

MEDITACIÓN ACTUAL SOBRE EL HOMBRE RELIGIOSO

POR

ALBERTO CATURELLI

INTRODUCCIÓN

En una Universidad que durante siglos formó a hombres que luego se destacaron como pensadores, próceres, científicos y estadistas, transformada hoy en un desierto espiritual, algún sofista de la mal llamada "postmodernidad", declama que toda ética del "discurso" supone la ausencia de Dios cuya sola presencia invalidaría el "discurso" salvo que el término "Dios" fuese una suerte de "Otro" proyectado en una estructura impersonal; en otra cátedra de la más antigua Facultad, otro sofista hace oír su retórica huera para afirmar que Dios es sólo una proyección simbólica de una neurosis delirante; por fin, algún corifeo de la hermenéutica contemporánea intenta —en serio— una hermenéutica de la hermenéutica que permita considerar un horizonte de posibilidad de una suerte de hiper-hermenéutica que logrará suprimir, por fin, el límite del límite y hasta la misma nada encubierta en la hermenéutica crítica... En el fondo de este laberinto *hacia ninguna parte*, o de este pozo sin fondo, la palabra Dios no existe y la religión es sólo resabio de la inteligencia autoritaria que en un pasado supuestamente a-crítico se atrevió a decir "algo existe".

Después de todo, la hiper-hermenéutica es una adecuada "interpretación" sin ser, porque *nada* descubre allende la descripción y la interpretación prosigue en una nueva interpretación de toda interpretación la que, como un resumidero de desechos

sofísticos, va siendo deglutida por la nada insaciable..., allende la cual... no hay allende... sino nada-nada. Suprema trampa del lenguaje que permite al fin una interpretación sin interpretación, absoluta estupidez que casi logra "nombrar" la nada-nada sin nada; *casi*, sólo casi, porque si lo lograra de veras *nada* sería posible, ni siquiera la hiper-hermenéutica sofisticada, ese resumidero del todo.

He dicho que "casi" logra mentar la nada de nada, porque ni siquiera este acto de suprema estupidez sería posible sin este *casi*; es una suerte de resto (ineliminable) del "discurso"; un resto allende toda estructura que se pretende vacía; es lo ineliminable por el análisis del lenguaje; es eso que queda sin expeler por el resumidero de la hermenéutica. Semejante *casi* se obstina en quedarse hasta tal punto que obliga —quieras que no— a la razón "crítica" o a la mirada de la hermenéutica, a confesar que, después de todo, "algo existe". Más allá de la actual tenebrosa tormenta hermenéutico-sofística y pseudoteológica, el hombre común incontaminado sigue en pie y señala ingenuamente todo lo otro y nos dice en lenguaje corriente: "algo hay". Ese *algo* es aquel *casi* que ha permanecido ineliminable. El peón de estambría que mira sorprendido ante mi pregunta sobre si se puede hablar de algo y me dice la palabra *eso* señalando vagamente con el dedo, sabe incommensurablemente más que los hermeneutas de Universidades en decadencia.

Ante el naufragio, nos tomamos de *eso*, de lo *algo* o del *casi* que ha permanecido inalterable.

I

PRESUPUESTOS METAFÍSICOS DE LA RELIGIÓN

Por más que extrememos una (pseudo)hermenéutica vacua, jamás eliminaremos lo *algo*, último supuesto sin el cual ni siquiera hubiese sido posible esa sofisticada aparentemente rigurosa; paradójica y, contradictoriamente, no puede eliminar lo que más detesta: eso, lo algo, que un prejuicio antimetafísico le impide nombrar: el *ser*. Eso-algo, que es-aquí, no es esto o estotro, sino

aquello por lo cual esto o estotro existen; no se trata de un mero *becho* susceptible de ser descrito, sino, sino un *acto* no sólo pre-supuesto a todo, sino pre-sabido antes de todo saber; de ahí que aquel peón de estancia, señalando todo indistintamente, lo haya nombrado como simplemente *eso*. Se trata, pues, de un acto *inicial*, primero, no retórico sino *realísim* porque no es otro que la última realidad. Esto es *lo apareciento en total* cuyo "lugar" de epifanía es mi propia conciencia desde que la conciencia es, primero y absolutamente, *scire cum*, saber con; la partícula *cum* señala su contenido inicial, primero u originario, que es el *acto de ser*. Luego, la conciencia, la mía, la de mi prójimo, es tal en virtud del acto de ser que es *objeto inicial*, primero, originario. Cuando el hombre simple, señalándolo todo, lo menta con el término *eso*, pone en evidencia que su conciencia es el "lugar" de epifanía del acto de ser; dicho de otro modo, el acto de ser no se demuestra sino en la *interioridad*: existe, pues, una íntima complicidad, una implicación ineliminable entre interioridad y ser.

Este saber inicial es, también, experiencia inicial del ser, acto de recogimiento o interiorización; este acto es inicial en cuanto dado en la conciencia inicial de la presencia del ser; pero no puede decirse que se agote alguna vez porque lo algo, *eso*, el resto ineliminable (el acto de ser) no tiene fondo, es a-bismo insondable, *ob-iectum* sin término. Comienza aquí lo denominado dialéctica descendente, y de la cual no voy a tratar ahora; simultáneamente *sé*, con aquel saber inicial, que el acto de ser es lo primero que cae bajo la aprehensión (inevitable) de la inteligencia; en tal caso, el ser trasciende todo contenido; es extra o metaesencial y, por tanto, inconceptualizable, última actualidad de todo lo real, de todo ente. El acto de ser no es, pues, una realidad sino lo real o la actualidad de todo lo real mostrada en la interioridad que es el centro del centro de la conciencia humana. Por eso, respecto de todo ente, es *lo recibido* y el ente es como el recipiente, aunque esta comparación no es exacta porque lo que deseo significar es que *el acto de ser es lo puramente recibido*. Luego, el ser-acto a todo se compara como acto y no puede no ser sino la actualidad de todo ente y de todo otro acto que no sea el ser. De análogo modo, todo ente es cuanto es, "tiene" la

actualidad del ser como lo puramente recibido; *participa* del ser-acto, sin el cual *nada*. El ente sin el ser, *nada*, absolutamente nada. Por eso decía anteriormente que el ser, respecto del ente, se compara impropriamente como el contenido al continente; y digo impropriamente porque, en el orden metafísico, lo recibido (es ser-acto) es el todo. Otras distinciones pueden y deben hacerse en el orden esencial; pero aquí, al menos por ahora, me refiero solamente al orden metafísico.

Presencia, pues, del ser del cual todo participa y, por tanto, última perfección de cuanto existe; presencia del ser a la conciencia; pero mucho más, presencia de la conciencia al ser por la cual puedo decir "yo soy". De modo que la autoconciencia es, originariamente, conciencia de sí *en* el ser interiormente presente; por eso y solamente por eso, puedo decir que tengo conciencia de mi mismo porque el acto de ser es presente en mi: anterioridad absoluta del ser-acto (conciencia *del* ser) en cuya luz aparece el yo (conciencia *de* ser). No sólo el ser se muestra en la interioridad sino que mi interioridad es presente al ser que la constituye. Luego, *nada* es pensable (todo otro ente ni yo mismo) sino en cuanto "tiene" el ser y no es el ser. Todo ente es tal sólo en cuanto *participa* del ser. El ser del ente es, pues, puramente *recibido*, absolutamente *gratuito*. Decir —como quiere retóricamente la sofística de hoy— que es menester eliminar la palabra "ser" porque se trata de una suerte de *figmentum* (una "cáscara vacía"), equivale a un palabrerío, a un tipo de "juego" aparentemente "riguroso" pero contradictorio, desde que sería imposible este palabrerío lúdico sin la ineliminable presencia del ser que hace posibles las palabras y la misma negación del ser.

El ser-total no se nos da como una abstracción (en el fondo sería una nada) sino como acto participado en el ente; en cuanto contemplamos nuestra interioridad, ya lo sabemos con saber inicial; debemos dar la razón a Lavalle: "cuando decimos que el ser está presente al yo y que el yo mismo participa del ser, estamos anunciando el tema único de toda meditación humana" (*La présence totale*, pág. 31, Aubier, París, 1934); en verdad, el más profundo saber (saber originario) que podemos tener del ser "es nuestro propio *consentimiento* al ser"; este asentimiento inevita-

ble y primero es saber primero de la participación del ser-acto. Desarrollar esta afirmación fundamental es desarrollar la metafísica. En mi caso personal, ese desarrollo queda para una próxima oportunidad.

Por ahora, al menos puedo decir que la epifanía del ser en la conciencia me constituye en *sujeto* (presente al ser y en quien el ser se hace presente) y el ser mismo es el *objeto* primero; es decir, eso, lo algo, el *ob-iectum* como pura presencia, interior al yo y, a la vez, objetivamente trascendente; el ser es, pues, más íntimo que mi propia interioridad a la que, en verdad, constituye; inmanente, pues, a mi interioridad y, simultáneamente, objetivo en cuanto objeto de mi asentimiento originario: *el ser es*; trascendente en cuanto realmente diverso del ente que lo capta y al que infinitamente desborda; *abismal*, en cuanto es siempre absolutamente inagotable.

Así, pues, la conciencia es *mediadora* entre el todo del ser y el ente singular en el cual el ser se participa; cuando pronuncio, en el instante, la palabra primera "el ser es", implícita o explícitamente sé que el ente (y yo mismo en cuanto ente autoconsciente) no agota el acto de ser. El ente "toma parte" del acto pero no *es* el acto; *participa* del acto de ser y *no es* el ser. Luego, acto de ser y ente son inseparables y realmente distintos; pero como el ente singular *es* en virtud de la participación del acto de ser, me veo obligado a sostener que todo ente en cuanto tal es "producido" en el instante; *recibe* su ser-participado (donatividad pura). Y esto equivale a sostener que el ente en cuanto "tiene" el ser es *causado* o producido en su mismo ser. No se trata de una tautología, sino de la afirmación fundamental de que todo ente que es por modo de participación es causado. La sofística post-moderna no ha querido, por un pre-judicio contradictorio, sacar esta conclusión; por eso ha negado con antelación la participación del ser en el ente reduciendo el acto concreto de ser a un mero *figmentum*, a una "cáscara vacía". Es sólo retórica aparentemente "rigurosa" y, en el fondo, huera palabrería.

Volvamos a lo esencial. Vemos, pues, surgir, con el mismo aparecer del ser en el ente, la originaria noción de *causa* porque

todo ente que es por participación es causado; en este caso, lo que produce, dona o participa es el mismo acto de ser y donar el acto de ser es *crear*. No queda otro camino (que es el que quiere evitar a toda costa la sofística actual) que identificar ser-participado y ser-creado. Entre el ente y el ser existe, pues, una relación de efecto y causa; pero como se trata de la producción del mismo ser o *esse* del ente, es también relación de subordinación esencial del efecto (el ente) a la causa. Sin embargo, lo dicho no basta y es menester explicitar a fondo los términos de esta relación primera: si el ente participa del ser (si es efecto) y no es el ser, es menester afirmar o que el ente existente es anterior a sí mismo, lo cual es absurdo, imposible de ser pensado, o que se indentifica con el ser, en cuyo caso sería el Absoluto (panteísmo radical); luego, el ente que existe por modo de participación consiste en remisión al mismo Ser Subsistente quien es su mismo Acto de ser; en tal caso (y no es posible otro camino) el ser del ente singular es *causado* por el Ser-Acto subsistente a quien todos llaman Dios. Si imagináramos (que no pensáramos) el ente sin el ser, estaríamos imaginando la *nada* del ente; por eso, el ente "recibe" su acto de existir a partir de la *nada de sí*. Entre el efecto —el ente concreto— y la Causa (el Ser subsistente) hay una *relación real* de dependencia absoluta; no se trata, es claro, de una subordinación accidental, sino de una subordinación esencial.

El ser del ente, en cuanto participado, revela la dependencia ontológica del acto participado respecto del Acto puro. Podría decirse que todo ente en cuanto tal *pende* de la Causa absoluta, *pende* en su mismo existir. Trátase, pues, de la dependencia originaria y constitutiva porque, sin ella, o fuera de ella, el ente sería *nada*. El Acto absoluto o Ser Subsistente no *pende* de nada y no está ligado a nada porque *es* su mismo ser; en cambio, todo ente en quien se devela o muestra el ser, de Él *pende* y a Él está *ligado* en su mismo ser. De ahí que deba afirmarse que todo ente *es* re-ligado a Dios de Quien depende en su mismo acto de existir. No digo que el ente "llegue" (por un proceso impensable) a ser re-ligado a Dios o "llegue" a *de-pender* de Él; digo que es de la esencia del ente ser re-ligado. Todo ente, por tanto, consiste en re-ligación constitutiva.

Es necesario ahora formular una nueva precisión. Así, como sólo el ente autoconsciente (que tiene conciencia *del ser y de ser*) sabe del acto de ser (saber originario), el hombre es el único ente visible que tiene *conciencia de su ser religado*. Para el hombre, ser por participación es ser re-ligado. Este es el punto exacto donde se insertan las pruebas de la existencia de Dios. En efecto, en cuanto el acto de ser es sólo "tenido" por el ente, debemos admitir que el ente podría no haberlo "tenido"; es decir, que el ente pudo-no-haber-sido y venimos a descubrir no sólo su religión constitutiva sino también su radical *contingencia*. En tal caso, en cuanto todo ente puede ser o no-ser, requiere una *causa*. Se nos revela así el principio metafísico de causalidad y la misma raíz de la demostración de la existencia de Dios. Se trata de una demostración estricta, estrictamente científica que parte del efecto (el ente) y llega a la existencia de su causa propia (*demonstratio quia*) empíricamente "inverificable" (para emplear el lenguaje del neopositivismo); precisamente porque no es "verificable" es verdadera demostración ¡gracias a Dios que Dios no es "verificable" porque si lo fuera ese no sería Dios! Bástenos, por ahora, con reafirmar que el hombre depende con dependencia causal esencial del *Ipsum Esse Subsistens* y que esa dependencia total es su constitutiva *re-ligación*. El hombre es, pues, religioso por naturaleza.

II

EL HOMBRE RELIGIOSO

Podríamos ahora formular una distinción entre re-ligación y religión. El término *re-ligación* designa el estado de dependencia ontológica de todo ente en relación con Dios; el término *religión* puede designar ya el conocimiento explícito y reflejo de la inteligencia humana respecto de Dios creador a Quien se debe culto, ya designar la virtud moral que es parte potencial de la justicia. Indicada apenas esta distinción, volvamos a la idea primera del ente finito como constitutivamente re-ligado.

En tal caso es menester aclarar la etimología y el sentido del término genérico "religión" porque nos ayudará para el desarrollo del tema. La etimología es, en verdad, bien conocida; precisamente por ser repetida como noción consabida, corre el riesgo de perder su sentido más profundo; de ahí que sea conveniente recordarla y reflexionar sobre ella. Haré caso omiso de la utilización permanente del término en la cultura antigua y me detendré en los textos consabidos. Si no me limito a citar sino a releer la totalidad del párrafo 28 del libro IV de las *Institutiones divinas* de Lactancio, me percató que quizá sea ésta la primera vez que se hace notar que religión significa "religación" como "vínculo de piedad por el que estamos atados y ligados a Dios". Lactancio critica inmediatamente y con cierta extensión el sentido que le atribuye Cicerón (*De nat. deorum*, 2, 28, 71 y sigs.) quien, al distinguir entre religión y superstición, sostiene que "aquellos que escogían todo lo que se refería al culto de los dioses, fueron llamados, a partir de *relegere* (escoger), religiosos". Lactancio propone varios argumentos para mostrar que esta interpretación es absurda e insiste que su sentido etimológico es "ligadura" o atadura porque Dios "ata al hombre a Sí mismo y le ata con la piedad" (28, 12). Tal es el sentido que, más profundamente todavía, le atribuyó San Agustín especialmente en *De vera religione* y en las *Retractationes*. En la primera obra (c. 55) al señalar que la religión *nos relíga* a Dios único y omnipresente; en la segunda porque nuestras almas *se relígan* a Dios (I, c. 13,9). Santo Tomás piensa en la misma dirección al proponer dos modos sutilmente diversos: en la *Summa Theologiae* (II. II. 81,1) considera el fundamento ontológico porque "religio proprie importat ordinem ad Deum"; de modo que este *ordo ad Deum* es lo que más arriba he llamado el estado ontológico de re-ligación; en cambio, en la *Contra gentiles* (III, 119) se refiere al culto (objeto formal propio de la religión) y nos dice que "el culto de Dios llámase también religión, porque mediante dichos actos *se liga* en cierto modo el hombre a Dios para no apartarse de Él, y también porque por cierto *instinto natural* se siente *obligado* a tributar, a su manera, reverencia a Dios, de quien recibe su propio *ser* y en

quien está el principio de todo *bien*". Al ontológico *ordo ad Deum* constitutivo de la naturaleza humana, se liga subsiguientemente el *instinctus naturalis* de reverencia. En el orden metafísico de la *religatio*, el *ordo ad Deum*; en el plano de la operación práctica de la *religio*, el natural instinto de reverencia o culto debido. La *religio* como acto virtuoso tiene su último fundamento en la *religatio*.

Aclarando el sentido de los términos *religio-religatio*, regresemos nuevamente a lo esencial. El hombre es religado por naturaleza. Esto equivale a decir que es *efecto* que no existiría si su causa no existiese; la relación a su causa —en este caso causa de su mismo acto de existir— es *relación real*: relación que tiene un término *a quo* y un término *ad quem*. Como se trata aquí de la totalidad del ser del ente creado, el término *a quo* o punto de partida es la *nada* y el término *ad quem* o punto terminal es la *totalidad del ser* del ente. Luego, la *creatio ex nihilo* es la última razón del ser-religado. En tal caso no puede hablarse de un "tránsito" de la nada al ser como si la nada tuviese alguna entidad; como bien lo explica Santo Tomás, la partícula "de" (*ex*) sólo designa un orden entre el no-ser y lo que es (*S. Tb.*, I, 45, 1 ad 3). Por tanto, el ser-religado comienza en el mismo acto creador; pero el acto creador no cesa, es decir, el influjo de la causa del acto de ser del ente no es ejercido sólo en un instante que cesa, en cuyo caso el efecto dejaría de existir. En cuanto causa el ser, la creación *continúa todo el tiempo del ente*; la *creatio* conserva y "sostiene" el acto de existir; es decir, la conservación es el mismo acto creador. El hombre, por consiguiente, consiste en religación en cuanto *creado* y *conservado* por Dios en su ser. Ni siquiera el ateo más decidido puede ser ateo si no es religado; sólo porque el hombre consiste en religación puede ser "ateo" en el orden práctico. Todos los discursos que se ensayan y que a veces deslumbran a algunos para sostener el ateísmo, son palabrería o una minuciosa hermenéutica sofisticada.

III

DE LA RELIGACIÓN A LA RELIGIÓN. LA RELIGIÓN
COMO VIRTUD MORAL

a) El reconocimiento de lo sagrado

Aunque *todo* ente finito es re-ligado en cuanto *pende* del acto creador y conservador, solamente el hombre (que tiene conciencia del ser y de ser) *ve inteligiblemente* su estado de religación. A esta situación, propia y exclusiva del hombre, de reconocimiento de su religación, puede llamársele propiamente *religión*. El tránsito del orden ontológico (*religatio*) al orden (*religio*) se realizará espontáneamente; en el fondo, son lo mismo, salvo que la religión es el reconocimiento intelectual de la *religatio* a Dios o del *ordo ad Deum*. Si Dios es el religante en cuanto Creador y Conservador, Él no es solamente el principio absoluto sino que, precisamente por serlo, es el *fin* absoluto; de modo que Dios religante, siendo el primer agente perfecto, comunica o participa su perfección a todo ente finito. Su perfección no es sólo el ser sino el *bien*; de ahí que la bondad divina sea el *fin* de todos los entes (S. Tb., I, 44, 4) y todo ente, consciente o inconscientemente, *apetece* el Bien infinito que es Dios. Todo ente anterior al hombre *apetece* a Dios con apetito natural pre-consciente y el hombre *apetece* a Dios con apetito elíctico. Este "lugar" intimísimo de todo hombre —que es su misma *religatio*—, aquel centro del centro de su ser donde actúa la creación y conservación, podría recibir el nombre de *lo sagrado en nosotros*; es decir, el punto en el cual Dios está presente causando y conservando.

b) El ateísmo, la religión negativa

Es conveniente, antes de proseguir con el desarrollo de la religión como hábito virtuoso, insistir en la consideración de la contradictoriedad del ateísmo desde el punto de vista metafísico. El ateo moderno y contemporáneo ha sido, en cierto modo, pre-

figurado en el insensato del Antiguo Testamento en el famoso texto: "El insensato dice en su corazón: «no hay Dios»" (Ps., 13,1 y 52,1); en realidad, se trata del impío que vive adherido a las cosas como si Dios no existiera; de hecho niega su dependencia y "piensa" o "dice en su interior" que Dios no existe. Es lo opuesto del sabio. Pero este "pensar" no es un verdadero pensar; invirtiendo la frase se ve claramente su verdadero sentido: el insensato "dice" solamente y, en el fondo, no piensa porque no es posible *pensar sin ser re-ligado*; precisamente por eso es necio o insensato porque es contradictorio *pensar* que no existe Dios. Por consiguiente, la afirmación del necio es retórica y en modo alguno es una proposición teórica; lo que el insensato quiere es vivir como si Dios no existiera y su afirmación aparece como lo que realmente es: una actitud práctico-moral, no especulativa.

Como el insensato del Salmo 13, es claro que el ateo *quiere* y *puede* proclamar su sentencia "Dios no existe". Quiere decirlo (y puede) con voluntad negativa y, desde ese punto de vista, no puede negarse que es de veras *ateo*; además de querer, el insensato *puede* negar que Dios existe. Semejante negación no sería posible ni pensable *si no pudiera hacerla*; pero poder negar supone, al menos, la conciencia de sí sin la cual *ningún* juicio podría ser formulado, ni siquiera un juicio que lo negara todo. Todo juicio negativo supone, necesariamente, un juicio positivo; en este caso, el juicio primitivo *yo soy* e, inevitablemente, *el ser es*. Afirmar, como Gorgias Leontino, que "no existen, ni el ser ni el no-ser" haciéndolos equivalentes ("nada existe"), es caer en una suerte de retórica vacía que parte de un sofisma inicial; se trata de una ficción terminológica por más hábil, "rigurosa" y paradójica que sea, al menos en apariencia. El más escéptico y relativista de los hombres no podrá eludir aquella afirmación virtual: *el ser es*. Como Gorgias, puede negarla precisamente porque es innegable, ineludible: puedo negar el ser afirmando el no-ser, porque existe el ser y el no-ser no es. Esta afirmación-negación es posible en el plano gramatical y retórico, pero es imposible en el orden ontológico.

Del mismo modo, la proposición *no hay Dios* sólo es posible

si yo mismo existo y existe lo otro; si para evitar esta condición, negara el yo y el ser, entonces nunca hubiese sido posible decir que no hay Dios. Pero admitir que yo mismo soy (conciencia *de sí*) y que el ser es (conciencia *del ser*), vuelve imposible no afirmar que todo ente existe por el acto de ser. Ya sé que en el pensamiento relativista actual está prohibido mentar el ser que hace que haya entes; pero esta "prohibición" es una arbitrariedad insostenible más arbitraria aún que la de Gorgias. No hay otro camino que *asentir* a lo que aparece: hay ser. Sabemos, sin embargo, que este consentimiento o afirmación originaria, no puede eludir la inmediata consecuencia: si lo que aparece (lo que es) realmente aparece como presente a mi conciencia, todo ente participa de él (del ser) gratuitamente. En cuyo caso, nos ponemos en el horizonte del Ser absoluto que hace que haya entes y a quien todos llamamos Dios. Es lógicamente natural la afirmación de la posibilidad de la existencia de Dios y no es en modo alguno lógica la negación acrítica de la existencia de Dios. Sólo es posible negar a Dios porque Dios existe. Si Dios no existiese, sería imposible al hombre negar su existencia. De ahí que el ateísmo sólo sea posible por la constitutiva religación del hombre con Dios; por eso, el ateísmo debería ser llamado la *religión negativa*.

Los "argumentos" (generalmente indirectos) que niegan la religación con Dios, suponen esta contradictoria sofística *previa*; digo "previa" porque es una afirmación-negación que la inteligencia ha decidido tomar *antes* de todo argumento. Se trata del *pre-juicio absoluto* sin el cual no sería posible la imposible religación negativa.

La "ruina de la conciencia religiosa" proclamada por Jürgen Habermas ("¿Para qué aún filosofía?", *Teorema*, VI, 2, pág. 210), solamente señala el hecho de la general apostasía de la fe cristiana que es, hoy, un misterio que sólo los cristianos comprenden de veras; pero, filosóficamente, es un sinsentido; el aparente rigor que sus epígonos nos ponen por delante como modelo de "seriedad científica" y "aggiornamento" inapelable, es sólo retórica intrincada que enmascara el prejuicio absoluto.

c) La religión, virtud moral y el culto debido

De parte nuestra, el reconocimiento de la dependencia total es *lo debido* a Dios; es decir, lo justo. Claro es que la igualdad y equivalencia que exige la justicia no puede cumplirse de parte del hombre, pues lo más radicalmente suyo —el ser o acto de existir— es, simultáneamente, lo puramente recibido y por eso será siempre imposible restituir a Dios lo dado. Podría decirse que se trata de una "deuda" que quedará por siempre impaga. Sin embargo, el hábito de dar a cada uno lo suyo que es lo propio de la justicia y que reside en la voluntad como su sujeto es, precisamente, respecto de Dios creador y conservador, *hábito de reconocer, en cada momento del tiempo, mi religación y dependencia radical*. Por eso, desde el punto de vista de la actividad práctica del hombre, la religión es virtud moral como parte potencial de la justicia. Su acto propio, es decir, aquel reconocimiento permanente, habitual, de mi radical dependencia, es lo que se llama *culto* como reverencia y adoración a Dios. Dicho técnicamente, el objeto formal propio de la religión es el culto o reverencia a Dios (*S. Th.*, II. II., 81, 3 y 4). Es muy sugerente que el término "culto" sea el mismo que engendra el término "cultura" (de la raíz *kol*) que significa cultivar la tierra y, por extensión, el total desarrollo del hombre; de modo que se insinúa que el hombre culto no puede no ser religioso. Volveré sobre este tema. Lo importante, por ahora, es retener que no es Dios el objeto formal propio de la religión (es su fin supremo, último) sino el *acto cultural* como tributo de honor *debido* a Dios. Y esto sólo compete a la virtud de la religión, que es virtud especial porque se refiere sólo al único Bien infinitamente trascendente y al que, por tanto, se debe honor absolutamente especial. Como toda virtud moral, considera los medios en orden al último fin que es Dios; por eso, en la medida de su mayor o menor proximidad al fin, es más o menos excelente; y siendo la religión la que más se aproxima al supremo fin, desde el punto de vista de su fin, es la virtud principal (*S. Th.*, II. II. 81, 6); algo así como la culminación de la justicia. Y conste que hablo aquí, exclusivamente del orden natural.

Conviene recordar ahora que la participación del acto de ser, revela a todo ente como constitutivamente re-ligado (*religatto*) puesto que su ser es lo absolutamente *donado* o recibido; por referencia al hombre es obvio que este carácter de donatividad y gratuidad alcanza a la totalidad de su ser ya que el acto creador produce *la totalidad del ser del efecto*, de ahí que el hombre como un todo (espíritu incorporado-cuerpo espirituado) sea *don* y la *religión* implica a la totalidad alma-cuerpo. Y como el hombre es el único ente visible que tiene conciencia de su ser-religado, la religión asume tanto su alma como su cuerpo. El culto como el acto propio de la virtud de la religión, no puede no ser sino corpóreo-espiritual. El acto espiritual conlleva la *interioridad* y, al mismo tiempo, la *corporeidad* manifestada en los signos externos del culto. Con extraordinaria claridad lo expresa Santo Tomás: "en el culto divino son necesarios algunos *actos corporales* que, a modo de *signos*, exitan a la mente del hombre a actos espirituales que lo unen a Dios. Por tanto, la religión consta de actos *internos* que son los principales y propios *per se* de la religión y de actos *externos* que son secundarios y ordenados a los actos internos" (II. II., 81,7). No por ser secundarios, los signos externos dejan de ser constitutivos del acto religioso. Para subrayar este aspecto esencial contra ciertos pseudo "espiritualismos" más o menos iconoclastas, debe decirse que *el cuerpo en cuanto cuerpo es esencialmente religioso* y nada existe en él que pueda considerarse extraño al culto divino. Debemos, pues, ofrecer a Dios no sólo el espíritu sino hasta la última partícula de nuestro cuerpo que es uno, con unidad sustancial, con el alma espiritual.

d) Devoción, oración, adoración

En cuanto la religión es el ápice de la justicia, el acto cultural es lo debido a Dios creador, conservador y religante; y como lo recibido o participado es la *totalidad de mi ser*, hemos de *dar* a Dios (hemos de devolverle en cierto modo) esa totalidad expresada en los actos de la voluntad, de la inteligencia y del cuerpo. He comenzado por la voluntad porque es el sujeto de la virtud

de la religión cuyo acto primero es el *dar-nos* totalmente a Dios, acto propio de *sacrificio*, en verdad, se trata del primer acto sacro: *sacrum facere* o hacer algo sagrado con el propósito de unirnos a Dios; es, simultáneamente *servicio*, rendimiento y entrega. Santo Tomás (y significativamente el lenguaje popular) llama *devoción*, de "devovere" que es, precisamente, sacrificar; este sometimiento total es la habitual voluntad pronta o *dispuesta* a entregarse a Dios, a ponerse a su servicio (S. *Th.*, II. II., 82, 1); pero como la voluntad *mueve* a sí misma y a las demás facultades a sus respectivos actos (desde las sensibles a la inteligencia), resulta que la devoción conlleva a toda la persona. Por el sacrificio *se-consagra*. Este consagrarse o total don de sí mismo, reconoce dos causas según enseña el Aquinate: una principal y absoluta que es Dios que llama a quien quiere y una intrínseca y subordinada que es la contemplación de la bondad divina; este acto contemplativo, por un lado enciende el amor y, por otro y al mismo tiempo, me permite ver mi nada, mi deficiencia radical (S. *Th.*, II. II., 82, 3).

Este acto devocional produce, simultáneamente, *alegría* espiritual debido a la consideración de la bondad y belleza divinas y cierta *tristeza* (no negativa como la que es resultado del pecado cometido) derivada, accidental, debida a la consideración tanto de mi nada como de la actual no-poseción plena de Dios (S. *Th.*, II. II., 82, 4). Como lo primordial es la consideración de la bondad divina, el efecto primero, esencial y definitivo del acto sacrificial es la *alegría* que prefigura la alegría interminable.

En cuanto se refiere a la inteligencia, el acto religioso esencial es la *oración* como súplica de la unión con Dios. En realidad, solamente en el Cristianismo se ha dado la oración personal en plenitud. En el mundo antiguo, quienes excluían la providencia de los asuntos humanos, volvían inútil la oración; quienes —en realidad todos— creían en el curso necesario de los hechos (mitos de la recurrencia eterna y el hado necesario) negaban lo esencial de la oración; por fin, quienes creían en la mutabilidad de cierta "providencia", también creían en la mutabilidad de las disposiciones divinas (CG., III, 95, 96; S. *Th.*, II. II., 83, 2). La oración entonces, o era inútil o carecía de sentido. En el mundo

moderno es el devenir del todo en la dialéctica de opuestos, si es quizá la oscura Voluntad identificada con el mundo, si ha desaparecido en la analítica existencial o Dios ha muerto definitivamente porque "nosotros lo hemos matado", la oración es un *sinsentido* subjetivo o, quizá, un síntoma (el más grave) de un estado patológico. Dejo en suspenso, por ahora, ambos aspectos críticos, para insistir en lo esencial.

Orar, de *os*, boca, significa "decir" y también pedir, suplicar; el acto primero de descubrimiento del ser presente a la conciencia (el ser es) es *palabra originaria*, verbo interior, origen de toda palabra; por eso, el acto primero de reconocimiento de mi ser religado o dependiente de Dios creador, es la oración primera o *inicial*, raíz de toda oración; es, por tanto, acto del intelecto, un decir o suplicar originario; *decir*, en cuanto reconocimiento de mi religación; *suplicar* como petición de ascenso u ordenamiento a Dios. Decir, suplicar, dos tonalidades de la oración originaria. No orar es no querer decir mi religación y no querer suplicar por mi unión con Dios-Persona. Es, pues, voluntaria des-ligación (una suerte de desolación ontológica) y voluntario rechazo del acto creador y conservador (una suerte de aspiración a la nada imposible). En verdad, se trata de una doble imposibilidad metafísica, solamente "posible" en el orden práctico. Rechazar la oración es un acto contra-natura.

Si orar es acto racional, no es entonces un puro desborde de sentimientos como algunos creen aunque arrastre consigo los sentimientos; es súplica dirigida a la Persona infinita, pero lo es de una criatura racional que de Ella depende; de ahí que los irracionales no oren, aunque en virtud de ser el hombre la culminación de todo el orden cósmico, todo el mundo físico tiene alguna participación en la oración del hombre; pero lo esencial es la *petición* como súplica por la unión con Dios. El verbo *petere* significa "caer", también "aspirar" a conseguir algo", rogar, desear ardientemente; orar, pues, es *pedir la unión con Dios*. Por eso, para el hombre cristiano la oración tiene como objeto esencial la salvación y, cuando es así, entonces "conformamos nuestra voluntad a la de Dios" (*S. Th.*, II. II., 83, 5, ad 2). La oración como

petición tiene; pues, como objeto a Dios mismo; los bienes temporales, que no se deben procurar como fin principal, pueden, sólo secundariamente, ser objeto de la petición y siempre que no sean opuestos sino que se *ordenen a Dios*. Desear estos bienes absolutamente y por sí mismos, nos transforman en *esclavos* y, paradójicamente, nos pone en la situación opuesta a la religión constitutiva. Amar absolutamente los bienes temporales es también una actitud contra-natura.

La oración, a medida que se perfecciona se vuelve más simple. Aunque orar significa también "decir", este decir que indica por el verbo interior no es un extenso discurso como en las exposiciones comunes o una suerte de diálogo entre hombres. Es diálogo, sí, entre el orante y Dios y diálogo eminente, pero silencioso en el silencio interior y, frecuentemente, también exterior. Como advertía San Agustín (*Ep.*, 130, c. 10): orar siempre no consiste en una larga conversación. Santo Tomás transcribe el hermoso texto: "Dejad a un lado el prolongado coloquio en la oración; que no cesa la súplica copiosa, con tal que vuestra intención continúe fervorosa. Pues el hablar mucho en la oración es tratar una cosa necesaria con palabras inútiles. Muchas veces este negocio merece tratarse más con gemidos que con palabras" (*S. Th.*, II. II., 83, 14, ad 1). Y el mismo San Agustín, en la citada Epístola, recordando a los Padres egipcios, nos cuenta que, para la atención no desfalleciera, oraban con oraciones breves *lanzadas como dardos al cielo* (*ibid.*, 83, 14 c).

Aunque sea absolutamente necesaria la distinción entre oración *común* (de todo el pueblo ofrecida por sus ministros) y oración *particular*, siempre la oración culmina en el diálogo secreto y silencioso entre Dios enamorado del alma y el alma; el Infinito Enamorado está en lo secreto (*Mt.*, 6, 6) donde Dios y el alma *se ven* en coloquio de amor; Dios nos ve con visión infinita en su propia luz; nosotros Le vemos en la tiniebla de la fe y a Él le abrimos el centro interior quizá con una sola palabra de amor, buscándole a tientas en el silencio, a la espera del abrazo sin fin.

Devoción, oración. Voluntad, inteligencia. Las facultades superiores y todas las demás, arrastradas por la voluntad hacia su

supremo fin. En cuanto soy espíritu encarnado y cuerpo espiritualizado, la oración es, simultáneamente, *espiritual* y *corporal*: de todo el hombre y, por eso, devoción y oración dejan paso a la *adoración*. Es todo el hombre quien adora y todo su cuerpo participa del culto de latría. Santo Tomás lo explica: "la adoración consiste principalmente en la reverencia interior a Dios y, secundariamente, en ciertos signos corporales de humillación" (*S. Th.*, II. II., 84, 2, ad 2). Por eso, San Pablo nos exhorta: "¡Glorificad a Dios con vuestro cuerpo!" (*I Cor.*, 6, 20).

Así, a partir del inicial descubrimiento de mi religación constitutiva, la religión se despliega como culto sacro y logra progresivamente su culminación como *devoción, oración, adoración*. Toda oración, aun la de petición más modesta, es al menos implícitamente adoración; sin adoración de la Luz que todo lo sustenta, no hay oración. Claro es que quien ora adora en la oscuridad del peregrinaje y el mejor orante, el santo, Le adora en cada instante intemporal del tiempo a la espera de la adoración absoluta totalmente indescriptible en nuestra situación actual. Sólo barruntamos remotamente la adoración absoluta en las simbólicas descripciones del discípulo amado: "fui arrebatado en espíritu, y vi un trono colocado en medio del cielo, y sobre el trono, uno sentado" (*Ap.*, 4, 2). Los veinticuatro ancianos "caían delante del que está sentado en el trono, y se postraban ante el que vive por los siglos de los siglos, y arrojaban sus coronas delante del trono diciendo: Digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas" (*Ap.*, 4, 10-11). Tal es el indecible estado futuro del hombre: la adoración como acto interminable.