
EL OJO Y EL CONOCIMIENTO RELIGIOSO

[REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA CARTA A LOS ROMANOS, 1, 19-21]

Romano Guardini

PRESENTACIÓN

Domingo Melero

1. Romano Guardini nació en Verona, en 1885, pero su educación y formación, así como su labor, se desarrolló en Alemania. Fue ordenado sacerdote en 1910 y su acción fue doble: por un lado, estaba la actividad pastoral, que fue bastante independiente para su tiempo, estuvo orientada especialmente hacia la juventud y no se limitó a la demarcación de una parroquia, y, por otro, la enseñanza universitaria, en la que tampoco se limitó a la comunicación académica sino que se prodigó en sesiones de estudio y conferencias de donde fueron surgiendo sus numerosos libros dirigidos a no especialistas. Más que un sacerdote o teólogo o liturgista al uso, repetidor de su doctrina, fue un maestro que supo extraer las mejores posibilidades de su tradición y, consiguientemente, un interlocutor de calidad ante las inquietudes de su tiempo.

En el período de entreguerras, Guardini (a partir de 1922 y con treinta y siete años) fue el primero en ocupar una cátedra atípica, recién fundada en la Universidad de Berlín, sobre “filosofía de la religión y concepción católica del mundo”. En los años en que impartió clases en esa cátedra, desarrolló su obra de madurez. La cátedra fue suprimida por los nazis en 1939 y, entonces, Guardini se retiró a la casa parroquial de un amigo de juventud, Josef Weiger. Entre los años 43-45, cerca de cumplir los sesenta, con treinta de actividad pública y bastantes libros publicados, comenzó a redactar

unos *Apuntes para una biografía* ⁽¹⁾. Esos apuntes no fueron completados luego pues Guardini estaba “más interesado en el futuro que en el pasado” y siguió activo hasta los setenta y ocho años (1963), en que se retiró debido a una grave dolencia. Esos apuntes, pese a permanecer inacabados, se publicaron en 1985, y su lectura es muy interesante.

Con sobriedad y sabiduría, Guardini reunió sus recuerdos con idea tanto de dilucidar la “línea interior” que unificaba y centraba su vida y su sentido como de dejar sentada una versión objetiva de su itinerario. La primera parte, la dedica a su carrera universitaria y a su actividad docente. En ella, resulta especialmente interesante lo que explica en torno a la cátedra de Berlín (piénsese en lo peculiar de su posición en una Universidad estatal marcada por el protestantismo dominante). La segunda parte, la dedica a hilvanar lo que había sido su “búsqueda de la vocación”. En esa parte, destacan, sobre todo, las páginas dedicadas o bien a narrar algunos encuentros favorables (unos pocos amigos, el matrimonio Schleussner o, en pleno período modernista, el del profesor Koch) y algún hecho decisivo o indeleble (el descubrimiento de la liturgia o la muerte prematura de un amigo, Karl Neundörfer) o bien a describir ambientes, como la vida familiar o del seminario.

“Pensador intuitivo -más que teólogo o liturgista-, su labor intelectual respondió a las instancias morales y espirituales de su momento. Con su visión comprensiva y holista del mundo, y con un estilo de pensar alejado del frío academicismo, confirió al cristianismo todo su poder de sugestión sobre el hombre desamparado de la posguerra”, dice de él Evangelista Vilanova ⁽²⁾. Y Roger Aubert ⁽³⁾, por su parte, relaciona su nombre con el de Adam y Lippert: tres autores que, en Alemania, en la primera mitad de este siglo, cultivaron el ensayo de tipo espiritual y reflexivo (“al contacto con la tradición socrático-platónica y agustiniana y con una perspectiva personalista y existencial”). Es decir, un tipo de pensamiento y de escritura que

⁽¹⁾ Madrid, Ediciones Encuentro, 1992.

⁽²⁾ En *Historia de la teología cristiana*, Barcelona, 1992, vol. III, p. 871.

⁽³⁾ *Nueva Historia de la iglesia*, Madrid, 1984, vol. V, pp. 523,25 y 38.

aunaba lo espiritual y lo objetivo (teología y filosofía), muchas veces a través del análisis de algunas manifestaciones significativas del arte verbal humano (Sócrates, Dante, Dostoiewsky, Hölderlin, Rilke). Algo que luego -según Aubert- se agostó y dejó paso a la preeminencia de una teología especializada y compartimentada, más al estilo universitario y científico.

2. Pues bien, hacía tiempo que queríamos publicar un texto de este autor. Es un texto que, como se verá, tiene el arte de aunar un punto de partida concreto y personal (que cualquiera puede reconocer), un arranque reflexivo original y una claridad y una objetividad de exposición que es de agradecer.

Sin embargo, este artículo puede suscitar dos reparos en el lector. El primero es previo porque su tema -pensamos en el subtítulo- puede imponer. El segundo puede surgir durante su lectura. Porque, si olvidamos el atenuante que es, para este escrito, tener unos cincuenta años, encontraremos, en su discurso, un algo de mero juicio negativo en su forma de presentar el aporte de la ciencia que hubiéramos deseado no que lo hubiese omitido sino que lo hubiese planteado con un mayor esfuerzo por integrar.

Ahora bien, superados estos dos obstáculos (y, claro está, si se mantiene el indispensable trabajo de lectura), se verá la forma tan sugerente que tiene Guardini de abordar la cuestión del conocimiento de lo espiritual; conocimiento en el que, por sus pasos (comenzando por los de la percepción), nos lleva a tratar nada menos que de la visión de Dios... Su perspectiva, al repensar lo que es la "visión-conocimiento", tiene que ver con el tema tradicional de los "sentidos espirituales", en el que el ser espiritual del hombre es inseparable de su ser corporal (tal como sostiene la idea bíblica del hombre).

Desde esta perspectiva, el ser corporal, al ser también espiritual, conlleva, simétricamente, una manera peculiar de concebir cómo es lo real. En ese sentido, la realidad de lo que es el término de conocimiento proporcionado a los "sentidos espirituales" (y, por tanto, a la "visión-conocimiento"), es decir, la realidad de las -digamos- entidades superiores ("alma", "Dios", "el otro", "Jesucristo") se asemeja más a una "atmósfera" que a una "cosa". Por eso, su percepción se asemeja más a la percepción de la "vida" (del "ser-animado", del

“ser-vivo”) de algo o de alguien que al registro óptico de lo que tiene meramente dimensiones físicas (espaciales y temporales) y que es susceptible de ser objeto de ciencia (tal como la comprendemos normalmente hoy en día).

3. Para ver, en la actualidad, un intento integrador, discutible pero interesante (interesante, sobre todo, porque sitúa bien el valor y los límites del discurso científico), y que podría reconocerse en afinidad con lo planteado por Guardini, podría leerse un texto de Ken Wilber. Wilber inicia un ensayo suyo reciente, en el que intenta articular un nuevo paradigma comprensivo, mencionando a San Buenaventura (sobre el que, por cierto, Guardini hizo su tesis de doctorado) cuando parafrasea a Hugo de San Víctor y su doctrina de los “tres ojos del alma”: el de la carne, el de la razón y el de la contemplación, paralelos a las tres actividades del conocimiento: cogitación, meditación y contemplación ⁽⁴⁾.

Pero, ya que Wilber cita a dos medievales, nosotros recordaremos aquí también, para terminar, otras dos referencias antiguas igualmente afines a lo que trata Guardini y que nos son especialmente queridas. Son las aducidas por Jaume Bofill en una de las mejores notas de su artículo publicado en el n° 1 de los Cuadernos ⁽⁵⁾. En esa nota, Bofill comenta una glosa de Santo Tomás a unas líneas de San Agustín tomadas del final de La Ciudad de Dios; en concreto, del libro xxii (“del fin debido a la Ciudad de Dios, es decir, la eterna felicidad de los santos”), capítulo veintinueve y penúltimo (“de la calidad de la visión por la que, en el siglo futuro, los santos verán a Dios”), párrafo seis.

Un punto puede oscurecer la oportunidad de citar esta nota y, por eso, queremos adelantarnos y detectarlo. Se trata de la distinción tradicional de tres estados (“de naturaleza íntegra, naturaleza reparada por la gracia y futura resurrección gloriosa”) y de la ordenación temporal, de esos estados, en estadios o períodos sucesivos, entre los que se suele insertar, después del primero, un cuarto, no “positivo”,

⁽⁴⁾ Cfr. Ken Wilber, *Los tres ojos del conocimiento*, Barcelona, 1991, cap. I, pp. 9-56.

⁽⁵⁾ *Cuadernos de la Diáspora* n° 1, nota 4, pp. 53-55.

como los otros, sino “negativo”: en términos de Bofill, la “actual servidumbre -de la naturaleza- a la materia y al pecado”, tal como dice al principio de la nota, o lo opuesto a la “limpidez de corazón” que menciona al final de la misma.

San Agustín y Guardini examinan dos situaciones, dos “estados” del hombre que son diferentes, sobre todo, porque se sitúan en estadios o en períodos temporales diferentes: Agustín intenta comprender la “visión” que se dará en la “vida futura” de los “santos” (de la que, si es sólo futura, no sabemos nada) y Guardini examina lo que es la “visión”, en esta vida, para intentar comprender cómo se da el conocimiento espiritual, que ya aquí el ser humano tiene -a decir de Pablo- (para lo cual, la dificultad no es que no sepamos nada sino que creemos saber demasiado qué es la visión, al conformarnos con una respuesta “científica”).

En medio de san Agustín y Guardini, podríamos situar a Santo Tomás y a Bofill. En la nota, Tomás y Bofill, dentro del mismo marco que san Agustín (pues cuentan con la misma distinción de estados y de estadios), se diferencian de éste porque lo que subrayan es que hay “analogías muy íntimas” entre los tres estados “positivos”, analogías que, incluso, rompen el esquema temporal de los estadios (“la condición del hombre bajo el régimen de la gracia -y con él, de toda la naturaleza material- tendería, ya desde ahora, a igualar en lo posible...”).

Pues bien, en el contexto de esas “analogías muy íntimas” en que insisten Tomás y Bofill, es donde destaca lo común a Agustín, Tomás, Bofill y Guardini. Y por eso es oportuna esta cita: porque descubre lo que da de sí, a pesar de sus puntos discutibles (a tenor del cambio de universos mentales), una tradición realmente grande (una tradición que se remonta -como explicita Guardini- a las cartas de Pablo y a los Evangelios). Y eso común es, por supuesto, que los cuatro quieren avanzar en comprensión y, sobre todo, que avanzan en comprensión a través de la misma comparación entre el “conocimiento espiritual” (común, en cierto modo, a esta vida y a la otra) y la “visión de la vida”, que es, a nuestro entender, uno de los aciertos más interesantes del texto de Guardini.

Prescindamos, por tanto, de examinar críticamente ahora esas distinciones discutibles de estados (sobre todo en lo que se refiere a su secuencialización por influencia de las categorías de “tiempo”), quedémonos con que hay algo valioso en ellas y fijémonos, antes de pasar al texto de Guardini, en el hilo de tradición que (como en las referencias de Wilber) se recoge en esa nota de Bofill. He aquí su texto (con algunos subrayados nuestros):

«La liberación de toda la naturaleza de su actual servidumbre a la materia y al pecado ocurrirá cuando la “tierra nueva” prometida se convierta en el “habitat” del justo resucitado. Fijaos en este bellísimo texto de la Suma Teológica, I, q. 12, art. 3, ad 2 m., en el que Santo Tomás dice, glosando a San Agustín: “Es muy creíble (digno de fe) que de tal modo lleguemos a ver entonces los cuerpos mundanos del cielo nuevo y de la tierra nueva, que veamos a Dios con clarísima perspicacia presente en todo y gobernando todas las realidades corporales; no como ahora que lo invisible de Dios es percibido cuando entendemos que las cosas han sido creadas, sino como nos ocurre con los hombres entre quienes vivimos y con quienes ejercemos los movimientos vitales: tan pronto como los miramos, no creemos que vivan sino que los vemos vivir.” Hasta aquí, San Agustín. Y Santo Tomás comenta: “Está claro que Agustín entiende que los ojos glorificados verán a Dios al modo como ahora nuestros ojos ven la vida de alguien. Ahora bien: la vida no es vista por el ojo corporal como algo visible en sí mismo sino como algo que se hace sensible en otra cosa. Ciertamente, la vida no es conocida por los sentidos sino inmediatamente con los sentidos pero por alguna otra fuerza cognoscitiva. Ahora bien: el que tan pronto como veamos los cuerpos conozcamos por la inteligencia la divina Presencia en ellos ocurre por estas dos causas: esto es, por la penetración de la inteligencia y por el resplandor de la divina luz en los cuerpos renovados.”

Ahora bien: aun cuando sean típicamente diversos (y Sto. Tomás lo recalca en algún momento para evitar conclusiones precipitadas) nos parece fuera de duda que, tanto en la realidad como en la doctrina del Doctor Angélico, se pueden encontrar analogías muy íntimas entre los tres estados de naturaleza íntegra, naturaleza reparada

por la gracia y futura resurrección gloriosa. En el punto que ahora nos interesa, está claro que la economía actual de la gracia, por su fuerza medicinal, tiende a reconstruir al hombre en su estado anterior a la caída en cuanto a lo esencial (aunque no en sus dones preternaturales, al menos no en todos). Por otra parte, la actual vida humana ya es, bajo la gracia y la caridad, un avance del futuro estado glorioso del hombre, haciendo eficaz la ordenación del cuerpo humano hacia la inmortalidad que le corresponde propiamente a causa de la espiritualidad de su principio informador, el alma. De tal manera que la condición del hombre bajo el régimen de la gracia (y con él, de toda la naturaleza material) tendería, ya desde ahora, a igualar en lo posible lo que se describía en el texto que acabamos de citar: aquella plena limpidez de corazón que permite ver a Dios en todas las cosas, en un primer grado de contemplación.»

EL OJO Y EL CONOCIMIENTO RELIGIOSO

[REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA CARTA A LOS ROMANOS, 1, 19-21] (6)

1

En el primer capítulo de la *Carta a los Romanos*, nos dice San Pablo: “lo que de Dios se puede conocer está en ellos (los hombres) manifiesto, Dios se lo manifestó. Porque, desde la creación del mundo, lo invisible (en sí) de Dios se deja ver en sus obras con (el ojo de) la inteligencia: tanto su eterno poder como su divinidad. Para que sean inexcusables, pues, conociendo sin duda a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes se desvanecieron en sus pensamientos y se entenebreció su insensato corazón” (vv. 19-21).

Estas palabras tienen sin duda un significado más vivo y más rico de lo que se supone la mayor parte de las veces. Las páginas que siguen parten, en primer lugar, de presupuestos filosóficos, pero tal vez representen una ayuda para la interpretación de este texto. Y, en este sentido, quieren presentarse como una hipótesis de trabajo.

2

En sus *Consideraciones sobre la historia universal*, Jacob Burckhardt (1818-1897), cuando llega a hablar de la religión, plantea el problema de cómo surgió. Examina entonces diversas teorías y acaba concluyendo que la fuente de la religión se encuentra en la necesidad metafísica

(6) “El ojo y el conocimiento religioso” es el primer capítulo del libro *Los sentidos y el conocimiento religioso*.

del hombre (ed. Kroner, pág. 41 y ss.). La forma como Burckhardt se plantea la pregunta es característica de todo el pensamiento moderno. Éste presupone, en efecto, sin más, que la religión “surgió”, es decir, que se la puede diluir en funciones y reducir a causas.

La ciencia de las religiones responde a esta cuestión de diversas maneras. Así, se dice, por ejemplo, que la religión nace del miedo; o más exactamente, del temor especial del hombre primitivo, que se ve enfrentado a un mundo que no comprende ni domina. Este mundo se le convierte en un misterio, en una potencia superior, es decir, en la divinidad. Y al hombre no le queda otro remedio que someterse a ese misterio en la adoración, con la esperanza de llegar a él con sus propias fuerzas, esto es, mediante la magia. Lentamente el hombre se torna luego más seguro. Conoce la esencia y el orden de las cosas, y, de este modo, su misterio se le disuelve. Se hace dueño de ellas y, por consiguiente, elimina la prepotencia que tenían ante él. Con ello, se hunde la religión. Sólo restos de ella permanecen en el ánimo del hombre, como efecto ulterior de miedos no obstante ya superados, hasta que éste adquiere una seguridad total en el mundo.

Otra respuesta a la cuestión del origen de la religión parte de la contradicción existente entre el instinto y la voluntad del individuo y entre el instinto y la voluntad de los hombres que le rodean. A la voluntad de vida del niño, se enfrenta la voluntad de los padres, constituyendo para él un “no” puro y simple. Esta impresión se graba en su ánimo y se transforma en el esquema experiencial de todos los “no” que más adelante experimenta el adulto: exigencias de la sociedad, como costumbre, ley, Estado. Este “no”, con su poder incomprendido e insuprimible, adquiere el carácter de una absolutez misteriosa, se convierte en la divinidad. La religión es el intento de dar sentido a ese “no”, y, a la vez, de llegar a un arreglo con él. La religión permanece viva hasta que el hombre consigue conocer el mecanismo psicológico del que surge, y hasta que consigue dominar de manera distinta el choque con lo que se le opone;

cosa que logra, por ejemplo, afirmando lo que se le contrapone como un elemento de la existencia en su conjunto y, por consiguiente, haciéndose adulto definitivamente.

Existen otras respuestas al origen de la religión que son del mismo tipo: psicológicas, sociológicas, históricas. En todas ellas, si se examina la manera como se hace y como se responde la pregunta, se ve que se toman en consideración las más diversas posibilidades, excepto una: la de que la religión pueda “haber surgido” porque hay Dios; la de que el comportamiento religioso del hombre responda a una realidad, la realidad de Dios. De modo que forme, juntamente con ésta, una relación originaria, que está ahí, sencillamente dada, siendo esencial y necesaria.

La Edad Moderna actúa como una persona que, al preguntársele en qué se basa su vista, respondiese que en la objetivación de ciertas percepciones o en el anhelo de superar su soledad, o en cosas parecidas, pero sin tener en cuenta la única posibilidad decisiva: la de que la visión sea la respuesta al hecho de que hay algo que ver. Cosa y ojo, figura y captación de la figura forman juntas una de las relaciones originarias en las cuales se basa la existencia.

3

El ejemplo del ojo no lo hemos traído aquí por casualidad. Vamos a examinarlo un poco más detenidamente. (7)

¿Qué veo cuando miro un cristal? Según la concepción positivista, percibo sensaciones: colores, valores luminosos, líneas, superfi-

(7) También podríamos partir del oído y del mundo de lo audible, sobre todo de la palabra y del lenguaje; o también de la mano y del mundo de lo palpable, asible y modelable. El ojo posee, empero, una ventaja peculiar en punto a ilustrar la inteligibilidad.

cies, y después reúno todas estas cosas en formaciones o síntesis cada vez más amplias ⁽⁸⁾. Pero esto es una representación artificial que tiene su origen en determinados presupuestos vigentes en una determinada época. En realidad, desde el primer momento, veo “figuras” (totalidades) en las que cada elemento es sostenido por todos los demás y en las que el todo resulta tan fundamental como la suma de las particularidades. Una figura de este tipo no es, empero, únicamente corpórea. Representa una ley de proporciones, un conjunto de funciones, una forma de evolución, una imagen esencial, una figura de valor; y todas estas cosas son tanto espirituales como materiales. La cosa meramente material no existe en absoluto. El cuerpo está de antemano determinado por el espíritu. Y esta realidad espiritual no se añade con posterioridad a lo visto por los sentidos, mediante la labor del entendimiento, por ejemplo, sino que es aprehendida inmediatamente por el ojo, aunque de manera imprecisa e imperfecta. “Ver” (o tal vez deberíamos decir, más exactamente, “mirar”) significa, por lo pronto, y de manera radical, ser afectado por la aparición sensible del objeto y ser invitado a comprender su contenido.

¿Qué veo cuando miro una planta o un animal? Una figura con sentido, la figura de un organismo que tiene en sí su centro estructural y funcional, y que, desde él, se construye y afirma, entra en rela-

⁽⁸⁾ En los lugares decisivos de la investigación, la concepción positivista ha sido superada hace mucho tiempo. Que los objetos del conocimiento forman totalidades; que no se originan por síntesis sino que deben ser captados en cuanto tales; que, en la totalidad humana, *psique* y *physis* constituyen una unidad primaria; que, en ella, lo psíquico-espiritual no es aprehendido en la forma de la síntesis sino en la de la expresión, y otras muchas cosas de este tipo, están ya resueltas hace mucho tiempo y resultan obvias y naturales, hasta el punto de que corremos ahora, más bien, el peligro de derivar en un monismo psico-físico, por lo que es necesario subrayar la relativa independencia del espíritu. Pese a esto, no debe olvidarse que el común de las gentes piensa todavía de manera completamente positivista. Las ideas pedagógicas, médicas, ético-religiosas, que determinan nuestra praxis general, proceden de ese modo de pensar. Por ello, debemos estudiar los problemas que aquí nos ocupan, destacándolos frente a ese preciso trasfondo.

ción con el mundo que le rodea y es influido e influye a su vez; es decir, un organismo que “vive”.

El ojo ve esa vida: la ve en la índole de su figura, de sus formas y relaciones; la ve en el carácter de sus movimientos activos, y también en los pasivos (en los vegetales, por ejemplo), causados por el aire o el contacto; y la ve también en el movimiento del crecimiento aprehendido en una medida infinitamente delicada y que no llega a hacerse expresamente consciente ⁽⁹⁾. Es falso afirmar que el ojo comprueba en la planta solamente meros datos sensitivos, en los cuales el entendimiento introduciría más tarde el concepto de vida. El ojo ve esa vida misma. Más aún, la ve incluso con anterioridad a todos esos datos en sí. Y, por ejemplo, la altura, la amplitud, la firmeza, los valores aislados de forma y de color, las relaciones y los movimientos de un árbol, de una planta, son cosas que el ojo comprende por la vitalidad de éste.

De igual manera, el ojo ve inmediatamente la vitalidad del animal, antes de percibir cada una de sus propiedades. No dice: eso es una cosa material, como lo es un cristal, sólo que con otras formas y mutaciones; para luego añadir -el entendimiento- las determinaciones más concretas propias de un animal: cuadrúpedo, caballo, etc. El ojo ve de antemano un caballo; más aún, este caballo; aunque esto tenga lugar al comienzo de una manera indeterminada que sólo poco a poco va haciéndose más clara, mediante el examen, la comparación y la distinción. La vitalidad animal, equina, la vitalidad individual de este caballo especial es lo primero que el ojo ve; y todo lo demás lo ve en ella y por ella.

⁽⁹⁾ Únicamente el acelerador del cine nos ha puesto claramente ante los ojos el movimiento del crecimiento. Tengo, sin embargo, la sospecha de que ese movimiento, bien que en una medida infinitamente delicada, se hace notar ya para la mirada inmediata, aun cuando sólo sea como la impresión de una especial elasticidad o intensidad de los contornos, superficies y formas corpóreas.

¿Qué veo cuando tengo un ser humano delante de mí? Cuando yo estudiaba, se citaba mucho la frase de un anatomista materialista que decía que había hecho la disección de muchos cuerpos humanos pero aún no había encontrado nunca un alma. Esta frase revelaba una ceguera estremecedora. ¿Qué pensaba este sabio que tendría ante sí si hubiese encontrado un “alma”? ¿Un pedacito de sustancia extraña? ¿O un órgano especial que no tendría ninguna función orgánica sino que produciría exclusivamente pensamientos? ¿O un tipo especial de fenómenos eléctrico-neurológicos? El alma no se encuentra dentro del cuerpo como una cosa material al lado de las demás sino que existe de una manera propia, atravesando todas las partes y funciones del cuerpo: el alma se da, en efecto, en la forma de la expresión. Cuando aquel anatomista, en el curso de su trabajo, miraba a sus asistentes, veía en sus rostros la admiración que un corte genial producía o la tristeza producida por uno mal hecho. Y, cuando, por la tarde, hablaba tranquilamente con su señora, veía en su rostro la comprensión y la ternura. En ambos casos, veía el alma de aquellos seres humanos. Y no pensó en modo alguno en negar el alma hasta el instante en que se creyó obligado a pensar científicamente al uso de su época. Al hacerlo, negaba la visión concreta y viviente de la que se alimentaba, sin embargo, día a día, y decía absurdos a los que calificaba de “científicos”.

Cuando miro el rostro cambiante de una persona, veo en él la comprensión, o la bondad, o la ira. No aprehendo solamente desplazamientos de la piel y movimientos de los músculos, para después, con mi pensamiento, suponer, detrás de ellos, procesos anímicos correspondientes, sino que capto una expresión que se está haciendo. Y la “expresión” significa que se manifiesta lo que en sí mismo es invisible. La realidad auténtica no es meramente señalada sino transplantada a lo dado de manera directa, pudiendo ser entonces vista justamente así. Lo mismo puede afirmarse del gesto, de la figura, de la acción. Siempre que miro a un ser humano, veo (con mayor o menor claridad y de un modo más o menos pleno) su alma. Cuando esto no ocurre, dejo de ver (y exactamente en la misma medida) un

ser humano y paso a ver, tan sólo, algo útil o deseable, sea un aparato técnico o un organismo. A mí me parece, incluso, que, cuando miro a un hombre, veo su alma antes que su cuerpo, y, en todo caso, con más fuerza y de manera más decisiva. Veo su cuerpo sólo en ella, iluminado, dominado, caracterizado por ella. Cuando alguien se acerca a mí con afabilidad o encolerizado, el elemento decisivo de que yo me doy cuenta es precisamente esa pasión, y sólo en ella aprehendo todo lo demás. Las partes aisladas de su rostro, sus manos, su paso, toda su moviente corporalidad, el vestido, incluso las cosas que lleva, todo esto lo veo “en” su afabilidad o “en” su ira.

El “ojo” es, pues, mucho más de lo que cree la forma biológico-mecanicista de pensar. “Ver” es encontrarse con la realidad; y el ojo es, sencillamente, el hombre, en la medida en que puede ser afectado por la realidad en sus formas orientadas a la luz. La visión es la respuesta del ojo y, en el ojo, del hombre a la realidad referida a la luz. Dicho de manera más precisa: la visión es la respuesta a la figura significativa que, con relación a la luz, forma conjuntamente esa realidad concreta y el propio ojo; y, en esa forma conjunta, se realiza la existencia.

La realidad viviente se da en el modo de la expresión. No consiste en una mera aglomeración de caracteres sino en esto otro: en que, en lo dado de manera directa, “aparece” una realidad propia y peculiar que se encuentra “detrás” de ello. Esta realidad auténtica está, en sí misma, sustraída, oculta; y, además, tanto más sustraída y oculta cuanto más elevada es su categoría. Pero aparece, se hace presente, se manifiesta en lo que existe, de manera inmediata. Lo “auténtico” de la realidad inerte es la ley de su esencia; lo “auténtico” del ser vivo, la protofigura productiva depositada ya en su germen; lo “auténtico” del hombre, su alma espiritual que sustenta su carácter personal.

El acto esencial del ojo consiste, pues, en aprehender, en lo dado de manera directa, la realidad auténtica que en ella aparece. Si el fenómeno del ojo no se prolonga hasta aquí, tenemos únicamente un apa-

rato fotográfico (cuyo trabajo, además -es preciso subrayarlo-, no es de mucha precisión pues, como muestra la psicología, en él se dan, constantemente, errores que, en un verdadero “aparato”, no se dan). Tales errores provienen, precisamente, de lo que en él es más que mero aparato: del hecho de que es regido por una interioridad cuyas tensiones repercuten inmediatamente en el funcionamiento del dispositivo y lo tiñen de subjetividad.

Puesto que el ojo está determinado por la interioridad, síguese de aquí que no trabaja de manera fija, siempre igual. No es tan sólo un instrumento que el hombre vivo usa sino que es la vida misma de ese hombre. El hombre vive en su mirar (lo mismo que en su oír, hablar, actuar). Por ello, todos los problemas de su vida se repiten en su visión. Las cosas no ocurren como si el hombre, por ejemplo, fuese asediado por el instinto y el egoísmo, luchase contra ellos, intentando alcanzar la verdad y la justicia, o cediese a ellos, haciéndose esclavo suyo y, mientras tanto, junto a todo eso pero aparte, hiciese también uso de su ojo. Por el contrario, tales luchas se libran en el empleo mismo de ese mismo ojo. No se puede construir ninguna teoría sobre el ver sin tener en cuenta la existencia del hombre. Con ello no queda perjudicado el proceso noético. Por el contrario, únicamente así es como se realiza bien; y todo lo demás es artificial.

Cuando mirábamos en primer lugar el cristal, después el animal y por fin el hombre, en todos los casos “veíamos”. Éramos afectados por la realidad. La relación significativa de esa aprehensión del ser se ha cerrado: hemos conocido la verdad. Sin embargo, no en todos los casos ha ocurrido lo mismo, con la sencilla diferencia, tal vez, de que primero fue una cosa y luego otra, la que “se hizo objeto”. Cuando veo un cristal, esto representa para mi vida algo distinto que cuando veo a un ser humano. Siempre que veo me introduzco, en efecto, en el campo de fuerzas de un ser. Se inicia así una serie de acontecimientos de aprehensión y diálogo, que puede conducir, pasando por encima de la resistencia y de la entrega, al destino más difícil.

En el ver hay, pues, de antemano una decisión: ¿Veo para imponerme a mí mismo o para conocer la verdad? ¿Quiero “dominar” con mi mirada, esto es, violentar lo que existe, o “servir”, o sea, obedecer la orden de sentido de la realidad? En el primer caso, la mirada es dirigida por el juego de elección y exclusión, acentuamiento y reducción, por todo lo que significa disposición y perspectiva; surge así una imagen que toma la realidad únicamente como material de mi voluntad propia y como contorno de mi autoimposición. Pero también puede ocurrir que yo llegue a la “justicia”; que me dé cuenta de que el ver tiene el sentido de encontrar la verdad; puede que haga libre a la verdad, la acoja por ella misma, incluso contra mi propio interés. El ser de las cosas puede aparecer, entonces, ante mi mirada, como lo que en realidad es. Naturalmente, también la voluntad propia interviene en esta actitud; también mi limitación se hace valer en ella. Por lo demás, se trata siempre de la relación visiva del hombre, de tal manera que todo ser es un ser visto por el hombre, un ser que aparece en la esfera del existir humano. Pero, según cuál sea la decisión que el hombre tome, el sentido del todo cambiará, y, con él, cambiará también la manera como ese todo se desenvuelva y sea valorado.

El carácter específico del objeto concreto y particular impone al ojo la distinción entre el ámbito de ser a que ese objeto pertenece y todo lo demás. A pesar de todo, es siempre una cuestión de decisión personal el admitir esa distinción o no. Uno de los argumentos con los que trabaja la afirmación de sí mismo, en contra del carácter específico del objeto concreto, en el proceso del conocimiento, es el ahorro de energías: es más cómodo reducir todas las cosas a la misma categoría que situar a cada una de ellas en la categoría que le corresponde. Otro recurso consiste en la extrapolación del esquema general que se emplea. El positivista toma como esquema general la cosa material; para él únicamente existe la realidad físico-química. El romántico toma como esquema lo misterioso-viviente; para él, esto es lo auténtico, y todo lo demás es “apariencia vana”. En el fondo, todos hacen lo mismo: se ahorran el esfuerzo de separar y discernir.

Generalizan su esquema de objetividad preponderante en medida del ser y obligan a la libre riqueza ontológica de la realidad a someterse al esquema representativo de su voluntad, siendo así que la obligación y el esfuerzo fundamentales del ver consisten, precisamente, en liberar la auténtica realidad de lo que, en cada caso, aparece, de manera concreta.

4

Supongamos que la serie de los grados de realidad existentes en el ámbito del mundo estuviese conclusa, y que hubiéramos visto todo lo que puede ser visto desde las diferentes perspectivas ontológicas ¿Habría llegado entonces a su final la posibilidad de ver?

Es evidente que no. La aparición de las cosas no pone de manifiesto solamente, en efecto, la esencia concreta de éstas, sino que, detrás de esa esencia, revela todavía algo distinto, último y peculiar; detrás de todo lo que puede sencillamente decirse, hay algo misterioso y a la vez hondamente familiar; algo que se diferencia de todas las cosas, otorgándoles, sin embargo, su suprema densidad ontológica. Es lo mismo en todas las cosas, pero, en cada una de ellas, se expresa según la índole especial de éstas. Medidas por su ser inmediato, todas las cosas tienen un sobrevalor; cada una dice más de lo que es. Cada una apunta hacia algo que ella misma no es, pero que pertenece, como origen, punto de partida, sentido último, a la realidad de la cosa; y, sin la cual, ésta sería algo débil, pobre de sentido, que no merecía la pena. Este algo originario, peculiar y propio de todas y cada una de las cosas, que se encuentra detrás de su realidad concreta y singular, es la realidad religiosa. Es Dios. Dicho más exactamente: es el poder creador de Dios. Más exactamente aún: es el hecho de que las cosas han sido creadas.

Y ahora viene nuestra hipótesis: este hecho se ve. La condición de criatura no es algo formal, algo que se añadiese a las determina-

ciones materiales del ente en cuestión (este cristal, esta planta, este animal, este ser humano). Esa condición de criatura es en sí misma un contenido, es el fundamento de todo posible contenido. Tampoco se trata aquí de una causación abstracta, sino de ser-realidad por el Dios vivo; se trata de lo que brota del acto de la santa fuerza creadora de Dios.

Esta determinación originaria de todo ente se ve. Debemos confiar en nuestro ojo y concederle toda la potencialidad que tiene. Aquí se trata de su acto más fundamental; no podemos dejarlo a la fantasía, o al sentimiento, o a la mera lógica. No podemos segregar una “ciencia” aparentemente pura pero, en realidad, marchita, de una fe religiosa también aparentemente pura pero, en realidad, alejada del ser; pues lo que sale de esa segregación, es decir, ambas cosas son falsas y no merecen la pena. Nuestro ojo dice otra cosa. Dice: “veo el misterio; veo la condición de criatura”.

La vemos de verdad. De esto habla la frase, citada al comienzo, de la Carta a los Romanos: “En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos pues Dios se lo manifestó. Porque, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios es contemplado en sus obras con (el ojo de) la inteligencia⁽¹⁰⁾, tanto su eterno poder como su divinidad” (1, 19-20). Al parecer, de este hecho tienen miedo tanto el racionalismo como una fe estrecha. El primero, porque aspira a arrinconar lo religioso en la esfera sin compromiso de la “mera fe”; la segunda, porque teme introducir a Dios en el mundo. Pero el mundo es más que únicamente “mundo”; cada cosa es más que únicamente “una cosa”; y el ojo humano es más que un órgano físico-psicológico.

⁽¹⁰⁾ *Nooumena kathoratai*. Este ver con el *nous*, con la razón superior, no es un simple investigar y desvelar, sino precisamente un “ver”. Puede ser que en la expresión paulina co-actúe una teoría helenística sobre el conocimiento, según la cual la realidad auténtica no es captada con la percepción sensible, sino con la pura intuición del espíritu. En todo caso, se trata de un “ojo”, no de un intelecto abstracto; y la tarea que habría que realizar consistiría en quitar los elementos del conocimiento teórico no esenciales para el sentido revelado y restablecer el fenómeno puro.

La fe dice que las cosas y su unidad (esto es, el mundo) han sido creadas por Dios ¿Cómo adquirimos conocimiento de esa condición de creado? La respuesta usual dice así: de un lado, por nuestro pensamiento, que deduce, de determinados caracteres y condiciones, principalmente de la finitud de todo lo creado, que el mundo no puede existir por sí mismo; de otro lado, por la fe, pues Dios se nos revela como Creador y exige ser Señor del mundo. Esta respuesta es, naturalmente, cierta. Pero uno puede preguntarse si contiene todo lo que puede decirse a este propósito. ¿No es necesario decir también que se ve la condición creada del mundo, “el eterno poder y la divinidad” de que habla San Pablo? ⁽¹⁾

Cuando, entre un montón de minerales, hallo un cristal de forma desacostumbrada, me sorprendo y pienso cómo puede haberse formado; pero en ningún momento pienso que pueda deberse a otra causa distinta de una causa natural. En cambio, si me encuentro un instrumento que no había visto nunca antes, noto enseguida que no es una cosa natural sino el resultado de una acción humana; noto que no ha “surgido” sino que tiene que haber sido “hecho”.

¿En qué noto esto? La respuesta usual dice así: lo deduzco de mi experiencia. Yo mismo he hecho instrumentos, o he visto cómo otros los hacían; el instrumento me recuerda a esos hombres, y de ahí deduzco que también él ha sido hecho. Esto es cierto; ¿pero es todo? ¿No ocurre, en realidad, que, en la forma de la cosa, veo que no puede haber “surgido”? Un cristal puede tener cualquier forma; pero ésta es siempre tal que se muestra como “naturaleza”. Y no porque sea más o menos perfecta sino porque, por su misma índole, es distinta de como puede ser un resultado del obrar humano. Toda figura natu-

⁽¹⁾ Esta respuesta sonará acaso a desacostumbrada; pero la falta de costumbre no es una objeción, especialmente si puede decirse de dónde procede: procede del intelectualismo moderno, que representa la otra cara del materialismo igualmente moderno. Ambos juntos han vaciado de sentido todos los conceptos importantes para la vida, sobre todo los conceptos de hombre y de obrar humano.

ral, cualquiera que sea, se manifiesta como surgida de cosas naturales; en cambio, todo instrumento se presenta como figura cultural, esto es, como resultado de la acción del hombre.

La diferencia puede ser pequeña cuantitativamente; entre un fragmento de pedernal que se parece a un hacha en virtud de causas naturales y una auténtica hacha prehistórica de piedra, la diferencia puede ser incomparablemente menor que entre ese mismo fragmento de pedernal y una concha. Pero, cualitativamente, la diferencia es incomparablemente mayor; lo único que ocurre es que se encuentra incidentalmente oculta. Esta diferencia consiste en que la cosa artificial existe de manera distinta a como existe la cosa natural. La cosa artificial depende del hombre; depende del hombre no en cuanto éste es ser natural (como depende el nido del pájaro, que lo fabrica por necesidad natural, tan pronto como llega el tiempo biológicamente adecuado) sino en cuanto es un ser que conoce la verdad y planea su actuación basándose en las posibilidades conocidas. Para comprobar esta diferencia en la forma de existir, no necesito “pensar”; la veo ⁽¹²⁾. Da testimonio de sí en el modo de estar ahí, de haberse, de funcionar, etc.

¿No ocurre algo semejante con el mundo en su totalidad? ¿Es el carácter de criatura algo que yo tengo que añadir consecutivamente a las cosas, o es un carácter, una forma de existir, que se manifiesta por sí misma, en medio de todas las demás determinaciones? ¿No ocurre que yo veo sencillamente que las cosas, en su conjunto, no pueden existir por sí mismas (de igual modo que tampoco el instrumento puede sustentarse en sí mismo), es decir, que yo veo que están crea-

⁽¹²⁾ Naturalmente, también tengo que pensar. Toda percepción de los sentidos está acompañada y traspasada permanentemente por un pensamiento mejor, más seguro, más profundo. Pero lo que aquí se discute es si la aprehensión de aquellas diferencias es, en primer término y de manera radical, resultado del pensamiento o de la percepción viva.

das? Pero, si veo su condición de creadas, ¿no veo también, justamente por ello, su relación con el Creador? ¿No se expresa inmediatamente esta relación en lo creado por Él?

¿Y no corresponde exactamente este “hecho” al texto del pasaje citado de la *Epístola a los Romanos*? En él se dice que “lo cognoscible de Dios” (es decir, no lo que hay que recibir de la palabra de la revelación positiva sino lo que el hombre debe captar en la creación) “se manifestó entre los hombres”. Está ahí, manifiesto, sin velos, como un hecho accesible a todos. Y eso que está ahí es “su eterno poder y su divinidad”. En sí, esto es “invisible”, no está dado de manera directa. A Dios, en sí, “nadie puede verle” (Juan, 1,18) ⁽¹³⁾. Pero se ve algo de Él, “su eterno poder y su divinidad”, la realidad no-terrena de la santa acción de su poder. Y esto se ve “en las obras”. Las cosas se muestran como “obras”; como obras de un poder divino. No sólo como formadas sino como creadas.

Cuando contemplo una obra humana (un instrumento, una organización, una escultura), veo que está ligada a su productor; ligada no sólo por una casualidad formal sino de manera cualitativa, concreta. Depende de él, da testimonio de él, le manifiesta, le hace presente. Y ello con tanta mayor energía y fuerza cuanto más original es. De manera análoga, todo ente depende de algo que está más allá de él. Tiene una relación cualitativa con ello. No es “naturaleza”, cosa dada en sí misma, comprensible por sí, sino “obra”. Y lo es en un sentido radical, absoluto: “creación”. Se halla liberada en el ser auténtico y es, sin embargo, propiedad santa. Ese poder se expresa en la manera como las cosas existen. Esta “manera” es “vista” por el “ojo de la razón”, por el ojo en el que actúa la fuerza del espíritu vivo, la fuerza

⁽¹³⁾ Cito el pasaje porque se aplica con frecuencia a este contexto. Pero, en realidad, no se refiere a “Dios” sino al Padre. La palabra “Dios” se emplea al final del Prólogo del Evangelio de San Juan en el mismo sentido que al comienzo en que se dice que “la Palabra estaba en Dios”, queriendo decirse que el Hijo estaba en el Padre.

de su esfera más elevada, de su receptividad religiosa. El ojo no puede ver a Dios en sí; pero sí puede ver el hecho de que Dios ha creado esta cosa, este conjunto de cosas, el mundo.

¿Y no ocurre que la experiencia de esta visión es lo que fundamenta la labor del entendimiento, la deducción lógica del efecto a la causa, todo aquello a que se refieren y que realizan las pruebas de la existencia de Dios? En primer lugar, porque la conciencia aprehende no solamente el hecho formal de la finitud sino la cualidad de la condición de criatura, de la cual se concluye, no a un Causador formal sino al Creador vivo. Y, en segundo lugar, porque, sólo partiendo de esta experiencia, se hace evidente la conclusión lógica; sólo así conmueve y convence.

5

Tal vez se objete que, si las cosas fuesen así, el hombre no podría en modo alguno dejar de conocer a Dios. Y, como de esto no se ha hablado, por consiguiente, la opinión expuesta no es acertada.

La objeción, sin embargo, no resiste un examen serio. Si lo que antes dijimos sobre las condiciones del conocimiento es cierto, esto tiene que alcanzar su significación más alta aquí, en el conocimiento de Dios. Pues, si hay algo que importa al hombre, es la realidad de Dios. Toda la vida del hombre se transforma cuando conoce y reconoce que Dios existe; o cuando juzga en serio que Dios no existe; o cuando evita tomar una decisión; o cuando deja que la cuestión se extinga. Todo esto tiene una influencia muy grande sobre su manera de comportarse frente al carácter manifiesto de las cosas como obra de Dios; le hace ver, o no ver, o permanecer en la niebla.

¿Es posible, empero, tener algo ante los ojos y no verlo? La experiencia diaria demuestra que esto ocurre fácil y frecuentísimamente. Y la psicología de las equivocaciones ha mostrado, en una forma que aver-

güenza nuestro sentimiento positivo sobre nosotros mismos, que el ver se encuentra en gran parte sometido al dictado del querer interno.

¿Qué ocurre, empero, cuando se trata de Dios; del Ser perfecto, cuyo acto creador fundamenta y sostiene todas las cosas? Precisamente porque Dios es perfecto es posible no verlo. Precisamente porque el acto creador de Dios constituye la condición en virtud de la cual existe todo, puede ese acto ser pasado por alto, pues la perfección, ante todo, no es llamativa. Lo defectuoso nos habla a gritos. Lo perfecto, en cambio, se presenta de manera obvia y natural y, precisamente por ello, puede ser pasado por alto.

6

En el Sermón de la Montaña, se lee: “Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios” (*Mateo*, 5,8). Según su primer sentido, esta frase se refiere evidentemente al estado de vida tal como sería si el Reino de Dios traído por Jesús se realizase de manera inmediata. Y, después, al estado del hombre redimido y perfecto en cuanto tal. Pero estamos autorizados, sin duda, a referir esta frase también (en conexión con *Romanos*, 1,19-20) a la capacidad de conocimiento religioso del hombre, y a entenderla como una afirmación acerca de los presupuestos de una “visión de Dios” en la vida terrena.

Las raíces del ojo se encuentran en el corazón; en la decisión más íntima (realizada por el centro personal del hombre) que se adopta tanto frente a la otra persona como a la existencia en cuanto totalidad. En último término, el ojo ve desde el corazón. A esto se refería San Agustín al decir que únicamente el amor es capaz de ver. Pero el “corazón puro” es el corazón que ama rectamente. Este amor no comienza con el deseo sino con el respeto, correlato del pudor. Su acto primero no es la aproximación sino el apartamiento. Al hacerlo, renuncia a convertir al amado en una parte del propio mundo cir-

cundante. Deja espacio libre, espacio a su propia existencia, y está dispuesto a acogerla desde él mismo. Sólo cuando se da al menos el comienzo de esto puede el ojo ver realmente al otro como tal. El destino de un hombre puede ponerse ahí entonces de manifiesto, y yo puedo encontrarme diariamente con él. Si, en cambio, no le reconozco el derecho a su existencia propia, no le veo. Ante mis ojos pueden desarrollarse las cosas más estremecedoras y, sin embargo, yo permanecer ciego ⁽¹⁴⁾.

También aquí ocurren las cosas así, y ello de una forma decisiva. La condición de criatura puede ser vista en las cosas del mundo. El acto de creación se manifiesta en la manera que tienen de existir. Sin embargo, el hombre puede pasar por alto ese acto si su corazón no es “puro”, esto es, si no está dispuesto al amor y a la obediencia. La desobediencia a Dios comienza con el hecho de que el ojo no ve ya lo que es Suyo.

La figura de sentido de una cosa no es desvelada sólo por el intelecto; esa figura es lo primero que la mirada capta (más o menos claramente y, acaso, en el primer momento, tan sólo en la forma de ser afectado por ella). La condición de viviente es lo más llamativo que vemos en la planta y en el animal, y solamente en ella vemos sus propiedades particulares. El alma, la figura e iniciativa corpóreo-espirituales, son la determinación primera, la realidad dominante que nos sale al encuentro en la otra persona, y sólo en ello trabajamos contacto con todo lo demás. ¿No ocurre algo parecido en lo religioso?

⁽¹⁴⁾ Algo semejante puede afirmarse también con respecto a las realidades no personales. Puede haber alguien que, por ser comerciante, trate con animales desde la mañana hasta la noche sin llegar a tener conciencia de que se trata de seres vivos, esto es, que sienten y que sólo existen una vez, a través de su tiempo, que pasa velozmente. Sin embargo, tal vez se forme en él, a partir de su decisión, tomada con respecto a una persona humana, una actitud amorosa que conceda espacio libre también a las cosas. De hecho ocurre con frecuencia que los ojos se abren para el mundo tan sólo en la vivencia del amor a otro ser humano.

El carácter de criatura, creada por el “eterno poder y la divinidad”, ¿no es lo primero que el hombre ve en el mundo? ¿No es esto lo primero, presuponiendo, naturalmente, que tenga un “corazón puro” y esté dispuesto al amor y a la obediencia? ¿No percibe el hombre todas las cosas únicamente en el hecho de la autotestificación divina que en todas partes se da? ⁽¹⁵⁾

7

El estado de conciencia de los pueblos primitivos, en los cuales todas las afirmaciones empíricas se hallan enmarcadas dentro de las afirmaciones religiosas, parece hablar a favor de esta tesis. Para ellos, toda cualidad, toda relación, toda cosa, todo orden de vida son de tal índole, que consisten y son aprehendidos, no de manera “natural” ni tampoco “cultural”, en el sentido nuestro, sino de manera “religiosa”, es decir, dentro de un fluido religioso que traspasa todo; dentro del “Mana”. Sólo más tarde tiene lugar el giro funesto, por el cual los actos culturales (como el conocer, el obrar, el crear) se separan de ese contexto, y el acto religioso se convierte en una actividad especial. Lo cultural se vuelve entonces independiente, llena la conciencia, empuja a lo religioso a un segundo plano, y lo que antes estaba dado de manera primaria se convierte ahora en lo desvelado.

El alma, la figura básica corpóreo-espiritual, es lo primero y auténtico. Sin embargo, el ser humano puede orientarse de tal manera hacia lo práctico, lo útil, lo realista, que ya no la vea, y que, en adelante, tome a los hombres únicamente como datos fijos, o económicos o biológicos o de cualquier otro género. de igual manera, un prolongado no-querer, un ensuciamiento constantemente

⁽¹⁵⁾ Sin duda no necesitamos subrayar especialmente que esta tesis no tiene nada que ver con el "ontologismo". Éste identifica a Dios con el ser en cuanto tal, de suerte que Dios tendría que ser pensado de manera inmediata y necesaria en todo ente.

repetido del corazón, una culpa que se extiende a lo largo de la vida puede tener como consecuencia que se le torne problemático al hombre lo más evidente y seguro, es decir, el autoatestiguamiento de Dios en las cosas. San Pablo afirma también esto cuando, en el pasaje ya citado de la *Epístola a los Romanos*, dice: “Pues la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que oprimen la verdad con la injusticia”. Por cuanto a Dios “no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes se entontecieron en sus pensamientos y se entenebreció su insensato corazón”, y, “mientras alardeaban de sabios, se hicieron necios” (1,18.21 y ss.)

Nosotros tomamos nuestra actual situación de conocimiento como si fuera la situación natural y esencial. Sin embargo, nuestro conocimiento es (digámoslo una vez más) nuestra vida. En él existimos. Por ello, tiene una historia y ésta se halla dentro de nuestra concreta situación de conocimiento. Pero uno de los elementos de la historia del conocimiento es también aquella desobediencia por la cual el hombre cerró una y otra vez, desde el corazón, su ojo contra Dios. Lo que, durante largo tiempo, fue decisión y acción de muchos individuos, se ha convertido, poco a poco, en estado general de todos: de este estado habla la *Epístola a los Romanos*. Sus palabras son revelación que aspira a ser tomada en serio. Tenemos que ver nuestra situación de conocimiento como resultado de una historia que está llena de culpas y exige nuestra conversión. Debemos transformar la situación cambiando sus presupuestos. La conversión, que Cristo nos exige en sus primeras palabras (“Convertíos porque el Reino de los Cielos ha llegado” -*Mateo*, 4,17-), no se refiere sólo a nuestras costumbres sino también a nuestro conocimiento. La crítica cristiana del conocimiento no es sólo de tipo teórico, sino también de tipo práctico. Exige el cambio de los fundamentos.

Tal vez puede decirse que el cambio de la filosofía (o, mejor dicho, de la actitud cognoscitiva en sí) que se está realizando en el paso de la “edad moderna” a la época futura, consiste en trasladar el

centro de gravedad del pensar al ver; del reino intermedio de los conceptos, tan extrañamente independiente, al reino de las cosas.

Se trataría, pues, de llegar ante la realidad, percibir su choque y ser afectado por su figura de sentido. Es decir, se trataría de ver, de oír, de tocar. Los sentidos adquirirán una importancia completamente nueva. Pero no según el modo sensualista sino al contrario. El sensualismo será superado, lo mismo que el intelectualismo. Ambos se encuentran estrechísimamente unidos, en efecto. Tanto el “instrumento sensible” como el “mero intelecto” son cosa de la Edad Moderna. En lo sucesivo, lo que importará será el ojo, el oído, la mano vivos; en una palabra, los sentidos cuya conexión va, en cada caso, desde las células más exteriores hasta el corazón y el espíritu. Las cosas tienen que ser vistas, oídas, tomadas, gustadas de nuevo, tienen que ser aprehendidas con toda su potencia manifestativa. Y sólo después puede empezar su tarea un pensamiento (un pensamiento también regenerado) que obedece a la realidad y que capta todo lo que en ella aparece; un pensamiento capaz de dar nombre a la realidad; capaz de comprenderla y de construir con ella un “mundo”. El antiguo principio que dice “no hay nada en el entendimiento que no esté antes en la sensación” adquiere su significado auténtico cuando se lo mira desde esta perspectiva.

Esto es válido también con respecto al conocimiento religioso. La religión es la respuesta a ese algo supremo y auténtico que brota de la realidad del mundo (y después, ciertamente, y de manera más definitiva, de la revelación positiva, de la que aquí no hemos hablado). La religión aprehende una peculiaridad de las cosas; responde a ella con el respeto, la veneración, la obediencia y la súplica; y configura lo aprehendido en un símbolo, una sabiduría y un orden de vida.