

La antropología calcedoniana de Olivier Clément: un nuevo paradigma

Olivier Clément's Chalcedonian Anthropology: A New Paradigm

Carolina Blázquez Casado

Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 11 marzo 2018

Aceptado: 4 mayo 2018

Resumen: El teólogo ortodoxo Olivier Clément reflexiona, con especial frescura y claridad, en la antropología cristiana a partir del dogma calcedoniano. El misterio de Cristo esclarece verdaderamente el misterio del hombre en una perspectiva donde la categoría persona es la clave de bóveda. En Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, la persona humana es reconocida como misterio, ser de apertura y ofrecimiento a la vez que trascendente e inasible. La experiencia de religación y dependencia existencial, en definitiva de filiación, esclarece su verdadera identidad logrando la máxima realización de la persona humana en la comunión divina que no anula su dignidad sino que la posibilita. Esto alumbró un nuevo método educativo y una nueva actitud vital basada en la libertad recibida como gracia y realizada en la ofrenda de sí por el amor.

Palabras clave: apofatismo, filiación, libertad, mistagogia, naturaleza, persona.

Abstract: The orthodox theologian Olivier Clément reflects, with particular freshness and clarity, on the Christian anthropology following the Chalcedonian dogma. The mystery of Christ truly sheds light on the mystery of man, in a perspective where the category person is the keystone. In Jesus Christ, Son of God made man, the human person is recognized as mystery, a being of openness and offering while transcendent and elusive. The experience of religation and existential dependence, ultimately, of filiation, sheds light on its true identity, accomplishing the highest fulfillment of the human person in the divine communion that does not void its dignity but rather enables it. This enlightens a new educational method and a new vital attitude based on the freedom received as grace and fulfilled in the offering of oneself for love.

Keywords: Apofatism, Freedom, Filiation, Mystagogy, Nature, Person.

Los modelos antropológicos paradigmáticos, a nivel existencial y educativo, suelen ser dos. Uno basado en la adecuación de patrones referenciales a través de criterios de imitación, reproducción y asimilación externa buscando la identidad personal en un modo de pensar, razonar, relacionarse, actuar, hablar o comportarse regidos por unos valores previamente elegidos. Otro, como reacción del primero, que absolutiza la propia iniciativa, la creatividad, la aportación personal en la tarea del desarrollo en madurez que compete a cada ser humano. Como alternativa al primer modelo externo se busca un criterio de posicionamiento y reacción ante lo real según principios interiorizados y seleccionados por la conciencia íntima. Tanto en uno como en otro, el sujeto pretende construirse, realizar por sí mismo su historia personal, incluso en una perspectiva creyente. Elige los referentes de sentido y se amolda a ellos. Podría parecer que así se supera una antropología pre-fijada o pre-formalizada y se privilegia, en cambio, su capacidad de elección, de construcción personal, de participación activa en su historia e identidad.

En realidad, estas posiciones antropológicas han olvidado que el hombre, su dignidad única, no se caracteriza por ninguna de sus facultades, regidas y dadas por la naturaleza, sino que lo peculiar, lo que nos otorga una diferencia respecto del resto de las criaturas, no son las fuerzas intelectuales ni volitivas, ni la mera capacidad de elección, sino la libertad para amar que tiene su principio, su origen, en la relación que nos precede, en la religación como condición dada, es decir, en el hecho de “ser persona”¹.

Por tanto, una antropología que no atienda adecuadamente la condición personal del ser humano no será capaz de responder, entre otros, a los retos que algunas tendencias, como el llamado “transhumanismo”, plantean en la actualidad al defender la igualdad en dignidad y derechos entre el hombre y el resto de los animales, estará marcada por un cierto excentricismo y un cierto dualismo² y, por último, arrastrará carencias a nivel formativo, educativo, vocacional y de desarrollo en la maduración y plenitud que anida como exigencia en el corazón del ser humano.

¹ M. Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma 2005, 34-42.

² “En su condición de criatura, el hombre no es solamente una naturaleza creada; es una existencia personal” (O. Clément, *Sobre el hombre*, Madrid 1983, 36).

Olivier Clément, teólogo francés perteneciente a la Ortodoxia (1921-2009), se preocupó por desarrollar en algunas de sus obras una nueva perspectiva antropológica que pudiera responder a estos retos teológicos y educativos. Él hablaba del despertar de un nuevo cristianismo “calcedoniano” en el que la categoría persona fuera central. Si el Concilio de Calcedonia logró genialmente distinguir entre naturaleza y persona en relación con el misterio de Cristo, ahondar en una “antropología calcedoniana”, siguiendo la lectura que ofrece Clément de la teología patristica, puede ser clave para esclarecer también el misterio del hombre³.

1. CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS

El Concilio de Calcedonia fue presidido por los Legados Pontificios, en nombre del Papa León I el Grande (440-461). El Tomo de León, la carta papal clarificatoria de las controversias cristológicas, fue recibida por todos con la conocida exclamación: “Pedro ha hablado por la boca de León”. Solo dos Padres, entre todos los participantes del Concilio, procedían y representaban la Iglesia latina occidental. Celebrado unas décadas antes de la caída del Imperio Romano de Occidente, teniendo en cuenta la dificultad de comunicación no solo física sino sobre todo lingüística que ya existía entre las dos partes del Imperio, fundado en el pensamiento teológico de los Padres de la Iglesia del Oriente de la primera mitad del siglo IV, es innegable que Calcedonia es un Concilio ecuménico, aceptado por la Iglesia universal inmediatamente como uno de los “Concilios mayores” pero también ligado de un modo especial al pensamiento, la cultura y la teología de la Iglesia Oriental. Soloviev ha llegado a denominarlo como el “protodogma cristiano”⁴. Existe, incluso, una fiesta

³ “Da Calcedonia emerge con forza la ‘persona’. La persona come ciò che trascende la natura e che si pone quale termine ultimo delle domande dell’uomo sul suo mondo e sulla sua salvezza. (...) Calcedonia segnala dunque una direzione e lascia come eredità e come sfida per il nostro tempo: quella di progredire sulla strada della valorizzazione della persona e della comunione, ricavando dall’esplorazione delle infinite ricchezze del Dio personale le misure per esprimere la dignità della sua immagine terrena” (A. Ducay (ed.), “Presentazione”, en: *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Città del Vaticano, 2003, 9).

⁴ V. Soloviev, *Il problema dell’ecumenismo*, Milano 1973, 136.

litúrgica en la Ortodoxia para conmemorar la celebración de este Concilio.

Para la tradición occidental será Boecio el gran pensador sobre el concepto de persona. La definición clásica boeciana, redactada un siglo después de Calcedonia, está contenida en un escrito a propósito de la teología calcedoniana⁵. En cambio, los Padres Conciliares aceptaron el término persona (*prósopon-πρόσωπον*) en paralelo con subsistencia (*hypóstasis-ὑπόστασις*), porque no existía aún un significado cerrado o completamente definido sobre lo que significaba el ser personal. El concepto persona podía referirse a la máscara, es decir, lo que muestra algo que está más profundo y que permanece escondido; podía referirse al sujeto gramatical-exegético, según la línea agustiniana, es decir, el que puede responder al quién de toda pregunta y podía referirse también al principio subsistente de relación, según la línea trinitaria de los capadocios⁶; por tanto, con este término se podía mantener una apertura, una coherente reflexión del misterio divino según el método apofático característico de la teología oriental⁷.

Si en numerosas ocasiones las críticas hacia Calcedonia, y en concreto en la aceptación e incorporación del término persona, han sido las de perder el horizonte bíblico, soteriológico y pastoral para implantar una teología filosófica y metafísica, tenemos que decir que una atención seria y adecuada del sentido de este término nos puede ayudar a modificar esta visión y más bien reconocer que en la recuperación del sentido de “persona” según la visión calcedoniana –lo que algunos teólogos llaman la “reinterpretación de Calcedonia”– se podrá superar toda tendencia substancialista en la teología que no logra dar razón ni del misterio de Dios ni del hombre⁸.

⁵ “Persona est rationalis naturae individua substantia” (Boecio, *Liber contra Eutychen et Nestorius*, 3. PL 64, 1343 C).

⁶ H. R. Drobner, “Fonti teologiche e analisi della formula calcedoniana”, en: A. Ducay, *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, 42-58.

⁷ Calcedonia ha sido criticado y mal interpretado frecuentemente como un Concilio metafísico que asumió en relación con la problemática cristológica el concepto persona con una perspectiva exclusivamente filosófica quedando al margen de cualquier implicación pastoral o existencial en la vida de la Iglesia.

⁸ “La riduzione metafísica di questo dogma non è giustificata né storicamente né teologicamente. Non è conforme a verità affermare, come avviene talvolta, che i primi tre furono i ‘concili di pastori’, mentre il quarto

La primacía del ser personal, que caracteriza la teología ortodoxa calcedoniana, es la semilla o fundamento teológico del pensamiento personalista cristiano que se inició entre los teólogos rusos de los siglos XIX y XX (el Metropolitano Filarete de Moscú, Ivan Kiréievski, Alexéi Khomiakov, Víctor Nesmélov y Pavel Florensky). Esta corriente en Occidente encontró su continuidad y expansión gracias a la aportación de los teólogos ortodoxos exiliados de Rusia y afincados en París, fundadores de la “Escuela de san Sergei” ligada al Instituto de Teología Ortodoxa que lleva ese nombre, entre ellos especialmente Nicolás Berdiaev, pero también Sergio Boulgakov, Vladimir Lossky o Pavel Evdokimov⁹, entre otros. Ellos, aunque el más activo colaborador será Berdiaev, reconocieron en el personalismo francés del siglo XX un despertar y una correspondencia en total armonía con esta tendencia de la teología ortodoxa y de aquí su participación y colaboración con el movimiento¹⁰.

La clave de nuestro estudio estará, por tanto, en comprender, siguiendo el magisterio de Olivier Clément –discípulo de Lossky y miembro de la segunda generación de teólogos de la Escuela de san Sergio–, qué significó y qué significa en cristología hablar de la persona del Verbo como subsistencia de las dos naturalezas –divina y humana– como la vía teológica más adecuada para expresar el Misterio de Jesucristo y qué consecuencias tiene esto en la antropología, en nuestra visión de la dignidad y plenitud del ser humano¹¹.

fu il ‘concilio dei teologi’. Anche il Concilio del 451 fu convocato partendo da preoccupazioni di carattere spirituale e pastorale, mirando anzitutto a garantire ai fedeli la possibilità di “sperimentare la salvezza” rivelata e realizzata in Gesù Cristo” (J. Królikowski, “Il protodogma cristiano: la dottrina di Calcedonia come fonte del nexus mysteriorum”, en: A. Ducay, *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, 140).

⁹ O. Clément, “Le personnalisme chrétien dans la pensée russe des 19^e et 20^e siècles. Quelques aperçus”, *Contacts* 143 (1980), 206-225.

¹⁰ O. Clément, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris 1991, 98-105.

¹¹ “La definizione che il Concilio di Calcedonia ha fissato nella formula ‘Gesù Cristo vero Dio e vero uomo’ rappresenta un punto di arrivo della cristologia e un punto di partenza dell’antropologia. I primi teologi –i Padri– si assumevano la tremenda responsabilità di creare una terminologia capace di evocare insieme il mistero della Persona di Cristo e il mistero della creatura salvata” (M. Tenace, *Dire l’uomo*, 42).

2. LOS GRANDES LOGROS CRISTOLÓGICOS

Nicea afirma la igualdad en lo que respecta a la condición divina entre el Padre y el Hijo. Fue entonces cuando se hizo escandalosamente patente el misterio de la encarnación (si este hombre es Dios, entonces, ¡el Dios verdadero se ha hecho hombre!) y, así, surge la urgencia de esclarecer esta buena noticia, de hacer teología. La gran cuestión era: ¿cómo podían darse las relaciones entre lo humano y lo divino en Jesús de Nazaret? Y, por otro lado, ¿quién era él realmente? No se trataba de un mero problema teórico porque lo que estaba en juego era la verdad de la salvación de los hombres en Jesús, el enviado del Padre.

Solo si era verdaderamente hombre podía hacer propio y sentir sobre sí lo digno y necesitado de salvación de la humanidad. Solo si era verdadero Dios podía salvar, cambiar la muerte en vida. Pero solo si era verdaderamente libre, responsable y consciente de su actuar y vivir podía asumir esta misión salvadora. Había un tú, un quién abrazando, amando y asumiendo todo. La cuestión se cifraba en la necesaria afirmación de dos naturalezas en Jesús y el reconocimiento en él de las cualidades propias de cada una, bien sea divina o humana, y la adecuada relación entre ellas y esto gracias a la condición personal; esta permitía otro nivel integrador entre ambas.

Queremos señalar tres grandes logros o pasos decisivos que encontramos en la afirmación doctrinal de Calcedonia y que serán esclarecedores en orden a la búsqueda antropológica que nos ocupa:

a) La apófasis o respeto al Misterio como método teológico

La definición dogmática de Calcedonia no explica ni detalla el cómo de la unión de la divinidad y la humanidad en Jesús. Testifica el Misterio de Jesucristo, lo muestra y expone. Afirma, sin lugar a dudas, que en Él estas dos dimensiones –las naturalezas–, que nosotros consideramos y percibimos como opuestas, en tensión, una frente a la otra: divino-humano, increado-creado, eterno-temporal, infinito-finito... se encuentran íntegras y armónicamente unidas, completas y asociadas, perfectas y acabadas.

Para expresar esta verdad respetando, a la vez, su incognoscibilidad, es decir, el misterio que expresa y, a la vez, esconde la fórmula conciliar se sigue el método apofático¹². La apófasis, en la formulación, se expresa a través de dos técnicas: primera, lo que los teólogos ortodoxos llaman “el método de las antinomias irreductibles”; segunda, la catáfasis o afirmación de algo a través de la negación.

La teología oriental con el recurso a las antinomias trata de conjugar pares de elementos opuestos, enfrentados incluso, difíciles de relacionar o vincular entre sí aunque no contradictorios (verdadero Dios y verdadero hombre). La contradicción supone que la afirmación de uno excluye el otro; la antinomia, en cambio, se basa en una confrontación que enriquece, que supera pues cada elemento o característica modifica al otro haciendo de este un concepto inacabado, no definido completamente, abierto a un más allá, a una nueva dimensión que depende del otro elemento del par y que no agota, por tanto, nunca el sentido, así este está siempre abierto a una superación o enriquecimiento.

La antinomia no puede ser resuelta, no tiene un tercer paso de síntesis al modo hegeliano, sino que debe permanecer siempre en el estado de tensión y confrontación. Esta postura de las antinomias irreconciliables es lo que posibilita un acercamiento al verdadero conocimiento de Dios. La antinomia teológica crucial en la reflexión trinitaria, y que pasa ahora a ser la clave de la cristología, es la que relaciona esencia-persona a través del par “distinción-identidad”¹³. En la teología trinitaria la distinción está referida a la Persona y la identidad a la naturaleza; en la teología cristológica la distinción está relacionada con la naturaleza en una identidad personal.

Las “alfas” privativas de los cuatro términos que explican cómo se relacionan las dos naturalezas en Jesucristo —sin confusión

¹² “Respectueuse du mystère, la définition de Chalcédoine ne dit pas ce qu’est l’union en Christ de l’humanité et de la divinité, mais précise seulement ce qu’elle n’est pas” (O. Clément, *Le Christ du Credo*, en: J. Delumeau (ed.), *Le Christianisme*, Paris 2004, 71).

¹³ “La ‘distinction-identité’ Essence/Hypostase, devenue fondamentale dans le langage trinitaire, était introduite en christologie. Respectueuse du mystère, la définition de Chalcédoine ne dit pas ce qu’est l’union en Christ de l’humanité et de la divinité, mais précise seulement ce qu’elle n’est pas” (O. Clément, “L’élaboration de la règle de foi : les Pères et les Conciles œcuméniques”, *Contacts* 171 (1995) 215-235, 222).

(ἀσυνγύτως), sin cambio (ἀτρέπτως), sin división (ἀδιαρέτως), sin separación (ἀχωρίστως)— nos muestran que el camino de acercamiento y reflexión sobre Dios solo puede darse desde la vía negativa o catafática por la que se respeta su Misterio incognoscible, al mismo tiempo que se busca iluminar, esclarecer, adentrarse en Él. En el Oriente hay una constante insistencia en la teología sobre el necesario respeto de la distancia, de la alteridad, del misterio del Otro que hace imposible una definición adecuada y justa sobre Él¹⁴, pues esta supone un estrechamiento, un encuadre, un límite y así, pretendiendo captar a Dios, lo perdemos.

Ahora bien este método apofático podría parecer fácilmente afín a una metafísica de la distancia, de la incomunicación y del vacío; o también de la conjetura o el acertijo. De modo que, queriendo justamente evitarla, se caería en la falacia teológica racionalista o subjetivista que termina encerrando, en definitiva, a Dios en los humanos parámetros, al modo del teísmo clásico; o bien, en su versión creyente, propone como única vía de acceso a Dios la más pura oscuridad, la ceguera, la incertidumbre y la duda.

Al contrario de lo expuesto, el apofatismo calcedoniano es lo que nos permite conocer y adentrarnos en la verdad de Dios, de un Dios que se ha dado a conocer, que se ha revelado. No es una negación orientada hacia la nada, sino orientada hacia el encuentro, el conocimiento y re-conocimiento, en definitiva, la alianza. En este sentido, la negación en Dios está relacionada con una metafísica de la persona, que supera el orden de la naturaleza, de lo impersonal, y que nos abre a una sobreabundancia, exceso, superación fundada en el Tú. Dios ha superado su propia absolutez divina, su total alteridad ante lo creado por el Amor dándose a conocer, revelándose y esto permite decir sobre Él, a la vez, que reconocerle aún más misterioso, más inasible, porque no basta atribuirle lo propio de lo divino, porque en Él, la divinidad, es personal¹⁵.

¹⁴ “La connaissance de Dieu est une ‘inconnnaissance’ car celui-ci est d’autant plus inconnu qu’il est connu –de sorte que l’altérité n’est jamais séparation ni l’unité confusion” (O. Clément, “L’élaboration de la règle de foi...”, 220).

¹⁵ “Cette union sans mélange de la divinité et de l’humanité en une seule personne exclut une apophasis métaphysique qui balayerait la Trinité pour s’engloutir dans l’impersonnel: elle achève au contraire de poser la

b) Concepto de persona

Calcedonia logra finalmente afirmar la completa humanidad y la completa divinidad de Jesús y la adecuada relación entre ellas de unión sin mezcla vinculándolas a la Persona del Verbo. Él es el “quién” que asume y abraza estas dos naturalezas. Ellas se dan “en la Persona”. La preposición “en” (ἐν) y no de (ἐκ) en la fórmula dogmática para definir la relación entre las naturalezas y la Persona es fundamental porque se establece de este modo entre la naturaleza y la persona un vínculo de relación y no de posesión, ni de automatismo ni tampoco de causalidad metafísica. Si no fuera así, en Cristo tendría que haber dos personas de las que dependieran y se explicaran las distintas naturalezas o, por el contrario, se impondría una sola naturaleza en relación con la única persona, como parece derivarse de la confusa formulación de la teología de san Cirilo que no logra distinguir bien, por falta de claridad terminológica, la naturaleza de la persona¹⁶.

En la Trinidad no existe la naturaleza, la esencia divina: Dios, sino en las Personas; no existe la divinidad, lo divino en general, existe el Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu¹⁷. En el misterio de Jesucristo, de igual modo, su persona divina asume la naturaleza humana hasta el punto de que las dos naturalezas existen solo y en cuanto que sostenidas, abrazadas, realizadas, actualizadas por una subsistencia previa, no en el sentido temporal sino metafísico, la Persona del Hijo.

Révélation comme une rencontré, comme une communion” (V. Lossky, *Théologie dogmatique*, Paris 2012, 30).

¹⁶ “Pour saint Cyrille, la foi en l’unité indissoluble de Dieu et de l’homme en Christ est le cœur du christianisme. Il exprime dans une formule qui va devenir le ‘slogan’ des non-chalcédoniens : ‘une est la *physis* du Verbe incarné’. Formule qu’il croit de saint Athanase, mais qui est en réalité d’Apollinaire et exprime l’ambiguïté de la théologie *Logos-sarx* (inspirée du prologue de Jean entendu selon une problématique hellénique). Pour Cyrille, de deux mots *hypostasis* (personne) et *physis* (nature) sont synonymes, l’un et l’autre évoquent l’unité intégrale du Christ, l’identité du Verbe divin et du Verbe incarné, identité de sujet qui entraîne la totale vivification de la chair (=la création) assumée par le Verbe. *Hypostasis* = *physis* = unité de sujet et de vie dans le Dieu fait homme” (O. Clément, “Chalcédoniens et non-chalcédoniens, quelques explications”, *Contacts* 187 (1999) 193-205, 196).

¹⁷ “L’essence divine, la divinité, ‘Dieu’, n’existe que dans les Personnes. La source de la divinité, le principe unique du Fils et de l’Esprit, c’est le Père” (O. Clément, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines*, Paris 2007, 82).

Completa y verdaderamente hombre Jesucristo no es una persona humana y esto significa que ni el cuerpo, ni el alma, ni el espíritu (según sigamos una antropología bipartita o bien tripartita) son el elemento constitutivo ni definitorio de la persona. La persona está más allá de la naturaleza y no puede ser reducida a la naturaleza. Es meta-ontológica.

La persona de Jesucristo es el Quién, el “Yo” más profundo que se expresa, se da, se revela y actúa como Dios y como hombre; como Dios, desde toda la eternidad *–per se–*, como hombre, por elección de amor *–per libertatem et amorem–* gracias al designio divino de la encarnación aceptado por la persona del Verbo, como la teología de la carta a los Hebreos tan profunda y bellamente describe¹⁸.

No hay una división en la intención última, no hay una disgregación ni multiplicidad del “Yo” y, a la vez, este “Yo” trasciende las naturalezas respetándolas, sin reducirlas, conteniéndolas *–esta afirmación vale incluso para la naturaleza divina en cuanto que se une a la humana, pues Dios es tan Absoluto que va más allá de su propia trascendencia revelándose–*.

Llegados a este punto podemos dar un paso más, pues el Concilio, al afirmar la Persona del Verbo, segunda persona de la Trinidad, como el Quién del Misterio de Jesucristo, nos invita a ahondar en el Misterio de la persona desde la clave de la filiación. Las críticas hacia la conveniencia y claridad de este término “persona” han sido muchísimas. Ciertamente, una mera comprensión filosófica o psicológica resultará siempre insuficiente; en cambio, solamente desde una perspectiva teológica, partiendo del Nuevo Testamento, se percibe el Quién de Jesús, cuál es su verdadera identidad personal: Él se refiere a Sí mismo y habla de Sí con la clara conciencia de ser “el Hijo”¹⁹. También en las grandes teofanías de los evangelios sinópticos (bautismo y transfiguración) el

¹⁸ “Por eso al entrar en este mundo dice: Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo. Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije ¡Aquí estoy, dispuesto *–pues de mí está escrito en el rollo del libro–* a hacer, oh Dios, tu voluntad. (...) En virtud de esa voluntad quedamos santificados, merced a la oblación de una vez para siempre del cuerpo de Jesucristo” (Hb 10, 5-7.10).

¹⁹ Mt 11, 25-27; 16, 16-17; 20, 23; 26, 29. 39. 42. 63-64. Lc 2, 49; 23, 34. 46; 24, 49. Sobre todo, la conciencia de Jesucristo de ser el Hijo la encontramos expresada con total nitidez en el evangelio de Juan: Jn 2, 17; 5, 19-47; 6, 27. 32-40. 44-58. 65; 8, 14-29. 34-59; 10, 14-18. 25-39, 11, 41-42; 14, 1-31; 15, 1-27; 16, 1-33; 17, 1-26; 20, 17-18. 21.

Padre se dirige a Él y habla de Él como “el Hijo amado”²⁰. Esa es su identidad más profunda. La Persona de Jesucristo es la Persona del Hijo.

Esta identidad recibida de otro –pues lo característico de la filiación es que manifiesta la existencia de un otro que es principio y origen– es el fundamento, la subsistencia, la libertad previa en la que se apoya y de la que nace el obrar de Jesús, sus actuaciones, su estar en el mundo. Todo lo que Jesús hace y dice (en su actuar divino y en su actuar humano) tiene como trasfondo, como fuente y razón la vida que recibe del Padre. Su ser personal no es una posesión, sino un don que recibe constantemente, que acoge; es el amor del Padre que le constituye. La relación del Padre hacia Él es la fuente de su subsistencia. El yo de Jesús está completamente orientado hacia el Tú del Padre²¹.

c) Adecuada relación entre lo divino y lo humano

De la persona brota un actuar, un modo de estar en el mundo, es decir, se sigue la naturaleza. Esta es el principio y origen de las operaciones propias de cada ser, es lo que actúa según unas propiedades dadas; la persona, en cambio, es el modo de existencia consciente de la naturaleza, es otra dimensión, como una fisura en la propia naturaleza.

La naturaleza responde y es perfectamente coincidente consigo misma, está como cerrada y es, por decirlo así, completa; mientras que la persona está vertida hacia fuera, es una total apertura, un modo de ex-sistencia. La persona es un dinamismo de “ek-stasiamento” de la naturaleza, de salida, de superación

²⁰ Mt 3, 17; Mt 17, 5.

²¹ “Cristo si identifica con il Padre, sottolinea la loro unità di essere, di vita, di volontà: ‘Il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano ogni cosa’ (Gv 3, 35). ‘Il Figlio da sé non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre (...) Il Padre infatti ama il Figlio e gli manifesta tutto quello che fa’ (Gv 5, 19-20). ‘Non cerco la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato’ (Gv 5, 30). ‘Come mi ha insegnato il Padre, così io parlo’ (8, 28). E tutto culmina nella grande affermazione giovannea. ‘Io sono nel Padre e il Padre è in me’ (14, 11), ‘Io e il Padre siamo una cosa sola’ (10, 30). Giovanni ha compreso che Gesù è il Figlio prediletto, Dio in Dio, un Dio ‘Figlio unigenito che è nel (o piuttosto verso) il seno del Padre’ (1, 18). Il Padre avvolge il Figlio con il suo amore, lo fa riposare in queso amore...” (O. Clément, *Il Padre de cui ogni paternità prende nome. Il cristianesimo come rivelazione del Padre*, en: *Riflessione sul natale*, Roma 2004, 60-61).

sin cesar de esta que reclama toda actitud y acercamiento a la misma en un total respeto, desde la intuición indirecta y el misterio según el apofatismo del que ya hemos hablado.

La relación entre naturalezas distintas supone mezcla, fusión que adultera y transforma, que reduce o asume una por otra. Lo increado y lo creado, lo divino y lo humano, la eternidad y el tiempo no pueden darse juntos, a la vez, unidos sin mediación alguna, pues uno u otro se desvirtúan. Por eso, solo en la Persona podían unirse las naturalezas divina y humana de Cristo. Si la vinculación directamente entre ellas imponía la reducción o negación finalmente de alguna, en la Persona, como pura relación, movimiento total de apertura y donación, se podían unir las dos naturalezas. La naturaleza divina es recibida en la Persona del Verbo desde toda la eternidad por el Padre, la naturaleza humana es asumida en el tiempo en pura libertad por Amor.

3. UN NUEVO MODELO ANTROPOLÓGICO

“Cristo revela al hombre el propio hombre”²². Esta afirmación del Concilio Vaticano II confirma toda iniciativa por recuperar a través de la reflexión cristológica las claves de iluminación del ser humano. La antropología ortodoxa, siguiendo la perspectiva que tratamos de exponer en este estudio, habla siempre de dos claves teológicas para ahondar en la verdad del hombre: la unión hipostática de lo divino y humano en Jesús y la revelación trinitaria, ambas vinculadas por la clave de la existencia personal y que nos conducen a la afirmación del misterio personal como rasgo peculiar, único, *imago Dei*, del hombre²³.

En esta perspectiva y al hilo de los tres pasos señalados en la reflexión cristológica calcedoniana que hemos descrito en el punto anterior, encontramos varios acentos que pueden alumbrar este nuevo modelo antropológico que tratamos de esbozar.

²² *Gaudium et Spes*, 22.

²³ O. Clément, *Orient-Occident. Deux passeurs : Vladimir Lossky-Paul Evdokimov*, Genève 1985, 42-43.

a) El misterio del ser humano

En la búsqueda de la propia identidad que caracteriza todo proceso de maduración y crecimiento humano tropezamos y chocamos una y otra vez con una dimensión trascendente y misteriosa del hombre. Este se percibe a sí mismo roto, portador de una fisura que lo abre a una dimensión más allá de sí mismo, de tal modo que el hombre supera su propia naturaleza²⁴. Si la naturaleza es el ser en cuando dotado de todo lo necesario para desarrollarse y comportarse en total correspondencia con lo que le caracteriza, la naturaleza humana no encaja en esta definición porque todo lo que el hombre puede hacer según la naturaleza humana se presenta insuficiente para lograr la dicha, la satisfacción, la quietud. Lo que nos caracteriza, por el contrario, es el deseo, la sed insaciable, la persistencia de un cierto vacío²⁵.

La quiebra de la naturaleza, esta orientación de todo lo que somos más allá de nosotros mismos, este vivir en estado de *extasis*, de ruptura y salida, es lo que nos permite justamente hablar del ser humano como un ser personal aplicando, traspasando, vislumbrando en la revelación trinitaria su huella e imagen en el hombre. Si esta experiencia de la inquietud existencial, la “irreductibilidad” del hombre a su propia naturaleza humana²⁶, es su peculiaridad, será clave volver la mirada hacia Calcedonia para ahondar y fundamentar teológicamente este aspecto. Cristo, verdadero hombre, dotado de una naturaleza humana perfecta no es persona humana, porque ninguna de las dimensiones de la naturaleza del hombre (la corporeidad, la inteligencia o razón,

²⁴ «L’homme, en effet, pour reprendre l’expression très forte de Grégoire de Nazianze, est animé par un ‘jet de la divinité’ qui le porte, l’attire, le ‘travaille’, l’empêche de s’identifier totalement à la terre dont il est pétri. ‘L’homme passe infiniment l’homme’, disait Pascal. Rien de ses conditionnements terrestres ne saurait le satisfaire et le définir” (O. Clément, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines*, Paris 2007, 93).

²⁵ “Par sa nature profonde, l’homme est cet ‘être de désir’ dont parle l’Apocalypse : ‘Que l’homme assoiffé s’approche, que l’homme de désir reçoive l’eau de la vie gratuitement’ (Apoc. 22, 17)” (O. Clément, “L’homme comme lieu théologique”, *Contacts* 68 (1969) 290-305, 293).

²⁶ “Nous ne trouverons aucune propriété définissable, aucune attribution qui appartiendrait exclusivement à la personne prise en elle-même. Dans ces conditions, il nous sera impossible de former un concept de l’hypostase humaine et il faudra se contenter de dire : la personne signifie l’irreductibilité de l’homme à sa nature” (V. Lossky, *À l’image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 118).

la espiritualidad) son el principio y razón de su Persona²⁷. La naturaleza no produce la persona; al contrario, esta contiene a la naturaleza y la supera.

La filosofía, la psicología y otras ciencias humanas tratan de explicar la dimensión personal apelando a lo mejor del individuo desde sus capacidades naturales en relación con un cierto “plus”, con una superioridad referida a alguna facultad. Pero de aquí deriva justamente la dificultad para defender la condición peculiar del ser humano ante los límites físicos, intelectuales y espirituales que ciertas alteraciones de la naturaleza conllevan, como es el caso de las discapacidades naturales, en cualquier dimensión, área o capacidad de nuestra condición humana.

Por otro lado, hay una tendencia generalizada y persistente en nuestra sociedad por lograr la supresión total de esta irreductibilidad. Hablamos de los intentos de reducción del ser humano. Reducción a su naturaleza y a sus capacidades naturales hasta llegar a definir y medir al hombre por lo que hace y por lo que puede. El reduccionismo del Oriente no cristiano está basado en la ascesis que logra apagar y controlar el deseo de más –no podemos olvidar que el ideal budista está orientado hacia la supresión del deseo como fuente de sufrimiento e impotencia-. El Occidente no cristiano, por su parte, pretende reducir al hombre mediante el desarrollo científico, en la confianza ingenua de que lo intramundano (la terapia o cura psicológica, la revolución social, el hartazgo del consumo de cosas, personas, experiencias) podrá ser principio y garantía de salvación y felicidad.

Pero es justamente la no adecuación y la no correspondencia entre la naturaleza y la identidad más profunda, la persona, lo

²⁷ “El carácter supranatural de la persona aparece en filigrana en el dogma de Calcedonia. Dicho dogma subraya la unidad de la humanidad y la divinidad. Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre y es perfecto en su humanidad. Esta humanidad integral engloba lo visible y lo invisible de lo humano, es decir: el cuerpo y el alma ‘racional’. Aquí la palabra ‘racional’ traduce mal el griego que se refiere al espíritu como vértice del alma, como capacidad espiritual en que la naturaleza humana se abre al Espíritu. Cristo es, pues, de una plenaria humanidad compuesta de un alma espiritual y de un cuerpo. Sin embargo, no se trata de una persona humana, ya que es el Verbo Encarnado, el Hijo coeterno del Padre y por tanto una Persona divina. Es decir, que en el hombre la persona no se identifica ni con el cuerpo, ni con el alma, sino que se halla en otro orden de realidad” (O. Clément, *Sobre el hombre*, 40).

que explica la dimensión apofática o negativa de la antropología cristiana en total correspondencia con la cristología apofática de Calcedonia²⁸. Desde esta perspectiva apofática la quiebra, la ruptura interior –que tanto nos hace sufrir en la inconsistencia de no poder contenernos completamente a nosotros mismos y, por ello, no poder responder de un modo completo y acabado a la cuestión y urgencia sobre lo que somos, sobre quiénes somos– puede ser interpretada y vivida no como un fracaso o como un signo negativo o deficitario de nuestra condición sino, paradójicamente, como afirmación de lo que no somos y revelación de lo que somos más profundamente: de un alguien en nosotros y un Alguien más allá de nosotros. Hablamos, por tanto, de un vacío que es huella y anuncio de algo, mejor alguien-Alguien, que espera y al que se espera, un Alguien para quien y por quien estamos hechos. La carencia se hace presencia y la negación afirma, está llena de contenido, lo que no somos es presencia de eso más que somos.

Hay una constante desinstalación, una falta de control, un no poseerse del todo que es lo que nos orienta siempre hacia el fondo más profundo de nosotros mismos que es el ser personal. La antropología apofática nos conduce hacia la noción de misterio, en el sentido sacramental. En realidad, lo que percibimos, vemos, tocamos, sentimos de nosotros mismos es anuncio de una realidad más profunda que se desvela y da a conocer, al mismo tiempo que se esconde y permanece inasible a través de la naturaleza humana. El rostro humano, identidad única que nos une a todos y singulariza a cada uno, encierra en sí este misterio, expresa esta dimensión sacramental de la naturaleza humana que es cofre, carne, recipiente de una presencia escondida: el yo, que está referido a un Tú, el divino, a través del “tú” de la criatura. Aquí el método de la antinomia irreconciliable presente en la teología calcedoniana también se cumple. La naturaleza y la persona son inseparables a la vez que distintas, se requieren, se cumplen una a otra, se permiten entre sí siendo diferentes²⁹.

²⁸ “El abismo llama al abismo. No se acerca uno al misterio del Viviente sino por una teología ‘negativa’, que niega toda limitación conceptual en lo referente a Dios. Y del mismo modo, no se acerca uno a la persona creada sino por una antropología ‘negativa’” (O. Clément, *Sobre el hombre*, 42).

²⁹ “La naturaleza humana de cada uno pide ser amada de modo que sea personalizada” (M. I. Rupnik, *Decir el hombre. Icono del Creador, revelación del amor*, Madrid 1996, 115).

b) Persona humana

Lo inasible y misterioso del ser personal se entiende aún más en la perspectiva de una Presencia precedente que abriéndose a una relación es el origen de la existencia humana. Esta relación ofrecida como posibilidad, como llamada, como propuesta es, por tanto, el principio originante del ser personal. Un movimiento de amor precedente constituye a cada persona. La persona no es nunca el fruto de un esfuerzo o una genialidad propia y autónoma que la produce y hace florecer. La persona es “hija de la gracia” porque su existencia está referida siempre a una relación previa: un tú anterior que, al donarse, hace posible el yo³⁰.

En algunas corrientes de la antropología filosófica, sobre todo en el personalismo, aunque también en estudios de psicología profunda, la relación original materno-filial ha sido considerada el núcleo o centro del que brota la identidad más honda del ser humano, el reconocimiento y dignidad del yo como un tú amado, gracias a la precedencia del amor materno-paterno. Es la mirada tierna y amorosa de la madre, desde el primer instante de vida, la que nos dice y reconoce nuestra condición personal: la madre es el tú que desvela y fundamenta el yo. Más allá de las capacidades naturales, aún sin desarrollarse, más profundo que nuestros dinamismos de desarrollo y respuesta está el yo, el quién que somos, al que nuestro nombre responde.

Ahora bien, sabemos también cuántas veces esta experiencia original está dañada, empañada por situaciones de límite y de precariedad que dificultan más que posibilitan el reconocimiento de una dignidad inasible e indeleble, que no puede estar a merced de circunstancias o particularidades. Por otro lado, los padres sienten el misterio del hijo, de su originalidad personal como algo que les trasciende, que no es resultado de la naturaleza. De la naturaleza procede lo que es participable, lo que de ellos el hijo ha recibido. La condición personal del hijo, en cambio, es asombrosa e imprevisible para los padres, que solo pueden reconocerla, afirmarla, contemplarla, pues les precede, les supera, les es regalada a ellos mismos.

Resulta esclarecedor en este punto el ahondamiento teológico de la condición personal, objeto de nuestro estudio. Porque hemos sido creados a “imagen de Dios”, no existe la naturaleza

³⁰ “La Personne est une manière unique de contenir l’essence ou plutôt de la donner” (O. Clément, *L’Église orthodoxe*, Paris 1965, 57).

humana desligada de la condición personal, como en la vida de Dios para quien naturaleza y personas son indisociables aunque distintas.

En Calcedonia se proclama que Jesucristo es el Hijo. Esta es su única Persona, su identidad, su Yo, en relación completa con el Tú del Padre: “identidad de los únicos”. Su Persona es la relación de amor del Padre hacia Él hecha Yo, total conciencia de Hijo Amado; y al decir amado estamos ya haciendo referencia al Espíritu, a su unción sobre el Hijo por la *perijóresis* que explica el que cada Persona trinitaria habita en la Otra.

El movimiento de entrega del Padre está en el origen de la vida Trinitaria y está en el origen y razón de toda la historia de la salvación³¹: en la acción creadora, en la entrega del Hijo, en el don del Espíritu, en el misterio de la Iglesia que prolonga en el tiempo para todos los hombres el anuncio y ofrecimiento de todo este río de misericordia.

Esta pura y total libertad personal de Dios Padre, que es total donación y ofrenda, llega a alumbrar cada existencia personal, es decir, el yo más profundo de cada hombre y mujer está en referencia total con un amor previo que dándose le constituye y que dirigiéndose a cada uno nos permite, nos llama y provoca y así nos impulsa a ser, a responder, a vivir, a expresarnos, a crecer.

“Creado a imagen del Hijo”, la condición personal del hombre está referida, por tanto, a esta relación radical de dependencia del amor de Dios Padre. El hombre es persona y esto teológicamente quiere decir una libertad de relación en la acogida y la respuesta del Amor personal de Dios que le ha amado incondicionalmente. Esta es nuestra identidad más profunda. Esta es la identidad sagrada que hace que cada ser humano esté dotado de una hondura y cimiento de amor inasible, un abismo de amor, un océano de Amor que tiene un nombre, Padre, *Abbá* que es

³¹ Es necesario ahondar y reconocer aquí un cierto ‘monarquianismo ortodoxo’ característico de la teología oriental y que es clave para la comprensión de nuestro estudio. Dios Padre es el origen, es principio, tiene una cierta precedencia, no temporal ni en condición, pero sí podríamos decir metafísica, Él es la fuente en la vida trinitaria, es el Principio sin principio del Hijo, por eso cuando decimos Dios nos estamos refiriendo al Padre: “Que le Père, en effet, soit le ‘principe’ de la Trinité n’importe aucune supériorité de sa part, aucune subordination du Fils” (O. Clément, *Espace infini de liberté. Le Saint-Esprit et Marie “Theotokos”*, Québec 2005, 37).

nuestro fundamento, un tú de Amor completamente orientado hacia nosotros y que espera una respuesta de amor.

Esta es la belleza de la existencia en la libertad de la persona cuya peculiaridad está en la capacidad de respuesta; pues cada hombre nace gracias a una petición primera, una llamada divina, que está en el origen de nuestra vida³².

De aquí nuestra condición dialógica, de aquí la condición histórica, dramática; de aquí la tarea vital que desarrollamos en este mundo, hacia fuera pero que es respuesta a una experiencia honda de encuentro con un fundamento previo que es nuestra razón y confianza. Si no es así la vida se convierte tantas veces en una ingente empresa insoportable de llevar adelante porque no está sustentada en nada sino en las pobres fuerzas humanas o las expectativas externas que no son incondicionales sino que nos aplastan con el reclamo y el mérito.

En la tradición cristiana la condición personal ha sido identificada con el corazón, este es su sede, su símbolo, donde lo humano se hace capacidad a lo divino y donde es posible la comunión personal divino-humana.

c) El hombre como imagen y semejanza divina

Por todo esto que acabamos de describir la existencia humana es tarea y responsabilidad; el ser personal es posibilidad, apertura, espacio de amor; y por ello, de libertad. La persona es expresión de una vocación, una llamada previa y la historia, el desarrollo, la maduración personal, en realidad, es la respuesta a este don precedente.

Los Padres de la Iglesia han explicado muy bien la diferencia que existe entre la orientación vital del hombre hacia Dios, el sentido religioso universal, su condición trascendente que respondería a la imagen divina en él, a modo de huella, sello, orientación existencial y la semejanza, que se refiere a la realización de una persistente “nostalgia”, a la consumación del encuentro

³² “Cuando vemos al hombre vemos la inhabitación divina. Hay algo que forma parte de la profundidad personal de Dios que habita en el hombre. Y esa realidad es el amor de Dios y el Espíritu Santo. Por este don personal, el hombre llega a ser persona, o sea, tiene la capacidad de expresarse en la propia naturaleza de una manera única e irreplicable, de una manera totalmente original” (M. I. Rupnik, *Decir el hombre*, 125).

deseado, a la unión del hombre con Dios que le conforma y modela, le hace semejante a Él³³.

La comunión o el encuentro solo pueden darse en la dinámica de la relación libre de amor, en el abrazo de dos libertades. Requiere de dos seres personales que se dan y reciben mutuamente. Es el reconocimiento de que el deseo de Infinito tiene un Rostro y un Nombre: ¡Padre! La semejanza, por tanto, habla de un camino, de una historia de búsqueda y encuentro, de un amor reconocido y mutuo, de escucha y diálogo que hace posible la entrega de uno a otro: “Todo está en Ti, yo mismo estoy en Ti. Recíbeme”. La semejanza habla del destino del hombre ante Dios, un destino sponsal, de comunión total: “Llegar a ser Dios por gracia”. De modo que realmente lo humano y lo divino no solo han sido reconciliados sino que a través de la persona pueden unirse sin negarse uno al otro, lo humano puede participar de la vida divina sin dejar de ser hombre al contrario, para llegar así a ser verdaderamente hombre. Es la zarza que arde sin consumirse. Es el Espíritu, presencia escondida de Dios Amor en el interior del ser humano, que por la aceptación y el sí personal y libre –el sí marial– crece, se expresa, nos configura con Cristo.

Este fuego se va expandiendo a porciones, poco a poco, como anuncio real de que la promesa de la comunión divino-humana, por la encarnación del Verbo en el tiempo de la historia viva hoy en la Iglesia por el sí marial de cada ser humano, hace posible una vida aquí en la tierra de relación y amor con Dios Padre en Cristo por el Espíritu.

4. UN NUEVO MÉTODO EDUCATIVO

De los acentos antropológicos que se desprenden de la cristología de Calcedonia se pueden desarrollar unas pautas educativas que orienten un nuevo camino de maduración humana que haga posible el llegar a ser realmente lo que somos: “Hijos en el Hijo”. Solo así se logrará superar todo proceso de autorrealización extrínsecista para, recuperando el significado, la centralidad

³³ “L’image de Dieu ne s’identifie pas, nous l’avons vu, aux facultés supérieures de l’homme. Elle est en lui un appel qui le fonde et l’aimante, un dépassement de la nature qui la fait exister autrement, la source de la véritable liberté” (O. Clément, *Orient-Occident*, 43).

e importancia de la condición personal, hacer del crecimiento humano un espacio teológico de reconocimiento, encuentro y diálogo con Dios que está en el origen, la historia y meta de nuestra vida como Tú, como Quién, como Compañía; pues la persona solo existe en la relación y solo en el despertar a esta relación primera y originante alcanzamos nuestro destino.

a) La mistagogía como método

El apofatismo antropológico reconoce en el ser humano un misterio en cuanto ser personal. Por lo tanto, según todo lo explicado en los puntos anteriores del artículo, si el hombre es un ser trascendente, orientado y ligado a Dios, razón y fundamento de su peculiar existencia, la mistagogía puede presentarse como el método –camino– de conocimiento y maduración humana más apropiado.

La mistagogía es el arte y proceso de ahondamiento y entrada en el Misterio de Dios y los misterios de Cristo a través de la interpretación y acogida de los signos o gestos sacramentales o litúrgicos. Si ampliamos esta definición más allá del mero ámbito litúrgico-celebrativo, una actitud mistagógica cristiana sería aquella que se sitúa ante el mundo considerándolo como presencia, huella, anuncio, sacramento de Dios.

A través de todas las realidades, por analogía, el hombre capta y reconoce la hondura del Misterio divino. Así se desvela la verdadera realidad de las cosas en cuanto que ellas nos conducen hacia el conocimiento de Dios. La mistagogía está fundamentada en la primacía de la gracia. Es un conocimiento del mundo y de Dios que parte del reconocimiento de la iniciativa divina. Él ha dado el primer paso, Dios ha decidido desvelarse³⁴.

El hombre, por su condición personal, *imago Dei*, en el ejercicio de la exégesis de su identidad, en el esfuerzo por conocerse a sí mismo irá adentrándose en el misterio de Dios, de tal modo que su verdad, la luz sobre sí le conducirá al reconocimiento de la verdad divina³⁵. Resulta, por lo tanto, muy coherente y acerta-

³⁴ “Solo il mistero può svelare pienamente il mistero: il mistero si rivela da sé” (G. Boselli, *Il senso spirituale della liturgia*, Bose 2011, 17).

³⁵ “Conoscere se stesso significa, quindi, conoscere la propria possibilità di entrare in relazione con Dio” (T. Spidlik – I. Gargano, *La Spiritualità dei Padri greci e orientali*, Roma 1983, 65).

do, a la vez que novedoso e interesante, hablar de la mistagogía como método o camino peculiar para conocer y ahondar en la verdad del hombre.

Esto implica, en primer lugar, afrontar la existencia propia, la vida de cada uno no como una posesión sino como un don, un regalo confiado del que no somos su explicación ni causa. Nuestra vida es sacramental. El don esconde y desvela siempre un más allá de sí, lo importante del don es el dador, el Quién que lo ha entregado. La vida del hombre, por tanto, no es un problema por resolver ni una tarea que realizar, su fondo último no es siquiera el inconsciente biológico vinculado a la infancia ni el supraconsciente orientado al destino; estos apuntan a un Misterio que pide ser acogido para reconocer así el Tú que se nos da y ofrece en la existencia. Este Tú permite nuestro yo, nuestro ser personal, ligado íntimamente al Tú primero y fontal³⁶.

De aquí se sigue la importancia de despertar y aprender a vivir en la gratitud, la maravilla y el asombro. Es fundamental promover un descubrimiento de la propia identidad, tratar de responder a la gran pregunta: “¿Quién soy yo?” desde la admiración, la sorpresa, la gratuidad porque somos gracias a otro, “yo soy tú que me haces”³⁷; y por ello yo mismo soy un misterio para mí porque mi yo más profundo remite a Otro que me ha rescatado de la nada, que me ha pensado y querido, que está en el principio de mi existencia y la sella con este gesto de amor y salvación desde su origen.

En esta perspectiva, la contemplación, la escucha, la paciencia, la atención a la realidad y a los otros, el silencio, en lo que podíamos llamar una interioridad excéntrica, son actitudes

³⁶ “Se podría decir que es Cristo quien nos espera en las profundidades del corazón para dar sentido a nuestra existencia. Poco a poco, por medio de la vida espiritual, el corazón va abriéndose. Y eso es lo que pide: apertura” (O. Clément, *Taizé, un sentido a la vida*, Madrid 1997, 34).

³⁷ “Cuanto más profundizo en mí mismo, si quiero llegar hasta el fondo de mi ser, ¿de dónde broto? No de mí, sino de otra cosa. Es la percepción de mí mismo como un chorro que nace de una fuente. Hay otra cosa que es más que yo, y que me hace. Si el chorro de una fuente pudiera pensar, percibiría en el fondo de su fresco brotar un origen que no sabe qué es, que es otra cosa distinta de él. Se trata de la intuición que en todo momento de la historia han tenido siempre los espíritus humanos más agudos, de esa misteriosa presencia que es la que permite que el instante –el yo– tenga consistencia. Yo soy ‘tú-que-me-haces’” (L. Giussani, *El sentido religioso*, Madrid 1998, 152).

primordiales a cultivar para ir familiarizándonos con la “presencia”, que es un modo de estar de las cosas y las personas en nuestro interior. Poco a poco, la persona se irá abriendo e irá atendiendo una voz más íntima que nosotros mismos que nos habla, como expresa bellamente Ignacio de Antioquia, hasta que resuene en el corazón como el rumor de las aguas la invitación: “Ven al Padre”. En definitiva, esto es la oración en su estado más puro.

En la mistagogía como método de conocimiento y crecimiento antropológico podemos servirnos de las pautas apofáticas que iluminaban el misterio de Cristo y aplicarlas al ser humano. Se trata de la afirmación, la adquisición de un cierto conocimiento positivo a través de la vía negativa; es decir, aceptar la valía de lo irresoluble de nuestras preguntas existenciales, del reconocimiento de los límites, de lo inacabado e inabarcable del ser humano y así afirmar el misterio como principio explicativo que supone reconocer que el ser humano se explica en cuanto inexplicable. No se puede reducir a lo asible y contingente, a lo inmediato, a lo que podemos controlar, conocer y encerrar en un parámetro prefijado ya sea racional, científico o moral. El hombre no puede ser objetivado, nada de sí logra decir todo lo que es aunque lo expresa ocultándolo; ni su cuerpo, ni sus facultades, ni sus capacidades expresan la totalidad de lo que es y esto justamente lo que nos recuerda que el hombre es misterio. Al ser más que nosotros mismos hay siempre en el ser humano un hueco por explorar que se escapa, que se pierde, que se nos escurre, que es imprevisible y lo será siempre.

Es posible, por esto, mirar el horizonte de la existencia superando la angustia en la esperanza de que nadie puede dar su historia o su persona completamente por perdida, por acabada, por imposible, por sabida o cumplida porque hay siempre un espacio de Misterio que ni tan siquiera nosotros podemos controlar y que remite al Otro que es nuestra explicación primera y última. Él ha dicho: “He aquí que Yo hago todas las cosas nuevas” y Él, que tuvo la primera palabra, tendrá la última en nuestro destino³⁸.

³⁸ “Tenemos a quien recurrir, tenemos un origen fuera del tiempo y del espacio. (...) Las nebulosas y los átomos –que también son nebulosas– aman al Padre de una manera impersonal, por su misma existencia; pero nosotros, los hombres, podemos amarle personalmente, responder conscientemente, expresar su palabra cósmica: de manera que cada uno de nosotros, por tener ese vínculo personal con el padre, es más noble y más grande que el mundo entero. (...) Por consiguiente queda vencido el

b) La persona o la gracia de saberse hijos

La afirmación de la condición personal como el centro más profundo del yo y su principio de identidad logra superar los modelos de maduración o crecimiento humano basados únicamente en el auto-despliegue y cultivo esforzado de las facultades naturales como camino tantas veces frustrado hacia la felicidad que, en cambio, está enlazada con lo gratuito y lo inmerecido, pues está ligada a la experiencia central del amor incondicional.

Este paradigma antropológico suele encontrar además una seria dificultad de integración, propiciando frecuentemente la acentuación de posturas voluntaristas, intelectualistas o moralistas al quedar absorbido el centro de la existencia por una de estas dimensiones que, en realidad, no logra responder a la totalidad del ser humano y su misterio.

El “yo” es algo más profundo que todas las capacidades humanas y, de hecho, en el proceso de maduración personal es crucial frente a ellas realizar un gesto de aceptación y reconocimiento capaz de pacificar y reconciliar la existencia. Se trata de la aceptación del propio cuerpo, de la propia capacidad intelectual, volitiva, afectiva, de la dimensión histórica y relacional, de la propia conciencia como modo de ver y situarse ante el mundo. Todo esto es lo que podíamos llamar “principio objetivante” que debe ser acogido y aceptado por el principio personal, por el yo más profundo³⁹. Aceptar en libertad implica reconocer que nosotros somos más grandes que nuestra naturaleza y significa agradecer la posibilidad de expresión, de interrelación y comunicación de lo personal que esta nos ofrece⁴⁰.

nihilismo de nuestro tiempo; en nuestro interior, la angustia puede transformarse en confianza, el odio en comunión” (O. Clément, *Unidos en la oración*, Madrid 1995, 17).

³⁹ “El hombre tiene en sí mismo un punto firme en su continuidad, en su inconfundible subsistencia. En cada hombre hay una especie de magnetismo que une todo y que hace a la persona capaz de percibirse como totalidad, como unidad real. Este magnetismo es precisamente el amor porque, como hemos visto, éste en su esencia es un ‘diálogo’ indisoluble entre sus dos principios: el personal y el objetivante” (M. Rupnik, *Decir el hombre*, 125).

⁴⁰ “El hombre –como Dios– es una existencia personal. No es una naturaleza ciega, una roca o un árbol. Debe englobar, expresar y calificar su naturaleza con toda conciencia y responsabilidad: debe responder de su naturaleza en relación con la llamada de Dios” (O. Clément, *Sobre el hombre*, 49).

Si el ser humano no abraza consciente, libremente todo esto arrastrará siempre una ruptura interna, una desarmonía, una quiebra, una incomprensión negativa sobre sí que puede ser el foco de fuertes tensiones, de un rechazo interno, de una especie de “esquizofrenia” que obstaculizará una existencia feliz. La relación simbólica y sacramental entre naturaleza y persona dejará de ser elocuente y su condición sacramental se perderá, pues no existirá una relación entre el significado interno de la existencia y su visibilidad o expresión externa⁴¹.

Este ejercicio de aceptación está condicionado, en primer lugar, con la inmersión en lo más profundo de uno mismo y el reconocimiento de la condición personal. Para muchos el misterio del ser personal queda nublado, oscuro, como velado, por la falta de una educación mistagógica, por la falta de un aprendizaje en el discernimiento que ayude a adentrarse en la interioridad, desde niños, y a distinguir lo que somos realmente de lo que hacemos, tenemos, sentimos o deseamos.

La clave de bóveda de todo este proceso está en la gracia de la experiencia por la que se nos revela el “yo” como expresión de un amor primero. La gracia de la filiación. Cuando reconocemos que la fuente de la propia identidad es una compañía incondicional que nos salva de la soledad existencial, del capricho y la arbitrariedad de estar vivo o no. Este Tú primero es un Amor que sostiene, alienta, contempla nuestra vida posibilitándola. Para nosotros, gracias a la revelación en Jesucristo, el Origen tiene un nombre: Padre y esto nos da un nombre también a nosotros: hijos. Así la identidad más profunda de cada ser humano es esta relación primera e incondicional, que no depende de nosotros, de ningún mérito⁴².

En Jesús, en la revelación de su Persona como Hijo amado, esta relación y esta identidad es esclarecida y salvada de todos

⁴¹ “Reducir la persona a su naturaleza significa no hablar ya de la persona. Y aislar la persona fuera de la naturaleza equivale a destruirla. La persona se realiza por el amor a Dios en la propia naturaleza, creando así unidad con las otras personas y con lo creado” (M. Rupnik, *Decir el hombre*, 143-144).

⁴² “Tout d’abord, l’homme ne peut de comprendre s’il se détache de ses origines. La paternité et la filiation s’appellent mutuellement pour donner une structure à l’être humain. (...) La paternité prend tout son sens dans le don et l’amour. Avec le père, l’enfant devient un sujet connu, comme Jérémie nous le dévoile (Jr 1, 4-5). L’enfant naît dans le cœur du père. Avant d’être géniteur, celui-ci est source aimante” (O. Peyron, *Le mystère de l’homme selon Olivier Clément*, Paris 2014, 35).

los miedos y proyecciones negativas en las que tantas veces hoy vivimos en este mundo que sufre una “crisis de paternidad” y por ello, una “crisis de identidad”⁴³. Necesitamos aprender a ser hijos para llegar a ser verdaderamente personas, es decir, un yo en relación a un Tú de amor, que nos quiere y nos deja ser hasta el punto de aceptar pacientemente, incluso, nuestra negativa, nuestro rechazo, hasta el punto de hacerse vulnerable⁴⁴. La conformación con Cristo como plenitud de la vida cristiana se entiende desde esta perspectiva como gracia de filiación, llegar a ser “hijos en el Hijo”.

En nuestro despertar a la vida desde el amor y por amor –pues la vida así es la respuesta de amor al amor primero del Padre– está la verdadera alegría, pues el amor de Dios es el espacio de nuestra libertad, la oportunidad de ser nosotros mismos⁴⁵.

La condición personal tiene como fruto el despliegue libre y gozoso de la existencia en el amor reconocido, ofrecido, entregado, celebrado. La tarea de vivir no se presentará más, por tanto, como una obligación o castigo, como un juego donde apostar a ciegas, como un reto en el que el más fuerte tiene más posibilidades de ganar, como una exigente expectativa paterna a la que contentar o que cumplir, como una competición o examen donde acertar y aprobar... El sentido primero, el amor del Padre, en cambio, podrá iluminar el presente ofreciendo un fundamento

⁴³ “Entre la mala paternidad, que mata la vida, y la mala fraternidad que la dilapida, falta de disciplina creadora, nuestro deber es buscar una superación en la luz trinitaria: a imagen del Padre que da a su Hijo todo lo que es, para que sea el Hombre y el hombre, en Él, reciba libremente el Espíritu que lo vivificará” (O. Clément, *Dionisos y el Resucitado. Ensayo de respuesta cristiana al ateísmo contemporáneo*, en: M. J. Le Guillou – O. Clément– J. Bosc, *Evangelio y revolución, en el corazón de nuestra crisis actual*, Bilbao 1970, 122).

⁴⁴ “Dios es libertad que quiere la libertad y le hace sitio. Su verdadera transcendencia es poder realmente amar. Pues Dios es ‘el que ama al hombre’, como se repite en la liturgia bizantina. Su verdadera presciencia es conocer al otro como tal, es decir, esperar lo imprevisible. Su verdadera omnipotencia es dejar surgir una libertad capaz de ponerla en jaque” (O. Clément, *Dionisos y el Resucitado*, 106).

⁴⁵ Desde aquí se atisba un nuevo horizonte teológico excepcional desde el que abordar la difícil relación entre gracia y libertad que tanta controversia y tensión ha creado en la teología católica al enfrentar las dos realidades mientras que en la perspectiva calcedoniana ortodoxa gracia y libertad son un ejemplo más de la antinomia irreductible que establece entre los dos polos una relación de dependencia y enriquecimiento mutuo y no de contraposición o exclusión.

seguro sobre el que caminar. Ese fundamento es su Presencia incondicional. No somos náufragos, giróvagos o vagabundos por este mundo con mayor o menor fortuna; somos hijos, tenemos casa, tenemos dónde y con quién compartir la vida y vivir.

La gran tarea vocacional, el desarrollo de la vida con sus decisiones temporales pero, a la vez, definitivas, con su responsabilidad, con su incertidumbre y con su riesgo es la expresión y actualización de esta gracia primera, ya dada, ya concedida por el Señor, que a medida que se hace más consciente encuentra una irradiación externa, una visibilidad, un modo de expresión. La naturaleza humana, como signo externo del amor de Dios, se va esclareciendo, se hace más transparente, más traslúcida, se transfigura. El ser humano se va unificando, se hace simple, niño, puro, porque es cada vez más y en todo lo que Dios ha querido de él al darle la existencia. ¿No es esta la dinámica de la vida cristiana que se inaugura, brota, despierta por el bautismo, por la gracia de la filiación, y cuya tarea, la finalidad del cristianismo, no es sino desplegar esta gracia, hacernos conscientemente hijos para, aun siendo viejos por el pecado, por la pérdida, por el paso del tiempo, nacer de nuevo?

De aquí la importancia de la obediencia como actitud filial. La obediencia es escucha y ofrenda guiados por el amor confiado. Porque el proyecto personal de vida no debe emprenderse como constructo o empresa propia, sino como expresión acabada de este amor recibido y entregado en lo que somos y hacemos, desde lo más pequeño hasta lo más grande. Es la consecuencia de una vida en diálogo confiado y abierto con el Padre, cuyo amor se convierte en la brújula de cada paso.

c) La divino-humanidad como un nuevo modo de ser hombres

La comunión personal del hombre con Dios, de Dios con el hombre, por el sí de amor de un corazón, que abre la puerta de este mundo a su Rey, modela una existencia cotidiana cristiforme, transfigurada, donde el resplandor de la Gloria divina comienza a vislumbrarse en todos los seres⁴⁶. Lo divino y lo humano

⁴⁶ “A poco a poco capiremo che un cristianesimo del genere non è un’ideologia che aspira ad essere imposta con la forza dello stato: è invece la rivelazione della persona —*in comunione*—, e dell’essere come qualcosa che sgorga dall’“abisso senza fondo” della persona e della comunione” (O. Clément, *Il potere crocifisso*, Magnano 1999, 64).

han sido reconciliados, como un nuevo misterio de encarnación, en la persona que ha reconocido y aceptado en ella la presencia misteriosa de Dios, no como algo externo, no como un añadido, sino como la fuente de su ser, como su verdadera posibilidad.

La condición personal entendida como gracia de filiación configura un modo de ser hombres. Toda nuestra humanidad queda conformada a imagen del Hijo: el rostro, los gestos, la expresión, la palabra, el trato, la atención al otro... irradia el fuego interior que nos habita y este fuego reaviva la llama divina (*logoi* o razones seminales) escondida de las cosas y los otros seres. De algún modo, el hombre así personaliza el universo: le da un rostro, una dignidad misteriosa, una palabra, le hace portador de gracia y ofrenda agradable al Padre⁴⁷.

El mundo entero se desvela entonces como sacramento del Reino, donde lo creado es expresión de lo increado, anuncio y huella y no obstáculo o distancia. El ser humano se sitúa ante él como sacerdote, profeta y rey, las tres gracias o dones ligados a la condición filial y que compartimos con Cristo, Él vividas en plenitud, nosotras como participación.

Por la alabanza y acción de gracias, la persona expresa y ofrece a Dios con su palabra el canto secreto de este mundo, que en su sola existencia y desarrollo está completamente orientada al Hacedor. Así en todo haremos eucaristía hasta que el mundo entero sea ofrenda, entrega, don, retorno hacia Aquel de quien todo procede y por quien todo es. El universo participará también en el movimiento de filiación, como en la Trinidad y en la encarnación el Hijo responde a la total entrega del Padre con el don total de sí hacia él, completa gratitud por Su gratuidad⁴⁸.

Toda persona humana en su dignidad de hijo podrá reconocer a cada hombre como hermano. Los hombres podrán entonces encontrarse entre sí en toda su dignidad y será posible así, en la

⁴⁷ “Noi siamo come una sintesi, un riassunto del mondo, non solo per dominarlo, ma per salvarlo, per abbellirlo, rispettarlo, illuminarlo. L'uomo deve diventare come la bocca che canta la lode del mondo, colui che decifra le cose nella gloria della presenza di Dio” (O. Clément, *Un luogo per rinascere. Ispirazioni di un cammino*, Roma 2010, 95).

⁴⁸ “Les hommes sont appelés à devenir, par l'Eglise, des présences 'eucharistiques' qui réalisent la 'sophianité' des choses, le sacrement du frère, l'une et l'autre potentiellement restaurées en Christ. La sainteté prépare l'univers à devenir eucharistie et l'humanité communion” (O. Clément, *Dionysos et le Ressuscité*, 111-112).

comunidad con Dios porque esta es la realización de la naturaleza humana, la comunión entre los hombres, haciéndonos responsables unos de otros. Es el paso de individuo a la persona. Se desplegará así la profecía como anuncio a todos de la inminencia del Reino, como voz en defensa y a favor de los más heridos y desfavorecidos de la humanidad, nuestros hermanos, como denuncia de la opacidad egoísta y auto-idólatra que desnaturaliza el cosmos separándolo de Dios por la auto-referencia.

La libertad personal nos hará comprender también que la realización de uno mismo solo es posible por la donación de amor que despliega nuestra vocación real. Realeza que se expresa como servicio, oblación por el otro, en la que la autoridad se despliega según la etimología de esta palabra (*auctoritas* procede de *augere*) dejando crecer, posibilitando al otro ser, realizarse... Este dejarse es activo, es ayuda, posibilidad, adaptación y acomodación al ritmo de cada criatura y ser. Es una puesta en práctica de la paternidad. Entonces las personas humanas, al vivir como hijos de Dios por la conformación con el Hijo amado, llegan a ser puentes y presencias que irradian el amor del Padre en este mundo, como desveló Jesús “Yo y el Padre somos uno” (Jn 10,30).

5. CONCLUSIÓN. LA PRIMACÍA DE LO PERSONAL

La clave del estudio y del atractivo de los acentos del pensamiento de Olivier Clément están en la primacía dada a lo personal. La comprensión teológica de la persona en la perspectiva trinitaria y cristológica alumbra una nueva antropología de la persona que encuentra como principio y origen del yo el amor incondicionado de un Tú precedente. Esta experiencia íntima y universal de filiación de cada hombre y mujer mueve a desplegar la existencia en el amor como modo de ser en una constante respuesta agradecida. Desde esta perspectiva comprendemos acertadamente la obediencia a la voluntad del Padre –el misterio de la realización personal– de la que Jesús habla y a la que entrega todo su ser para cumplir así en Él, a modo de figura, del destino del mundo.

Todo esto fundamenta una ontología espiritual, es decir, una visión simbólica del cosmos para la cual en lo más profundo e íntimo de todo lo creado se desvela un misterio de elección, llamada y promesa de comunión interpersonal. De aquí que el universo

entero esté sellado por el anhelo, el gemido de un encuentro y de una relación de la que él es escenario, testigo, posibilidad y partícipe pero, en cambio, de la que el hombre es protagonista y artífice por el don de su dignidad, de su libertad, de su vocación, de su capacidad de respuesta ante Dios. En definitiva, por el don de su condición personal.

Dios es quien en primer lugar llama a cada hombre, le provoca, le con-voca, dándole así la existencia personal que no es una mera capacidad natural humana, ni está ligada a ninguna cualidad, ni es efecto o conquista de esfuerzo alguno, no es el resultado de una educación o método, es la gracia del Amor del Padre que nos ha sacado de la nada y nos ha alumbrado tejiendo entre Él y nosotros un cordón umbilical, una ligazón irrompible que nos recordará siempre de quién venimos, que somos hijos y que podemos llegar a vivir así, como verdaderos hijos, en la obediencia confiada y gozosa al Padre, recorriendo el camino de la vida en la conformación con Cristo, Él es respuesta total y pura al Amor recibido, “en Él todo ha sido un sí” (Cor 1,19).

Jesucristo es quien nos ha abierto esta puerta, quien ha trochado esta senda, quien ha desvelado este misterio de filiación, y por tanto de fraternidad, como clave para comprender su vida y en Él, el misterio de la nuestra.