Nietzsche in the twentieth century»: BERND MAGNUS – KATHLEEN M. HIGGINS (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, New York 1996, 281-322.
- BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Spe Salvi*, 2007.
- BERLIN, I., *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid 2004.
- BERNARDO, *Libro sobre la gracia y el libre albedrío*: ID., *Obras completas de San Bernardo I. Introducción general y Tratados (1.º)*, BAC, Madrid 1983.
- BLOCH, E., *El principio esperanza. Tomo I*, Aguilar, Madrid 1977.
- , *El principio esperanza. Tomo II*, Aguilar, Madrid 1979.
- , *El principio esperanza. Tomo III*, Aguilar, Madrid 1980.
- BORGES, J. L., *Antología personal*, Sur, Buenos Aires 1966.
- BYUNG-CHUL HAN, *La agonía del eros*, Herder, Barcelona 2014.
- , *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona 2017.
- , *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2012.
- CABRAÑAS BRAVO, M., *El arte posicionado: Pintura y escultura fuera de España desde 1929, SUMMA ARTIS: Historia general del arte. Vol. XLVIII*, Espasa Calpe, Madrid 2001.

- CALDERÓN DE LA BARCA, P., «El gran teatro del mundo»: NICOLÁS GONZÁLEZ RUIZ (dir.), *Teatro teológico español I. Auto sacramentales*, BAC, Madrid 1946.
- CORDOVILLA, Á., «Dios y el hombre en Cristo»: El itinerario y el pensamiento teológico de Olegario González de Cardedal: ID. (dir.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca 2006, 49-67.
- , «El camino de la salvación»: NURYA MARTÍNEZ-GAYOL (dir.), *Retorno de amor*, Sígueme, Salamanca 2008, 17-64.
- DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Pozuelo de Alarcón, Madrid 2007.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, B., *Cristo de esperanza. La cristología escatológica de J. Moltmann*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988.
- FERRATER MORA, J., «Nietzsche, Friedrich»: ID., *Diccionario de Filosofía 3*, Alianza Editorial, Madrid 1979, 2359-2364.
- FLECHA ANDRÉS, J. R., «La esperanza cristiana en el ocaso de las utopías», *Salmanticensis* 60 (2013), 17-42.
- FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato Si'*, 2015.
- FRANKL, V. E., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1987⁸.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., «Introducción: Un éxodo personal hacia la utopía»: JÜRGEN MOLTSMANN – LAËNNEC HURBON, *Utopía y esperanza, Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca 1980.
- GELABERT, M., «Esperanza»: CÉSAR IZQUIERDO (dir.), *Diccionario de teología*, Eunsa, Pamplona 2006, 316-321.
- GERWIG, G., *Lady Bird*, 2017 (guion de la película *Lady Bird* en http://dailyscript.com/scripts/LADY_BIRD_shooting_script.pdf).
- GESCHÉ, A., *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004.
- GOGH, V. VAN, *Cartas a Theo*, Júcar, Madrid 1985.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Historia, Hombres, Dios*, Cristiandad, Madrid 2005.
- , *Jesucristo, soledad y compañía*, Sígueme, Salamanca 2016.
- , *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, BAC, Madrid 1975.
- , *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.
- , *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1996².
- , «Cristo en el itinerario espiritual de San Agustín»: *Salmanticensis* XL (1993), 21-56.
- , «Veritas et persona veritatis. Platonismo y Cristología en San Agustín»: *Salmanticensis* XL (1993), 165-201.
- GUARDINI, R., *El fin de la modernidad*, PPC, Madrid 1995.
- , *Libertad, Gracia y Destino*, Ediciones Palabra, Madrid 2018.
- GUNTON, C. E., *Unidad, Trinidad y pluralidad*, Sígueme, Salamanca 2005.
- HOBBSAWM, E., *Historia del Siglo XX*, Crítica, Barcelona 2006⁹.

- JARNE, R. R., “*Recorrido por la Soledad en la Colección del Museo Thyssen de Madrid (dentro del proyecto soledades urbanas del Ayuntamiento de Madrid)*”, 10 de marzo de 2020, <https://www.madridcultura.es/uploads/media/default/0001/03/madridcultura-6cff2-museothyssenseleccionesoiedadweb.pdf>.
- JIMÉNEZ MORENO, L., *Nietzsche*, Ediciones del Orto, Madrid 1995.
- JUSTI, C., *Velázquez y su siglo*, Espasa Calpe, Madrid 1953.
- KAZANTZAKIS, N., *Zorba el griego*, Acantilado, Barcelona 2015.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977.
- MACHADO, A., *Poesías completas. Canciones de tierras altas LXIV*, Espasa Calpe, Madrid 1963.
- , *Poesía y prosa (Tomo II: poesías completas)*, Fundación Antonio Machado, Madrid 1988.
- MAGNUS, B. AND HIGGINS, K. M., «Introduction to the Cambridge companion to Nietzsche»: ID. (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, New York 1996, 1-17.
- MARAVALL, J. A., *Velázquez y el espíritu de la modernidad*, Guadarrama, Madrid 1960.
- MOLARI, C., «Liberación»: G. BARBAGLIO Y S. DIANICH (dirs.), *Nuevo diccionario de teología I*, Cristiandad, Madrid 1982, 894-923.
- MOLTMANN, J., «En diálogo con Ernst Bloch»: JÜRGEN MOLTMANN – LAËNNEC HURBON, *Utopía y esperanza, Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca 1980.
- , *Religione, rivoluzione e futuro*, Queriniana, Brescia 1971.
- , *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1972.
- MONDIN, B., *Antropología teológica: Storia problema prospettive*, Paoline, Alba 1977.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra. Tomo III: obras completas de F. Nietzsche*, Aguilar, Buenos Aires 1965⁶.
- , *Ecce Homo*, Tecnos, Madrid 2017.
- , *El gay saber*, Espasa Calpe, Madrid 1986.
- PABLO VI, *Carta apostólica, Octogésima Adveniens*, 1971.
- PARKES, G., «Nietzsche and East Asian thought: Influences, impacts, and resonances»: BERND MAGNUS – KATHLEEN M. HIGGINS (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, New York 1996, 356-383.
- QUIROZ PIZARRO, R., «Kazantzakis-Nietzsche, un discípulo vital»: *Byzantion Nea Hellás* 29 (2010), 231-263.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2007².
- , *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972.
- RENNER, R. G., *Hopper*, Taschen, Madrid 2002.
- RIESMAN D. Y OTROS, *La muchedumbre solitaria*, Paidós, Buenos Aires 1971³.
- SALGADO FERNÁNDEZ, E., *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche*, Plaza y Valdés, Madrid 2007.
- SALVATI, G. M., «Divinización»: L. PACOMIO Y V. MANCUSO (dirs.), *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Pamplona 1995, 269-270.
- SCHLIER, H., *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg 1977.

- SCHRIFT, A. D., «Nietzsche's French legacy»: BERND MAGNUS – KATHLEEN M. HIGGINS (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, New York 1996, 323-355.
- STANCATI, T., «Libertad»: L. PACOMIO Y V. MANCUSO (dirs.), *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Pamplona 1995, 571-572.
- STRAND, M., *Hopper*, Lumen, Barcelona 2008.
- STUDER, B., «Divinización»: ANGELO DI BERNARDINO (dir.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana I*, Sígueme, Salamanca 1991, 621-623.
- TAYLOR, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 2006.
- UNAMUNO, M. DE, *El Cristo de Velázquez*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1947.
- WEIL, S., *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris 1948.
- ZWEIG, S., *La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist, Nietzsche)*, Editorial del cardo, Valparaíso 2006.