

# “Todo es gracia”: Gratuidad en tiempos posmodernos

Pablo Ruiz Lozano sj  
Facultad de Teología. Granada

## Introducción

Hace unos meses me pidieron que preparara una reflexión para esta reunión en la que debía hablar sobre la dificultad que hay para vivir la gratuidad. El contexto, dijo la persona que lo sugirió, es el de la “Contemplación para alcanzar amor”. Pero no tenía que tratar sobre esta oración, sino señalar por qué hoy no se responde a la gratuidad, qué dificultades hay para vivir desde la gratuidad.

Para comenzar la reflexión, empecé por ver qué se ha escrito sobre el tema. De modo inmediato constaté que la literatura sobre el concepto gratuidad es bastante insignificante. No aparece casi nada ni en compendios ni en diccionarios, salvo alguna excepción en enciclopedias de espiritualidad. En teología, la gratuidad ha remitido con frecuencia a los tratados de gracia. Sin embargo, hay que reseñar que en los últimos años es un tema que está comenzando a aparecer, de modo particular en obras de espiritualidad y mística, pero también en otros campos como el de la economía, las ciencias sociales, la educación, la antropología, etc.

Observando esta reciente literatura uno descubre que la presencia más constante del término “gratuidad” en los diferentes saberes conlleva cierta ambigüedad. Resulta extraño que hoy se hable más que nunca de gratuidad, cuando vivimos en un mundo tan marcado por las relaciones de interés, por las imposiciones del mercado, por la competencia, la eficacia, los beneficios y las recompensas. Lo cual lleva a preguntarnos si tiene sentido hablar de gratuidad cuando medimos y calculamos la repercusión o el fruto que pueda tener cada una de nuestras acciones.

Quizás tengamos que recordar el refranero español y recuperar aquella expresión tan sabia que decía “dime de qué presumes (hablas, en este caso) y te diré de qué careces”. La proliferación del término gratuidad en las diferentes ciencias probablemente responda a una carencia nuestra, de todos nuestros contemporáneos.

El Diccionario de Espiritualidad, sitúa de manera muy acertada la clave del problema<sup>1</sup>. Considera que entendemos por gratuidad la disposición generosa del que da por pura benevolencia, sin que haya ninguna necesidad, ni obligación, y sin que se imponga ninguna exigencia por parte del que recibe. Desde esta perspectiva se puede afirmar que la gratuidad

---

<sup>1</sup> Cfr. P. AGAESSE, “Gratuité” en Marcel Viller, S.I. (dir), Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique : doctrine et histoire, vol. VI, Beauchesne, Paris 1937-1995, 788-800.

perfecta procede de Dios, que es el único que es amor absoluto y originario. Sin embargo, el hombre puede participar analógicamente de esa gratuidad en la medida en que dejándose atrapar por el amor de Dios, es capaz de devolver amor por amor, amando al resto de los hombres de modo desinteresado.

Si tomamos como referencia esta definición, cabe preguntarse si hoy el hombre puede tener una dificultad antropológica para abrirse a esa experiencia de gratuidad radical y fundante.

Esto es lo que trataremos de mostrar en este trabajo. Señalaremos el fundamento óntico y antropológico de la experiencia de gratuidad. O dicho de otra manera, concebimos que el hombre ha de entenderse a partir de la vivencia de la gratuidad, de un ser que se le da y le sostiene. Esta experiencia ha sido puesta de relieve tanto en la filosofía, especialmente en los últimos años, en la concepción teológica y antropológica de la biblia como en la misma espiritualidad ignaciana. Sin embargo, la vivencia del hombre actual, el final del camino al que nosotros, hombres y mujeres de la posmodernidad, hemos llegado, nos muestra que estamos sufriendo las consecuencias de la ruptura con una estructura antropológica que nos ha sostenido durante siglos. Esta ruptura es la que nos está incapacitando para vivir en gratuidad.

## 1. El ser como don

Cuando en la segunda mitad del siglo XIX, Nietzsche anunciaba a través del personaje del insensato la muerte de Dios, no podía imaginar que más que cerrar una etapa en la historia del pensamiento occidental, estaba abriendo una nueva puerta a través de la cual se iniciaba una revolución -o una recuperación- del Dios que había quedado secuestrado en las estrechas paredes del concepto. De modo análogo a lo que para muchos ocurre en la Pasión de Jesús, tuvo que ser la muerte el lugar teológico donde se revelara la verdad última sobre Dios.

Pero el anuncio estremecedor de Nietzsche tan sólo es la cúspide de un proceso que había comenzado varios siglos antes. De hecho nos podríamos remontar a los mismos fundamentos metafísicos de la filosofía griega, cuando ser y verdad se hacen coincidir, y determinan el horizonte gnoseológico de todo el pensamiento occidental. En estos inicios podemos encontrar la huella del enclaustramiento conceptual de Dios, que hace que éste se convierta en un ídolo, a disposición de los deseos y proyecciones del ser humano<sup>2</sup>. Si bien durante mucho tiempo, especialmente en la filosofía medieval se remarcó que Dios era mucho mayor que nuestros conceptos, y que a Dios no podíamos encerrarlo en nuestras capacidades cognoscitivas. Por eso, tiene razón Marion cuando dice que “las cinco vías

---

<sup>2</sup> Cf. J-L. MARION, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Sígueme, Salamanca 1999, 18-21. Marion piensa que el enclaustramiento de Dios en el concepto es transformarlo en un ídolo. El ídolo es la imagen de Dios que el hombre adora y que al no personificar al Dios verdadero, acaba siendo la imagen previa que de lo divino tiene el hombre. La proyección de una idea de Dios que se hace manejable en función de los intereses del hombre.

trazadas por Santo Tomás no conducen absolutamente a Dios”<sup>3</sup>, y durante ese tiempo aún había instancias externas que salvaban a Dios de los límites del concepto<sup>4</sup>.

Sin embargo, la modernidad introdujo un cambio de paradigma que encerró aún más a Dios en el concepto. El sujeto se convierte en instancia suprema de veracidad, se pierde el referente externo, con lo cual, la idea de Dios queda atada a los estrechos límites de la misma metafísica. Señala Marion, “cuando el consensus de ‘todos’ sea sustituido por el idiotismo ‘yo entiendo por...’, ¿quién podrá garantizar el fundamento de la equivalencia del discurso probatorio con su más allá?”<sup>5</sup>. Las definiciones de Dios que ofrecen Descartes, Malebranche o Spinoza, no dejan de ser “formas nominales que intentan encerrar al Otro irreductible en una infinidad verbal”<sup>6</sup>. Este proceso, lo culminará Hegel cuando aproxime lo divino tanto a lo humano, que dejará la sospecha de que entre lo uno y lo otro no hay en realidad diferencia<sup>7</sup>. Sospecha que Feuerbach resaltará cuando indique que Dios no es más que el reflejo infinito del ser humano. Dios muere, piensa Feuerbach por obra del pensamiento que lo mata al hacerlo provenir de la misma finitud, al convertirlo en el fantasma infinito de la finitud. Tras Feuerbach, Nietzsche proclamará la muerte de Dios y con él la filosofía se introducirá en la senda del nihilismo.

Será Heidegger quien firmará el acta de la muerte de Dios con su proclamación de la muerte de la metafísica, pero será él mismo quien señalará que esta muerte conlleva una nueva comprensión que puede significar la superación de la misma muerte.

El alemán reconoce que el fin de la metafísica, entendida en su sentido tradicional, llega con la identificación entre ser (entendido como ente) y Dios. Heidegger propugna una vuelta a los orígenes, la reelaboración de una teoría más elemental y básica (ontología), que se preocupe por el ser mismo entendido como fundamento del ente (no como igual al ente). La diferencia ontológica consiste en establecer la distinción entre ser y ente. El ente es lo concreto, mientras que el ser es lo que hace al ente ser ente. Por consiguiente, el ser no es el ente ni el conjunto de los entes. Para poder llegar a un cierto conocimiento del ser, es necesario volver la mirada al hombre que en su propio existir es capaz, gracias a su conciencia, de tener una cierta comprensión del ser. El ser, de algún modo, se le revela al hombre en su existir.

De este modo, Heidegger intenta superar la metafísica tradicional, que, para él, se había convertido en onto-teología, limitándose a pensar el ente concreto en su relación con el ser, pero olvidando el ser mismo. Así al preguntarse por Dios, la metafísica lo había convertido en el Dios de los filósofos, pero no en el Dios de la fe. Desde esta nueva perspectiva ontológica de Heidegger, entre filosofía y teología se ha de dar una ruptura total. Tal como lo expresa el texto citado por Marion, en el que Heidegger responde a la pregunta sobre si es lícito identificar ser y Dios:

---

<sup>3</sup> *Ibid*, 23.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid*, 22-25.

<sup>5</sup> *Ibid*, 24.

<sup>6</sup> *Id*.

<sup>7</sup> Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., Madrid 1982, 440.

“Ser y Dios no son idénticos y yo no intentaría nunca pensar la esencia de Dios mediante el ser. Algunos de ustedes saben que yo vengo de la teología, que guardo siempre por ella un viejo amor y que sigo entendiendo algo de ella. Si aún tuviera que poner por escrito una teología — a lo que me siento a veces tentado— entonces el término ser no podría en ningún caso intervenir. La fe no tiene necesidad de pensar el ser. Cuando ella recurre a éste, ya no es fe. Esto es lo que Lutero comprendió. Hasta en el interior de su iglesia parece olvidarse. Soy contrario a toda tentativa de emplear el ser para determinar teológicamente en qué Dios es Dios. Del ser en esta cuestión no hay nada que esperar. Creo que el ser no puede ser jamás pensado como la raíz y esencia de Dios, pero con todo, la experiencia de Dios y su manifestación, en tanto que ésta puede afectar al hombre, es en la dimensión del ser que ella fulgura, lo cual no significa a ningún precio que el ser pueda ser predicado posible de Dios. Sería necesario sobre este punto establecer distinciones y limitaciones totalmente nuevas”.<sup>8</sup>

Estas limitaciones y distinciones que propugna el filósofo alemán en este texto, las resolverá pensando el ser no en las categorías del ente sino allí donde se revela y manifiesta, un espacio que esté al margen del pensamiento conceptual y objetivador. Si bien, como le criticará Marion, Heidegger no consigue separarse de la esfera del ser, porque en realidad éste no ha liberado a Dios del ser. Heidegger indica que “ser” es un término no teológico y que la teología habla de la revelación, que es una experiencia particular del hombre que no debe corresponder a la filosofía sino a la fe. Filosofía y teología son dos ciencias distintas. La primera es la ciencia trascendental del ser. La segunda es la ciencia categorial que se ocupa de un determinado ente, el hombre en tanto que creyente. Pero con esta distinción, Heidegger subordina la teología a la ciencia fundamental que es la ontología, pues ésta se interesa por aquello más fundamental y básico, el *Dasein*. El ser creyente es una forma determinada de *Dasein*, por consiguiente, posterior al *Dasein* considerado por la filosofía. De esta forma cuando la teología habla de Dios, habla de un ente concreto que se manifiesta desde la constelación del ser. Sin embargo, la incoherencia de Heidegger es que no cierra la puerta a un cierto conocimiento de Dios, aunque sólo sea desde el ser:

“Sólo desde la verdad del ser deja pensarse la esencia de la gracia. Sólo desde la esencia de la gracia está por pensar la esencia de la divinidad. Sólo en la iluminación de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrar la palabra Dios”.<sup>9</sup>

Esta recuperación de Dios a partir de la diferencia ontológica, no es admisible para Marion<sup>10</sup>, porque sigue manteniendo a Dios en la esfera del ser, es decir, en el ámbito idolátrico, pues permanece en el ámbito del logos.

---

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Ausprache mit Martin Heidegger an 06/XI/1951*. Comité de Conferencias de estudiantes de la Universidad de Zurich. Texto en francés tomado de: J-L. MARION, *Dieu sans l'être*, P.U.F., Paris 1982, 92-93.

<sup>9</sup> M. HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo*, Taurus, Madrid 1959, 51.

<sup>10</sup> J-L. MARION, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 1982, 68-69.

Sin embargo, el pensamiento de Heidegger no ha quedado en saco roto. Tanto el mismo Marion como otros pensadores han intuido que el giro, la “*Kebré*”, que el alemán propugna, es una puerta abierta a una recuperación de Dios más auténtica. Heidegger señala que la apertura al Dios vivo sólo es posible en la escucha y en la doxología, en la medida que lo propio del ser es el darse.<sup>11</sup>

Esta puerta se ha convertido en un reto para muchos pensadores que han seguido la estela del filósofo alemán. Entre esos autores que han asumido el reto de Heidegger podemos recordar al teólogo B. Forte, quien propone un concepto de revelación que va “más allá de la mera comunicación de verdades para profundizar en el mismo como comunicación de la vida divina”<sup>12</sup>. Dios se manifiesta al hombre según la estructura trinitaria de su ser: la revelación se expresa a través del Silencio (Padre), Palabra (Hijo) y Encuentro (Espíritu Santo). El creyente asume la fe a través de la escucha de la Palabra, una escucha que tiene que hacerse profunda, es decir, volver al Silencio del que brotó, para que remita más allá de sí y no se quede encerrada en los estrechos límites de nuestro mundo. Esta revelación se hace encuentro histórico a través del Espíritu Santo. Mediante este esquema revelatorio, Forte consigue superar la crisis a la que nos había llevado la razón de la modernidad y nos presenta un acceso a Dios, que sólo es posible en su Adviento hacia nosotros, en su darse al hombre.

Marion, partiendo de los presupuestos iniciales de Heidegger, también asume el reto propuesto por el filósofo alemán. Marion cree que el error de la filosofía ha sido pretender pensar a Dios racionalmente mediante conceptos. Al considerar a Dios como un “ens”<sup>13</sup>, la filosofía y la teología han hecho de Dios un ídolo. Pues, el ídolo es el objeto de manipulación por excelencia, es el objeto dominado por un sujeto. Ya que cuando el logos racional busca conocer su objeto, intenta dominarlo de tal modo que es la razón la que decide si el objeto existe o no, como ocurriría con Dios.

El ateísmo es consecuencia, por tanto, de una metafísica del ser en la que se ha intentado conceptualizar a Dios. La regionalización de Dios, su conceptualización, posibilita su negación. Es cuestión de negar el concepto que lo sustenta. El ateísmo conceptual se muestra operatorio en la misma medida en que limita Dios al concepto. Así por ejemplo, el

---

<sup>11</sup> Aquí se enuncia con total claridad una tesis de la madurez de Heidegger: hay (*il y a, es gibt*) ser, o, si rescatamos la presencia del verbo *geben*, el ser se da. El *es* del *es gibt* es el ser mismo, y el *gibt* es la esencia dadora (*gebende*) del ser. En palabras de Heidegger: “el darse en lo abierto, con esto abierto, es el ser mismo” (*das Sich geben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber*): “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* vol. 9, Frankfurt a. M. 1946, 334.

<sup>12</sup> J.S. BÉJAR BACAS, *Donde hombre y Dios se encuentran*, Edicep, Valencia 2004, 166-167.

<sup>13</sup> Cf. J.M. ROVIRA BELLOSO, “La reflexión sobre el misterio de Dios en la teología del siglo XX” en: *Revista Española de Teología*, 1990, 319-326. El profesor Rovira intenta mostrar que esta afirmación de Marion no es correcta. Para él, Marion no comprende el concepto de “analogía” tomista, al reducir el “ens” al “esse”.

ateísmo de Marx, señala Marion<sup>14</sup>, descansa sobre la limitación de Dios al concepto de objeto extraño que opera la alienación.

Para Marion, la negación de Dios produce una paradoja, la limitación que supone un concepto abre la posibilidad a otros conceptos. “La muerte de Dios implica directamente la muerte de la muerte de Dios”<sup>15</sup>. En la filosofía, el final de este proceso es la última negación de Dios, la proclamación de la “muerte de Dios”. O dicho de otro modo, cuando se descalifica un concepto referido a Dios, se abre la posibilidad a nuevos modos de nombrar a Dios, que a su vez podrán ser rechazados.

Pero puede haber una alternativa a éste círculo vicioso en el que se entraría a causa de la paradoja, que sería liberar a Dios de aquello que lo mantiene en ella, el ser. Por eso, Marion se propone salir del logos conceptual para acercarse a Dios de otro modo, bajo la figura de lo impensable, figura que sólo corresponde al amor.

Para Marion, desde una terminología más mística, el amor hay que considerarlo como experiencia de lo impensable, que se manifiesta en la donación. El don no tiene necesidad para darse, ni necesidad de interlocutor que lo reciba, ni que una condición lo asegure o lo confirme. Como amor, Dios puede transgredir de golpe todas las limitaciones idolátricas. Porque la idolatría comienza en el momento en que se reserva a Dios un lugar para manifestarse.

Desde una perspectiva más novedosa y en diálogo constante con el mundo actual, se presenta la propuesta de A. Gesché<sup>16</sup>. Para este teólogo, es erróneo recurrir a Dios como al tapagujeros de nuestros vacíos existenciales. Dios no es el dador de sentido, al menos no en sentido fundamental, porque la realidad está llena de sentido y se puede vivir sin Dios. Sin embargo, hacerse la pregunta sobre Dios no es algo superfluo. Dios añade algo, el espacio de Dios es el del don, el universo de la gratuidad y la gracia. En este ámbito de la sobreabundancia es donde el cristiano encuentra su espacio para la fe. “Hablar de Dios, de la caridad, de la fe, es actuar de manera que cada cosa pueda comprenderse, aunque sólo sea por un instante, desde la perspectiva del exceso, de la inversión del orden de las cosas, de la conversión de las miradas de la transgresión de la regla de lo simplemente debido”<sup>17</sup>.

Heidegger, Forte, Gesché o Marion nos han ayudado filosóficamente a recordar que a Dios no hay que apresarlo sino que debemos dejarnos apresar por Él. En estos tiempos de crisis conceptual, el lugar para abrirse a esta realidad es el de la experiencia de aquello que se nos ofrece como diferente de lo que ya creemos ser nosotros mismos. Como señalaba Alain Badiou, “lo que fundamenta un sujeto no puede ser aquello que se le debe”<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf. J-L. MARION, “De la ‘mort de Dieu’ aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique”, en: *Laval Théologique et Philosophique*, (1985), 25-27; *Dieu sans l’être*, PUF, Paris 1982,45.

<sup>15</sup> *Ídem*. “De la ‘mort de Dieu’ aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique” 27.

<sup>16</sup> Cf. A. GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar VII*, Sígueme, Salamanca 2004, 19-28.

<sup>17</sup> *Ibid*, 23.

<sup>18</sup> A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l’universalisme*, PUF 1998, 81.

## 2. Cristianismo como experiencia de gratuidad

En sentido análogo al que acabamos de indicar, Olegario González de Cardedal recuerda en obra, “La entraña del cristianismo”, que el cristianismo desde la modernidad ha ido viviendo un proceso de exasperación y olvido del cristianismo original<sup>19</sup>. Porque el hombre moderno ha hecho todo lo posible para olvidar los dos fundamentos del cristianismo: la creación y la encarnación. Fundamentos que remiten al hombre a lo que es su esencia en la visión de fe: es decir que “en el principio eran el amor, el sentido, la gratuidad y el don. El hombre sólo es y permanece en la medida en que se acoge, realiza y devuelve en el amor y el don”<sup>20</sup>.

De hecho, si hacemos un recorrido por la revelación bíblica y, por supuesto, por la espiritualidad ignaciana nos encontramos que no podemos entender el hombre sin remitirnos a ese fundamento en Dios.

### 2.1. Fundamento bíblico

“Toda la revelación cristiana es anuncio de la gratuidad, de lo que no nos es debido, exigido, reclamado sino dado gratuitamente por amor, por un don de amor de misericordia”<sup>21</sup>. Esta afirmación no nos parece extraña, pues estamos tan acostumbrados a oír hablar del amor de Dios, de su donación, que al escucharla aseveramos con plena seguridad. Sin embargo, en el mundo antiguo no todos vivían esa experiencia. En el mundo griego, donde existía una religión que no era dadora de sentido, los dioses eran “ajenos” a los hombres. Por eso, para la tradición filosófica antigua era imposible concebir un Dios, que aunque identificado con el Bien, pudiera salir de su perfección para amar lo imperfecto. Para los primeros filósofos Dios podía ser objeto de amor, pero nunca donación de sí, y menos hacia algo que era inferior a Él. Esa mera posibilidad comprometía la misma noción de Dios, ya que suponía pensarlo como ser necesitado de otro. Lo cual contradecía su propia perfección. La experiencia de Israel, como la de otros pueblos cercanos, es muy diferente, ellos conciben su relación con Dios desde la gratuidad. En el caso del pueblo de Israel, además, la revelación gratuita de Dios adquiere connotaciones singulares con la idea de alianza y de elección.

En el Antiguo Testamento, Israel se reconoce a sí mismo desde la experiencia del amor donado y entregado sin mérito alguno por parte de Dios: “Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió no fue por ser vosotros más numerosos que los demás —porque sois el pueblo más pequeño—, sino que por puro amor vuestro” (Dt, 7,7). La imagen que se ofrece de Yahvé es la de Dios que se dona en un acto de mera gratuidad, sin mérito alguno por parte de los elegidos, que muestran su indignidad ante la elección.

---

<sup>19</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 108ss.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>21</sup> G. AGRESTI, *Elogio de la gratuidad*, Madrid 1983, 6.

Esa gratuidad de Dios es descrita y vivida de diversos modos. Los acontecimientos históricos se convierten para Israel en manifestación de esa donación de Dios, así el don de la tierra a un pueblo nómada o a un pueblo en el exilio, son espacios privilegiados de encuentro con Dios. De hecho, la donación de la tierra es signo de una realidad mayor que es la experiencia de la alianza, el desposorio entre Dios y su pueblo. Un pacto a través del cual se realiza la promesa de fidelidad de Dios a Israel.

La historia es para Israel un proceso de renovación y profundización en la imagen de Dios. Los profetas desvelarán o incidirán en algunos rasgos novedosos que nos recuerdan la gratuidad de Dios. Así, el amor de Dios permanecerá fiel a su pueblo, incluso en momentos de infidelidad y pecado. Oseas, Jeremías o Isaías lo expresarán con la imagen nupcial, recordando lo totalmente gratuito y sin descanso que es el amor de Dios: “con amor eterno te amé” (Jr 31,3).

La experiencia de Israel, sin embargo, revela en ocasiones una teología del mérito que pone matices a esa gratuidad. La alianza exige fidelidad al pacto entre Dios y su pueblo. Y en ocasiones, Dios mostrará su ira ante el pecado de Israel. Por otra parte, en el Antiguo Testamento, la donación de Dios es en singular, el pueblo elegido es Israel, un pueblo pequeño, sin méritos, pero el pueblo que es posesión de Dios.

Estos matices de la revelación del Antiguo Testamento, resaltan la novedad que trae el Nuevo Testamento. En éste se revelará y manifestará en plenitud y de manera universal la gratuidad del amor de Dios. En continuidad con el Antiguo, en el Nuevo Testamento aparecen las mismas claves y los mismos signos que hemos descrito, sólo que ahora se presentan a partir de la novedad que supone Cristo, una novedad que rompe con cualquier signo que nos recuerde la teología del mérito, como ya Pablo recuerda en la primera teología cristiana: “Y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Y mientras vivo en carne mortal, vivo de la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí. No anulo la gracia de Dios: pues si la justicia se alcanzara por la ley, en vano habría muerto Cristo” (Gal, 2, 20-21). O también, “Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; no por mérito vuestro, sino por don de Dios; no por las obras, para que nadie se jacte” (Ef. 2,8-9)

En el Nuevo Testamento, los signos apuntan a la principal novedad, que viene dada por la iniciativa de Dios: “Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único para que quien crea no perezca, sino tenga vida eterna” (Jn 3,16). La gratuidad de Dios se concreta en el envío de su Hijo, Jesús, para liberar al hombre del pecado. El don de Dios al mundo es el mismo Cristo, según la teología de Juan. En él se realiza plenamente el plan de Dios en la historia. Él se convierte en principio y fin de todo, lugar donde el amor de Dios se hace plenitud.

La idea de elección permanece, aunque se hace universal: “Observad, hermanos, quiénes habéis sido llamados: no muchos sabios en lo humano, no muchos poderosos no muchos nobles; antes bien, Dios ha elegido los locos del mundo para humillar a los sabios, Dios ha elegido a los débiles del mundo para humillar a los fuertes, a los plebeyos y a los despreciados del mundo ha elegido Dios, a los que nada son, para anular a lo que son algo. Y así nadie podrá engreírse frente a Dios” (1 Cor 1,26-29).

Estos signos que Israel había evidenciado como expresión de la donación de Dios son releídos en el Nuevo Testamento a partir de la redención en Cristo, que ha universalizado y ampliado las promesas a Israel. El nuevo Israel es toda la humanidad. Cristo es ahora la nueva tierra, el nuevo lugar para el encuentro con Dios, que no queda reducido a las estrechas paredes del templo o a Jerusalén. También en Él, por su muerte, se realizará la Nueva Alianza de Dios con su pueblo y nos dejará una lectura nueva de la ley: “Este es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os amé... Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando... que os améis unos a otros” (Jn 15,12, 14, 17).

El rostro de Dios expresado por Jesús y su singular modo de relacionarse con él, hizo que la primera comunidad se diera cuenta desde el inicio que Jesús no era un profeta más, sino que él era el mismo don gratuito de Dios: “Dios nos demostró su amor, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros” (Rom 5,8).

En los evangelios sinópticos el don de Dios se manifiesta a través de la particular conciencia que tiene Jesús de sí mismo y de su relación con Dios, el *Abbá*. Esta relación le lleva a mostrarnos el rostro gratuito de Dios que siempre se muestra misericordioso con los hombres. Las parábolas de la misericordia en el evangelio de Lucas son paradigma del inmenso y gratuito amor de Dios. En la parábola del Hijo pródigo, el rostro de Dios sorprende no ya porque muestre su misericordia a quien se presenta con las manos vacías, después de haber roto toda relación con el padre, sino porque es también misericordia con aquellos, que como el hermano mayor, sienten que no deben nada, porque ellos han permanecido fieles y se creen objeto de todo mérito. La parábola apunta a que el ámbito del encuentro con Dios no es el de correspondencia sino el de la parcialidad. De ahí que Dios sea gratuito. Una narración semejante aparece en Mateo, en la parábola de los jornaleros de la viña (Mt 20,1-16), en la que el propietario de la viña se muestra igual de generoso con los que trabajaron desde la primera hora y con los que llegaron al final del día. Ambas parábolas son la expresión clara de cómo Dios se da gratuitamente.

Jesús anuncia al Padre y apunta siempre a la inmensa distancia que hay entre el don y la realidad del hombre. En su predicación no hay espacio para el mérito, por eso en el centro de la Buena Nueva, la llegada del Reino de Dios, de lo que se trata es de la soberanía de Dios en la criatura, soberanía que depende solo de la acogida o actitud abierta ante esta oferta de entera gratuidad: “el reino de Dios es como un hombre que sembró un campo: de noche se acuesta, de día se levanta, y la semilla germina y crece sin que él sepa cómo. La tierra por sí misma produce fruto: primero el tallo, después la espiga, después grana el trigo en la espiga” (Mc 4,26-28).

## *2.2. La dinámica de la espiritualidad ignaciana*

Ignacio acaba los Ejercicios Espirituales con la Contemplación para alcanzar Amor. A través de ella impulsa al ejercitante a vivir en la “quinta semana” el constante don de Dios en la vida de toda persona. Toda la dinámica de ejercicios ha preparado al ejercitante para vivir el don gratuito de Dios. Los ejercicios son un método que propicia el encuentro entre Dios y la criatura, y que ayuda al ejercitante a encontrarse con Dios y a buscar y hallar su voluntad. Pero la dinámica espiritual que se plantea exige abrirse a la gratuidad de Dios, al

don, y eso sólo se puede conseguir si se libera de todos aquellos afectos que le impiden descentrarse y abrirse al Otro por excelencia. En las parábolas que hemos mencionado más arriba, tanto el hermano mayor como los viñadores de primera hora son incapaces de reconocer la gratuidad porque el centro de su interés está puesto sobre sí mismos. Ignacio es consciente de la dificultad que el hombre tiene para salir de su propio amor, querer e interés de ahí que la dinámica de los ejercicios busque liberar al hombre de estas dificultades.

Esta dinámica aparece resumida en el Principio y Fundamento. Donde el hombre se experimenta como criatura que descubre que todo le viene de Dios y a Dios le vuelve todo. Pero vivir la plenitud de la creaturidad no es posible si no se produce una liberación de todo afecto desordenado que impide acercarse y acoger el don desde la indiferencia. En este marco inicial que propone Ignacio se invita al ejercitante a tomar conciencia de que es necesario disponerse para poder asumir la oferta de plenitud que ofrece el Amor gratuito de Dios.

La primera semana de los ejercicios es la experiencia concreta de la gratuidad a través de la misericordia donada que nos redime de nuestra situación de pecadores. Ignacio había descubierto en experiencia propia que el camino hacia Dios comienza por el descubrimiento de un Dios liberador, que rescata al hombre de la cárcel de su propio pecado y su muerte. Por eso, la primera semana es la confrontación entre la realidad pecadora del ejercitante y la misericordia gratuita de Dios. El reconocimiento de ambas lleva al ejercitante a ponerse convertido ante Cristo y preguntarse cómo responder ante tanta misericordia recibida.

La vivencia de la primera semana dispone para la segunda. En ella se contempla la vida terrena del Señor, de tal modo que “el ejercitante se encuentra con el Sacramento del amor-misericordia del Padre, que asume nuestra condición humana y no se avergüenza de parecerse en todo a sus hermanos, para ser sacerdote compasivo y fidedigno”<sup>22</sup>. A través de las contemplaciones el ejercitante se abre a la bondad y amor de Dios, que se manifiesta en la petición repetida a lo largo de todas las oraciones en las que se recuerda que esa iniciativa gratuita de Dios, la de hacerse hombre, fue realizada “por mí”. La dinámica a la que Ignacio quiere llevar al ejercitante a lo largo de toda la semana es la identificación con Cristo para más amarle y seguirle, la respuesta de amor a tanto amor recibido, cuyo punto culminante se revela en la tercera manera de humildad, que es el modo en que Jesús elige ser pobre y humilde, para hacerse uno con todo el dolor y el sufrimiento de este mundo. Por eso sólo aceptando el amor gratuito ofrecido se puede responder con gratuidad.

La tercera manera de humildad anticipa el amor llevado hasta el extremo tal como se contempla en la tercera semana acompañando la pasión de Nuestro Señor. El ejercitante siente que la gratuidad del amor culmina en despojarse de todo para dar la vida por los amigos. El proceso de los ejercicios ha conducido al ejercitante, si se ha acogido la

---

<sup>22</sup> J. OSUNA, “Gratuidad y experiencia de Dios”, en J. M. GARCÍA LOMAS (ed), *Ejercicios espirituales y Mundo de Hoy*, Mensajero-Sal Terrae, Santander, 1991, 262.

gratuidad del amor de Dios, revelado en Cristo, a despojarse de todas sus ataduras para vestirse tan sólo de la librea de Cristo.

Pero la muerte no es el fin, porque el amor lo vence todo. La cuarta semana manifiesta que la desnudez, el despojamiento, la libertad abren a una nueva vida que se convierte en misión y compromiso para el ejercitante. El Resucitado se convierte en compañero en el camino de la vida. Su presencia conforta, instruye y da fuerza a los que se convierten en sus testigos.

La contemplación para alcanzar amor recoge y sintetiza toda la experiencia vivida en los ejercicios e invita, como recuerda Javier Osuna, a “mirar la realidad invadida por la presencia del Amor vivificante que hace la nueva creación en medio de una historia conflictiva”<sup>23</sup>. Es la experiencia englobante del Amor que se ha dado con todo lo que es y lo que tiene, que continúa dándose sin cesar, y que «desea dárseme en cuanto puede, según su ordenación divina»<sup>24</sup>. Como culmen de toda la dinámica de los ejercicios, se pretende que el ejercitante vuelva al mundo habiendo asumido que la clave espiritual es la de encontrar a Dios en todo para así responderle amando y sirviendo. Por eso Ignacio recuerda que la contemplación no es mera mirada al amor sino que éste “se pone más en obras que en palabras”. De este modo deja de manifiesto que todo el proceso de los ejercicios ha estado atravesado por una triada que determina toda la finalidad de la experiencia. Esta triada está constituida por tres momentos: el conocimiento interno o experimental (Dios que se da), amor y afectividad (vivencia del ejercitante) y servicio o acción en todo (respuesta del ejercitante a tanto don recibido)<sup>25</sup>. Los ejercicios habrán alcanzado su objetivo en la medida en que estos tres momentos se den y se alimenten mutuamente para una verdadera integración de la experiencia.

Toda la dinámica de los ejercicios constituye una experiencia religiosa en la que al hombre se le recuerda cuál es el centro de su existencia. Ignacio, a través de los ejercicios, pone al hombre ante su auténtica verdad: que es Dios quien nos elige y que somos nosotros los que mediante el discernimiento tratamos de dar respuesta a esa elección. Una respuesta que, confrontada ante Dios, es verdadera libertad para el hombre. Y que a su vez respeta la libertad de Dios frente al hombre.

Aquí debemos recordar el contexto en que aparece la espiritualidad ignaciana. En el siglo XVI, la cultura y la filosofía están empezando a romper amarras con una concepción antropológica medieval en la que el hombre no podía dejar de comprenderse si no era

---

<sup>23</sup> Sobre la Contemplación para alcanzar amor ha habido diversas interpretaciones. Joseph Gibert, entre otros, la consideraba algo análogo a un modo de orar. Nosotros tomamos la interpretación de I. Iparraguirre, quien creía que la Contemplación para alcanzar amor “condensa en una forma superior trascendente lo más vital de los ejercicios”. Cf. M. J. BUCKLEY, “Contemplación para alcanzar amor”, en J. M. GARCÍA LOMAS (ed), *Ejercicios espirituales y Mundo de Hoy*, Mensajero-Sal Terrae, Santander, 1991, 452 y ss.

<sup>24</sup> J. OSUNA, “Gratuidad y experiencia de Dios”, en J. M. GARCÍA LOMAS (ed), *Ejercicios espirituales y Mundo de Hoy*, Mensajero-Sal Terrae, Santander, 1991, 263.

<sup>25</sup> Cf. M.J. BUCKLEY, “Contemplación para alcanzar amor” en, J. GARCÍA DE CASTRO (DIR), *Diccionario de espiritualidad ignaciana I*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño (Cantabria) 2007, 452-456.

desde Dios. El humanismo naciente pone en discusión el paradigma existente hasta entonces. El nuevo estatuto del hombre, a través del cual éste se va a convertir en centro de la historia, abre un abismo entre él y Dios, de tal modo que se va a desfigurar la imagen de Dios y la relación que el hombre tiene con él. Primero será un proceso de objetivación o de funcionalización, en que Dios se va a comprender desde la existencia y los intereses del ser humano<sup>26</sup>. Y este proceso conducirá, siglos más tarde, a la negación de Dios y al ateísmo.

Sin embargo, los ejercicios de Ignacio tienen algo singular que hay que rescatar: frente a lo que acabará diciendo la filosofía, a través de Feuerbach, que piensa que Dios no puede ser más que una proyección de los deseos humanos; Ignacio es capaz de conjugar el nuevo hombre sin negar el papel primordial de Dios en la historia. En la dinámica de los ejercicios espirituales difícilmente el ejercitante puede realizarse a través de la proyección de sus propios anhelos. Ya que la mística de los ejercicios trata de subvertir los deseos más íntimos y legítimos de todo corazón humano, invitando a un éxodo, a una salida de la propia tierra, para reunirse en el lugar que “yo te mostraré”<sup>27</sup>. Así, el principio y fundamento recuerdan que Dios no es el que está frente al hombre y contemplándolo ajeno a lo que le ocurre; al contrario, Dios hay que buscarlo en la intimidad de la contemplación y desde ésta abrirse a la inversión de valores que éste le propone. Por eso, sólo es desde el descubrimiento de la voluntad de Dios, que el creyente se pone en marcha y se hace protagonista de su historia.

Olegario González de Cardedal piensa que si en el s. XVI, cuando en Europa se está produciendo el cambio de paradigma cultural, hubiera triunfado el humanismo español, representado por Teresa de Jesús, Juan de la Cruz o Ignacio de Loyola, posiblemente la historia de Occidente hubiera sido muy diferente.

Es precisamente este cambio de paradigma cultural el que acabó teniendo una gran influencia en la experiencia cristiana de los siglos posteriores. Por eso, cuando hoy nos preguntamos por qué hoy muchos ejercitantes no se han dejado transformar por la experiencia de ejercicios, qué ocurre en nuestros contemporáneos para que la dinámica de experiencia de gratuidad, amor y servicio no se lleve a cabo, el origen de la respuesta hay que buscarlo en este proceso que acabamos de describir y que va a desembocar en el siglo XX en una dinámica que tiene una base ontológico-antropológica y espiritual.

---

<sup>26</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 170ss. Cf. también, *Id.*, *La teología española ante la nueva Europa*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994, 37-51.

<sup>27</sup> Una expresión muy clara de este salir de uno mismo es la petición de los coloquios de segunda semana, en los que se pide pobreza y oprobios y menosprecios. Incluso es más claro Ignacio en el número 157 de los Ejercicios. En esta nota Ignacio invita al ejercitante a seguir pidiendo pobreza, aunque sea contra la carne.

### 3. La dificultad del hombre posmoderno para vivir en gratuidad

#### *3.1. La modernidad*

La crisis del ser, reflejada en nuestra introducción filosófica, asume carta de ciudadanía a comienzos de la segunda mitad del siglo XX en el campo de la reflexión filosófica, y muy pronto sus presupuestos se extienden, quizás como pocas veces había ocurrido en la filosofía, al ámbito de lo cotidiano, a la existencia en el día a día. La posmodernidad se ha introducido en toda la sociedad occidental y sus características se manifiestan en los valores y modos de vida del hombre.

Sin embargo, para comprender la posmodernidad necesitamos retomar lo que sucedió en los siglos anteriores y, muy especialmente, en las últimas décadas. Como señalamos más arriba, con la modernidad se inició un proceso en el que el hombre se constituyó en centro de la historia, en los diferentes ámbitos de la cultura y la sociedad el hombre se hizo dueño y señor de la realidad. Especialmente a partir de la Ilustración el hombre se constituyó en dador de sentido de toda la realidad. De ahí su necesidad de apresar en conceptos toda aquello que era exterior a él mismo. El sujeto moderno pronto descubrió su dificultad para trascenderse más allá de sí mismo porque reconocer un otro diferente de sí era poner en cuestión su misma pretensión de absolutez.

Para el sujeto moderno la única realidad existente era aquella que pudiera encajar en su horizonte de comprensión. En consecuencia, todo tenía explicación, todo adquiriría sentido, pero a cambio de un control total sobre la realidad. Hegel fue el modelo de esta filosofía omnicomprendiva que concibe la antropología como autoconciencia que se constituye a sí misma, como sujeto capaz de abarcar todas las dimensiones de la realidad. La audacia de Hegel adquiere carta de ciudadanía a través de las ideologías impulsadas por hegelianos de izquierdas y de derechas que buscan satisfacer la nostalgia de plenitud del hombre que, pese a situarse en el centro de la historia, se descubre a sí mismo atravesado por el dolor y la muerte.

Los grandes movimientos ideológicos del siglo XIX, que dieron lugar a las luchas históricas del pasado siglo, mostraron su capacidad de interpretar el mundo, pero también su violencia sobre la realidad y sobre los individuos, cuando estos no se dejaban asimilar a su horizonte de comprensión. No es necesario recordar cómo el siglo XX ha sido un periodo marcado por las grandes utopías, por la confianza en el progreso de la ciencia y de la técnica, por la esperanza en la construcción de un mundo más libre, más justo, más igualitario. Pero frente a esto, también ha estado marcado por dos grandes guerras, por la violencia y el terror, por el enfrentamiento entre bloques y por las grandes dictaduras que se imponían a favor de un supuesto paraíso que había de venir.

Desde una perspectiva antropológica esta visión se reflejaba en muchas dimensiones de la vida. No sólo en las grandes utopías. El hombre moderno se concibe a sí mismo como hacedor de la realidad. Depende de él tanto la construcción del mundo como su propia configuración. Así se produce un desplazamiento hacia una valoración de lo que se puede hacer frente a lo que se es. No es que se rechace el ser de la persona, pero se cree que ese

ser se constituye en función de su capacidad de hacer. En muchos ámbitos, en educación, en moral o, incluso, en la misma espiritualidad, el peso recae sobre valores que hay que adquirir. La raíz y las consecuencias son las mismas, el sujeto moderno es el protagonista y el que encuentra en sí mismo la fuente de la moralidad. En consecuencia ya no vive la realidad como don, sino como conquista.

Durante cierto tiempo convivieron la concepción secularizada y la religiosa en el mundo occidental, pero con el tiempo, se ha realizado una lectura predominantemente secularizada, en la que lo religioso es un complemento, que para algunos sujetos es aceptable y asumible, pero que sólo pertenece al ámbito estricto de lo personal. De hecho, poco a poco la concepción secularizada se ha impuesto en el conjunto de la sociedad, incluso en el que asume una visión religiosa. Por tanto, los parámetros desde los que se comprende el individuo religioso son los mismos que los de la modernidad. Por eso, el sujeto religioso es un sujeto moderno, pero con una relación con el Otro, marcada en la mayoría de los casos por su visión modernista y eso le lleva a concebir una religión en la que predomina el subjetivismo, el protagonismo del creyente, lo valórico y el centro puesto en el hacer. Dios es vivido, con frecuencia, como el que está enfrente, alguien que acaba siendo útil para el hombre en la medida que resuelve sus problemas: la salvación, el conocimiento de la verdad o la moralidad.

A partir del Vaticano II se produce un intento de cambio que busca romper con una visión espiritual, de algún modo vacía, pues reflejaba el sinsentido de un hombre que pone la fuerza en su capacidad de hacer, pero un hacer centrado en su propia perfección. Frente a una espiritualidad centrada en el sacrificio, el ascetismo, la fuerza de voluntad y la superación de toda mancha e impureza, se impone una crítica a las leyes, costumbres y tradiciones del pasado. Frente a la ley y la obediencia se afirma la libertad como valor alternativo y la dignidad de la persona como principio inspirador.

Como dice Chus Villarroel, el cambio trajo un nuevo modelo que “reaccionó también contra el espiritualismo y la mística desencarnada de la época clásica. No todo lo que parecía espiritualidad o mística era experiencia de Dios. Como valores alternativos apostó por la secularización y encarnación. Frente a la huida del mundo, el compromiso con la realidad; frente al espiritualismo, la encarnación en la vida; frente a la clausura, la misión, frente a los rezos y cultos prolongados, el trabajo a destajo; frente a todos los individualismos, el compartir con los demás”<sup>28</sup>.

Sin embargo, la sustitución de un paradigma por otro, acabó mostrando que la raíz del problema, iniciado con la modernidad seguía siendo el mismo. El hombre como centro de la historia que desea conquistar el mundo, pero sólo desde él. En este contexto la gratuidad seguía siendo una experiencia casi desconocida. Y cuando aparece se sitúa en el ámbito de la iniciativa humana. Lo importante es lo que somos capaces de hacer o compartir. Pero no nos entendemos como sujetos que se constituyen desde la donación del Otro o de los otros, si acaso en donación de uno mismo, que se cree el verdadero sujeto de la historia.

---

<sup>28</sup> C. VILLARROEL, *Vivencias de gratuidad*, Madrid 2002, 26.

Toda esta dinámica, sin embargo, culminó, pero también cansó y acabó mostrando su peor cara. El sueño de la razón moderna acabó fracasando ante su incapacidad de construir la utopía, ante su evidente eficacia en despertar violencia y, en definitiva, ante su impotencia para ocupar el centro de la historia, sustituyendo a Dios.

### *3.2. La posmodernidad*

La reacción ante la incapacidad moderna de soportar la alteridad y la trascendencia vino con la posmodernidad. Ésta se presentaba como la reacción ante el fracaso de la razón totalizante. “De esta manera, frente a lo que antes era totalidad ahora se dibuja el fragmento, frente a la unidad y al orden está la división y la separación, frente a las certezas lo desconocido, frente a la ideología el pensamiento débil, frente al conocimiento solar de la razón el amor por las tinieblas, frente al pensamiento de la identidad un pensamiento de lo diferente y fragmentario”<sup>29</sup>.

Lo que va a caracterizar a la posmodernidad es la pérdida de horizontes de sentido, tras comprobar el fracaso de los sueños de la razón. Frente a la ilusión prometeica de cambiar y transformar el mundo, el hombre actual está convencido de que no puede cambiar la realidad y ha decidido disfrutar el presente de una manera despreocupada.

Los rasgos que caracterizan a nuestro tiempo son variados, sus manifestaciones múltiples. Pero en ellos van a convivir, por un lado, los logros de la modernidad, con su capacidad técnica, su progreso material, industrial y comercial y, por otro, esa insatisfacción por lo logrado, por su modo de lograrlo o quizás, por sus desilusionantes resultados.

“Si el consumo y el hedonismo han permitido resolver la radicalidad de los conflictos de clases, ha sido al precio de una generalización de la crisis subjetiva. La contradicción en nuestras sociedades no procede únicamente de la distancia entre cultura y economía; procede también del proceso de personalización, de un proceso sistemático de atomización e individualización narcisista: cuanto más la sociedad se humaniza, más se extiende el sentimiento de anonimato; a mayor indulgencia y tolerancia, mayor es también la falta de confianza personal; cuanto más años se viven, mayor es el miedo a envejecer; cuanto más se trabaja menos se quiere trabajar; cuanto mayor es la libertad de costumbres, mayor es el sentimiento de vacío; cuanto más se institucionalizan la comunicación y el diálogo, más solos se siente los individuos; cuanto mayor es el bienestar, mayor es la depresión”<sup>30</sup>.

Estas palabras de Lipovetsky apuntan a la realidad en la que nos situamos: la problemática actual es antropológica. La irrupción de la posmodernidad provoca el surgimiento de un nuevo sujeto antropológico, del que todavía no sabemos cuáles son los fundamentos que lo

---

<sup>29</sup> J. S. BÉJAR, “Inquietar al posmoderno o la infinita dignidad de lo concreto”: *Proyección* LII (2005) 38.

<sup>30</sup> G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona 1986, 127-128.

van a sustentar<sup>31</sup>. Si el hombre es un ser en busca de sentido, el problema ante el que nos enfrentamos es que aquello que le constituía como sujeto parece haberse puesto en crisis.

Adolphe Gesché, en su obra *El Sentido*<sup>32</sup>, analiza fenomenológicamente aquellas situaciones personales en las que el hombre se encuentra con su propia realidad y que necesita afrontarlas para constituirse realmente como hombre. Estas situaciones personales las llama “lugares de sentido”, porque son espacios de revelación de aquello que el hombre busca. Gesché propone como lugares de sentido: la libertad, la identidad, el destino, la esperanza y lo imaginario. Nos serviremos de ellos para describir los retos antropológicos que plantea la posmodernidad al hombre de hoy. En ellos veremos cómo la posmodernidad acaba siendo una modernidad en sentido negativo, porque el sujeto sigue siendo el protagonista, aunque sea de su propia incapacidad. De ahí que resulte un sujeto descomprometido.

La posmodernidad supone un reto para nuestro primer lugar de sentido, la **libertad**. Ya sea ésta entendida como conquista, como esencia o como existencia, siempre se ha considerado como aquello que constituye al hombre y le ofrece la posibilidad de ser sí mismo. La paradoja de la posmodernidad es que con probabilidad nunca se ha hablado tanto de libertad y nunca el hombre se ha sentido más perdido ante ella. La pérdida de sentido de la historia en que se vive, hace que se relativicen el pasado y el futuro. Se vive tan sólo en el presente. Esta cultura presentista, donde todo es inmediato, donde el acceso a la información y a la realidad no exige ningún esfuerzo, propicia una aceleración de la vida en la que el individuo tiende a la fragmentación. El sujeto posmoderno carece de un centro unificador y estructurador que dé coherencia y sentido a la totalidad de la vida. Existe, o parece existir, una falta de sistema de valores de referencia. Por ello es posible vivir en el materialismo absoluto y, a la vez, estar abierto a una realidad que es leída en clave mágica y pseudoreligiosa. Todo puede ser una ayuda si ofrece la posibilidad de vivir de una manera “más libre”. Una de las consecuencias manifiesta es el pluralismo, el cual lleva a una relativización de todas las opciones. Todo acaba convirtiéndose en una cuestión de opciones o elecciones personales. Efectivamente, cuando múltiples visiones del mundo se enfrentan y reclaman nuestro afecto y atención, todas quedan relativizadas, y las personas ante tal avalancha de opciones empiezan a dudar y cuestionar el propio marco de referencia, su propia cosmovisión personal.

En este contexto la libertad se convierte en un simple abanico de opciones que se nos abre para poder elegir. Pero, incluso, como abanico es un sueño paradójico, porque cualquier elección supone rechazar otras posibilidades y eso paraliza al individuo de esta época. Además, la fragmentación de los individuos hace que estos actúen de modo incoherente y desarticulado. La persona se ve insegura a la hora de tomar decisiones en su vida y no tiene

---

<sup>31</sup> Una reflexión sobre esta tesis aparece en P. RUIZ LOZANO, “Libertad y verdad en tiempos de internet”: *Proyección LV* (2008) 397-417.

<sup>32</sup> Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004.

referentes racionales que le ayuden a tomar opciones. Eso provoca que cuando el individuo se ve acometido por presiones muy fuertes, se rompa, se fragmente.

El segundo lugar de sentido es la **identidad**. Gesché cree el hombre en busca de sentido quiere saber lo que es. Se pregunta quién es. Esta identidad, como ha puesto de manifiesto tanto la filosofía como la teología, no la poseemos por nosotros mismos, sino que se nos dibuja en la relación de alteridad. Es en nuestra relación con otros y con el Otro, tal como hemos visto en páginas anteriores, como nos constituimos. Precisamente esta idea de la identidad es una de las claves para la vivencia de la gratuidad. Los obstáculos a unas adecuadas relaciones de alteridad, impiden el reconocimiento del otro y el agradecimiento a su don.

La posmodernidad supone un reto a estas relaciones. El abanico de intereses, fragmentaciones, realidades, atracciones y posibilidades tan al alcance de la mano se ve complementado y fortalecido por las mismas estructuras que ahora conforman la sociedad, en particular las económicas. En una sociedad de mercado, donde todo se compra y se vende, cualquier realidad acaba siendo vista como un objeto de valor. Lo cual significa que nada puede ser gratuito y todo puede ser comprado. Desde esta perspectiva la gratuidad se convierte en un concepto, en la práctica, casi desconocido. Lo cual impide reconocerse en los mismos gestos de gratuidad que se nos ofrecen.

De ahí que una de las causas en el cambio en las relaciones sociales, que ha propiciado un nuevo sujeto y que añade incapacidad parece abrirse a la gratuidad, es el cambio determinado por la generalización de la relación mercantil. Lo que durante mucho tiempo quedaba reducido al único espacio de lo económico, ha trascendido cualquier frontera y se ha expandido hacia todas las dimensiones del ser humano. La relación mercantil, o la puesta en valor de toda alteridad con las que nos relacionamos, refuerza la misma dinámica de personalización que caracteriza el momento en que vivimos. Responde, justamente, a la necesidad que tenemos de gestionar nuestros comportamientos con el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, tal como describe Lipovetsky<sup>33</sup>.

Hoy todo es susceptible de ser adquirido, la única dificultad reside en tener los medios necesarios para compensar su valor. Esta visión cosifica la realidad, pues toda ella se convierte en objeto de consumo. Pero además, sobre el objeto se proyecta la misma relación consumista, todo se reduce a usar y tirar, en la medida que responde a nuestros deseos.

Esto podría contrastar con algunos datos como la proliferación del voluntariado en las últimas décadas. Es cierto que

---

<sup>33</sup> Cf. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona 1986, 5 y ss.

“aparentemente el voluntariado se inscribe a contracorriente de los valores dominantes de nuestro tiempo: a la autoabsorción narcisista, opone la ayuda mutua y la dedicación, a la lógica mercantil, la donación y la gratuidad, al enfrentamiento competitivo, el compromiso a favor del prójimo. Con seguridad la mayoría de personas dedica tiempo a actividades voluntarias declarando actuar en nombre de los grandes ideales humanistas: el amor al prójimo, hacer la vida más humana y solidaria. Pero más allá de estos referentes, es sobre todo el placer de encontrar al otro, el deseo de valorización social, la ocupación del tiempo libre lo que constituyen las motivaciones esenciales del voluntariado”<sup>34</sup>.

Por eso recuerda Lipovetsky que no hay incompatibilidad entre el centramiento en los deseos e intereses del yo y la preocupación por el otro. Porque el deseo de beneficencia no está tanto en la gratuidad o en la respuesta nacida del imperativo moral, sino en la búsqueda de un suplemento existencial, un modo de completar la propia vida.

El nuevo sujeto resultante es el sujeto de la sociedad del hiperconsumo, que no se conforma con participar del bienestar material, sino que reclama equilibrio y confort espiritual, los cuales habían sido relegados en décadas anteriores. El desarrollo de técnicas de autoayuda y desarrollo personal, el florecimiento de doctrinas orientales y nuevas espiritualidades responde a esta demanda. Pero el resultante es una búsqueda centrada en la propia gratificación. Por eso, al individuo posmoderno en realidad no le importa mucho saber quién es, sino qué tal se siente y cuánto placer o gozo le devuelve la realidad o las relaciones que establece.

El tercer lugar de sentido es el **destino**, como respuesta que todo hombre debería darse para saber qué quiere hacer con su vida. Este destino se concreta en el impulso que tenemos en dar sentido a la vida. No debemos entenderlo como la búsqueda personal del mero éxito, algo que sería un agravio para la mayoría de la humanidad, sino “como la promesa de una vida que se expresa en la búsqueda de un deseo purificado y un puro cuidado a favor de los hombres”<sup>35</sup>. En definitiva, el destino tiene que ver con el deseo de todo hombre de definir para su vida unos rasgos y unas fronteras que lo caractericen y que lo superen.

El destino es, con toda probabilidad, lo más opuesto al hombre de la posmodernidad. Porque el hombre de hoy se caracteriza por ser incapaz de mirar más allá de su propia realidad. Como bien se ha descrito, el mito que simboliza el tiempo actual es el de narciso, pues refleja todo el desencanto que arrastra el ser humano tras constatar ante su propio espejo el fracaso de toda la ilusión, la utopía y los sueños de la modernidad. Ya no quedan grandes cuestiones por resolver, y no porque no existan, sino porque se han abandonado.

---

<sup>34</sup> G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona 1994, 144.

<sup>35</sup> A. GESCHÉ, *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004, 93.

La sociedad posmoderna, el hombre concreto, acaba de renunciar a toda mirada esperanzada hacia el futuro para refugiarse en el presente.

Este narcisismo, se muestra en la constante y obsesiva preocupación del individuo en su yo y en sus cambios psicológicos. Un yo que tan sólo se deja seducir por su propio deseo. Por lo cual se está volviendo incapaz para todo lo que signifique reciprocidad, apertura al otro. Y en consecuencia olvida que uno de los polos fundamentales del proceso de maduración de toda persona pasa por el reconocimiento del otro. “El narcisista, encadenado a sus deseos y necesidades, tiene graves dificultades para abrirse gratuitamente a alguien, que no pueda controlar para ponerlo al servicio de sus intereses. El narcisista no es capaz de discernir la alteridad, no la siente como una posibilidad de maduración. Tiende a manipular la realidad del otro (y por tanto también la del Misterio de Dios) para adecuarlo a sus deseos, para convertirlo en herramienta útil de su egocentrismo. Abrirse a la auténtica experiencia de Dios supone la destrucción radical de los muros y defensas de un joven obsesionado por su yo”<sup>36</sup>. Esto es lo que Carlos Domínguez, en un acertado artículo, describía como la alteridad difuminada<sup>37</sup>.

Desde una perspectiva espiritual, uno de los déficits más graves es la incapacidad para abrirse a la percepción de un plan de Dios entendido como presencia que recorre la historia, que afecta a toda la realidad, a toda persona y uno mismo a través de impulsos de eficacia y de momentos de fracaso. Esta perspectiva no favorece compromisos a largo plazo, tan sólo se está dispuesto a darse, a entregarse, supuestamente gratuitamente, mientras la satisfacción que devuelva haga sentirse bien.

Este subjetivismo amenaza incluso la misma imagen de Dios, al considerar que, para ser libre, no puede haber ningún impedimento a la libertad, ni ninguna ley superior de la conciencia. Se cree que para ser persona, con todos sus derechos, no puede haber una ley superior que proceda de un Dios trascendente. Se cae, así, en un “ateísmo humanista” que, para defender al hombre, acaba con Dios.

Desde el punto de vista religioso, la vivencia se caracteriza por una creencia genérica en Dios, que coexiste, cuando se da, en el mismo plano con otras realidades e intereses, lo que propicia una relativización general. De este modo, el compromiso cristiano se convierte en convivencia pasiva con todas las creencias e ideologías, dejando en una dimensión secundaria la confesión de Jesús como Señor o la dimensión crítica del cristianismo. Desde esta perspectiva hablarle al creyente de destino teológico o de la oferta de una esperanza de eternidad resulta más que superfluo.

Gesché propone otros dos lugares de sentido que, a diferencia de los anteriores, pueden convertirse en oportunidad para el hombre de hoy, aunque también apuntan a nuevos riesgos que habría que enfrentar.

---

<sup>36</sup> A. JIMÉNEZ ORTIZ, “Sentido del límite y experiencia de Dios”: *Proyección LI* (2004) 392.

<sup>37</sup> Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “La alteridad difuminada”: *Proyección LI* (2004) 347-367.

Uno de esos lugares de sentido que Gesché propone es el **imaginario**. No existe posibilidad de darse sentido, piensa el teólogo belga, si el hombre no se entiende a sí mismo y a lo que lo rodea. Y para ello no basta con recurrir al estrecho ámbito de la racionalidad, sino que tiene que abrirse a ese mundo más amplio que constituye la tradición, y que está formada por mitos, hechos y leyendas, como todo aquello que cada uno aporta a su propia vida a través de la imaginación y de sus sueños desde la infancia. La reivindicación del imaginario supone un lugar de encuentro para la experiencia de la posmodernidad. Su crítica a la racionalidad moderna, ha conllevado una apertura a nuevas dimensiones del conocimiento que no se queda en lo estrictamente racional.

Gesché señala el imaginario literario como un recurso muy apropiado para que el hombre pueda aprender a conocerse a sí mismo. Cree que la “literatura puede considerarse como un verdadero *locus*, un auténtico lugar de epistemología del hombre”<sup>38</sup>. Creo que este recurso a la narratividad puede ser una ayuda en nuestra propuesta para recuperar la gratuidad. Pero esto lo veremos en el siguiente apartado.

Sin embargo, existen retos en la posmodernidad que pueden dificultar esta apertura a lo imaginario. Por un lado, está el rechazo a los grandes relatos, que se vive en la actualidad. Desengañados de las grandes utopías sociales, que prometían un mundo justo para todos, nos sentimos tentados de desestimar los “grandes relatos” sociales o religiosos como las grandes ideologías o los mismos relatos bíblicos o de otras religiones. Hay más comodidad en los pequeños relatos, en las microhistorias cerradas de sus pequeños grupos, sin conexión unas con las otras y sin referencia a las estructuras sociales o religiosas, o a los dinamismos más complejos que atraviesan la sociedad entera. El problema es que se vive el instante, lo inmediato. Si antes existían personas radicales que arrollaban personas o instituciones por alcanzar sus ideales utópicos, ahora nos estancamos en el pequeño oasis de lo puntual. Y esto se convierte en un impedimento para enlazar con el imaginario.

El otro elemento perturbador para recuperar lo imaginario es el peso de los medios de comunicación en nuestra vida. El hombre posmoderno observa la realidad cada vez más a través de los nuevos medios. Y esto le lleva a interpretar la realidad tal como estos medios se la presentan. Por decirlo de alguna manera, los medios nos dicen que la imagen de la realidad y del hombre que ellos ofrecen es la verdadera y que no hay otra. Existe el riesgo de que caigamos en esta lectura, dada la fuerza que los medios tienen para imponerse. Sin embargo, la realidad es que ellos tan sólo ofrecen una imagen de la realidad, no la realidad. En este sentido, el mundo del arte, de lo imaginario es mejor para que el hombre se entienda a sí mismo, porque no engaña al ofrecer una ficción y ofrece infinitas más posibilidades de abrir horizontes al hombre para su conocimiento<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> A. GESCHÉ, *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004, 160.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, 160ss.

El último lugar de sentido es la **esperanza**. La descripción realizada hasta ahora del hombre de la posmodernidad más que hablarnos de esperanza hacia lo que apunta es a su contrario. ¿Cómo es posible confiar en un horizonte, si no hay sentido del futuro? ¿Cómo esperar en algo más allá para uno mismo o para los otros, si se vive fragmentado e incapaz de abrirse a la realidad del otro? ¿Cómo esperar en lo que ha de venir, si lo único que se desea es el gozo inmediato?

El que se va encerrando en sí mismo, se convierte fácilmente en un observador lejano de los demás y de la realidad histórica. A través de los medios de comunicación tiene acceso al espectáculo de los pobres, los desplazados, la injusticia, el desempleo... ante todo lo cual se convierte en un espectador sin compromiso real. Este desafecto impide vivir en gratuidad, porque la preocupación principal de cada uno gira alrededor de sí mismo. Un signo de ese autocentramiento es el recurso, como hemos señalado con anterioridad, a las distintas terapias que hoy se ofrecen para sentirse bien, incluidas aquellas formas de oración que no se dejan confrontar con Dios, ni con la comunidad cristiana comprometida con su mensaje de liberación y salvación. Pero esa misma búsqueda es indicio de que en el individuo posmoderno sigue encendida la llama de la pregunta por lo otro.

De ahí que podamos afirmar que el hombre necesita estar preñado de esperanza. Nunca en la historia ha soportado vivir en la soledad de lo idéntico, donde no haya alteridad que lo regenere. Siempre ha buscado abrirse más allá de sí mismo. Y el momento en que vivimos no puede ser menos. Quizás la cuestión sea plantear la pregunta necesaria para hallar la respuesta adecuada. A la nueva situación antropológica hay que responder con los instrumentos que mejor responden a las nuevas expectativas.

#### **4. Conclusión: abrirse a la gratuidad en tiempos posmodernos**

Para algunos estudiosos la posmodernidad es la superación de la modernidad, pero en realidad se puede afirmar que lo que significa es una vuelta de tuerca a la misma. La propuesta de un pensamiento débil frente al que se presentaba como totalizante no deja de ser una paradoja, porque el nihilismo actual no es más que la otra cara de la misma moneda. El teólogo Serafín Béjar, siguiendo a Bruno Forte, señala esta paradoja de la posmodernidad:

“En su rechazo crítico de la Ilustración no es muchas veces más que su forma invertida, un pensamiento de negación y de ruptura en donde aquella era pensamiento de afirmación y de conciliación; al conocimiento solar se le opone el amor a las tinieblas; al sentido de la posesión y de la consistencia, la insoportable levedad del ser (M. Kundera). Y es precisamente en éste su ser antipensamiento donde reside el gran riesgo de lo posmoderno, es decir el riesgo de convertirse en una mera continuidad dentro del signo de lo contrario de lo que intenta abandonar. La sed de totalidad de la razón emancipadora

puede pasar a ser una nueva totalidad la de lo negativo que abarca todas las cosas”<sup>40</sup>.

Ambos modelos parecen ser las distintas caras de una misma moneda. Una moneda que parece agotarse y que resulta un impedimento para que el hombre pueda realizarse en plenitud. De hecho, hay voces que le acusan de “haber perdido el calor de la interioridad y de no haber dejado hueco para la gratuidad”<sup>41</sup>. De ahí que sea necesario ofrecer nuevos caminos para recuperar ese sentido de la gratuidad y esa apertura originaria al don, pero es obvio que lo tenemos que hacer partiendo de la realidad en la que nos situamos.

La generación anterior, si podemos llamar así a la generación marcada por la modernidad, estuvo educada y formada predominantemente en lo intelectual y racional. La generación actual parte de nuevos parámetros: “acentúa el valor de las interpretaciones, de los sentimientos, de las grandes concentraciones motivadas no por ideas, sino por la búsqueda de imágenes y sensaciones colectivas”<sup>42</sup>. Se valora más la experiencia y la impresión de sentirse bien. Esto significa, en el caso del creyente, que hoy para que la fe sea significativa no puede apelar de modo exclusivo a la verdad, ya que sería una verdad más en competencia con otras muchas. Si antes la argumentación y el razonamiento eran importantes a la hora de tomar compromisos; ahora, el sentimiento, la experiencia y la evidencia son determinantes. Por eso, es necesario partir de aquello que puede ser auténticamente creíble para las personas de nuestro mundo: hay que apelar a la experiencia.

Hoy hemos de recuperar el ser y ponerlo por delante del hacer. Y la única manera es volver a la fuente que constituye y da sentido real al hombre. Decíamos en los dos primeros apartados que tanto la filosofía como la espiritualidad recuerdan que el modo de apropiarse del ser propio es en apertura a una alteridad. La cuestión es cómo propiciar que el individuo fragmentado y narcisista sea capaz de recuperar ese sentido del otro que le constituye. Sugeriré algunos caminos que pueden ayudarnos a recuperar el sentido de la gratuidad.

En el Nuevo Testamento la llegada del Reino es acompañada del don de la vista a los ciegos y del oído a los sordos (Lc 7,22). Tomaremos estos dos verbos para sugerir posibles caminos que nos ayuden a esa apertura a la gratuidad.

**Recuperar la visión** es la primera tarea a la que se tiene que enfrentar el individuo de hoy. Se trata de volver la mirada a la realidad y a partir de ahí reconstruir el relato de lo vivido, de la vida propia pero también de la vida en general. El hombre posmoderno no puede abrirse a la realidad tan sólo con la racionalidad, porque ésta no es dadora de un único sentido y porque no le basta con ella. Por eso, debemos proporcionarle instrumentos que sean capaces de propiciar nuevos y más ricos significados. Como vimos en el apartado anterior recurrir a lo imaginario a través de la narratividad es un ámbito al que es sensible el

---

<sup>40</sup> J. S. BÉJAR BACAS, “Inquietar al posmoderno o la infinitiva dignidad de lo concreto”: *Proyección* LII (2005) 39.

<sup>41</sup> C. VILLARROEL, *Vivencias de gratuidad*, Madrid 2002, 28.

<sup>42</sup> W. DAROS, “La religiosidad cristiana posmoderna en la interpretación de Gianni Vattimo”: *Logos. Revista de filosofía* XXXVII (2009), 56.

hombre actual. A través de los relatos se puede recuperar el verdadero sentido del ser, porque este ser no aparece violentado por un concepto ni poseído como propiedad, sino que se muestra sugerido en las entrañas de los acontecimientos. En este aparecerse se descubre que no somos dueños de nuestro yo, sino que nos constituimos a través de los otros y del Otro, por excelencia.

Se trata de mirar hacia atrás, recuperar la visión, para evocar lo acontecido. Este es el modo en el que podemos destruir las murallas del aislamiento, la falta de sensibilidad hacia los otros y el narcisismo en el que nos encontramos encerrados. De hecho podemos decir que el modo privilegiado en el que Dios se revela dándose al hombre es el narrativo. Lo hace a través del testimonio de la Biblia, paradigma de historias donde identificarse y lo hace a través del libro de la propia vida, siempre cuando ésta no se encierre en lo racional, con su consiguiente enclaustramiento de toda la realidad en el concepto, sino que se abra al descubrimiento de la trascendencia que se da.

Mirar la historia y la propia historia supone recuperar el sentido del tiempo, perdido en la posmodernidad, supone descubrir que uno no es el protagonista, obliga a descentrar el narcisismo y hace que uno se descubra como donado. Porque a través de esta historia podemos reencontrarnos con el hombre concreto que fue Jesús, que fue salvación para la humanidad y que para muchos contemporáneos sigue siéndolo.

Ante la dificultad del individuo actual para abrirse a los grandes relatos, una manera de recuperar ese sentido es a través de los microrrelatos de los otros, de aquellos que dan testimonio de esa experiencia de saberse gratuitamente acogido.

Por eso necesitamos **recuperar el oído**, que es volver a escuchar. Y escuchar es disponerse al otro, abrirse al que está ahí. Para el hombre posmoderno, la gran dificultad es mirar más allá de sus propios intereses. De ahí que sea necesario encontrar caminos que le ayuden a descubrir al otro. Un modo concreto de propiciar la apertura a experiencias es facilitando estructuras de plausibilidad. Peter Berger, denomina estructura de plausibilidad a las bases sociales que justifican cosmovisiones que ofrecen una forma de entender y explicar la vida<sup>43</sup>.

Ante la multitud de formas de ver la vida que vivimos hoy, todas clamando ser la verdad y pidiendo la fidelidad de la gente, las personas necesitan verlas puesta en práctica y funcionando en un grupo humano, para que puedan interesarles. Y además, necesitan observar la coherencia o no de dicha forma de vida para poder valorar la credibilidad o no de la misma.

En estos momentos, el cristianismo al empezar a ser una cosmovisión minoritaria y tener que vivir en abierta competencia con otras cosmovisiones, la estructura de plausibilidad se hace más necesaria y su papel más vital.

---

<sup>43</sup> Cf. P. L. BERGER- T. LUCKMANN, La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires 1972<sup>2</sup>.

En esta misma línea, Serafín Béjar nos recuerda que un modo particular de provocar al posmoderno es desde la evidencia que engendra el sufrimiento y la muerte de las víctimas de la historia. “El sufrimiento del inocente es la experiencia que puede quebrar la totalidad para mostrar la infinita dignidad de lo concreto”<sup>44</sup>. Sólo ante el rostro concreto del otro que me interpela, puedo descubrir mi verdadera realidad. Por eso es el otro el que me constituye. “Nos reconocemos en nuestra mismidad cuando, saliendo de nosotros mismos, somos mirados y reconocidos en el rostro de los otros”<sup>45</sup>. De ahí que sean más necesarias que nunca comunidades que sirvan de referente para todo el que desee encontrar caminos para el seguimiento. Hoy es más difícil para un ejercitante, dejarse transformar por la experiencia de ejercicios, sino tiene ámbitos donde continuar la apertura al Otro, que ha vivido en los ejercicios y que se tiene que concretar en los otros que interpelan en medio de la cotidianidad.

De este modo recuperamos aquello que al principio de este trabajo recordábamos, una parte de la filosofía del s.XX ante la crisis de la metafísica, recordaba la necesidad de recuperara el ser desde otro lugar. Marion hablaba del amor como acceso más genuino al verdadero ser, el de Dios, o Levinás que insistía en la apertura al rostro del otro como camino para constituirse como ser. Se trata, en definitiva, de abrir espacios que nos hagan capaces de abrirnos a la profunda carga de misterio y significatividad que tiene la existencia que vivimos.

---

<sup>44</sup> J. S. BÉJAR BACAS, “Inquietar al posmoderno o la infinitiva dignidad de lo concreto”: *Proyección* LII (2005) 44.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 48.