

EL HOMBRE EN EL MUNDO

Armando J. Levoratti

Tres círculos de ideas, escribía Max Scheler en 1928,¹ han determinado decisivamente las respuestas dadas en nuestra cultura a la pregunta “¿*Qué es el hombre?*” Están en primer lugar las ideas provenientes de la *tradición judeocristiana*: Adán y Eva, el paraíso, la caída vertical. El segundo círculo de ideas se remonta por su origen a la *filosofía clásica*: aquí el hombre llega a la conciencia de ocupar un puesto singular en el cosmos por estar dotado de razón (*logos, frónesis, ratio, mens*). Por último, hay que señalar

* En 1974, la Editorial “La Aurora” de Buenos Aires publicó una obra fundamental de Severino Croatto sobre la cosmogonía bíblica y sus proyecciones antropológicas. El análisis exhaustivo de Gn 1, llevado a cabo con las técnicas más avanzadas de la exégesis y la hermenéutica bíblicas, ha servido de base a una sugestiva reflexión sobre el lugar del hombre en el mundo. “Podríamos afirmar, dice el autor, que la teología de Génesis 1 se va esbozando como antropología religiosa” (pág. 225). De allí el título del libro, que coincide con el epígrafe de esta nota. La Revista Bíblica ya informó sobre la aparición de la obra, pero su importancia reclamaba un análisis más detenido. Además, aunque el Editor advierte que Croatto “no se refugia en la atmósfera enrarecida de la especialización académica”, el libro no resulta de fácil lectura. La densidad del pensamiento y la considerable erudición reunida en el texto exigen del lector un esfuerzo sostenido, que puede resultar desalentador para el no iniciado en exégesis bíblica y en fenomenología de la religión. Esta nota quiere ser entonces, ante todo, una especie de propedéutica: se tratará de poner en relieve algunos aspectos importantes del libro, remitiendo dentro de lo posible a las páginas correspondientes, para que el lector se sienta estimulado a emprender una lectura que sin duda no lo dejará decepcionado.

¹ Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*; Losada. Buenos Aires 1943, pág. 25.

[38] las ideas originadas en el ámbito de las *ciencias biológicas* y de la *psicología genética*, que también se han hecho tradicionales desde hace mucho tiempo. Según estas ideas, el hombre sería el producto final y tardío de la evolución del planeta Tierra, un ser que sólo se distinguiría de sus precursores en el reino animal por el grado de complicación con que se combinan en él energías y facultades ya existentes, aunque en menor grado de complejidad, en la naturaleza infrahumana.

Estos tres círculos de ideas, prosigue Scheler, no presentan entre sí ninguna unidad ni coherencia. Representan puntos de vista irreconciliables, que han generado otras tantas antropologías *-teológica, filosófica, científica-* pero que no han podido darnos una idea unitaria sobre la estructura esencial del ser humano. Urge entonces llenar ese vacío, porque nunca como en la actualidad el hombre se ha vuelto problemático para sí mismo; problemático de una manera radical y sin resquicios, ya que, además de no saber, tiene plena conciencia de su ignorancia. Pero no es de lamentar que el hombre haya caído al fin en la cuenta de no poseer un conocimiento riguroso acerca de lo que él mismo es. Al contrario, la acuciante conciencia de esa ignorancia, sumada al denuedo de verdad que parece haberse instalado en él, ya no le permite arredrarse ante ninguna de las respuestas posibles a los interrogantes planteados. De esta manera, sigue diciendo Scheler, el problema antropológico ha alcanzado el punto máximo que registra la historia por nosotros conocida.

Para salir airoosamente de la crisis, se hace indispensable desprenderse de una vez por todas de las teorías místicas y religiosas, hacer tabla rasa de todas las tradiciones, y dirigir la mirada -“con el extrañamiento y el asombro más metódicamente extremados”- hacia el ser llamado *hombre*. Sólo así se podrá avanzar en el conocimiento de su verdadera esencia, y ver si tiene bases sólidas la pretensión de adjudicarle un puesto singular en el universo, sin comparación posible con el lugar que corresponde al resto de las especies vivientes. Este concepto esencial deberá explicar, a su vez, todas las demás funciones y obras específicas del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, el mito, la religión, la historicidad y la socialidad.

Medio siglo después que Scheler definiera en estos términos la tarea de la Antropología, nuestro amigo, el teólogo y orientalista

[39] argentino Severino Croatto, nos ofrece un nuevo estudio sobre el inagotable tema del hombre. El título de su libro *-El Hombre en el mundo-* nos trajo espontáneamente a la memoria la imagen del filósofo de *El puesto del hombre en el Cosmos*. Esa primera impresión quedó pronto confirmada por la lectura: “Hemos dado un relieve significativo *al puesto del hombre en el mundo*” (pág. 245). De frente a esta problemática común, una confrontación puede resultar ilustrativa. Tal confrontación nos permitirá elucidar, más por oposición y contraste que por similitud y coincidencia, los métodos y objetivos de la obra de Croatto.

Scheler exigía, en primer lugar, hacer tabla rasa de todas las tradiciones místicas y religiosas.² Esta es, en su opinión, la condición indispensable para avanzar real y efectivamente en nuestro conocimiento del hombre. Croatto, por el contrario, se inscribe decididamente en una de esas tres tradiciones que el filósofo alemán incluía entre las vertientes de nuestra cultura y de nuestras ideas sobre el hombre. Esta decisión no carece de fundamento. La pregunta acerca del hombre y de su posición en el mundo está en el centro mismo de la Biblia. “*Hombre, ¿dónde estás?*” es la *primera* pregunta que Dios dirige a Adán cuando éste intenta huir de su Creador (Gn 3,9). La pregunta no volverá a aparecer, formulada con estos mismos términos, en el resto de la Biblia. Pero nunca dejará de estar presente, desde el principio hasta el fin, como un requerimiento que arranca al hombre de su inercia y lo compromete a dar una respuesta. Al verse interpelado por esta pregunta, el hombre se ve urgido a definir su posición ante Dios, y ante sí mismo. Un investigador está en su pleno derecho cuando decide no tomar en cuenta la manera como la Biblia plantea y resuelve la pregunta sobre el hombre. Pero no puede, sin incurrir en una flagrante arbitrariedad, dictaminar *a priori* que es preciso apartarse deliberadamente de la tradición bíblica para avanzar sin entorpecimientos ni tropiezos en nuestro conocimiento del hombre.

Scheler afirmaba, en segundo lugar, que sólo la antropología *filosófica*, entendida como saber estrictamente racional, nos permitirá superar la dispersión de nuestros conocimientos antropológicos

² Op. cit., pág. 23.

[40] y alcanzar una visión coherente y verdadera de lo que el hombre es en su realidad última.³ Croatto piensa, en cambio, que no sólo la filosofía está autorizada para hablar válidamente del hombre y del mundo: “El lenguaje es la luz del ser. De él viene y, paradójicamente, lo ilumina. Pero no creamos que sólo la filosofía puede hablar de estas cosas maravillosas que nos circundan y penetran. El hombre de los mitos -polarizado por su experiencia de lo sagrado como *ser* y como *palabra*- lo ha sabido hacer desde todos los tiempos” (pág. 249). En todos los tiempos y en todas las áreas culturales, los hombres han elaborado una pluralidad de mitos y de símbolos para expresar su experiencia del mundo y de sí mismos. La reivindicación del lenguaje del mito y del símbolo es uno de los logros más importantes de la actual fenomenología de la religión. Ya no es posible hablar del mito como de una etapa preliminar, infantil y prelógica en el desarrollo del pensamiento humano. El mito no es la fase embrionaria de la filosofía, de la ciencia o de la historia, sino una forma singular de expresión humana, una *narración simbólica*, caracterizada por su dinamismo temporal interno, que tiene su principio, sus transiciones problematizantes y su desenlace final. En el relato mítico, las unidades narrativas o *mitemas* se presentan en un orden que no se puede variar sin que se altere el conjunto. Pero hay todavía un detalle más significativo. Además de su coherencia y de su sentido inmediatos, el mito posee otra significación. Como todas las formas de expresión simbólica, encierra en sí una *polivalencia de sentidos*, que se ligan y se remiten unos a otros en una secuencia inabarcable por el pensamiento racional. El símbolo y el mito son “sugestivos”, “dan qué pensar”, como acostumbra a decir P. Ricoeur.

El mito no es entonces un juego fortuito de representaciones, un desecho de la vida psíquica, cuyo único problema sería su falta de sentido. El mito es un lenguaje que tiene su sentido. Hay un “pensamiento” del mito, un sentido latente detrás del sentido manifiesto. Por eso, el mito es como un *enigma* que es preciso descifrar. El *enigma* no es una fachada: dice la verdad, pero la dice de tal manera que es necesario un proceso de desciframiento para poder aprehenderla. Pero sólo la lectura *hermenéutica* puede operar el develamiento de lo que el relato no *dice* manifiestamente. Como

³ El proyecto de Scheler consiste, básicamente, en elaborar “una nueva antropología filosófica sobre la más amplia base” (op. cit., pág. 26).

[41] en el caso del sueño, el relato mítico requiere ser descifrado para que aparezcan las articulaciones internas, las omisiones, las sustituciones, en una palabra, los mecanismos que intervienen en su producción. Esta lectura simbólica o sintomática es una lectura *diferente*, que hace emerger *otro* sentido en *otra* escena (el inconciente, la cultura, la historia, la ideología dominante). Todo esto es lo que el mito *encubre* y *revela* a un mismo tiempo bajo la cobertura de los símbolos.⁴

Esto significa que existen al menos *dos niveles* de lectura. Está en primer lugar el del lector *ingenuo*, que lee el mito espontáneamente y se complace en su lectura, que encuentra interesante la historia y tiene ganas de llegar hasta el final, para ver cómo termina. Ese lector consume la anécdota dentro de su desarrollo temporal, página por página. Lee el texto según una lógica milenaria, que para nosotros los occidentales se remonta a la *Iliada* y la *Odisea* y prosigue más o menos hasta el presente. Después está el lector *simbólico*, que trata de penetrar en el sentido latente, que interroga las apariencias del texto para descubrir su secreto. Sólo este segundo lector, que ha aprendido a distinguir el mito de la historia, y la filosofía y la ciencia, está en condiciones para aprehender el mito como mito.⁵

Tal vez el lector desprevenido experimentará cierta sorpresa al percibir la insistencia con que se habla del mito a propósito de un libro como el de Croatto, que tiene por objeto estudiar el *relato bíblico de la creación* y no un mito particular o una mitología. Para hacerlo salir de su sorpresa, el mismo Croatto da dos razones igualmente valederas. En primer lugar, “los hebreos no fueron ajenos a la cosmovisión mítica en su contexto oriental. Su concepción del mundo no estuvo aislada sino que emergió de un modo ‘original’ y único de una sabiduría tradicional y altamente apreciada” (pág. 11). Esta es precisamente la razón por la cual dedicará especial atención a las ideas cosmogónicas de los pueblos vecinos de Israel. En segundo lugar, “el lenguaje mitológico puede ser un excelente

⁴ Cfr *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (F. Bovon y Gr. Rouiller, ed.) Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1975, especialmente págs. 142-143. Ver también la recensión de esta obra en *Revista Bíblica* 38 (1976) 73-77.

⁵ Cfr Roland Barthes *Crítica y Verdad*; Ed. Siglo XXI, Buenos Aires 1972.

[42] vehículo de la Revelación, más sugestivo y hondo que el de la ciencia. Lo importante será hacer una hermenéutica del mito, situar su valor fenomenológico propio y universal con relación al *contenido* de la fe de Israel. Una lectura literal del mito resulta desastrosa tanto en historia de las religiones como en exégesis bíblica. Pero más en ésta que en aquélla, porque oscurece y pervierte la intelección querigmática del texto sagrado. La interpretación literal del lenguaje mitológico es la consecuencia de no admitir que exista dicho lenguaje en la Biblia. Este deja entonces de orientar hacia una verdad profunda, para convertirse en mera historia. Pero entonces degenera en un 'mito', en el sentido peyorativo del vocablo..." (pág. 20).

Hay que señalar, sin embargo, que la incorporación de elementos mitológicos, extraídos más o menos libremente de las culturas vecinas, tiene como contrapartida en Israel un intenso proceso de *desmitologización*. El Génesis es el libro que más paralelos mitológicos ha heredado. Pero la orientación propia de la fe bíblica sitúa esos elementos en una nueva perspectiva, los carga de un nuevo sentido y hace emerger así una *teología de ruptura con el discurso mítico*. No podría ser de otra manera en el caso de una fe como la bíblica, totalizante y radical con respecto a la mitología. De ahí que los contactos del Génesis con otras cosmovisiones, una vez establecidos y analizados convenientemente, hagan resaltar más aún la originalidad (o tal vez, con mayor precisión, "*la continuidad discontinua*") del relato bíblico con respecto a las otras cosmogonías (pág. 67).

Por último, la confrontación que hemos iniciado presenta un tercer aspecto que merece particular atención. En el fondo de las investigaciones de Scheler y Croatto hay una *voluntad de verdad*. Ambos aspiran a un conocimiento *verdadero* sobre el hombre. Pero los caminos elegidos para llegar a esa meta difieren radicalmente.

El hombre, según Scheler, pertenece al mundo biopsíquico; por sus rasgos morfológicos distintivos, forma un subgrupo de los vertebrados y mamíferos, y constituye una provincia relativamente pequeña del mundo animal. Pero su singular puesto metafísico, su posición en la totalidad del ser, no deriva de ninguna de las funciones y facultades correspondientes a la *esfera vital* (el impulso afectivo de la planta, el instinto animal, la memoria asociativa y la inteligencia práctica de los animales superiores). Lo que hace del

[43] hombre un hombre -lo específicamente humano del hombre- es un principio que se opone a toda vida en general, un *quid* nuevo, autónomo e irreductible, que no puede ser considerado como un complicado subproducto del proceso evolutivo de la vida. Ya los griegos habían descubierto la presencia en el hombre de este principio superior de integración, y lo llamaron *logos*, “razón”, donde *logos* no significa sólo la “palabra”, sino también la capacidad de aprehender el “qué” de cada cosa.⁶

Scheler prefiere un término más comprensivo para designar ese núcleo del ser personal, cuya cualidad fundamental es la independencia, libertad y autonomía frente a los lazos y a la presión de lo orgánico. Un término que comprende ciertamente el concepto de “razón”, pero que incluye además, junto con la capacidad de pensar *ideas*, una determinada especie de *intuición*, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y una determinada clase de *actos emocionales y volitivos*, p. ej., la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es *espíritu*. En virtud del espíritu, el hombre puede elevar a la dignidad de *objetos* los centros de resistencia y reacción de su medio ambiente, que también a él le son dados primitivamente y en los que el animal se pierde “extático”. El espíritu es por tanto *objetividad*, es la posibilidad de ser determinado por el ser o esencia de los objetos mismos. La objetividad es la categoría más formal en la dimensión lógica del espíritu.⁷

Este núcleo espiritual de la persona, en virtud del cual el hombre toma conciencia de sí mismo y del mundo y objetiva su propia naturaleza psicofísica, es *actualidad* pura, se realiza constantemente a sí mismo y en sí mismo, y se agota en la libre realización de sus actos. Mientras que el animal se pierde “extático” en el mundo y dice siempre “sí” a la realidad, sólo el hombre, con su conciencia, se coloca *frente* al mundo y es capaz de aprehender la estructura objetiva de las cosas y la esencia de los valores. El hombre es por eso el “asceta de la vida”, el ser que puede reprimir y someter sus propios impulsos, y oponer un rotundo “no” a la realidad concreta del medio.

Ante la irreductibilidad de la vida y el espíritu, Scheler se pre-

⁶ Max Scheler. op. cit., pág. 61-63.

⁷ Ib. pág. 64-71.

[44] gunta si el hombre no será un “callejón sin salida” de la naturaleza si se detiene y extravía, ya que no puede seguir adelante con los métodos que impulsaron toda la evolución de la vida. Según Klages, en efecto, el espíritu se encuentra frente a toda vida en un estado de *lucha*, no en relación de mutuo *complemento*, y aparece como el principio que cada vez más profundamente *destruye* la vida y el alma en el curso de la historia humana.

La respuesta de Scheler a esta pregunta no ofrece la menor ambigüedad: el hombre es las dos cosas a la vez, un callejón sin salida y la clara y magnífica salida de ese callejón. Las concepciones naturalistas del hombre nos han hecho conocer que lo propiamente poderoso y creador en el hombre no es lo que llamamos *espíritu*, ni las formas superiores de conciencia, sino las oscuras, inconscientes *potencias impulsivas* del alma; pero han ignorado la originalidad y la autonomía del espíritu, y han terminado por desvalorizarlo completamente. Por el contrario, si se lleva hasta sus últimas consecuencias el análisis del espíritu, si se llega a determinar la singular relación del espíritu humano con el “centro del universo” y el “fundamento de las cosas”, se descubre que el hombre, como ser vivo y espiritual, no puede concebirse a sí mismo como simple “miembro” o “parte” del mundo. Con su creciente autoconocimiento, el hombre llega a tomar conciencia de ser partícipe en la *lucha* por la “Divinidad” y *coautor* de ésta. En tiempos de menor edad, se experimenta la urgencia de encontrar salvación y amparo en una Omnipotencia extrahumana y extramundana, que se identifica con la Bondad y la Sabiduría. Pero la metafísica exige del hombre un espíritu enérgico y elevado, capaz de superar esa relación semi-temerosa y semi-infantil que tiene su fundamento en el principio teísta de un “Dios espiritual y personal, omnipotente en su espiritualidad”. El advenimiento del hombre y el advenimiento de Dios se implican mutuamente desde el principio. El ser absoluto no existe para amparo del hombre y como mero remedio de sus debilidades y necesidades. La última “realidad” del ser existente por sí no es susceptible de objetivación y ni puede ser concebida como una persona extraña. Sólo se puede tomar parte en su vida mediante la *correalización*, mediante el acto de *colaboración* y de *identificación activa*. En lugar de aquella actitud temerosa y *distanciadora* es preciso poner entonces el acto elemental del hombre que personalmente hace suya la causa de la Divinidad y se identifica en

[45] todos los sentidos con la dirección de sus actos espirituales. El hombre, el yo y el corazón humanos son así el lugar de autorrealización -o mejor, de *autodivinización*- que el “principio cósmico supremo y originario” busca para engendrarse y tomar conciencia de sí misma. *En el hombre*, más precisamente en el acto por el cual el hombre se contempla fundado en él, el “fundamento del universo” *llega* a la autoconciencia. Sin el hombre y la historia del hombre, Dios no podría alcanzar su propio fin ni realizar las determinaciones de su desarrollo fuera del tiempo. Por lo tanto la historia humana no es un simple espectáculo para un contemplador y juez divino, sino que está entrelazada con el *advenimiento de Dios*. De ahí la conclusión de Scheler: el hombre -“breve fiesta en la ingente duración del desarrollo universal de la vida”- significa algo para la evolución del mismo Dios. Con la energía activa de su sangre y de todos sus apetitos (hambre, poder, sexo), el hombre alimenta al Espíritu, que es originariamente *impotente*, que no posee por sí mismo una intensidad graduable y sólo es esencia.

Al proponer estas ideas, Scheler reconoce que no hace más que retomar el pensamiento de Spinoza, de Hegel y de otros muchos, según el cual el “Ser existente por sí mismo” se aprehende inmediatamente y se realiza en el hombre. Pero hay una diferencia con Hegel: para Scheler, sólo en el hombre, *por primera vez*, el Absoluto llega a la realización total y definitiva de su ser y de su conciencia. Y hay otro punto, señalado por el mismo Scheler, en que esta vieja idea debe ser corregida: el advenimiento de Dios en el hombre ha sido concebido en general de una manera demasiado *intelectualista*. En realidad, el considerarse a sí mismo como un *centro* parcial del *impulso* y del *espíritu* del Ser existente por sí, el saberse fundado en él, es para el hombre una consecuencia de la *decisión activa*, tomada en el núcleo más íntimo de nuestro ser, de laborar en pro de la exigencia ideal de la “*deitas*”; nace del intento de llevarla a cabo y de contribuir así al engendramiento de “Dios”. El hombre no es una cosa: en él, el Ser originario comienza a saberse, a entenderse y a redimirse. El hombre es por lo tanto una *dirección* del movimiento mismo del universo y del fundamento último de todas las cosas. Por eso, concluye entusiasmado Scheler, ¡paso al hombre y a su actividad esencialmente infinita!⁸

⁸ Ib. pág. 129-138.

[46]

Curiosa conclusión la del filósofo alemán. Después de haber intentado liberar la antropología de toda vinculación con el mito, la religión y la teología, termina construyendo él mismo un imponente mito sobre “el puesto del hombre en el cosmos”.⁹ Pero, cualquiera sea el juicio que esto nos merezca, una cosa queda bien clara en el sistema metafísico de Scheler: *él no deja ningún resquicio para una revelación libre y gratuita de Dios*. Si el fundamento último de todas las cosas busca el espíritu del hombre como lugar de su autodivinización (y el precio de esta búsqueda es la “historia” del mundo), el yo y el corazón humanos son *el único lugar del advenimiento de Dios* que se abre ante nosotros. La necesidad de esta búsqueda elimina la posibilidad de una automanifestación libre y gratuita.

El procedimiento seguido por Croatto es diametralmente opuesto al de Scheler. Su investigación sobre el puesto del hombre en el mundo no está centrada en el análisis filosófico del espíritu, sino en un texto del Antiguo Testamento: el relato “sacerdotal” de la creación (Gn 1,1-2,4a). Esta elección no implica una devaluación de la filosofía, ya que ésta (lo mismo que la experiencia religiosa “natural”) posee una cierta capacidad para poner al hombre en relación con el fundamento último del universo. El Creador ha dejado su impronta en la creación; sin reducir su divinidad. Dios se hace presente en la temporalidad de los hombres, en los procesos históricos, en las experiencias comunitarias, como también en la historicidad de cada hombre proyectado hacia su fin. La creación es un camino que lleva al descubrimiento de Dios (Sab 13,1-10; Rom 1,19-20). En este sentido, Croatto cita a un filósofo estoico, el Pseudo-Aristóteles: “Dios es invisible para toda naturaleza mortal, pero puede ser contemplado por sus obras” (*De Mundo*, 6).

Pero la presencia cósmica de Dios no hace más que “preparar su presencia dialógica por la Palabra salvífica en la historia de los hombres” (pág. 119). Esta Palabra no es algo que el hombre puede descubrir *dentro* de sí mismo, en las profundidades de su espíritu o en lo recóndito de su conciencia (y en este sentido, la revelación por la Palabra es un proceso estrictamente contrario a la *mayéutica*

⁹ Para una evaluación crítica de la antropología de Scheler, ver: Martin Heidegger *Kant y el problema de la Metafísica*, FCE, México 1954, págs. 174-178; Martin Buber *¿Qué es el hombre?*, FCE, México-Buenos Aires 1960, págs. 114-140.

[47] *socrática*, que apuntaba a descubrir la verdad en la interioridad del hombre). La Palabra de Dios es un *don*, una invitación ofrecida libremente, que llama al hombre a un compromiso personal con el proyecto histórico-salvífico de Dios y le abre la posibilidad, por eso mismo, de existir de una manera nueva.¹⁰

Esta “exterioridad” de la Palabra -vinculada primero al acontecimiento salvífico, cuyo sentido revela, y consignada luego como Escritura- determina ya el curso inmediato de la tarea emprendida por Croatto, que habrá de consistir, ante todo, en proponer una *interpretación* adecuada del texto, de acuerdo con el nivel alcanzado en la actualidad por la exégesis bíblica. Pero toda interpretación es un proceso complejo, y son muchos los caminos que se abren al intérprete. Existe, por ejemplo, la posibilidad de instalarse en un punto de vista puramente histórico-crítico y de presentar la interpretación como *históricamente verdadera*. Este distanciamiento crítico reduce el texto a la categoría de documento histórico, lo clausura en un pasado irrecuperable (a no ser como valor estético o como testimonio cultural interesante) y lo presenta, a lo sumo, como un hito importante en el desarrollo de las ideas religiosas del Antiguo Testamento. Pero esta actitud no satisface a Croatto: “no haremos un trabajo arqueológico al desentrañar el sentido del Génesis, sino que veremos cómo su mensaje resulta significativo para el hombre de nuestro siglo” (pág. 11).

La preocupación por la relevancia teológica y la actualización del sentido define el carácter *hermenéutico* de la empresa. La tarea ya no puede quedar reducida a una mera “exégesis” del texto, para extraer de él ciertas ideas o poner de manifiesto ciertas cualidades literarias que cualquier investigador “neutral” podría descubrir. Si este itinerario “de venida” es imprescindible, debe ser completado por otro “de ida” hacia el texto inspirado, a partir de su situación presente. Sólo esta “circularidad envolvente” permitirá restituir al texto su significación total. En efecto, siguiendo de cerca las reflexiones de P. Ricoeur, Croatto sitúa el nudo del problema hermenéutico en la articulación del acontecimiento, el sentido y el horizonte de comprensión. En un primer momento, el *acontecimiento revelador* hace su irrupción en la historia como “epifanía”, como

¹⁰ Sobre el punto de vista de Croatto acerca del “modo” de la Revelación, cfr *Revista Bíblica* 1(1973)52-60. Ver, además, el amplio *excursus* sobre “La alabanza de la Palabra”, en: *El hombre en el mundo*, págs. 245 sgs.

[48] gesta de Dios, y se constituye así en “dador de sentido”. Esta inagotable “reserva de sentido”, que dimana de la realidad misma del acontecimiento, se explícita luego parcialmente en la *palabra* (en el Credo, el relato, la promesa, la cosmogonía), la cual llega a ser, por eso mismo, palabra-del-sentido-del-acontecimiento. Iluminado por la palabra, el acontecimiento trasciende su propia limitación y concreción histórico-geográfica, y adquiere una dimensión transeventual (arquetípica o paradigmática). El proceso culmina cuando la palabra se convierte en *escritura*, y se ofrece al lector-intérprete para descubrirle el rostro de Dios revelado en el acontecimiento original. Entonces comienza el movimiento “de ida” hacia el texto inspirado: desde la experiencia vital de su fe y desde las vicisitudes de su propia historia personal y comunitaria, el lector “va” hacia la Palabra de Dios para develar su sentido y redimensionar su propia existencia situándose en el “horizonte de comprensión” que esa misma Palabra constituye. Sólo así la interpretación deja de ser la “repetición” de un sentido, ya dado de una vez para siempre, y se convierte en una *recreación* del lenguaje, que pone en evidencia la significancia del acontecimiento original en relación con una situación inédita.¹¹

* * *

Era necesario exponer de alguna manera estos presupuestos metodológicos (aún corriendo el riesgo de que la introducción se hiciera demasiado larga y tediosa), a fin de poner bien en claro el enfoque a partir del cual Croatto realiza su análisis de Gn 1. De lo contrario, dos clases de lectores podrían sentirse desorientados al afrontar la lectura del libro: en primer lugar, los que están habituados a los estudios de exégesis o de teología bíblica rígidamente aferrados a los métodos de la crítica filológico-histórica; en segundo

¹¹ A la luz de estas observaciones, se aclaran las palabras de Croatto en el Prefacio de su libro: “Queremos explotar el mensaje de Génesis 1-11 no sólo exegética sino también hermenéuticamente. En otras palabras, si el especialista ‘saca’ el sentido de un texto bíblico (usando los métodos más modernos y ya consagrados), sólo el que *relee hermenéuticamente* (o sea, desde su ‘situación’ presente, no únicamente la del autor) convierte ese sentido en *anuncio* -en querigma ...- Con todo, *mi* lectura interpretativa de Génesis 1-11 no ha de bloquear la del lector, quien debe a su vez convertir en ‘sentido’ existencial lo que el texto sagrado le ofrece como sentido arquetípico” (pág. 8).

[49] lugar, los lectores “ingenuos”, que ni siquiera sospechan la “reserva de sentido” que encierra un texto literario, sobre todo cuando éste posee la densidad teológica, antropológica y arquetípica de Gn 1.

Ahora es preciso dar un paso más, y presentar a grandes rasgos los resultados de la investigación. Gn 1,1-2,4a es la *solemne obertura* que la tradición sacerdotal antepone a su visión de la *historia*, la cual parte de los orígenes y concluye con una serie de disposiciones, dadas en Transjordania, sobre la futura ocupación de la tierra prometida (v. gr., Núm 27; 33,50-36,13) y con un apéndice sobre la muerte de Moisés (Deut 34,7-9). La cosmogonía se integra así dentro del plan salvífico de Dios (pág. 29-31).

En lo que respecta al texto mismo de Gn 1, se trata de una enseñanza, de una *catequesis teológica*, en la que Dios, el hombre y el mundo aparecen en una relación recíproca plena de significado, de manera que cada uno de los tres términos de la trilogía implica a los otros dos. Gn 1 no es un himno en sentido estricto (falta la interpelación directa del “tú”) ni es tampoco una “dedicación” o una “doxología”. Pero es su equivalente en forma de relato histórico: la alabanza resulta del acontecimiento mismo narrado como prodigio y obra portentosa. La finalidad catequética del relato es predominante: a través de él, la tradición sacerdotal comunica un mensaje preciso sobre Dios, el hombre y el mundo (pág. 260).

Todo insinúa que la cosmogonía de Gn 1 tuvo larga prehistoria teológica y literaria. No es éste el momento de precisar los detalles de tal proceso, pero se pueden señalar algunos hitos fundamentales. Con toda probabilidad, el redactor final reutilizó un esquema antecedente, que ignoraba el *sábado*. A esa tradición sobre la creación en *ocho* (o tal vez, en *siete*) episodios, superpuso luego un esquema cosmológico *semanal*: la creación en seis días y el descanso del séptimo día, a fin de hacer remontar a los orígenes una institución tan sagrada como el sábado. En la gestación del relato sacerdotal de la creación han intervenido así tres factores fundamentales:

- las tradiciones cosmogónicas del ambiente semítico y próximo oriental,
- un esquema creacional que no incluía el sábado,
- su reinterpretación por los círculos sacerdotales de Israel.

[50]

Es importante destacar cómo el relator sacerdotal relee y profundiza la tradición que recibe. Esta ya había reinterpretado, desmitologizándolos, los materiales míticos heredados del mundo oriental. Pero el redactor final lleva adelante ese proceso en forma decisiva, elaborando una gran síntesis literaria y teológica. En esta síntesis, se observa de inmediato que la *meta* de la actividad creadora de Dios es el *hombre*, enfoque que marca ya una considerable diferencia con los textos de las religiones orientales. Todo el poema constituye entonces una unidad, con su *clímax teológico* en los vv. 26-28 (la creación del hombre) y su *telos* en 2,1-4a (el arquetipo divino del sábado) y con su máxima tensión en los vv. 1-4 sgs (creación de los astros, reguladores de la vida en el cosmos, del calendario cultural y del trabajo humano).¹²

Desde el punto de vista literario, las narraciones sacerdotales revelan un espíritu de sistema, el gusto por los números y las genealogías, un lenguaje abstracto y preciso, con una finalidad catequética o legal. Pero estas características pertenecen a la corteza, no al núcleo de la teología sacerdotal. Lo realmente importante es el mensaje que transmiten esas estructuras literarias. En el caso presente, el mensaje de Gn 1.

Elohim aparece como el Creador único y absoluto de todas las cosas. Nada existe antes de Dios. El primer verso de la Biblia asienta esta verdad sin precedentes en la antigüedad clásica y oriental *el universo fue creado, sin materia previa preexistente, por el Dios único y totalmente Otro*. La fórmula hebrea “en el principio” no quiere situar cronológicamente el acto creador, sino que pone a Dios como “origen” primero de todas las cosas. Él crea también esa masa oceánica, que luego ordena y estructura como un cosmos”. Gn 1,2 describe ese pre-cosmos, y emplea con este fin conceptos negativos, a partir de la realidad presente: ausencia de formas y de luz, incapacidad de la tierra para ser la morada del hombre. Pero nada emerge del caos como causa innominada: el agente de la creación es exterior y preexistente: la única fuerza que pone en movimiento ese premundo caótico es la palabra y la acción creadora de Elohim. El mundo y el hombre son algo *totalmente nuevo*, y su presencia se entiende sólo a partir de un designio.¹³

¹² Cfr págs. 31-36.

¹³ Cfr págs. 260-261.

[51]

El relato de Gn 1 es una *cosmogonía*, que no está precedida de ninguna *teogonía*, como sucede en Hesíodo y en las mitologías del Antiguo Oriente. Elohim no tiene una historia divina y, está más allá de la polaridad de los sexos. El caos primordial no es un ser divino y el antagonista de Dios. La narración bíblica no deja entrever ningún rastro de lucha dramática entre él y una divinidad rival, como la teomaquia de Marduk y Tiamat en el poema babilónico de la creación. La totalización de la obra creadora en el solo Dios de Israel no deja lugar para otros dioses. Precisamente al interpretar el mundo como *creación* de Dios, Israel *depotencia* a las fuerzas de la naturaleza, que en su medio ambiente eran consideradas como fuerzas primordiales sagradas y ocultas en las realidades del universo. Así se da un paso decisivo hacia la afirmación de *un mundo puramente mundano*, es decir, desdivinizado y desacralizado. El caos primitivo, la madre tierra, los monstruos marinos son creaturas de Elohim; los astros cumplen funciones cósmicas al servicio del hombre. Como creación de Dios, *el mundo es sólo mundo*, y no es escenario o incluso actor de una batalla entre seres demoníacos.¹⁴

Al mismo tiempo, la idea bíblica de *creación* destaca la *trascendencia* de Dios y es la clave para entender la emergencia en Israel de esa teología de ruptura con el mito, a la que ya nos hemos referido. La contrapartida de un mundo *desdivinizado* es un Dios totalmente *desmundanizado*. Reconocer a Elohim como el Creador único y absoluto de todas las cosas, significa afirmar que la divinidad es prerrogativa exclusiva de él, que sólo él es Dios y totalmente Dios, y que es imposible confundirlo con la realidad del mundo o del hombre. Esta fe es la que llevó a Israel a una secularización más o menos acentuada de las diversas esferas de la vida: si es verdad que la realidad de Dios y la realidad del mundo son inconmensurables, no es menos cierto que la autonomía del mundo y de los acontecimientos mundanos es querida por el mismo Dios. Una vez eliminada la teogonía, el tiempo (el *illud tempus* de los

¹⁴ “Otra originalidad de este fragmento del relato sacerdotal de los orígenes consiste en la ‘desmitologización’ de la Tierra. Ya no es la Madre-Tierra divinizada en mil expresiones, desde la *pótnia* helénica hasta la Pachamama americana ... El crecimiento de la vegetación por la fecundidad de la tierra es un fenómeno *telúrico* y profano. No sólo que Dios deja obrar a la naturaleza, sino que también le transmite su creatividad” (pág. 139).

[52] dioses, anterior al mundo presente) es reemplazado por el tiempo histórico: ya no hay historia de Dios sino por referencia al mundo del hombre.¹⁵

Por ser resultado del gesto libre de un Dios que no necesita de él, el mundo tiene un valor: valor para Dios que lo crea y para el hombre que dispondrá de él. La fórmula de aprobación (repetida siete veces a lo largo del capítulo) señala un hito significativo de la teología del Génesis, al afirmar que la obra arquetípica de Dios, la creación del mundo y de sus elementos, refleja la *bondad* divina. Cada obra es alabada por su “bondad” ontológica y funcional. La expresión hebrea *tôb* (“bueno”) se refiere tanto a la bondad *ontológica* de las cosas creadas, como al *obrar de Dios* (“y vio que estaba bien hecho”) y a la “*funcionalidad*” de los elementos del mundo, que tienen su lugar dentro de un orden y responden a la intención de su autor divino (cfr Sirac 39,16-41). La insistencia en afirmar la “bondad” de la creación indica que se trata de una idea central en el capítulo, vinculada a una concepción del mundo. La cosmovisión del relato sacerdotal es “optimista”, aunque no ingenua. La fórmula de aprobación no tiene una raíz empírica, sino que es una afirmación *teológica*: la creación es buena, porque es Dios el que crea y estructura el cosmos.¹⁶ Significativamente, esta fórmula es desplazada del hombre a la creación entera (1,31), a fin de dejar abierto el tema del pecado.¹⁷

Dios no crea un *mundo ideal*, tal como lo conciben, por ejemplo, Platón, Filón de Alejandría o el mazdeísmo iranio. Toda su acción creadora se concentra en *este mundo del hombre*, que es bueno y tiene un valor por sí mismo, sin necesidad de ser confrontado con algo más perfecto. La tierra no repite un mundo de arquetipos inteligibles, que se van degradando de esfera en esfera, para eslabonar dos extremos irreconciliables: Dios y la materia. Así, el Creador trascendente y el hombre histórico quedan relacionados inmediatamente, sin que se interponga ningún intermediario.¹⁸

¹⁵ Cfr pág. 261.

¹⁶ Cfr págs. 117, 200-201.

¹⁷ Cfr pág. 262.

¹⁸ Aquí es necesario destacar la importancia del cap. 4. *Caos y cosmos en el mundo antiguo*, donde el autor expone ampliamente las ideas cosmogónicas de Egipto, Mesopotamia, Grecia, la India y la América precolombina. En la pág. 67, Croatto expone el motivo que lo decidió a ampliar la perspectiva, mucho más allá de los pueblos geográfica y culturalmente próximos a Israel.

[53]

Pero si el tiempo y el mundo, según la concepción bíblica, no son réplica o copia degradadas de un mundo inteligible, sino realidades positivas que tienen su consistencia propia por expresa voluntad del Creador, el hombre sí tiene un modelo paradigmático. El hombre ha sido creado a “imagen” de Dios, y por eso constituye la *meta intencional* de todo el proceso creativo. Croatto dedica particular atención al tema de la “imagen”, y su interpretación tiene ciertos rasgos originales. Al describir la creación del hombre (*adam*, la humanidad), el texto hebreo emplea dos términos -*sélem*, “imagen”, y *dmut*, “ semejanza”- que poseen cada uno su matiz particular. Desde el punto de vista semántico, *sélem* se refiere más bien a la forma física, al cuerpo, y designa frecuentemente la “estatua” (p. ej., 2 Rey 11,18; Ez 7,20; Am 5,26). *Dmut*, en cambio, se orienta hacia algo más espiritual e interior. Los dos términos se complementan, en cuanto establecen una relación de unidad y aproximación entre dos seres.¹⁹

Pero es posible penetrar más a fondo en el sentido de estas expresiones. La “imagen” viene del arquetipo. No existe sin él, como no existe la sombra sin el árbol que la proyecta. La imagen repite, representa o reproduce como en un espejo su modelo paradigmático, y toda su realidad consiste en ser copia del primer analogado. Así, el “hombre-imagen” es *reflejo* de su modelo divino, y no existe sin él, tanto en su origen como en su presente (aunque las palabras “origen” y “presente” tienen aquí el significado de *contemporaneidad en el ser*, y no de génesis, ya que el concepto de imagen no implica la idea de nacimiento o proceso). El movimiento propio de la “semejanza”, en cambio, sigue una dirección inversa: sale del segundo analogado y, por así decirlo, va hacia el primero. Pero éste ya no es razón de ser del otro, puesto que la semejanza entre dos seres presupone que cada uno posee su exis-

¹⁹ En la explicación del significado de la palabra *sélem*, “imagen”, Croatto hace una concesión al procedimiento que se podría denominar “etimologismo”: “*Sélem* es más visual, como lo indica su posible etimología de *sel*, “sombra” (págs; 172-173 y nota 17). Los inconvenientes que presenta este procedimiento han sido bien señalados por J. Barr *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961, cap. IV; *Biblical Words for Time*, Londres 1962, págs. 86, 94-95, 113-114. Ver también al respecto P. Guiraud *L'étymologie*, París, PUF 1964.

[54] tencia, consistencia e individualidad propias. La semejanza introduce así la idea de proximidad, de reciprocidad, y sitúa la relación de Dios con el hombre en una dimensión interpersonal: es un *encuentro*, como cuando dos personas sintonizan profundamente en el amor ó la amistad. Así, en razón de su semejanza con Dios, el hombre está ontológicamente abierto para sintonizar con su Creador y responder a la iniciativa divina que lo llama a entrar en un diálogo salvífico. Finalmente, es necesario añadir un detalle más para comprender el verdadero alcance de la antropogonía bíblica: la comparación de Gn 1,26-27 con otras cosmovisiones míticas (el Faraón, por ejemplo, es llamado a menudo “imagen viviente de Rè sobre la tierra”) pone en evidencia el proceso de democratización producido en Israel, ya que aquí es el hombre como tal (*adam*), y no solamente el rey, el que es “imagen de Dios”.²⁰

Esta explicación puede parecer demasiado sutil, y no todos los exégetas estarán dispuestos a admitirla. Pero lo importante es determinar a imagen y semejanza de qué Dios ha sido creado el hombre. El texto no lo dice explícitamente, pero el *contexto* sugiere una respuesta inequívoca: el hombre ha sido hecho a imagen del Dios *creador*, cuyo obrar arquetípico describe el relato sacerdotal de la creación. Este Dios creador transmitió la creatividad al hombre, puesto en la tierra, como su lugarteniente y depositario de una prerrogativa que en otras áreas culturales estaban reservadas al rey. Por eso, con la aparición del hombre en el sexto día, Dios deja de crear y entra en su descanso. En adelante, será el hombre, su *imagen*, el encargado de llevar adelante la obra creadora en este mundo.

Además, el tema de la “imagen”, resumido cristológicamente por el Nuevo Testamento (en Col 3,10 se encuentra la fórmula abreviada de Gn 1,26: *kat'eikóna*), corresponde a un *topos antropológico* casi universal: la búsqueda del sentido del hombre a partir de un Paradigma, sea en la interioridad o en un Absoluto, sea en un “antes” ideal o *simplemente* en Dios. En esta última postura se sitúa la tradición bíblica de Gn 1, ya que el único Paradigma original del hombre, es el Dios trascendente y creador.²¹

La antropología bíblica específica, además, que Dios creó al hombre en su distinción natural de varón y mujer (Gn 1,27b). El

²⁰ Cfr págs. 172-173.

²¹ Cfr pág. 179.

[55] Gn no piensa en las categorías del hombre solitario, sino de una pareja fecunda. Esta acotación tiene una importancia decisiva, porque retoma y profundiza, bajo un nuevo ángulo, la concepción profundamente innovadora y desmitologizante de la sexualidad que se fue gestando en Israel, primero en la obra del yahvista (Gn 2,18-24), luego en la lucha de los profetas contra los dioses cananeos de la fecundidad y la prostitución sagrada, hasta alcanzar uno de sus puntos culminantes en los poemas amorios del Cantar de los Cantares. En una cultura patriarcal, que afirmaba de todas las formas posibles la superioridad del hombre sobre la mujer, el Gn declara, con una formulación sobria y sencilla, pero exenta de toda ambigüedad, que ese ser concreto llamado hombre, sexualmente determinado en su singularidad como *varón o mujer*, es la *imagen de Dios*. La diferenciación sexual, según esto, entra en la definición esencial del ser humano y está arraigada en el orden de la creación. Por otra parte, el relato de la formación de la pareja humana se orienta hacia la *bendición* del v. 28a: en una tierra desdivinizada, el hombre, como ser autónomo y responsable, recibe la capacidad de engendrar la vida y el dominio de la naturaleza. El Creador confía al hombre su obra, que en el momento de la creación estaba sólo en los comienzos. A él le corresponde descubrir el mundo, liberar sus fuerzas y forjar en él su propia historia, bajo la mirada de Dios.²²

La tendencia desmitizante de Gn 1 aparece también en el esquema de la semana. Este pone de manifiesto una intención cultural (perfectamente explicable en un texto *sacerdotal*), pero no tiene nada que ver con el festival del Año Nuevo, es decir, con la repetición de una gesta divina acontecida fuera del tiempo. La semana de la creación es la *primera semana del mundo*. Es verdad que a primera vista el esquema de la semana puede parecer un antropomorfismo: Dios ejecuta sus obras a lo largo de una semana, a la manera del hombre. Pero en realidad sucede al revés. Dios *funda* la semana, que se va gestando en siete momentos, señalados cada vez como el surgimiento de algo nuevo (1,5.8.13.19.23.31; 2,2-3). En otras palabras: Dios no llena cada día de una semana preexistente con algunas de sus obras, sino que la creación de cada uno de los elementos del mundo determina la aparición de los días.²³

²² 179-181; 193-195.

²³ 114, sub b).

[56]

El *séptimo día* se opone a los otros seis. El relato establece una neta diferenciación entre la tarea cumplida en los seis primeros días y la “ausencia” de todo trabajo en el séptimo día. La oposición se expresa por medio de tres incisos, que configuran progresivamente el sentido del sábado: Dios *da por concluida* su obra (referencia a la *creación*); *descansa* de su tarea (alusión al *sábado*); por fin, lo *bendice* y *consagra* (precisamente por ser el día que no incluye ninguna acción creadora). Súbitamente, se valora el “no hacer” de Dios, es decir, lo opuesto al contenido mismo del relato creacional.²⁴

Pero este “descanso” no convierte al Dios creador en un *deus otiosus*. Elohim no se retira del mundo creado, aunque más no sea para reafirmar su trascendencia y su soberanía. El descanso divino está referido al trabajo anterior y viene *después* de él, cuando su obra creadora ha quedado plenamente consumada. Si ya no sale más de su descanso, es porque acepta incondicionalmente el mundo *bueno* y destinado a ser escenario de un designio histórico: *creación y salvación se compenetran*. Así, por un giro paradójico, el descanso del séptimo día, lejos de ser un ocio, un distanciamiento o un repliegue hacia “arriba”, es un signo del *deus praesens* en el mundo o en la historia. Primero, porque el cosmos ya no necesita ser re-creado ni vigorizado, como en las concepciones cíclicas del tiempo. En tal sentido, el reposo divino es una expresión simbólica de la *conservación* del mundo por el poder de Dios. Segundo, porque el descanso de Dios tiene un valor paradigmático: no se agota en sí mismo, sino que se prolonga en el del hombre. Así como Dios creó el mundo en seis días y descansó en el séptimo, así también el hombre debe seguir ese modelo divino y descansar en el último día de la semana. El descanso de Dios se convierte de esta manera en prototipo normativo del descanso humano. La semana del hombre debe homologarse con la de Dios -la semana de la creación, la que configura el “ser-así” de las cosas-. Esta radicación del sábado en el orden de la creación le confiere las cualidades de lo arquetípico, y hace que el tiempo, en su doble ritmo de trabajo y descanso, tenga una referencia a la semana creadora.²⁵

Pero, en la concepción bíblica, la creación no es la emergencia de un proceso cíclico, que exige una re-creación periódica efectua-

²⁴ 212.

²⁵ 213 ss.

[57] da por el ritual, específicamente por el ritual del Año Nuevo. La creación es un suceso orientado hacia la *historia* hacia una historia única y polar, que recibe su sentido por su *origen* y su *meta*.²⁶ De esta manera, a la experiencia universal de la creación (experiencia radical en la conciencia religiosa, según Croatto), se suma en Israel otra experiencia muy original sobre la presencia de Dios en el acontecer histórico-salvífico. Creación e historia de salvación se interconectan y provocan en la conciencia creyente una misma experiencia del Dios Salvador. Los Salmos 135 y 136, o el prólogo histórico de la Alianza postexílica en Neh 9,5-37, son ejemplos significativos de esto, entre otros muchos. Este ordenamiento de la creación a la historia salvífica es más visible aún en la redacción presente del Génesis (con su combinación de tradiciones) y de la estructura de todo el Pentateuco: Génesis 1 se orienta a Gn 12 (vocación de Abrahán), luego al Éxodo y las disposiciones sinaíticas. Toda la historia que vendrá después queda fundada en la gesta creadora como en su “principio” (*arjé*): el Dios salvador será siempre el mismo Dios creador.²⁷

En síntesis: “Si pudiéramos condensar en cinco palabras los centros de referencia de nuestro relato, diríamos: Dios *crea* por su *Palabra* un mundo *bueno* donde pone al *hombre* que debe cumplir con el *descanso* de su trabajo” (pág. 262).

* * *

El resumen anterior no pretende agotar la riqueza y densidad de pensamiento de un libro erudito, sugestivo y lleno de observaciones justas e interesantes. Como ya lo hemos señalado, sólo se trataba de abrir una brecha para que el lector pueda afrontar por sí mismo una lectura personal. Pero al ritual de estas presentaciones pertenece también la evaluación crítica del “recensor”, la expresión de su juicio personal sobre el libro que comenta. Evidentemente, no podemos entrar en una evaluación detallada. Pero sí podemos señalar un aspecto (o tal vez mejor, un enfoque) que nos llamó particularmente la atención durante la lectura. Para decirlo brevemente, se trata del “antropocentrismo” que se manifiesta una y otra vez a lo largo del libro. Dado que Croatto se propone explíci-

²⁶ 226.

²⁷ 21.

[58] lamente actualizar el mensaje de Gn 1 en función de la experiencia del hombre actual, nos preguntamos si ese “antropocentrismo” (evidente en el relato bíblico) caracteriza realmente la conciencia del hombre “moderno” (con toda la ambigüedad inherente a esta categoría imprecisa y de difícil manejo).

Añadiremos, a modo de conclusión, algunas consideraciones para aclarar este punto de vista. La primera observación se refiere a la dificultad que afronta hoy el problema antropológico. Esta dificultad no radica únicamente en el hecho de que el hombre, por la extrema dificultad de sus determinaciones concretas, elude cualquier definición. En realidad, la cuestión tiene alcances más vastos ya que consiste en decidir, previamente a la elaboración de cualquier “antropología”, si es posible mantener intacta la pregunta sobre la “esencia” del hombre, pregunta que ha estado presente, de una manera o de otra, a lo largo de toda la tradición “humanista”. En otras palabras, la pregunta clásica de la antropología - “¿*Qué es el hombre?*” - ha sufrido en los últimos tiempos un desplazamiento: bajo la aparente continuidad de una misma formulación, esa pregunta ha sufrido un verdadero giro histórico, que traslada el conjunto del problema antropológico a un campo epistemológico nuevo. Como diría Bachelard, se ha superado un *obstáculo* y se ha producido una *ruptura*. Y si esto es así, el conocimiento del hombre tendrá que abandonar el lugar en que pretendía instalarse: ya no podrá situarse más en el hombre mismo, sino que deberá buscar un ámbito diverso.

Sería superfluo señalar los factores que han llevado a este cambio de perspectiva, pero se pueden indicar al menos algunos hitos fundamentales. Podría decirse, en términos generales, que el desplazamiento alcanza su punto más álgido en las *ciencias humanas*. Estas ciencias, como es sabido, han recurrido ampliamente a los modelos lingüísticos para formalizar la proliferación salvaje de los hechos humanos, que parecen refractarios a toda teoría cuando se los aborda desde el punto de vista de su contenido. Pero también han sufrido el impacto de las sucesivas “revoluciones” teóricas protagonizadas por *Marx* (superación del socialismo utópico-humanista y unificación de la crítica de la economía política en torno al concepto de “producción”), *Nietzsche* (muerte de Dios, inversión del platonismo y advenimiento del *último* hombre), *Saussure* (distinción entre lengua y habla, separación rigurosa de

[59] lo sincrónico y lo diacrónico, de lo estructural y lo histórico), *Freud* (descentramiento del sujeto y puesta en tela de juicio del lenguaje voluntarista del “yo”) y *Heidegger* (lucha de la filosofía contra la subjetividad trascendental y clausura de la metafísica). A esto hay que sumar las tres grandes “heridas narcisistas” que, según el célebre texto de Freud, la humanidad se ha infligido a sí misma en el decurso de su historia: el giro *copernicano*, que acabó con el geocentrismo, privando así al lugar donde habita el hombre de la dignidad de ser el centro del universo; la teoría *evolucionista*, que puso a la especie humana en la continuidad de una genealogía puramente animal, minando de esa manera el supuesto privilegio de su origen; el descubrimiento psicoanalítico del *inconsciente*, que redujo la primacía de la razón, mostrando que el núcleo del hombre no es una conciencia absolutamente dueña de sí misma, sino el impulso y el deseo.

Sería necesario un exceso de ingenuidad para suponer que después de todo podría quedar intacta la imagen del hombre que hace más de dos siglos domina la conciencia de la cultura occidental. Pero también sería un grave error interpretar el proceso que lleva a la disolución de esta imagen como un enfrentamiento puramente ideológico, como el intento de sustituir una ideología (*humanista*) por otra (*antihumanista*). En realidad, se trata de un verdadero desplazamiento cultural (todavía en curso), provocado necesariamente por la imposibilidad de seguir pensando el “yo”, el “sujeto”, la “conciencia”, la “certeza de sí” y la “identidad” consigo mismo, como la transparencia soberana e inmediata de un *cogito* fijado según el modelo cartesiano. Aquí se da significativamente una convergencia entre el enjuiciamiento de la subjetividad por parte de las ciencias humanas y el pensar filosófico (o pos-filosófico) de Heidegger.

Tal vez podría objetarse que éstas son cuestiones puramente académicas, que no afectan la conciencia del hombre común. Pero ¿es así realmente? Más bien sucede lo contrario. Las ideas generalizadas sobre el puesto del hombre en el cosmos han perdido todo carácter ántropo y geocéntrico. El hombre ya ha dejado de sentirse *centro* del universo. Hoy, mientras los astronautas realizan sus viajes espaciales, experimentando con una intensidad inusitada la infinitud del universo, decir que el hombre se adentra en el espacio “como dominador del mundo” (pág. 11), es hacer una afirmación

[60] muy difícil de aceptar. ¿Qué puede significar la aventura humana para esas enormes dimensiones del espacio y del tiempo, para esos mundos totalmente ajenos a nuestra propia historia? Incluso la presunción de que existen seres extraplanetarios -afirmación imposible de demostrar por el momento pero más o menos difusa en la conciencia popular- cuestiona seriamente la concepción que hace del hombre la meta, el sentido y la razón de ser del universo.

Un testimonio entre mil puede servirnos para hacer ver la *relevancia teológica* de este giro copernicano en nuestra concepción del universo. Reinhold Schneider, que hacia el final de su vida expresó su angustia y su perplejidad ante el enigma del cosmos, presta su voz a una dura tentación para la fe en la era cósmica:

“Pero -y ésta es la tentación más fuerte- si reconocemos el signo de Cristo en la historia, ¿cómo podremos reconocerlo en el universo?... La fuerza de la fe nunca había sido amenazada en tal medida. Y constituye una inaudita audacia aducir a este cosmos como testigo de Jesucristo”.

“Para mí la revelación es una palabra personal a aquél que cree, que puede creer; no una revelación dirigida a las creaturas, a los espacios, a los astros... Desde una nube cósmica oscura e indefinible despide una luz tenue una única estrella; eso debe bastarnos; no nos ha sido revelado más”.

*“El Señor ha vivido la vida del hombre, la senda estrecha; como Sócrates, él ha buscado solamente al hombre, dando una respuesta a su existencia en el sentido de una posibilidad; ha hecho caso omiso... del enigma del cosmos”.*²⁸

En resumen, y para reducir todo el problema a una sencilla pregunta: el antropocentrismo de Gn 1 (que Croatto no parece poner en tela de juicio), ¿pertenece a la esencia misma del mensaje que la cosmogonía bíblica nos propone como normativo para la fe, o pertenece al ámbito de las representaciones, de los recursos literarios y del trasfondo cultural que sirven de vehículo a un mensaje cuyo significado y pertinencia teológica están en otra parte?

²⁸ Textos citados por H. Riedlinger en *Concilium* 11(1966)108-109.

[61]

Croatto presenta su libro como el comienzo de una serie que deberá abarcar los once primeros capítulos del Génesis. Tal vez esta pregunta estaba ya entre los temas que tenía pensado tratar, y nosotros no hemos hecho nada más que plantearla antes de tiempo. De todas maneras, será interesante saber cuál es su punto de vista al respecto.